

Концепт гуда
в славянской
и
еврейской
культурной традиции

Сборник статей

*Концепт гуда
в славянской и еврейской
культурной традиции*

Сборник статей

*The Concept of Miracle
in Slavic and Jewish
Cultural Traditions*



Collection of articles

Центр научных работников и преподавателей
иудаики в вузах "Сэфер"

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

Институт славяноведения
Российской Академии Наук

*Концерт гуда
в славянской и еврейской
культурной традиции*

Сборник статей

ספר

Академическая серия
Выпуск 7

Москва 2001

УДК 398.541

ББК 63.5

К 65

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

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

ארגון

הגיוינט העולמי



“ДЖОЙНТ”

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

ISBN 5-901683-08-0

- © Центр научных работников и преподавателей
иудаики в вузах “Сэфер”, 2001
- © Международный Центр университетского
преподавания еврейской цивилизации
(Еврейский Университет, Иерусалим), 2001
- © Институт славяноведения РАН, 2001
- © Коллектив авторов, 2001
- © Центр “Сэфер”, оригинал-макет, 2001

Содержание

Предисловие	7
<i>Аркадий Ковельман (Москва)</i> . Библейские чудеса в комментариях Филона и мудрецов Талмуда.....	9
<i>Юлия Матушанская (Казань)</i> . Описание библейских чудес в трудах Иосифа Флавия	22
<i>р. Хаим Бен-Яков (Иерусалим)</i> . Чудо Хануки и Пурима ..	30
<i>Владимир Петрухин (Москва)</i> . Чудо и история обращения: Хазария и Русь	34
<i>Константин Бондарь (Харьков)</i> . Поэтика житийных описаний “чуда” (по данным восточнославянских средневековых текстов).....	44
<i>Анатолий Турилов (Москва)</i> . Чудо о добродетельной попадье, введшей мужа в смертный грех	52
<i>Серафима Никитина (Москва)</i> . О “чуде” в устных народных религиозных текстах	59
<i>Елена Сморгунова (Москва)</i> . Делегирование чуда в славянской иконографии	74
<i>Елена Березович (Екатеринбург)</i> . О некоторых аспектах концепта чуда в языковой и фольклорной традиции Русского Севера	95
<i>Жанна Кормина (Санкт-Петербург)</i> . Чудо в народной традиции: концепт и риторика	116
<i>Сергей Штырков (Санкт-Петербург)</i> . “Святые без житий” и <i>забудущие родители</i> : церковная канонизация и народная традиция	130
<i>Татьяна Агапкина (Москва)</i> . Что происходит в чудесную ночь?.....	156
<i>Ольга Белова (Москва)</i> . Чудо и вера: народные легенды о религиозных праздниках, обрядах и обращении иноверцев	194

<i>Виктория Мочалова (Москва)</i> . Евреи – инициаторы христианских чудес.....	218
<i>Димитринка Димитрова-Маринова (София)</i> . Чудо в нарративах о культовых местах в болгарской традиционной культуре.....	232 ✓
<i>Vihra Baeva (Sofia)</i> . Miracle in the Context of Local Religion (The Village of Batchkovo, Plovdiv Region, Bulgaria).....	243
<i>Горан Благов, Славка Гребенарова (София)</i> . Поклонение Иерусалимской чудотворной иконе Пресвятой Богородицы в Софии	263
<i>Larisa Fialkova, Maria N. Yelenevskaya (Haifa)</i> . Prophetic Dreams and Lucky Coincidences: Modern Substitutes for Miracles.....	290
<i>Михаил Вайскопф (Иерусалим)</i> . Красный чудотворец: Ленин в еврейской и христианской традициях	336

Предисловие

Сборник “Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции” (7-й в Академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах “Сэфер”, Международным Центром университетского преподавания еврейской цивилизации при еврейском университете в Иерусалиме и Институтом славяноведения РАН) включает материалы одноименной научной конференции, состоявшейся в Институте славяноведения Российской Академии наук 22–23 ноября 2000 г.

Тема конференции, как и публикуемые в этом сборнике материалы, оказалась своеобразным продолжением разговора о культурных концептах в рамках иудео-христианского диалога, начатого в 1999 г. во время конференции, посвященной концепту греха в славянской и еврейской культурной традиции. Как и в предыдущих сборниках, посвященных иудео-славянской проблематике – “От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре” (М., 1998) и “Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции” (М., 2000), – внимание специалистов и на этот раз было обращено к восприятию определенного концепта и связанных с ним представлений как в области книжности, так и в сфере народной духовной культуры.

Тема “чуда” в последнее время оказалась привлекательной для исследователей. Недавно в Сербии вышел в свет сборник статей “Чудо в словенском културама” (под ред. Д. Айдачича; Нови Сад, 2000), освещающий этот культурный концепт сквозь призму общеславянской, южнославянской, византийской традиций, которые представлены памятниками книжности (апокрифы, жития и т.д.) и традиционной культуры (от “классических” фольклорных жанров до так называемого паранормального фольклора).

Предметом внимания нашего сборника, целью которо-

го было представить “чудо” в осмыслении славянской и еврейской культурных традиций, стали смысловые составляющие понятия чуда, механизмы его функционирования и воздействия на адресатов, своеобразные “сценарии чуда”, реализуемые в памятниках книжности и народных верованиях, а также “языковой” образ чуда, в котором органично сочетаются богатые семантические связи лексемы и культурные коннотации, окружающие слово “чудо” в различных традициях.

Библейские чудеса и их позднейшая интерпретация, чудеса, явленные святыми или исходящие от святынь, реликвий и почитаемых культовых мест, чудеса, способствовавшие перемене веры, календарно приуроченные и “страшные” чудеса, понимание “чудесного” в современной городской культуре стали объектом исследования славистов и специалистов в области иудаики.

На основе произведений постбиблейской литературы (комментарии к библейским текстам, жития и патериковые повести), летописно-хронографических памятников и текстов, отражающих идейные постулаты различных конфессиональных групп, а также фольклорных текстов (легенды, былички, фольклорные нарративы, поверья) была сделана попытка проанализировать место и роль концепта чуда в культурной реальности славянской и еврейской традиции.

Отличительной чертой многих статей, вошедших в сборник, стала опора авторов на аутентичный материал (архивные и полевые материалы, интервью), большая часть которого впервые вводится в научный оборот.

Редколлегия выражает надежду, что настоящий сборник, являющийся очередным шагом в разработке обширного проекта по изучению взаимодействия славянской и еврейской традиций, вызовет интерес специалистов и всех читателей, интересующихся проблемами этнокультурных контактов.

Редколлегия

Аркадий Ковельман (Москва)

Библейские чудеса в комментариях Филона и мудрецов Талмуда

В эпоху Римской империи чудо и скептическая мудрость сошлись в невиданной прежде комбинации. Вряд ли при Птолемах или Селевкидах была возможна карьера чудотворцев типа Александра из Абинотейхоса или Аполлония Тианского¹. Но и осмеяния чудес, подобного лукиановскому или цельсовскому, искать тогда тоже было бы сомнительно. Чудо подверглось “фамилиаризации” (термин Бахтина)². Оно стало необыкновенно популярно и повседневно, происходило на полном свету и вызывало поток издевательств. В пристрастии к чудесам обвиняли людей темных и суеверных, в особенности же евреев. “Когда и евреи знамения домогаются, и эллины о мудрости стараются”, – пишет Павел (1 Кор. 1: 22). Лукиан, впрочем, издевался и над философами, которые также увлекались чудесами. Но были чудеса, которые и эллины называли глупостью, и евреи – скандалом, провокацией, скверной (1 Кор. 1: 23). Внутри собственно еврейского мира на разных полюсах стояли Филон Александрийский и аггадисты (таннаи и амораи). Аггадические мидраши наполнены чудесами. Чудес там много больше, чем в Библии, которую эти мидраши комментируют. Напротив, Филон избегал чудесного³, и это неудивительно: он “о мудрости старался”.

О чудесах Филон писал на языке греческой философии, который сложился на исходе эллинистической и в начале римской эпохи. Слова этого языка были терминами, а фразы – общими местами. Ключевые слова здесь – стихии (воздух, вода, земля, огонь), космос, изменение. Вот как Филон рассказывает о даровании манны. “Подобно тому, как Он явил из небытия в бытие космос, совершеннейшее творение, так же явил и изобилие в пустыне, изменив стихии

(μεταβαλλῶν τὰ στοιχεῖα) из-за теснящей нужды, чтобы воздух вместо земли начал приносить достающееся без труда пропитание” (Mos. II: 267). Почти теми же словами рассказывает о даровании манны “Премудрость Соломонова”, написанная на поколение раньше Филона в той же Александрии: “Самые стихии изменились <...> и не таял легко растаивающий снеговидный род небесной пищи” (Прем. 19: 17–20). Юлиус Гутман заметил, что автор “Премудрости” “использует философские и научные идеи даже в своем изложении библейских чудес”⁴.

Иногда Филон не нуждается для объяснения чуда даже в “изменении стихий”. Например, тьму – казнь египетскую – он толкует или как следствие солнечного затмения, “более полного, чем обычно”, или как результат густой облачности (Mos. I: 123). А вот как он комментирует эпизод с огнем, который сошел с неба и сжег жертву, принесенную Моисеем и Аароном в Скинии собрания (Лев. 9: 24). “Пока они еще молились, случилось нечто чудеснейшее: из святилища внезапно вырвалось обильное пламя – часть то ли чистейшего эфира, то ли воздуха, расплавленного в огонь из-за природного изменения стихий, – и, как из натянутой тетивы, понеслось к жертвеннику, пожрало все, что было на нем, дабы, как я думаю, предоставить ясное доказательство того, что все это совершилось не без Божиего промысления” (Mos. II: 154). Философские и научные идеи, казалось бы, элиминируют чудо: ведь стихи изменяются “от природы”. Но элемент чуда сохраняется, поскольку само природное явление подтверждает наличие Божиего промысла.

А вот как Филон объясняет появление воды после удара Моисея посохом о скалу (Исх. 17: 1; Числ. 20: 1–13): “То ли потому, что и прежде там находилась вода, а теперь была рассечена артерия, или теперь впервые воды по скрытым протокам слились в скале вместе и весьма стеснились, но скала, раскрыв под напором потока устье свое, излила источник, так что не только предоставила лекарство от жаж-

ды, но и на долгое время для стольких тысяч дала воду в изобилии. Ибо они наполнили все кувшины, как и прежде, из источников, которые раньше были горькими от природы, но (теперь) по Божию промыслению изменились и стали слаще” (Mos. II: 211). Вновь мы видим, как Божие промысление изменяет стихии в рамках природных же явлений.

Развернутую теорию чуда Филон дает в комментарии на Быт. 1: 14. Он разъясняет противоречие: солнце и луна были созданы только на четвертый день, а земля, зелень и плоды – на третий. Ответ таков: Бог предвидел появление людей, которые решат, что вращение небесных сфер является причиной всего. Поэтому Он создал растения прежде солнца и луны, чтобы показать, что и без светил земля может давать плоды. “Ибо для Бога все возможно” (Opif. 45–46). А то, что возможно для Бога, может стать возможным и для пророка, которого Бог делает своим даропреемником. И потому Моисею “подчинялась каждая из стихий, изменяя свою силу и повинуюсь его приказам” (Mos. I: 156). Предвидение Бога, творившего в “обратном” порядке (сначала растения, а потом – светила), было, вероятно, направлено против эпикурейцев (Opif. 170).

И все же есть библейские чудеса, с которыми философ не может примириться. Так, по мнению Филона, рассказ о сотворении Евы из бока (πλευρά) Адама, если воспринимать его в прямом смысле, мифичен. “Как может кто-либо допустить, что из бока мужчины возникла женщина или вообще человеческое существо? Что препятствовало Причине изготовить женщину из земли, как был изготовлен мужчина? Ведь и Творец был тот же, и неисчерпаемой была материя, из которой сделано каждое творение. И почему Он сформировал женщину из бока, а не из других частей, хотя их так много? И какой бок Он взял? Ведь мы согласились бы, что только два нам видны, и, по правде, вовсе не множество их представляется глазу. Левый или правый? Если он наполнил один бок плотью, то разве не из плоти был остав-

шийся бок? Ведь наши бока сделаны из плоти и симметричны друг другу всеми своими частями. Что же следует сказать? В жизни бока называются сиями. Когда мы говорим, что человек имеет бока, мы имеем в виду, что есть у него сила. Мы называем атлета добробоким вместо того, чтобы назвать его сильным. Мы говорим, что у кифареда есть бока, имея в виду, что у него есть мощная сила петь”. И далее Филон разворачивает аллегорию, суть которой такова: сон разума ведет к пробуждению чувств (LA II: 19–37).

Что мешает Филону принять рассказ о сотворении Евы и рационалистически истолковать его, как он поступил с чудесами, о которых речь шла выше? Что заставило его отвергнуть буквальный смысл рассказа вообще? По-видимому, Филон не принимает чудо, если оно кажется ему мифом, сказкой. Творение из земли вполне укладывалось в “научные” категории, поскольку земля – одна из “стихий”, первичных элементов. Превращение стихий – процесс чудесный, но находящийся в пределах языка античной физики. Напротив, сотворение человека из ребра – сказочный мотив. По жанру и стилю этот рассказ относился к тому, что Филон называл *πλάσμα μύθων* (мифическая выдумка, сказочный рассказ, сказочное повествование). Точно так же он воспринимал и рассказ о Райском саде: “Да не овладеет человеческим рассудком такое нечестие, чтобы поверить, что Бог возделывает землю и выращивает сады, ведь мы немедленно окажемся в затруднении насчет того, зачем Он это делает. Не для того ведь, чтобы доставить Себе безмятежный отдых и наслаждение, да не придет никогда нам на ум подобная сказка” (ibid. I: 43).

Филон уверен, что деревья жизни или понимания никогда не росли на земле в прошлом и вряд ли вырастут в будущем (Orif. 154). “И это – не сказочные повествования, которыми забавляется племя поэтов и софистов, но видимые образы, призывающие к аллегории посредством проявления скрытого смысла” (ibid. 157). И если скрытый смысл – для

“нас”, то видимые образы – для толпы (De Abrahamo, 147). Более того, Филон выступает с общим утверждением, что не следует воспринимать слова Писания буквально, ибо в таком виде они далеки от правды (Post. 1).

“Племя поэтов и софистов” – создатель и носитель сказок. Архетипическим софистом и сказочником Филон считает Исава, сама жизнь которого – смесь трагедии с комедией (Congr. 61; Fug. 42–43). Таковы же – софисты Египта (Mig. 76). Моисей изгоняет из общества живопись и скульптуру – и это доказательство того, что он далек от сочинения сказок, которым занимаются поэты (Gig. 58). Очевидно, здесь есть аллюзия на изгнание поэтов из платоновского государства.

Чудо как таковое не смущает Филона, его смущает сказка, повествование несерьезное, не соответствующее мировоззрению и языку философии. Со времен Платона философы боролись со сказкой и с поэтами. Но именно в эпоху Филона борьба эта приобрела особенно активный характер. В I в. н.э. начался расцвет греческого и латинского романа, изобиловавшего чудесами и приключениями. Действие переносилось в прошлое или в экзотические страны. Авторы брались пересказывать гомеровский эпос, насыщая его событиями невероятными. Ответом на это была жесточайшая критика со стороны философов (Секста Эмпирика, Юлиана Отступника и др.). Как отметил Глен Боверсок, философы возмущались смешением реального и вымышленного, правды и вымысла в романах⁵. Макробий называет романы сказкой (*fabula*, эквивалентно греческому *μύθος*) или правдоподобным, но вымышленным повествованием (*argumentum*, равно греческому *πλάσμα*), и изгоняет их из священного храма философии (In somnium Scipionis 1. 2. 7–8). Но точно также и в тех же терминах Филон клеймит ненавистные ему “сказочные повествования”. В одном месте он пишет: “Наихудшее – это сказочное повествование, сочинение, лишённое мелодии и ритма, замысел и убеждение

поистине деревянные и жесткие по причине необразованности” (Fuga 42). Сказочное повествование без мелодии и ритма (то есть в прозе) – это, вероятно, роман.

Исследователи писали уже об удивительно малом интересе Филона к аггаде⁶, в том числе и к аггаде александрийской, послужившей основой для труда Артапана. По мнению Бернарда Бамбергера, “Филон не ссылается на эти истории, которые (если он знал их) были чужды его рафинированным вкусам”⁷. Многочисленные инвективы Филона против мифов могли иметь своим непосредственным адресатом аггаду. Критика антропоморфизма, обычная у Филона, вполне относится к аггаде. Именно антропоморфизм аггады критиковал через столетие после Филона Юстин Мученик, противопоставляя аллегорический подход христиан буквализму еврейских учителей (Disp. 114: 1).

И, конечно, Филон в качестве еврея выступает против языческих мифов и попыток отождествить их с библейскими рассказами. Например, он опровергает сходство библейской истории об исполинах (Быт. 6: 4) с мифом о гигантах. Но миф для него (как и для других философов) – произведение поэтов (Gig. 58). Враг Филона – не столько язычество, в силу которого он не очень верит, сколько поэзия, к которой он, вероятно, причисляет и аггаду. Сказочные чудеса он отвергает из-за нелюбви к сказке, а не из-за неверия в чудеса. И здесь Филон вместе с поэтами изгоняет и Платона, своего учителя. Ведь отказавшись признать сотворение женщины из ребра мужчины, он тем более игнорирует платоновский миф о сотворении мужчины и женщины из распиленных андрогинов. Вместо него этот миф пересказывает р. Шмуэль бар Нахман, употребляя при этом греческое слово “дипросопон” (двуликий) в отношении Адама, который был создан мужчиной и женщиной (Берешит рабба 8: 1). Подобно Филону, рабби проводит лингвистический анализ, но не для того, чтобы показать, что “бок” означает “силу”, а для того, чтобы выяснить, что “ребро” – это “бок”.

У Филона есть слабый отголосок платоновского мифа. Он замечает различия в двух версиях сотворения человека (Быт. 1: 26 и 2: 7). Во второй версии человек – вылепленный, он создан “мужем и женой, смертным по природе”. В первой же он – “бестелесный, не мужчина и не женщина” (Orif. 134). И речи быть не может о “двуличии” и тому подобных сказках. Если уж сказка есть в Писании, ее следует пере-сказать как аллегорию. Но создавать миф, чтобы потом истолковать этот миф аллегорически (как это делал Платон), Филон не будет никогда!

Обратимся теперь к аггаде и к ее пониманию чудес. В тракте Сота (30б) Вавилонского Талмуда приведены мидраши на песнь, которую Моше и израильтяне пели после перехода через Чермное море: “Он Бог мой и прославлю Его” (Исх. 15: 2). «Р. Йосе Галилеянин истолковал: Когда поднялись израильтяне из моря, то возвели глаза свои горе сказать песню. Как же говорили песню? Младенец на коленях у матери своей и сосунок, сосущий грудь матери своей, когда увидели Шехину, младенец поднял голову, и сосунок выпустил грудь матери своей изо рта и сказали: “Он Бог мой и прославлю Его”. Ибо сказано: “Из уст младенцев и сосунков основал Ты силу” (Пс. 8: 3). Р. Меир имел обыкновение говорить: Откуда мы знаем, что даже зародыши в чреве матерей своих сказали песню? Ибо сказано: “В собраниях благословили Господа, от зародыша Израилева” (Пс. 68: 27)».

Перед нами чудо, которое Филон никогда не смог бы принять. Оно еще менее прилично, чем сотворение Евы из бока Адама. Аггада сама создает неприличие тем же способом, каким Филон устраняет его: путем игры слов. Филон замечает, что слово *плєурà* – “бок” – означает также силу. Р. Меир понимает слово *תּוֹרֵם* (“источник”, “основа”) как “зародыш” (“зародыш Израиля” вместо “основа Израилева”). Филон аллегоризирует, а р. Меир демегафоризирует. Филон отменяет библейское чудо, там где оно есть, агга-

да создает чудо там, где оно решительно отсутствовало. И Филон и р. Меир – мидрашисты, оба они абсолютно рациональны. Великий таннай, подобно александрийскому философу, “играет” с текстом, исследует его возможности. Менее всего его толкование можно считать пересказом народной легенды в противовес ученым изысканиям Филона. Но для р. Меира приемлема ненормальность и грубость чуда: зародыши, поющие в чреве матери, сосунки, прервавшие сосание груди, чтобы спеть гимн Господу.

Это не означает наивного незамечания неприличного. Отклонение от телесного естества ощущается аггадистами как уродство, ничуть не менее чем Филоном. В “Шемот Рабба” (1: 24) мы читаем мидраш на Исх. 2: 6 – “И вот дитя плачет”. Речь идет о младенце Моисее. “Дитя” в тексте – *чу*. Таково значение слова в библейском иврите. В талмудическую эпоху оно стало означать “юноша”. Отсюда р. Йегуда истолковал: “Называет его юношей, и называет его младенцем?! Мы учим: он был младенцем, а голос имел как юноша”. Р. Нехемья возразил: “Если это так, то из Моисея, учителя нашего, мир ему, ты делаешь урода!”

В трактате Шаббат (53б) рассказывается о козах, сосцы которых были так велики, что для сосцов делали мешочки, чтобы они не поцарапались. По этому поводу приводится история о человеке, жена которого умерла и оставила ему грудного младенца, а у человека этого не было денег, чтобы заплатить кормилице. “И совершилось для него чудо, и развились у него груди, как две груди женщины, и он выкормил сына. Сказал р. Йегуда: Посмотри, как велик этот человек, ведь для него совершилось такое чудо!” Сказал ему Абайе: “Напротив, сколь омерзителен этот человек, ведь изменился для него порядок творения!” Далее говорится о человеке, который женился на однорукой женщине и не узнал об этом до дня ее смерти.

Аггадисты видели “уродство” подобных чудес, точно так же как Филон видел уродство в творении женщины из

бока мужчины. Но это не мешало танням и амораям охотно вводить аномалии в свои толкования. В этом они отличались от Филона, зато вполне сходились с Апулеем, Петронием или Антонием Диогеном с его “Чудесами по ту сторону Туле”. Для авторов греческих и латинских романов аномалии были лакомым блюдом. Исследователи отмечают невероятное пристрастие греков и римлян ко всяческим курьезам⁸. Среди прочих примеров Боверсок называет безрукого мальчика, которого во времена Августа показывали в Риме (Strabo 719).

Для Филона важна естественность и законность чуда. Напротив, аггадисты выпячивают неестественность и курьезность случившегося. Именно для усиления курьезности они “измеряют гармонию алгеброй”, подвергают чудо измерениям. Приведем пример из Соты 336–34а:

«Сказал р. Йосе: “Трижды случалось, что когены несли ковчег: когда переходили Иордан, когда обходили Иерихон и когда водружали ковчег в Святая Святых. И когда ноги когенов погрузились в Иордан, воды обратились вспять, ибо сказано: “Лишь только несущие ковчег дошли до Иордана, и ноги когенов, несущих ковчег, погрузились в край воды... остановились воды, текущие сверху, и сгрудились как единый холм” (там же, 3: 15–16). И какова же высота водяного холма? – Двенадцать миль – как лагерь израильтян. Таково мнение р. Йегуды. Спросил р. Йегуду р. Эльзар б. р. Шимон: “Как ты считаешь, кто легче в беге: вода или человек? Если вода, то она должна была смыть израильтян (поднявшись на двенадцать миль намного раньше, чем те прошли бы двенадцать миль от конца лагеря и до реки). Нет, это надо понимать иначе: словно купол на купол наваливались и поднимались воды, пока не достигли высоты более трехсот миль, так что увидели их все цари Востока и Запада...”» В качестве параллели можно привести описание Филоном чуда с водами Чермного моря (Mos. I: 176–179). Здесь решительно нет измерений и вычислений, зато

назван вероятный природный механизм чуда: южный ветер невероятной силы, погнавший воды моря обратно.

Переход через Иордан дает аггадистам повод измерить “вес виноградной грозди”, которую лазутчики доставили Моисею из Ханаана (Сота 34а). «Покуда они еще переходили Иордан, сказал им Йегошуа: “Поднимите себе каждый на плечо по одному камню по числу колен сынов израилевых” (Ис. Нав. 4: 5)... Сказал р. Йегуда: “Халафта, мой отец, рабби Элизер бен Матья и Хананья бен Хакинай стояли на этих камнях и измерили их. И оказалось, что каждый камень весит сорок сеа. А мы знаем, что человек поднимает на плечо треть того, что способен нести в руках. Отсюда ты можешь посчитать вес грозди винограда, ибо сказано: “И понесли ее на жерди по двое” (Числ. 13: 23). Разве из того, что сказано “на жерди” уже не ясно, что несли по двое? Почему же написано “по двое”? Потому что несли на двух жердях”. Сказал р. Ицхак: “Коромысло и коромысло коромыслом”. Как это? Несли гроздь в восьмером, гранат нес один, и смокву – один, а Йегошуа и Калев ничего не несли. Почему? Хочешь, скажи, важные они были (и не пристало им носить), а хочешь, скажи, не были они в сговоре с остальными (соглядатаями)»». Это описание – вполне в духе “Пирующих софистов” Афиня. Измерение всяческих курьезов и выставление их на публичное обозрение – вполне во вкусе римской публики. Но, конечно, от вкусов философа, сторонящегося толпы, это безумно далеко. Философ не станет заниматься предположительными способами ношения грозди, хотя для ритора или грамматика или ритора типа Афиня или Авла Гелия это была бы вполне достойная задача.

Филону вес грозди давал повод для аллегии: “Тогда, не будучи в силах нести всю лозу мудрости, мы срезали одну веточку и одну гроздь винограда и подняли ее как очевиднейший знак радости, одновременно побег и плод благородства, бремя наилегчайшее, показывая тем, кто обладает острым зрением разума, ветвистый и плодоносный вино-

градник” (De somniis, II: 171). Гроздь винограда оказывается символом мудрости. Отсюда и ее тяжесть.

Аггада ничуть не менее рациональна, чем Филон, но ее рациональность – другого рода. Филон ищет естественности даже в чуде (ибо “Закон подпеваёт космосу, а космос – Закону”, Orif. 3), аггада же стремится к необычности, сенсационности. Но находит и то, и другое рациональными и учеными методами. Она открывает в Торе противоречия, которые нельзя разрешить в пределах нормального. Так р. Йегуда доказывал, что Моше был перенесен к месту погребения своего на крыльях Шехины. Почему? Потому что умер Моше “в наделе Реувена. А где похоронен Моше? В наделе Гада. А от надела Реувена до надела Гада – сорок миль. Кто же доставил его туда? На крыльях Шехины был перенесен Моше” (Сота 136).

Усилия и литературные вкусы аггадистов были направлены в прямо противоположную от Филона сторону. И причина тому – не эллинизм Филона и не иудаизм аггадистов. Филон и аггадисты существовали в разных культурных течениях и традициях. Филон с презрением относился к сказочному повествованию без ритма и мелодии. Нарратив как таковой не вызывал у него большого восторга, поскольку видимые образы предназначены для толпы. Филон – философ, отвергающий суетность и ложь риториков, поэтов и художников. Аггадисты, напротив, использовали многие приемы греческого и римского романа⁹. Сказочность мотивов и обилие чудес не отталкивали, а привлекали их. В результате они создали то, чего Филон по возможности избегал: интригующее и полное сюрпризов повествование, иногда правдоподобное, но чаще – нет, πλάσμα μύθων.

Примечания

¹ Об отношении к чудесам и чудотворцам в поздней античности см.: *Smith M.* Jesus the Magician. San Francisco, etc.: Harper and Row Publishers, 1978; *Brown P.* Society and the Holy in Late Antiquity. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982; *Anderson G.* Sage,

Saint and Sophist: Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire. London and New York: Routledge, 1994.

² *Бахтин М.* Вопросы литературы и эстетики: исследования разных лет. М., 1975. С. 468–469.

³ О соотношении эллинского и еврейского в Филоне см.: *Sandmel S.* Philo's Place in Judaism: A Study of Conception of Abraham in Jewish Literature. New York: KTAV Publishing House, 1971. P. 210; *Cohen N.G.* Philo Judaeus: His Universe of Discourse. Frankfurt am Main etc.: Peter Lang, 1995. S. 287. В обеих книгах иудейство и эллинизм рассматриваются как некие неразложимые сущности, идеальные типы. Сэмюэл Сэндмел, обнаружив огромную разницу между образом Авраама в аггаде и у Филона, делает вывод о принадлежности Филона к маргинальной группе иудеев и его полной эллинизации. Напротив, Наоми Коен рассматривает Филона как “выдающегося представителя александрийской версии нормативного иудаизма”. Между тем, нормативный иудаизм вряд ли существовал во времена Филона, да и внутри эллинизма имелись разные идеологии и течения.

⁴ *Guttman J.* Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig / Transl. D.W. Silverman. New York, etc.: Holt, Rinehart and Winston, 1964. P. 22.

⁵ *Bowersock G.W.* Fiction as History: Nero to Julian. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1994. P. 9. Cf.: *Morgan J.R.* Make-believe and Make Believe: The Fictionality of the Greek Novel // Lies and Fiction in the Ancient World / ed. Ch. Gill and T.P. Wiseman. Austin: University of Texas Press, 1993. P. 175–229.

⁶ *Colson F.H.* Introduction // Philo, 6. Cambridge, etc., Harvard University Press, 1994. XVII (Loeb Classical Library).

⁷ *Bamberger B.J.* Philo and Aggadah // Hebrew Union College Annual. 48 (1977). P. 136. Дэвид Брюер, ссылаясь на Бамбергера, также отмечает, что “большая часть аллегорических толкований Филона посвящена устранению мифологических элементов из библейского текста, так что вряд ли Филон мог испытывать восторг по поводу большей части аггады, сохраненной в раввинистической и эллинистической еврейской литературе”. См.: *Brewer D.I.* Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992. P. 204.

⁸ *Barton C.A.* The Sorrows of the Ancient Romans // The Gladiator and the Monster. Princeton: Princeton University Press, 1993; *Bowersock G.W.* Ibid. P. 33.

⁹ О мотивах греко-римского романа в аггаде см.: *Stern D.* Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature. Cambridge, Mass.

and London: Harvard University Press, 1991. P. 244–245; *Levinson J.* The Tragedy of Romance: A Case of Literary Exile // *Harvard Theological Review.* 89 (3). 1996. P. 227–244; *Ковельман А.Б.* Милетская история о Брурье // *Вестник Еврейского университета* 1 (19) 1999. С. 8–23.



Пророк Даниил во рву со львами

Миниатюра из Ирмологиона на крюковых нотах XVII в.

Научная библиотека МГУ им. М.В. Ломоносова,

Отдел редких книг и рукописей, № 119, л. 85

Юлия Матушанская (Казань)

Описание библейских чудес в трудах Иосифа Флавия

Библия является основным источником “Иудейских древностей”. Во введении Иосиф Флавий так раскрывает свою историческую концепцию: “Я убеждаю тех, кому попадутся в руки эти книги, иметь в виду повеления Господа Бога и принять во внимание, что наш законодатель достойным образом понял природу Его и всегда приписывает Ему лишь деяния, соответствующие Его могуществу, сохранив повествование о Нем свободным от всяких позорных, хотя и встречающихся у других (историков), мифологических прикрас, несмотря на то что он, ввиду отдаленности времени и глубокой древности, мог бы вполне безбоязненно ввести в свой рассказ многообразные лживые выдумки. Ведь он жил две тысячи лет тому назад, то есть в такое отдаленное время, к которому поэты не осмелились отнести не только деяния и законодательства людей, но и происхождение богов. Все это с должной ясностью и в соответствующем порядке покажет нижеизложенное историческое повествование; в нем я поставил себе задачей ничего (лишнего) не прибавлять, но и не опускать”. Как можно видеть, использование еврейской Библии имело апологетические цели. И действительно “Иудейские древности” являются классическим примером иудейской апологии, основанной на развернутой трактовке ветхозаветной истории. Подобное изложение в сокращенной форме можно увидеть в проповеди Стефана в Новом завете (Деян. 7: 1–53). Проповедь Стефана, а также “Завещания 12 патриархов”, “Книги Еноха”, “Иудейские древности” Иосифа Флавия являются расширенным библейским повествованием, известным в агадической литературе как “Таргум”. В библейское повествование вплетается комментарий (мидраш), отражаю-

щий мировоззрение автора. Например, в “Иудейских древностях” на слова пророка Исаяи о грядущем разрушении первого Храма царь Езекия отвечает, что “очень желал бы предохранить народ от такого бедствия, но так как решения Предвечного неизменны, то он просит лишь сохранить мир на время его жизни” (Jud. Ant. X, 2, 2). Слова о неизменности решений Всевышнего – это мидраш, отражающий взгляды Иосифа.

В еврейской литературе проблема адекватного перевода еврейской Библии поднималась и до Иосифа Флавия. Так, например, в предисловии к “Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова” автор пишет: “Неодинаковый смысл имеет то, что читается по-еврейски, когда будет переведено на другой язык, – и не только эта книга, но и закон и пророки и остальные книги имеют немалую разницу в смысле, если читать их в подлиннике”. Поэтому и Иосиф, рассказывая Библию неевреям, старался сделать перевод наиболее адекватным как еврейскому оригиналу, так и мышлению римлян. В “Иудейских древностях” он отобразил всемирную историю, как она воспринимается в библейских текстах, в словах и представлениях, характерных для эллинистической историографии. Здесь еще нет противоборства мирской государственности и духовной общности, как у Августина, но ясно видна теодицея, оправдание Бога и его народа перед другими людьми. В работах Флавия можно найти в основном политические и социальные темы, и из его исследований выводится цель прояснения событий и педагогического просвещения относительно истории еврейского народа.

Блаженный Иероним назвал Иосифа Титом Ливием греков, видимо, основываясь на концептуальном сходстве их произведений. Тит Ливий в своей Римской истории (“От основания города”) пишет, что стремится показать развитие римского общества от древности до современности: “Какая жизнь, какие нравы были; какими людьми и какими

способами дома и на войне создавалась и расширялась держава; затем пусть он (читатель) последует мыслью за постепенно приходящим в упадок порядком, как и за началом порчи нравов, затем как они все больше и больше падали, а потом начали стремительно низвергаться, пока не дошли до этого времени, когда мы ни пороков наших, ни целебных средств переносить не можем” (Liv. Pref. 9). Как и многие другие апологеты римского господства, Тит Ливий не был коренным римлянином. Заслуживает внимания его отношение к религии. Одни исследователи подчеркивают его скептический рационализм и толкуют его интерес к религиозным церемониям как чисто академический¹. Другие считают его человеком, преданным старинной римской религии². Сам Ливий пишет, что религиозные легенды и серьезная история в идеале должны быть отделены друг от друга. Однако он считает, что применять к древнейшей истории современные рациональные принципы нецелесообразно (Praefatio, 7). Сталкиваясь с обилием материала, данного традицией, Тит Ливий не пытается выяснить, как сформировалось конкретное предание, какие искажения оно претерпело, поэтому он не может переистолковать его, то есть показать, что его действительный смысл отличается от того, что это предание непосредственно утверждает³.

В пользу терпимого отношения к стремлению римлян возвести свое происхождение к богам Ливий приводит довод, что это выгодно для удержания народов империи в покорности⁴. Исходя из этого, А.И. Немировский утверждает, что Ливий был далек от наивной веры в богов, что подтверждает передача Ливием древних легенд. Например, сообщая о смерти Энея, который, согласно легенде, после смерти был причислен к богам и назван Юпитером, Ливий выражает сомнение – “человеком ли надлежит именовать его или богом” (Liv. I, 2, 6). При изложении легенды о божественном происхождении близнецов (Liv. I, 4, 1–3) он опускает известные Энею и Фабию Пиктору детали леген-

ды, касающиеся появления Марса в виде облака и сочетания его с весталкой. При этом Ливий не исключает возможность того, что весталка могла назвать виновником своей беременности бога, так как это было для нее более почетно (Liv. I, 4, 3). О месте религии в исторической концепции Ливия лучше всего можно судить по частоте употребления им понятий из религиозной сферы: *pietas*, *fides*, *disciplina*, *felicitas*, *viritas*. Эти понятия, частично входящие в круг божеств раннего Рима, ко II в. до н.э. превратились в освященные религией моральные категории, определявшие общественную и частную жизнь римских граждан, и обеспечивали в глазах Ливия превосходство римской идеи над миром. По мнению Дж. Р. Коллингвуда⁵, история была всеобщей историей, так как Рим в понимании римлян, подобно империи Александра Македонского, стал миром.

Главным героем исторического повествования Тита Ливия является римский народ, высшие качества которого воплотилось в государстве. Рассказывая о поражении при Каннах, он говорит: “Ни один народ не мог бы избежать гибели при столь горестных обстоятельствах” (Liv. XXII, 54, 10). Если чужеземец вел себя благородно, то он, согласно Ливию, более похож на римлян, чем на свой собственный народ (Liv. V, 28, 3), а когда он проявляет обман и хитрость, то действует не по-римски (Liv. I, 53, 4). Он изображает карфагенян дикими и жестокими, приводит массу примеров “пуннийской верности” (Liv. XXVI, 17, 16; XXI, 4, 9; XXVI, 6, 12 и др.). По его мнению, Галлы – народ легкомысленный, дикий, близкий к животным (Liv. VIII, 14, 9; X, 10, 12; V, 44, 6; VII, 24, 5; V, 4, 1–3; X, 28, 3; XXII, 2, 4; XXVII, 48, 16; XXVI–II, 17). Греки представляются болтунами (VI–II, 22, 8; XXXI, 14, 12; XXXVII, 49, 2–3). Ю.М. Лотман⁶ пишет, что античная цивилизация могла осознать себя как культурное целое при помощи сконструированного образа “варваров”, не имевших общего языка с античной культурой. Слово

“варвары” не имеет бранного смысла у Иосифа Флавия и не подразумевает непременно язычников. В контексте различения грекоязычных народов (для которых пишется труд Иосифа) и народов или групп, стоящих вне эллинского образования (для которых он писал ранее), Иосиф мог избрать греческую терминологию, по которой евреи наряду с парфянами одинаково именуется “варварами”. На примере Тита Ливия мы можем видеть, что римская историография рационалистически относилась к религии и свысока к покоренным народам. В данном контексте становится понятной причина историзации Библии Иосифом Флавием и стиль его защиты еврейского народа.

В глазах римлян евреи (как и большинство покоренных народов) были варварами, а их вера – суеверием (Augustinus, *De Civitate Dei*, VI, 11). С целью разрушения этого стереотипа Иосиф историзировал Библию. Из библейского текста им были также исключены сюжеты, которые могли представить евреев в невыгодном свете перед читательской аудиторией (например, продажа Исавом первородства (Быт. 25: 29–33) или убийство Моисеем египтянина (Исх. 2: 12)). Умалчивает Иосиф и об эпизоде с захватом Сихема Симеоном и Левию. Книга Юбилеев также умалчивает об этом событии. Во времена Иосифа в Сихеме жили отпавшие самаритяне, поэтому в завещании Левия он называется “городом глупцов”; там же рассказывается, что мужчины из Сихема намеривались похитить Сару и изводили Авраама и вообще были крайне негостеприимны, что противоречило утверждениям враждебных евреям самаритян⁷. Таким образом, партикуляризм евреев, воспротивившихся, согласно библейскому тексту, браку Дины с иноплеменником, оправдывается партикуляризмом этих иноплеменников, что для Иосифа Флавия неприемлемо.

Чудесам Флавий старается дать рациональное истолкование, а где это невозможно – он оправдывается ссылкой на еврейский оригинал (*Jud. Ant.* III, 5, 2). Так, например,

переход евреев через Чермное (Красное) море он сравнивает с переходом Александра Македонского через Памфилиское море и добавляет: “Пусть каждый думает об этом как ему угодно” (Jud. Ant. II, 16, 5). Такое же рациональное истолкование вкладывается им в уста библейских лиц (Jud. Ant. VI, 1, 2). Рассказывая о манне, Иосиф пишет, что “еще и поныне вся та местность изобилует этим продуктом” (Jud. Ant. III). Множество библейских чудес Иосифом просто проигнорировано – например знамение, данное Богом Гидеону (Суд. 6). Не пишет Флавий также о воскрешении пророком Елисеем сына вдовы (4 Цар. 4: 32–36). А о восхищении на небо пророка Илии Иосиф пишет так: “Илия исчез с лица земли. И никто по сей день не знает подробностей Его кончины (несмотря на то что Иосифу явно известен текст 4 Цар. 2: 11. – Ю.М.). Относительно Илии, равно как и относительно жившего до потопа Еноха, имеются данные в Священном Писании, что они исчезли, так как о смерти их никто не узнал ничего точно” (Jud. Ant. IX, 2, 2). Что касается египетских казней, то они описаны как стихийные бедствия. Было бы несправедливым обвинять Иосифа Флавия в полном исключении чудес из текста “Иудейских древностей”.

По нашему мнению, включение в данное произведение того или иного чуда связано с восприятием его обществом Римской империи I в. н.э. Так, например, в случае с Даниилом Иосиф подчеркивает, что львы не стали есть пророка благодаря чудесному вмешательству Господа, а не вследствие их сытости. Оговорка, по нашему мнению, происходит оттого, что жители Империи имели возможность наблюдать гладиаторские бои со львами, которые, в соответствии с правилами, должны были быть голодны. Выжить в данной ситуации было чудом. Для Иосифа же было важным сделать текст “Иудейских древностей” понятным и вызывающим сочувствие у римлян. Другим интересным аспектом в описании чудес Иосифом Флавием являются эпизоды, связанные с огнем. Случай с горящим и не сгораю-

щим кустом, из которого Всевышний разговаривал с Моисеем, соревнование пророка Илии со жрецами Ваала, в процессе которого Господь низводит огонь с неба на покрытую водой жертву, принесенную еврейским пророком, а также эпизод с сохранением жизни друзей Даниила внутри раскаленной печи приведены Иосифом Флавием без существенных изменений. Можно сделать вывод, что читателей не могло смутить сверхъестественное явление, связанное с огнем. Возможно, это является следствием того, что в Риме был распространен культ Митры, имеющий истоки в зороастрийском огнепоклонничестве, о котором знал Иосиф. На этом фоне интересным представляется факт отсутствия в “Иудейских древностях” сведений о Ханукальном чуде. Эпизод о том, что ритуально чистое масло горело 8 дней вместо одного, на который только должно было его хватить, не включен в тексты произведений Иосифа. Возможно, его не было в источнике, которым пользовался Флавий. Таким образом, мы видим, что Иосиф приспособливает Библию к культурно-политическим условиям своего времени, для чего частично изменяет ее содержание.

Примечания

- ¹ *Strubert G.* Die Religiosität des Livius. Stuttgart-B., 1941. S. 22.
- ² *Kayanto J.* God and Fate in Livi. Ann Unit Turk, 1957. S. 164.
- ³ *Коллингвуд Дж.Р.* Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 38.
- ⁴ *Немировский А.И.* Рождение Клио: у истоков исторической мысли. Воронеж, 1986. С. 225.
- ⁵ *Коллингвуд Дж.Р.* Идея истории. С. 37.
- ⁶ *Лотман Ю.М.* Избранные статьи. Т. 1. Статьи по семиотике культур. Таллин, 1992. С. 15.
- ⁷ *Бикерман Э.Дж.* Евреи в эпоху эллинизма. М.-Иерусалим, 2000. С. 221.

р. Хаим Бен-Яков (Иерусалим)

Чудо Хануки и Пурима

В еврейской традиции “чудесное” рассматривается как подтверждение божественного контроля за миром и проявление вмешательства Бога в человеческие дела.

Характерной чертой такого вмешательства является активное привлечение к действию людей до такой степени, что им самим может показаться, что не было вовсе сверхъестественного вмешательства, а происходящее есть результат их собственной деятельности.

Многие современные люди, достаточно далекие от еврейской традиции, знают о празднике Ханука как о празднике света, чуда и героизма. Из Талмуда мы узнаем, что праздник света отмечал еще Первый Человек (Адам) и вслед за ним – язычники: «Когда увидел Адам, что день становится меньше, сказал он: “Горе мне! Из-за того, что согрешил я, Мир погружается во тьму и возвращается к хаосу. Это смерть, ниспосылаемая мне в наказание с небес”. И сидел он восемь дней в посте и молитве. Когда же наступил месяц Тевет, увидел человек, что день удлиняется и сказал: “Таков порядок мироздания,” – и сделал эти дни праздничными, и уже на следующий год отмечали их как праздник. Первый человек посвятил их Всевышнему, но потомки его – поклонению идолам» (Вавилонский Талмуд, трактат “Авода Зара”, 8: 1).

Мы видим, что здесь нет ничего собственно “еврейского”. Только в более поздний период мы наблюдаем любопытное сочетание духовно-религиозных и политических мотивов еврейской истории в формировании идеологии праздника Ханука. Молитва “О чудесах” (“Аль Ханисим”), по мнению многих исследователей, составленная в период, хронологически близкий к описанным событиям в храме, практически не говорит ни слова о самом популяр-

ном символе Хануки, чуде с кувшинчиком масла, а лишь “о знаменях, о спасении и о чудесах... когда поднялось преступное царство греческое на народ твой, Израиль, дабы заставить забыть его учение твое и отвратить от законов твоих”. Чудо, о котором идет речь, – победа над греками, свершенная Богом для веривших в него и готовых к самопожертвованию ради него. Это чудо победы “немногих над многими”. Мы наблюдаем две стороны одной медали: прославление человеческого героизма, которое не менее важно, чем прославление Бога. Но со временем мудрецы решили затушевать тему героизма Маккавеев из опасения за судьбу народа в случае нового восстания, и, возможно, совсем не случайно бесследное исчезновение “Книги Маккавеев” в период после разрушения Второго Храма (никакое упоминание о героизме Маккавеев не вошло в ТаНаХ), когда отчетливо обозначилась опасность, что в результате воспитания молодого поколения в духе беззаветного мужества и веры в собственные силы, убежденности в Божественной поддержке всего свершаемого евреями может вспыхнуть новое восстание против римлян, последствия которого могли бы стать катастрофическими для будущего еврейского народа.

Таковы причины того, что мудрецы Талмуда в тексте, составленном значительно позднее описанных событий, сделали акцент на чудесах праздника Ханука, но не на человеческом героизме. “И когда установилось царствие Дома Хасмонеев, и победили они греков, то нашли лишь один сосуд с маслом (не оскверненный греками), а было в нем масла достаточно лишь на один день, но случилось чудо, и масло горело восемь дней. На следующий год постановили отмечать эти дни как праздник со славословиями и благодарственными молитвами (Вавилонский Талмуд, трактат “Шаббат”, 21: 2). Традиция подчеркивает, что произошло действительно чудо – вмешательство Бога.

Текст в трактате “Шаббат” стал пояснением к сложившимся обстоятельствам. Исследователь праздников еврей-

ского календаря Н. Вохерман пишет: «В годину бедствий праздники в память о военных победах не соответствовали действительности: они не могли воодушевить народ, подавленный разорением страны и потерей политической независимости. Требовалось нечто иное, способное выразить чувство людей в эти тяжелые времена... И эту потребность удовлетворял рассказ о чуде, мысль о том, что история Израиля создается “не мужеством и не силой, но духом Божиим”. Эту идею наши законоучители нашли в легенде о чуде с кувшинчиком масла и сделали центральной темой праздника света» (см.: Еврейские праздники в осмыслении Прогрессивного Иудаизма. Иерусалим, 1987).

“История о чуде, – пишет Сара Шув, – удовлетворяла определенную психологическую потребность. Она питала жизнестойкость евреев в диаспоре, где они не могли спастись собственными силами, и лишь вера в сверхъестественное могла ободрить и дать им надежду” (Свет, чудо и героизм как главные мотивы праздника Ханука // Еврейские праздники и даты. 1999).

Большинство традиций праздника Ханука связаны с напоминанием о последнем чуде: это и прославление “чуда” в каждом еврейском доме, когда ханукальный светильник должен быть установлен на самом видном месте, и ханукальные картофельные оладьи, пожаренные в большом количестве масла, которые напоминают нам об удивительном событии с кувшинчиком масла в эпоху Храма.

Бог вмешивается в человеческие дела, но при этом “не хочет выступать явно”. Это ярко прослеживается в Мэгилат Эстер (“Свиток Эсфири”) – удивительном рассказе о чудесном спасении евреев в Персидской империи царя Ахашвероша.

В книге ни разу не упомянуто ни одно из имен Бога, зато в ней много чудес. Спасение еврейского народа происходит неожиданно, когда, казалось, никаких надежд на него нет. И в этой драме важную роль играет всего-навсего

любовь – любовь Эстер к своему народу, любовь императора к своей новой молодой жене Эстер.

Вавилонский Талмуд приводит нам дополнительный интересный смысл праздника Пурим и утверждает, что это был день осознанного принятия Учения. Когда Бог вручил евреям Тору на горе Синай, рассказывает нам устная традиция, Бог заставил принять ее: “Если примите, хорошо, если нет, конец вам” (Вавилонский Талмуд, трактат “Шаббат”, 88). Поясняет рабби Шломо Ицхаки: “Когда призовут народ Израиля на суд, чтобы выяснить, почему не исполняли сказанного в Торе, ответят евреи – нам ее навязали. И все же, – продолжает Талмуд, – народ Израиля вновь принял Тору в дни Ахашвероша. Как сказано, установили иудеи и взяли на себя – установили то, что взяли на себя еще во времена дарования Торы на горе Синай”.

Здесь ярко прослеживается идея преданности народа Богу без всяких условий. Таким образом, Свиток Эстер является как бы дополнением к Торе. Маймонид пишет в своем центральном сборнике кодификации Талмуда “Мишне Тора”, что Тора и Свиток Эстер – две книги, которые сохранятся в постмессианские времена, а Пурим будет тогда единственным праздником.

Этот праздник установлен и определен людьми, и в этом еврейская традиция видит проявление Божественного желания сделать человека полноправным и активным участником диалога “Бог – человек”, в котором именно человеку отведена активная позиция, формулируемая понятием “Тикун олам”.

Таким образом, чудо в еврейской традиции в контексте исторических праздников представляется как явление, связанное с искренней верой, преданностью своему народу и способностью к самопожертвованию.

*Владимир Петрухин (Москва)***Чудо и история обращения: Хазария и Русь**

Сюжеты “выбора веры” правителями Хазарского каганата и Руси, сближаемые на основе анализа источников настолько, что предполагается воздействие хазарской традиции (т.н. еврейско-хазарской переписки) на Начальную летопись (Повесть временных лет, ПВЛ: см.: Архипов 1995), вместе с тем имеют характерные отличия. В “официальной” хазарской – “царской” – версии обращения хазар (письмо царя Иосифа) рассказывается о чуде: ангел Божий дважды является во сне царю Булану, а затем, по просьбе царя, хазарскому “князю”, пребывающему “среди” народа, и дает Божье обетование продолжить Хазарское царство до конца веков (“до тысячи поколений” в пространной версии), предать ему в руки его врагов и дать ему “закон и правило” (ср.: Коковцов 1932: 75–77; 93–94). Царь вместе с князем собирают весь народ, рассказывают ему о чудесном явлении ангела, и народ принимает иудаизм. Затем ангел вновь является Булану и велит ему от имени Божьего построить храм, где мог бы пребывать Всевышний: средства для строительства царь обретет, когда захватит некий город в стране Ар-д-вил (Ардебиль в Азербайджане?). С помощью Всемогущего тот захватывает город, посвящает богатства Богу и сооружает шатер с ковчегом, светильником, жертвенником – по образцу Моисеевой скинии. Достоверность последнего – необычного для средневековой иудейской обрядности, но понятного с точки зрения традиционного кочевого быта хазар – акта подтверждает царь Иосиф: скиния хранится в его распоряжении.

Явление ангела – Божьего посланца и воплощения Божественной воли – характернейшее из ветхозаветных (и новозаветных) чудес: ангел является Аврааму, отводя его руку с жертвенным ножом от отрока Исаака, Валааму, идущему проклинать Израиль, и т.д.; этим чудесам соответствуют эпифании – богоявления: сам Господь заповедует в

облаке Моисею соорудить скинию, во сне является Соломону и наделяет юного царя мудростью (по его молитве), повелевает Соломону воздвигнуть храм, после того как покоряет под его руку окрестные народы. Естественно, царь Иосиф и хазарское предание следуют этой традиции¹, что, казалось бы, должно отдалять и разделять “чудесное” и “историю”. “История” начинается в письме Иосифа после сооружения скинии, когда слух об обращении хазар “распространился по всей земле”, и цари Эдома (византийский император) и исмаильтян (калиф) присылают своих посланцев, чтобы образумить хазар – начинается диспут о вере, в котором выигрывают иудеи.

В древнерусской традиции ситуация оказывается инвертированной. Князь Владимир, согласно ПВЛ, сначала (986 г.) принимает участие в диспуте с послами волжских болгар-мусульман, “немцев от Рима”, “козар жидовстиих”, наконец, выслушивает катехизис из уст греческого Философа, устрашающего его в заключении своей летописной “речи” сценой Страшного суда на “запоне” (шитой иконе). Начало диспута так же, как и у хазар, имеет вполне “историческую” – дипломатическую – мотивировку: в 985 г. Владимир совершает поход против волжских болгар, и их посольство должно заключить с князем мир. Но мусульмане не могут заключить мира с язычниками – ведь князь, по их словам, “мудр, но не ведает закона”. Тогда Владимир и начинает “испытывать” веры, и это приводит его к греческому православию.

Далее следует военная акция князя, которая в летописи сстается немотивированной, что и позволяет предполагать в ней литературный мотив, возникший под влиянием еврейско-хазарской переписки: Владимир захватывает византийский Херсонес, где обретает церковную утварь и “курсунских попов”, необходимых для обращения – крещения Руси, подобно тому, как Булан получает богатство в Азербайджане. Немотивированность этого похода, впрочем, представляется кажущейся: в летописной Корсунской легенде как

раз присутствует вполне исторический мотив, который существенно отличает русскую традицию от хазарской – захватив важнейший византийский город в Крыму, русский князь требует от греческих императоров не только богатств и священников, он требует в жены порфирородную принцессу Анну. Греки вынуждены были уступить, и такая неслыханная в отношении “варваров” уступка объяснялась критическим положением, в котором оказались императоры-соправители: мятеж охватил в 987–988 гг. всю Малую Азию, и Константинополю нужна была помощь русско-варяжских наемников (каковая их и спасла – ср. из последних работ: Поппэ 1989; Карпов 1997: 213 и сл.; Петрухин 2001).

Немотивированным в этой истории кажется как раз тот мотив, который является центральным в хазарской традиции: мотив чуда. Согласно Корсунской легенде, Владимир по прибытии Анны по “Божью устрою” “разболеся очима” – ослеп: Анна убеждает князя креститься, чтобы прозреть, и Владимир соглашается. Во время крещения корсунский епископ налагает на него руку, и князь выздоравливает (ПВЛ: 50). Сам мотив чудесного выздоровления равноапостольного князя восходит, конечно, к новозаветному мотиву ослепления и прозрения Павла (ср. упомянутый ветхозаветный мотив явления ангела Валааму) – показательно, что Павел был остановлен явлением (эпифанией) на пути в Дамаск, где собирался расправиться с христианской общиной; Владимира же болезнь поражает после взятия христианского Херсонеса, и в этом новозаветном аналоге – внутренняя мотивировка корсунского чуда (ср.: Сендерович 1996; Карпов 1997: 236–240). Правда, Владимир не был поражен чудесным явлением, и наставило его на путь истинный не Божественное явление, а благочестивая жена. Это заставляло еще А.А. Шахматова (1908) предполагать легендарный характер летописного рассказа о взятии Корсуни и крещении там Владимира: легенда была составлена корсунским греческим клиром, в действительности же князь крестился в Киеве до похода на

Корсунь. Критики шахматовского построения, начиная с В.М. Истрина (1923; ср.: Шмурло 2000), указывали на византийский апокриф “Видение Исаяи о последнем времени”, который приписывает (задним числом) Исаяе пророчество о том, что царица Анна будет отдана “безстыдному змию”, и тогда Евангелие будет проповедано “в человекоядцах и кровопийцах”: это может означать, что Владимир не был крещен до корсунского похода, а в Киеве принял лишь оглашение. Правда, мотив благочестивой жены (как и мотив исцеления после обращения – в том числе в легендах о Константине Великом) был широко распространен: предполагают, что вокруг этих агиографических мотивов и могла сформироваться легенда о крещении Владимира в Корсуни (Карпов 1997: 240). Вместе с тем, Анна с “царицыными попами” безусловно должна была наставлять мужа-неофита – агиография не противоречит здесь “исторической основе”.

Характерно, что мотив благочестивой жены свойствен не только христианской традиции: в этом смысле Корсунская легенда ближе не сюжетам еврейско-хазарской переписки, а примыкающему к этим документам Кембриджскому письму (960-е гг.).

В Кембриджском документе мотив чуда сведен к минимуму: Господь внушает безымянному еврейскому предводителю хазарского войска, забывшего с прочими евреями, бежавшими в Хазарию из иранской Армении, закон (за исключением обрезания и празднования субботы), мысль о покаянии, к чему его склоняет его жена Серах. Затем следует диспут о вере, израильские мудрецы лучше толкуют древние книги, чем посланцы “македонских и арабских царей”. “И покаялись израильтяне вместе с людьми казарскими полным покаянием” (Коковцов 1932: 114–115; ср.: Голб, Прицак 1997: 139) – свершилось обращение.

Мотив праведной жены и здесь имеет вполне традиционные истоки – имя Серах принадлежало родоначальнице одного из 70 израильских родов, дочери Ашера (Ассира),

мудрой женщине талмудических легенд; вместе с тем талмудическое предание связывает Серах с иранской провинцией Исфаган, где существовала ее синагога и даже почитали ее могилу. Имя Серах оставалось характерным для ираноязычных, в том числе горских, евреев (Бруцкус 1924: 13), и, стало быть, характеризует историческую ситуацию, максимально приближенную к хазарским реалиям.

Даже краткий сравнительный анализ мотивов, составляющих сюжеты выбора веры и обращения хазар и Руси, обнаруживает, во-первых, то обстоятельство, что эти “бродячие” мотивы были почерпнуты из общих для эпохи раннего средневековья источников (в конечном итоге – библейских), во-вторых – что более существенно – оказываются привязанными к историческим реалиям. Среди них – два деяния, которые, казалось бы, продиктованы составителям еврейско-хазарской переписки и русской летописи исключительно книжными мотивами: устройство скинии Буланом и строительство первого (каменного) храма Владимиром; как уже говорилось, скиния с жертвенником была подобна скинии Моисея, Владимир в летописном тексте сопоставляется с Соломоном, а строительство им церкви уподоблено возведению иерусалимского Храма. Но оба деяния засвидетельствованы историческими реалиями – шатром со священными предметами, которые хранились и в X в. у царя Иосифа, и Десятинной церковью, которую Владимир действительно наделил ветхозаветной десятиной: обратившиеся правители буквально следовали здесь Священному Писанию, сообразуя его установления с собственными реалиями и возможностями – традициями кочевого быта у хазар и “единовластием” князя на Руси (только князь и имел средства для содержания церкви – ср.: Петрухин 2000).

Следует отметить, что подобная подражательность была свойственна не только “варварам”, оказавшимся на периферии цивилизации: так, очевидным образцом для Владимира (так, во всяком случае, изображали дело русские книжники)

был Константин Великий, введший христианство в качестве государственной религии Римской империи. В его житии, составленном Евсевием Памфилом, император последовательно сопоставляется с Моисеем, начиная с детства, ибо воспитывался при дворе “тиранов” – гонителей христианства (как Моисей у фараона – книга 1, 12), в войнах же с врагами, рассчитывая на побеждающую силу креста, молился перед ним о победе в скинии (книга 2, 12). Его противник идолопоклонник Лициний, подобно фараону, обратился к волхованию, но был побежден и казнен. Запрет идолопоклонства, введенный Константином еще до принятия им самим крещения, напоминает о начальной акции Булана, который “удалил из страны гадателей и идолопоклонников и искал защиты и покровительства у Бога” (Коковцов 1932: 93). Библейский образец здесь опять-таки очевиден: первый царь Саул в начале своего царствования “изгнал волшебников и гадателей из страны” (1 Царств 28: 3), но Саул был евреем, обращение же к Богу и изгнание идолопоклонников хазарским каганом требовало объяснения – чуда.

Чудесное явление ангела в “царской” версии обращения хазар, конечно, выглядит как позднейшая благочестивая книжная легенда, призванная санкционировать обращение к иудаизму: потерпевший в 730-е гг. поражение от арабов правитель Хазарии, вынужденный дать согласие на то, чтобы принять ислам, и одновременно претендующий на византийские – христианские – владения в Крыму, должен был действительно “выбирать” веру. Мотив прений о вере, превратившийся в завершающий, в еврейско-хазарской традиции стал таковым в силу того, что “выбор веры” должен был уступить место чуду в официальном изложении истории обращения. Но этот политический выбор действительно воспринимался как “чудо” в еврейской средневековой традиции: обращение в иудаизм могущественного государства на краю ойкумены могло быть знамением грядущего “чуда избавления”, которого ждали евреи диаспоры – в том числе корреспондент царя

Иосифа Хасдай Ибн Шапрут (Коковцов 1932: 70). Тем более ожидание чуда не могло быть чуждо язычнику Булану, само царствование которого, по древнему тюркскому обычаю, предопределялось шаманскими действиями: полузадушенный претендент на титул кагана должен был сам, по свидетельству ал-Масуди, назвать срок своего правления (Минорский 1963: 192 и сл.). В этом отношении явление ангела Божьего было спасительным не только для хазар, оказавшихся меж двух огней – в конфликте с греками-христианами и арабами-мусульманами – и вынужденных обратиться к поиску закона, признаваемого великими державами раннего средневековья; оно было спасительным и для самого кагана, тяготившегося тюркским языческим наследием.

Для русской летописи (как и для историзированного в жанре хроники Кембриджского документа), как уже говорилось, мотив чуда оказывается периферийным – обращение начинается с политического “выбора веры”. Чудом для русских книжников был, опять-таки, сам факт обращения. Иларион писал в “Слове о законе и благодати”: “Не видел еси Христа, не ходил еси по нем, како ученик его обретется? <...> Ведущей бо закон и пророки распяша и; ты же, ни закона, ни пророк почитав, Распятому поклонися” (БЛДР, 1: 46). Вопрос этот – риторический, ибо на него уже был дан Иларионом ответ: Владимир “землю свою пасущу правдою, мужством же и смыслом, приде на нь посещение Всевышняго, призре на нь всемилостивое око благааго Бога, и всиа разум в сердце его, яко разумети суету идольскыи льсти и възыскати единого Бога, сътворишааго всю тварь видимую и невидимую” (БЛДР, 1: 44). Образец такого внушенного божеством разума был, очевидно, известен как Илариону, так и летописцу – последний повествует о нем в упоминавшейся “Речи Философа”: «Аврам же, пришед в ум, возре на небо, и виде звезды и не бо, и рече: “Воистину той есть Бог, иже сотворил небо и землю, а отець мой прельщает челоуеки идолослужением”» (ПВЛ: 42). Источник цитаты – не

Библия, а псевдоэпиграф “Малое Бытие” (ср.: Ветхозаветные апокрифы: 42), рано переведенный (в извлечениях?) на славянский (Франклин 1985) и использованный в Начальной летописи.

“Рациональное” объяснение Владимирова обращения воспринималось все же как недостаточное в древнерусской традиции: в Корсунскую легенду был введен мотив чудесного исцеления. Болезненным для формирующегося русского христианского самосознания было и отсутствие посмертных чудес – “прославления” крестителя Руси. Летописец сеговал на недостаточное почитание Владимира новыми христианами – иначе Бог прославил бы его посмертными чудесами. Переживание Нестора имело вполне исторический – передаваемый самим летописцем – смысл: кончина Владимира не была благостной – он должен был отправляться в поход против мятежного сына Ярослава, и лишь его смерть была свидетельством того, что “Бог не вдасть дьяволу радости”. Иаков Мних (со ссылкой на Иоанна Златоуста) увещевает верующих: “Не дивимся, възлюбенеи, аще чудес не творить по смерти, мнози бо святии праведней не створиша чудес, но святи суть” (БЛДР: 320–322). Чудо переживалось, не будучи для носителей традиции чисто агиографическим мотивом – оно придавало божественный смысл истории.

Примечания

¹ Для предыстории этого “еврейско-хазарского” сюжета существен текст, донесенный сирийским христианином Захарией Ритором, описывающий начальное распространение христианства у гуннов за Каспийскими воротами – в пределах Хазарии и у народа, участвовавшего в этногенезе хазар, – в первой половине VI в. Пленные христиане были проданы персидским шахом в гуннские пределы и «оставались в их земле больше 30 лет, взяли жен, породили там детей. Они вернулись в настоящее время и рассказали нам живыми словами следующее. После того как вывели пленных из пределов ромеев и вели к гуннам и они оставались в их земле 34 года, явился ангел к человеку по имени Кардост, епископу земли Аран, как этот епископ сообщил, и сказал ему: “С тремя добродетельными священниками

пойди в долину и прими от меня слово, посланное тебе от господина духов, потому что я распоряжаюсь этими пленными, что из ромейских пределов вошли в область языческих народов. Я представил их молитвы Богу, и он сказал мне то, что я сказал тебе". Когда этот Кардост, что переводится по-гречески Теоклетос, а по-арамейски "призванный Богом", с усердием отправился в долину с тремя священниками, сказал им ангел: "Пойдите, вступите в область [языческих] народов и крестите детей мертвых, поставьте им священников, дайте им таинства, подкрепите их. Вот я с вами, сделаю вас там любимыми; вы будете делать там среди [языческих] народов знаменья, и вы найдете все, что требуется для вашего служения". С ними пошло четверо других, и в земле, где нет покойного местопребывания, находили эти 7 мужей-священников из вечера в вечер 7 хлебов и кувшин воды. Они не вошли в ворота, но были проведены через горы, обучали [некоторых] из гуннов. Они оставались там 7 лет и выпустили писание на гуннском языке». Затем император (Юстин I), наслышанный о миссионерских подвигах, посылает им дары и священную утварь, а другой епископ сменяет Кардоста, строит церковь из кирпичей и т.д. (Пигулевская 2000: 568–569). Явление ангела соответствует мотиву письма Иосифа, предшествующая же историческая трактовка начального распространения христианства в семьях пленников, оказавшихся в гуннском рабстве, соотносима с известиями т.н. Кембриджского документа о начальном распространении у хазар иудаизма, принесенного беженцами из Армении.

Литература

Архипов 1995 – *Архипов А.* По ту сторону Самбатииона. Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X–XVI вв. Berkeley, 1995.

БЛДР – Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1.

Бруцкус 1924 – *Бруцкус Ю.Д.* Письмо хазарского еврея от X в. Берлин, 1924.

Ветхозаветные апокрифы – *Ветхозаветные апокрифы.* М., 2001.

Голб, Прицак 1997 – *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века. Научная редакция. Послесловие и комментарии В.Я. Петрухина. М.-Иерусалим, 1997.

Евсевий Памфил – *Евсевий Памфил.* Жизнь блаженного василевса Константина. М., 1998.

Истрин 1923 – *Истрин В.М.* Замечания о начале русского летописания // *Известия отделения русского языка и словесности Российской Академии наук.* СПб., 1923. Т. 26.

Карпов 1997 – *Карпов А.Ю.* Владимир Святой. М., 1997.

Коковцов 1932 – *Коковцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932.

Минорский 1963 – *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда. М., 1963.

Петрухин 2000 – *Петрухин В.Я.* Владимир Святой и Соломон Премудрый. Грехи и добродетели в древнерусской традиции // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 72–86.

Петрухин 2001 – *Петрухин В.Я.* Олав Трюггвасон и проблемы русско-византийских отношений в период крещения Руси // Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего средневековья. Сборник тезисов. М., 2001. С. 91–93.

ПВЛ – Повесть временных лет. Изд. 2-е. СПб., 1996.

Пигулевская 2000 – *Пигулевская Н.В.* Сирийская средневековая историография. СПб., 2000.

Поппэ 1989 – *Поппэ А.* Политический фон крещения Руси (русско-византийские отношения в 986–898 годах) // Как была крещена Русь. М., 1989. С. 202–240.

Сендерович 1994 – *Senderovich S.* Начало восточнославянской историографии с культурологической точки зрения: “Повесть временных лет” и Священная История евреев // *Jews and Slavs. Jerusalem, 1994. V. 2. P. 21–57.*

Сендерович 1996 – *Сендерович С. Св.* Владимир: к мифопоэзису // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1996. Т. 49. С. 301–313.

Франклин 1985 – *Franklin S.* Some apocryphal sources of Kievan Russian Historiography // *Oxford Slavonic papers. 1985. V. 15. P. 1–27.*

Шахматов 1908 – *Шахматов А.А.* Корсунская легенда. СПб., 1908.

Шмурло 2000 – *Шмурло Е.Ф.* Когда и где крестился Владимир Святой? // Святой Креститель. Из наследия русской эмиграции. М., 2000. С. 17–58.

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект 00-04-00034 “Народная Библия. Восточнославянские этиологические легенды”)

Константин Бондарь (Харьков)

**Поэтика житийных описаний “чуда”
(по данным восточнославянских
средневековых текстов)**

Семантические признаки праславянских образований с корнем **čud-*, как показывают этимологические данные, обуславливают превращение концепта “чудо” в важный компонент средневековой книжной культуры. Это связано, возможно, с диалогической природой концепта, выражаемым им значением “откровения”, знака, данного человеку¹. Роль “подателя знака” в “круговороте общения” Бога и человека (при условии такой интерпретации “внутренней формы” концепта “чудо”) заключается в интенции и поступке, которые истолковываются “не только как милость, оказанная немногим, но как знак, поданный всем”².

Это христианское понимание “чуда”, которое естественным образом отражается в тексте Евангелий, а в русскую культуру проникает с церковнославянскими переводами священных текстов Нового Завета. В них описано несколько десятков чудес, совершенных Иисусом³, но при этом они редко обозначаются словом *чудо*. Лексема *чудо* может присутствовать в интересующих нас контекстах, и тогда она выступает как некий маркер, ключ, вводящий в повествование. Так же редко чудеса называются *делами* или *знамениями*. Однако зачастую ситуация “чуда” на первый взгляд не содержит никаких признаков для ее идентификации. Но, принимая диалогическую модель устройства представлений о “чуде”, такие признаки можно заметить, а также обнаружить их повторяемость и устойчивость, чуть ли не формульность.

Евангельские эпизоды чудес подобны сценическому действию. Чудесное событие разворачивается во времени; перед читателем проходят “экспозиция”, напряженное “развитие действия”, “кульминация”, сменяющаяся “оациями”

и “занавесом”. Подобная драматургичность отчасти подхватывается литературой житий святых, что обуславливает предлагаемый здесь сюжетный, ситуационный критерий регистрации фрагментов агиографического текста, которые повествуют о “чуде”.

“Чудо” как “знак верности и преданности”⁴, как пароль и ответ на него вместе с другими приметамы жанра отвечает назначению жития – осуществлять функцию посредника в контакте между миром реальным, несовершенным и конечным и миром идеальным, истинным и нетленным. Эта функция требует соблюдения житийного канона, который практически исключает новизну и увлекательность (в смысле событийной и фабульной занимательности). Заменой этих впечатлений читателя служит в житиях *умиление* (соотносимое, кстати, с реакцией на *чудо*), позволяющее читателю прикоснуться к образу святости, воплощающему жизнь идеальную, подвижническую, уподобленную Христу⁵.

Умилением, с помощью *страха божия* освобождающим восторженное *изумление* *чуду*, агиография создает атмосферу *подданической присвоенности*, в которой легко *блаженствовать*. Таковы основные категории мировосприятия, транслируемого житием.

Изображая “чудо”, житие, с одной стороны, сохраняет верность жанровому канону, предсказуемому и дидактичному, с присущей ему трафаретностью рассказа и ситуаций. Согласно замечаниям Д.С. Лихачева, “раз речь заходит о святом – житийные формулы обязательны, будет ли говориться о нем в житии, летописи или хронографе”⁶; а также: “чудо в житийной литературе – совершенно необходимая составная часть. Только оно вносит движение и развитие в биографию святого”⁷. Вот, например, два описания посмертных деяний святых князей-мучеников в “Сказании чудес Романа и Давыда” (XII в.):

“Моужь нѣкто вѣ слѣпъ и пришѣдъ падаа оу гробоу с(вя)тою и цѣловааше любовьню и очи прикладаа

ицѣлениа простае. и авик прозрьѣ. И вси людик
прославиша в(ог)а и с(вя)та м(у)ч(е)н(и)ка...⁸;

“Паки нѣкде въ градѣ баше ч(е)л(о)в(е)къ слѣпъ
и пришедъ пребываше оу ц(е)ркве с(вя)тоу
м(у)ч(е)н(и)коу днни нѣколико припадаа и мола са
с(вя)тыма дондеже высть кмоу постѣщик и прозрьѣ
такъ пришьдша с(вя)таа м(у)ч(е)н(и)ка къ немуу.
прекръстиста кмоу очи тришьды. И авик штврѣзоста
са очи кго. И вси благодаряхоу и славяхоу в(ог)а...⁹.”

С другой стороны, рассказам о чудесах все-таки при-
суща сюжетная занимательность; одним из каналов, по ко-
торым протекал процесс беллетризации русской литерату-
ры, можно считать “чудесный” нарратив, характерный осо-
бенно для севернорусских (более поздних) житий. У иссле-
дователя агиографии Русского Севера Л.А. Дмитриева на-
ходим: “В разделе чудес агиограф был менее всего связан
обязательным соблюдением риторических правил житий-
ного жанра: каждое чудо представляло собой отдельный
самостоятельный рассказ о каком-то событии, и рассказ
этот мог быть либо сухой протокольной записью в несколь-
ко строк, либо развернутым повествованием, длительным
во времени и сложным своими перипетиями”¹⁰.

Развитие реалистичности в повествовании, углубление
психологической мотивировки берут верх над “протоколь-
ной сухостью”. Ниже цитируем приведенное исследовате-
лем описание одного из посмертных чудес Зосимы и Савва-
тия Соловецких, приписанное к их житию в середине XVI в.
(список ИРЛИ, Карельское собр., № 131), рассказ “О чело-
вече, плавающем на соловарном црене¹¹, именем Андрее”:
“Мне же црен положившю на воду и умыслившю ми
подле брег по морю проводитьи на место, иде же ми
повелено. И придох до места, иде же множество камня,
и восхоте объехати камень оно. И вънезапоу дуну
ветр яр от брега. Аз же вострепетах, еще же и вода

начала убывать, и начах плыти в пучину моря на црене. И насташа волны и зыбь велия зело, и во мгновение ока толь много отпых, яко не видети брега, ни превысоких гор вскрай моря стоящих. Аз же окаянный начах рыдати и плакати о отчаянии живота своего. И от сего вину прием, яко же нам обычай одержит всем поморяном во всех наших бедах по морю и по сущу призываем на помощь чудотворцы соловецкия. И молящу ся ми, сице рекуще: О великие чудотворцы Зосимо и Гавватие, покажите милость и избавьте от нужных смерти!.. И пребыв два дни и две ночи носим в пучине. И изнемогах не ядый, не пия и не спя. И от великия истомы и нужды едва дыша. Та же горько воздохнух и глаголах: О святини чудотворцы Зосимо и Гавватие! Или спасите, или воскорее потопите. Сотворите сие вскоре. Тут авие мнит ми ся от монастыря святых явися облак темен и страшен. Аз же пороптах и глаголах: О святини чудотворцы, вскую и призвах вас – ничто же ми помощи сотвористе... Дери на углахнах размыло, и аз рукавицу положих и стах на ню. И уже изнемогах стояти, ни сидети, пад на црен, яко мертв, забывхся. Ниже спях, ниже бдех, токио вижу некоего во образе отца моего глаголюща ми: Повелено ти извлещи сей црен на землю. Аз же возвнух и видех брег близ мене стоящ, и возмогах, и обрадовахся. Тут авие мой црен погрязе. Аз же стах на ногах по шею в воде, и изыдох на брег, благодаря всесильнаго бога и его угодников, святых чудотворцев Зосиму и Гавватию. Аз же придох во обитель святых работати в монастыре до кончины живота своего во славу Христу, богу нашему, и в память его угодником, преподобным отцем Зосиме и Гавватию...” (л. 54об.–55об.)¹².

Как представляется, в этом повествовании отмечается знакомая композиция микросюжета – развитие ситуации от экспозиции и введения действующего лица через нарастание кризиса и достижение предела к его разрешению и

внезапному спасению; сохранение инварианта при несомненных образных и даже структурных инновациях (немедленное наступление избавления, ожидаемое обычно, здесь ретардировано, и в его описании сгущены краски).

Среди языковых средств, организующих “сферу чудесного” в системе житийной поэтики, следует рассмотреть саму лексему “чудо”, которая функционирует в текстах следующим образом:

вводит в тональность повествования, играет роль ключа к эпизоду либо эмблемы, открывающей “чудесный” эпизод: **ХОЩУ ЖЕ ВАШЕЙ ЛЮБВИ ВЕСѢДОУ ПРОСТРЕТИ О ПРЕСЛАВНЫХ ЧУДЕСѢХЪ ТАЖЕ ТВОРИТ Б(ОГ)Ъ ОУГОДНИКОМ СВОИМ** (здесь и далее – примеры из “Жития Сергия Радонежского” Епифания)¹³;

обрамляет эпизод с чудесным событием: **КОЛИКА, ГЛА(АГОЛ)ЮЩЕ, Б(ОГ)Ъ ТВОРИТ ЧУДЕСА ОУГОДНИКОМЪ СВОИМ С(ВЯ)ТЫМ СЕРГИЕМ ЕДА КАКО И Ш НАС ОУМИЛОСЕРДИТСА – И РАДУАСА ШТИДЕ В ДОМ СВОИ, МНОГА БЛАГОДАРЕНИЯ ВЪЗДАВАА Б(ОГ)У, ТВОРАЩЕМОУ ДИВНАА И ПРЕСЛАВНАА ЧУДЕСА СВОИМ ОУГОДНИКОМ**¹⁴;

регистрирует, фиксирует состоявшееся “чудо”, словно присваивает ему ярлык: **ОУВѢДѢНО ЖЕ БЫСТЬ ЧУДО СІЕ ШТИЖЕ ОУЧЕНИКА С(ВЯ)ТАГО**¹⁵.

Роль ключа выполняет и эмблема в тексте, встречающаяся, когда повествование останавливается, чтобы включить рассказ о чудесах. В этом случае о чудесах повествуется в рамках маленьких вставных новелл, слабо связанных с фабулой: **“И ДОБРОДЕЛАМИ ПРОСИЯ, ЯКОЖЕ И ЧУДЕСА ТВОРИТИ ЕМУ. О НИХ ЖЕ МАЛО НЕЧТО СКАЖЕМ. ЧУДО ПЕРВОЕ...”** (Житие Серапиона, л. 15об.)¹⁶. Точно так же может вводиться и второе, и десятое чудо. Списки многих десятков посмертных чудес присоединяются часто к основному тексту жития¹⁷.

Наблюдения над текстами дают возможность наметить контуры композиционной модели агиографического “чудесного” нарратива:

1) вводимая рассказчиком экспозиция (“хощү же вашей любви весѣдоу прострети” или “о них же мало нечто скажем”);

2) место действия и обозначение ситуации (“водѣ не соущи близ обители, братствү ж оумножившү, нмѣахоу ноужү велию шт далече водоу приносяще...”¹⁸ или “прииде смертоносная язва на великий Новгород...”¹⁹);

3) кризис (“и сеа ради вины нѣцин поропташа на с(вя)т(а)го въскоую, гл(агол)юще, не разоужаа сѣлъ еси на сем мѣсте обитель здати, водѣ не близ соущи”²⁰);

4) необязательный элемент: святой увещевает, отсылая к общеизвестному прецеденту, как правило, из Библии (“Б(ог)ъ же въсхотѣ толикоу швитель въздвигоути, прославатиса с(вя)томоу его имени; дрѣзанте оубо въ м(о)л(н)твѣ своен и не пренемагайте, аще во не покоривым людемъ еврейским шт камене водоу источилъ еси, вас же, работающих ему д(е)нь и ноць, прѣзрѣте ли имать”²¹);

5) молитва, состоящая из: а) прославления Бога (“молю Б(о)же О(т)че Г(оспод)а н(аше)го И(исуса) Х(рист)а, сътворивыи н(е)бо и земаю...”²²); б) самоуничужения и упования (“тѣмь молимса мы, и грѣщни и недостонни рави твои: оуслыши нас в сей час и яви славоу свою”²³); в) конкретной просьбы, иногда сопровождающейся апелляцией к библейскому прецеденту (“яко ж в поустыни чудодѣиствоваше Ммосеи, крѣпкаа ти десница, шт камене твоимъ повѣлѣнїемъ воду источи, тако и zde яви силоу твою, дароуи нам воду на мѣсте сем”²⁴). Стандартное содержание молитвы иногда представлено без вводных мотивов (“Серапион же архиепископ, скорбию объят быв, начат бога молити и пречистую богородицу со слезами...”²⁵);

б) внезапное изменение, собственно чудо (“и се рекшоу с(вя)томоу и мѣсто назнаменовшоу, вънезапоу источникъ велии явиса, иже и до нынѣ всѣми видим есть...”²⁶);

7) действие “чуда” (“шт него же почерпают на всакоу потребу монастырьскою бл(а)годарнице Б(о)га и сего оугодника Сергія. Многа же исцѣлѣнія бываютьъ шт воды тога приходящим съ вѣрою...”²⁷). Естественно, наиболее важными в диагностическом отношении являются последние два элемента, так или иначе присутствующие в любом рассказе о чуде, в каждом житии (“и востав человек той в том часе здрав”; “все людие возрадовашася радостию великою неизглаголанною...” (“Житие Серапиона”²⁸).

Представленная конструкция отражает свойства “чуда” как композиционного единства, построенного с помощью определенной последовательности константных и вариативных речевых средств. В их числе может находиться непосредственное наименование концепта; может быть и другое лексическое наполнение модели, но содержание ее (набор и сцепление структурных единиц) остается принципиально неизменным.

Реализация “чуда” как компонента духовной культуры в памятниках житийного жанра способствует в числе прочих художественных средств достижению задачи произведения. В этом смысле житийные описания чудес сочетают религиозную полноту (ценностная связь с источником умиления, переживания и катарсиса) с повествовательной, сюжетной увлекательностью. Как нарративный прием и компонент поэтики, “чудо” формирует собственно текст, но в то же время находится за и над текстом, оставаясь потенциально многозначным культурным концептом, некоторые признаки которого все же поддаются вербализации.

Примечания

¹ Некоторые замечания об устройстве концепта “чудо” содержатся в словарной статье “Слово” словаря Ю.С. Степанова, см.: Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. М., 1997. С. 247.

² Аверинцев С.С. Чудо // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 492.

³ Полный православный богословский энциклопедический словарь.

Репринт. изд. М., 1992. Стлб. 2370–2375; Библейская энциклопедия / Сост. арх. Никифор. Репринт. изд. М., 1990. С. 790.

⁴ *Аверищев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 127.

⁵ *Берман Б.И.* Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // *Художественный язык средневековья*. М., 1982. С. 164.

⁶ *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. Л., 1979. С. 81.

⁷ *Лихачев Д.С.* Изображение людей в житийной литературе XIV–XV вв. // *Труды Отдела древнерусской литературы* (далее – ТОДРЛ). 1956. Т. 12. С. 107.

⁸ *Сказание чудес Романа и Давыда* // *Успенский сборник XII–XIII вв.* М., 1971. Л. 19г.

⁹ Там же. Л. 22б-в.

¹⁰ *Дмитриев Л.А.* Жанр севернорусских житий // ТОДРЛ. 1972. Т. 27. С. 193.

¹¹ Црен – плоский железный ящик для варки соли (прим. Л.А. Дмитриева).

¹² *Дмитриев Л.А.* Жанр севернорусских житий. С. 195.

¹³ *Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия чудотворца, написанное учеником его Епифанием Премудрым.* // *Памятники древней письменности и искусства*. № 58. СПб., 1885. С. 99.

¹⁴ Там же. С. 136.

¹⁵ Там же. С. 102.

¹⁶ *Моисеева Г.Н.* Житие новгородского епископа Серапиона // ТОДРЛ. 1965. Т. 21. С. 147–165.

¹⁷ См. об этом, напр., в кн.: *Дмитриев Л.А.* Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973.

¹⁸ *Житие Сергия чудотворца*. С. 99.

¹⁹ *Житие Серапиона*. Л. 15об.

²⁰ *Житие Сергия чудотворца*. С. 99.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 100.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ *Житие Серапиона*. Л. 16об.

²⁶ *Житие Сергия чудотворца*. С. 100.

²⁷ Там же.

²⁸ *Житие Серапиона*. Л. 16–16об.

Анатолий Турилов (Москва)

Чудо о добродетельной попадье, введшей мужа в смертный грех

Коротенькая повесть-притча, публикуемая ниже, несмотря на свой небольшой объем, по фабуле и морали достаточно многоаспектна. Она, к примеру, вполне годилась бы и для предшествующего сборника, посвященного концепту греха¹, а если бы в будущем состоялась конференция, посвященная добродетели, то и там она была бы уместна. Но конечно же центральное место в ней занимает почти хичкоковское чудо, на первый взгляд парадоксальным образом выворачивающее наизнанку идею воздаяния за грех и добродетель. Добродетель, согласно притче, не должна быть самодовлеющей, в критических ситуациях ею следует поступаться, чтобы она не породила большого греха (“яко да не мнимое благо в лукавый грех будет”).

Сюжет повествования как бы сам собой просится под перо Н. Лескова или же А. Франса (при том, что каждый из этих авторов несомненно увидел бы в нем свое). Вкратце он состоит в следующем. В некоем селе жил молодой священник с молодой женой. Накануне Великой субботы, подстрекаемый блудным бесом, он начал склонять жену к плотскому общению. Она, будучи женщиной добродетельной и не желая впасть в грех, покинула супружеское ложе. Тогда неудовлетворенный муж согрешил со скотиной, о чем жена, естественно, не знала. Во время воздвижения Святых Даров на пасхальной литургии, которую совершал священник, около его церкви появилась стая (“облак”) хищных (“ядущих кровь” или “кровожрущих”) птиц, атакующих врата храма. Когда пресвитер узнал об этом, он сразу понял причину зловещего знамения, публично покаялся в содеянном и первым вышел из храма. Птицы не причинили зла ему и всем прихожанам (к тому времени исповедавшимся и причастившимся). Когда же

во вратах появилась добродетельная жена священника, птицы набросились на нее, растерзали и улетели.

Текст повести, насколько мне известно, до настоящего времени не привлекал внимания исследователей, и тому есть причины. Несмотря на безусловную занимательность сюжета, эта новелла встречается обычно в рукописях отнюдь не в окружении фацетий или апофегмат, а вместе с текстами, если и литературными, то такими, среди которых занимательного чтения заведомо не предполагается. Впервые я столкнулся с памятником осенью 1983 г. на Афоне при описании монашеского сборника аскетических и канонических сочинений и выписок третьей четверти XVIII в.² Сочетание сюжета с возрастом списка привело меня тогда к ошибочному предположению, что это один из переведенных в XVII в. “*exempla*”, что-то вроде повести из Великого Зеркала (хотя стиль и отсутствие полонизмов и латинизмов в языке заранее свидетельствовали не в пользу такой гипотезы).

Как это нередко бывает в исследовательской практике, замеченный однажды текст затем стал вновь и вновь попадаться на глаза, при этом во все более древних списках. Вслед за иноческим сборником XVIII в. он обнаружился в дополнительных статьях Хронографа редакции 1599 г.³, устранив тем самым первоначальную семнадцативековую версию. Затем произошел сдвиг еще более чем на столетие – оказалось, что повесть включена в прославленный историко-литературный сборник рубежа XV–XVI вв. из Музейного собрания Российской государственной библиотеки, № 3271 (по этому списку текст здесь и публикуется)⁴, и при этом в ту его часть, которая датируется концом 1480-х – началом 1490-х гг.⁵ С появлением этого списка окончательно исчезли сомнения в том, что памятник не связан с западноевропейской традицией, пусть даже и средневековой. Стало ясно, что притча происходит из Византии и что речь идет о весьма древнем произведении – возможно, патериковой повести. Старший известный мне на сегодняшний день список содержится в болгарском епитимийном

Номоканоне второй четверти XIV в. (ГИМ, Хлуд. 76)⁶, написанном тем же писцом, который переписал и текст Хроники Константина Манассии в еоставе Сборника 1345 г. (ГИМ, Син. 38)⁷.

Все известные списки повести – от середины XIV в. до самых поздних старообрядческих – содержат одну редакцию перевода, почти не подвергшуюся изменениям за длительный период бытования на славянской почве. Наличие раннего среднеболгарского списка, хотя бы косвенно связанного с тырновским скрипторием, определяет время появления памятника на Руси – не ранее последней четверти XIV в., начала “второго южнославянского влияния”⁸.

В будущем еще предстоит определить точное время и обстоятельства перевода памятника на славянский язык⁹, но даже из приведенных примеров (несомненно составляющих лишь незначительную часть реально существующей рукописной традиции) видно, что притча прочно вошла, хотя и в своеобразном контексте, в средневековую славянскую книжность.

В типологическом и жанровом отношении эта повесть-притча (даже если она не восходит в итоге к какому-то конкретному ближневосточному патерику) теснейшим образом связана с патериковой традицией, в которой рассказы о происшествиях в “миру”, даже косвенно не относящиеся к иноческой жизни и подвигам, занимают определенное место. С рассказами патериков ее роднит и отмеченное уже парадоксалистское отношение к греху и добродетели, и сопутствующий этому своеобразный “черный” юмор¹⁰. Сходно с патериковыми рассказами и отношение к чуду, вообще характерное для христианской позднеримской и ранневизантийской литературы. В произведениях этой эпохи грань между реальным и потусторонним настолько тонка и легко проницаема, что их соприкосновение постоянно ощущается героями и повествователями как неотъемлемая часть повседневной жизни. Бесы денно и ночью воюют с отшельниками и благочестивыми мирянами, пакостят им и с переменным успе-

хом (хотя чаще, естественно, неудачно) искушают, а Бог и его слуги – ангелы и святые – так близки к людям и так внимательно следят за их поступками, что порою для их появления и помощи (или наказания) не требуется даже призыва к ним. И это не лишает чудо ореола сверхъестественности, но делает его постоянно возможным и постоянно ожидаемым. При этом чудо может быть и добрым и злым, и патериковые рассказы постоянно напоминают об этом. В нашем случае гибель жены священника вовсе не предопределена появлением “облака” птиц. Она, в сущности, погибает из-за гордыни, потому что, видя покаяние мужа, не осознала своего невольного греха и не раскаялась в нем.

Вероятно, именно такая трактовка сюжета и определила контекст распространения повести в православной (в частности, славянской) книжности как назидательное епитимийное чтение. На фоне многословной, детализированной номенклатуры сексуальных прегрешений лиц обоего пола в исповедных формулах¹¹ простая констатация грехопадения героя повести почти теряется и едва ли может ввести в соблазн читателя и слушателя. Однако и здесь повесть-притча предназначалась скорее для духовников, чем для исповедующихся. Для публичного же чтения в церкви путем включения в Пролог она, вероятно, была признана неподходящей¹².

В силу этой специфики сюжет, несмотря на всю его занимательность и живописность, был обойден вниманием иллюстраторов, даже старообрядческих XVIII–XIX вв., весьма активно разрабатывавших многие не использованные до того сюжеты, в том числе из патериков и Великого Зеркала. Лишь в одной очень поздней (третьей четверти XIX в.) старообрядческой рукописи¹³ при тексте повести мне встретился как бы намек на иллюстрацию. На поле кодекса была нарисована чернилами одноглавая церковка под восьмиконечным крестом, вокруг которой в большом количестве вились птички отнюдь не устрашающего вида, более всего похожие на весеннее печенье – “жаворонков”.

Примечания

¹ См.: Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. М., 2000.

² Афон, библиотека Русского Пантелеймонова монастыря, собр. Ската Богородицы (Ксилургу), № 4, л. 82–86об. Краткое описание рукописи см.: Славянские рукописи афонских обителей / Сост. А.А. Турилов и Л.В. Мошкова. Фессалоники, 1999. С. 289–290, № 737.

³ БАН, 31.6.27. См.: Описание рукописного отделения Библиотеки АН СССР. М.; Л., 1959. Т. 3. Вып. 1. С. 128.

⁴ См.: *Кудрявцев И.М.* Сборник последней четверти XV – начала XVI в. из Музейного собрания. Материалы к исследованию // Записки Отдела рукописей (ГБЛ), М., 1962. Вып. 25. С. 27; Музейное собрание рукописей. Описание. М., 1997. Т. 2 (№ 3006–4600). С. 88.

⁵ О датировке начальной части рукописи, куда входит и повесть, см.: *Кучкин В.А.* Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV вв. М., 1984. С. 125–126. Прим. 7.

⁶ Входит в состав конволюта вместе с пергаменной сербской Кормчей нач. XIV в. См.: *Николова С., Йовчева М., Попова Т., Тасева Л.* Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. София, 1999. С. 82, № 75.

⁷ Ср. почерк Номоканона (*Николова С. и др.* Българското средновековно културно наследство... Обр. 76–81) и Хроники (Среднеболгарский перевод Хроники Константина Манассии в славянских литературах. София, 1988. Рис. 1–3). Разумеется, из того факта, что Сборник 1345 г. был написан для царя Иоанна Александра, отнюдь не следует, что для него же был переписан и Номоканон.

⁸ О хронологии распространения в русской рукописной традиции южнославянских переводов XIV в. см.: *Турилов А.А.* Восточнославянская книжная культура конца XIV–XV вв. и “второе южнославянское влияние” // Древнерусское искусство: Сергей Радонежский и художественная культура Москвы XIV–XV вв. СПб., 1999. С. 322–323.

⁹ По сведениям Кл. Ивановой (Болгария) и Е.В. Веляковой, повесть восходит к Пандектам Никона Черногорца (вероятно, к одной из южнославянских редакций перевода XIV в.), но мне до сих пор не удалось отыскать текст в этом огромном компендии.

¹⁰ О специфике юмора в патериках см.: *Мурьянов М.Ф.* Из истории чувства юмора // Древнейшие государства на территории СССР. 1987. М., 1989. С. 197–203.

¹¹ *Алмазов А.* Тайная исповедь в Православной восточной Церкви:

Опыт внешней истории. Одесса, 1894 (репринт: М., 1996). Т. I. С. 325–326.

¹² Этим, по-видимому, объясняется и незнакомство с повестью Лескова, усердного читателя не столько самого Пролога (как сборника кратких житий), сколько включенных в него патериковых повестей.

¹³ Рукопись в середине 1980-х гг. приносилась владельцем для продажи (или оценки) в Отдел рукописей ГБЛ, но не была приобретена, и дальнейшая судьба ее неизвестна. По содержанию это был епитимийно-канонический сборник.

Приложение

Текст повести публикуется по старшему русскому списку (РГБ, Музейное собр., ф. 178, № 3271, л. 46об.–47) в упрощенной орфографии. Буквы кириллического алфавита, вышедшие из употребления, заменяются современными. Титла раскрываются, выносные буквы вносятся в строку без оговорок, вводится современная пунктуация.

Обретохом бо сказание некое, сице бывшее, еже и разсудивше, написавше предати

Презвитер некий бе в некоей веси, имеа жену, иже оба млада беста. И Великыа суботы вечеру приспевшу, и вся, яже подобнаа празднику, уготова презвитер, и вечеряв, възлеже с женою своею на одре. Брани ж ему пришедшу от беса блуднаго, възхоте смеситись с женою своею, она же остави его. Въстав убо, и пришед, бысть с скотиною, не ведящи¹ жене его. Светающи ж святей недели Пасхы, и утренюю свершив презвитер, и сътвори литургию, сущим с ним и всем людем. По въздвижении же божественаго хлеба и причащении облак птиц различных, ядущих кровий, нападоша на церковь. И к вратом церковным прилетаху, яко неции ратници, сретающи и сретаеми, купно и меча пометающе. И людие крепко врата затворивше, и внутрь стоаху, мужие и жены. Святому же причещению бывшу, услышав поп и уведев² бывшее, рече: “Мое есть съгрешение, моя язва. Меня ради сънъм сий птицъ”. Прииде, исповедася пред всеми людьми. И так, “Господи помилуй” вопиющи вси, первый врата отверз и изыде, ничим же бысть поврежен от птицъ. И так вси людие начаша исходити, пос-

леди же всех и жена презвитерова начят исходити. И еще в вратех ей сущи, възхытиша еа. И по дробну расторгнувшу плоть еа с костьюми, и в устех своих вземше, отлетааху.

Сие преславное видение презвитер нам сказа писателне к ползе нашей. Сего ради подобает с опасением вся творити, яко да не мнимое благо в лукавый грех будет.

Примечания

¹ Исправлено, в рукописи: “не видящи”.

² В рукописи третья буква исправлена из И.

*Серафима Никитина (Москва)***О “чуде” в устных народных религиозных текстах**

А мы видели чудо чудное,
Чудо чудное, диво дивное.
(из духовного стиха)

В словаре В.И. Даля “чудо” толкуется как “всякое явление, кое мы не умеем объяснить по известным нам законам природы”, и как “диво, необычайная вещь или явление, случай; нежданное и противное предвидимой возможности, едва быточное” (Даль 4: 612). Эти два, как всегда у Даля, емких толкования, по-видимому, вполне покрывают семантический континуум словоупотреблений чуда в русской народной культуре. Однако нужно добавить, что *чудо*, как и его синоним *диво*, – оценочное слово: в нем выражена эмоционально-интеллектуальная оценка события, явления, предмета, где высшая степень удивления/изумления (как эмоции интеллектуальной) может перейти в либо в ужас, либо в восторг/восхищение и стать оценкой эстетической.

Кроме того, слово “чудо” в народных текстах часто семиотически нагружено: оно указывает, что оцениваемое им событие/вещь является знаком чего-то иного. Это иное может быть связано с дохристианскими верованиями, что особенно очевидно в сказках, быличках, заговорах/оберегах и в некоторых видах ритуального поведения (Толстая 1995). Чудо понимается и в христианском смысле, где чудо – знак Божественной воли и его всемогущества; первое толкование этого слова у В.И. Даля сопровождается примером “Богу все чудеса доступны, Христос являл чудеса, исцелял чудесами”.

Замечу, что два значения чуда у В.И. Даля отчасти коррелируют с описанием этого понятия С. Аверинцевым: «Первоначально Ч. есть то, чему можно “чудиться”, т.е. удивляться, будь то дерево необычной величины, камень необычной формы, нерегулярное космическое событие вроде затмения солнца или луны, сверхобычное достижение чело-

веческого мастерства и т.п. (ср. со вторым толкованием В.И. Даля – С.Н.). Ч., понятое как “знамение”, входит в состав идеи откровения и отделяется неприступной гранью от любого необычного природного процесса. И откровение, и Ч., суть, с т. зр. теизма, прорывы из сверхчувственного в естественное, из мира благодати в мир природы. Свершителем такого чуда может быть только Бог.» (ФЭ, 1970: 491). Примеры В.И. Даля к его первому толкованию соответствуют второму толкованию чуда С. Аверинцевым.

Поскольку “чудо” – слово оценочное, то в его описании на материале конкретной совокупности текстов (например, какого-то определенного жанра) необходимо заполнить главную валентность – на содержание, т.е. указать, в чем чудо состоит, или что оценивается.

В светских фольклорных текстах слово “чудо” не является употребительным. Например, в словаре, составленном на материале двух томов необрядовых песен сборников А.И. Соболевского (более 20000 словоупотреблений), его нет (ФЛ 1998, 11), так же, как нет его и в текстах лирических песен Латвии (ФЛ 1997, 9), хотя в других текстах лирических песен оно, как и синоним слова “диво”, конечно, встречается (см., например, словник лирических песен П.В. Киреевского; ФЛ 1998, 11: 44, 55).

Слова с корнем *чуд-*: *чудо, чудушко, чудный, чуден, чудотворный, причудиться, учудиться* присутствуют в свадебных причитаниях, главным образом, в записях XIX в. Здесь чудо предстает как нечто неожиданное и нежеланное:

Вижу-смечу, дочь-невольница,
 Что за чудо причудилось:
 Во почетном во большом углу
 Сидят гостюшки нежданые,
 Сватовья сидят незваные
 (Барсов 1997: 64),

или невероятное, являющееся знаком-намеком на будущие события:

И вдруг на этой на урѣчной на неделюшке,
И вдруг за чудушко у нас да причудилось,
И в зеленом саду за диво объявилось:
И посухать да стала травонька шелковая,
И вдруг поблекли тут цветочкики лазуревы
(Барсов 1997: 285).

Знаковым является и чуден-грозен сон, который надо разгадать:

И мне немношечко спалось да много виделось!
И чуден-грозен сон невольной показался:
И кажись, у меня, у белой у лебедушки,
И в головах стоит лядина лесу темного,
И во ногах стоит гора да превысокая
(Барсов 1997: 430).

Чудного и чудесного как чисто эстетической оценки в этих текстах нет, зато икона/образ называется чудной или чудотворной, поскольку этим предметам в православии приписывается способность творить чудеса:

Меня, господи, дочь кручинну, благослови
Стать на единую половку дубовую
Перед чуднова Спасова образа!
(Рыбников 1991: 22),

Не затопились бы свечи воску ярого
Пред иконою чудотворною
(Рыбников 1991: 15).

В эпических жанрах количество чуда и чудесного увеличивается. Чудо в былине как непредсказуемый эпизод, имеет мощную смысловую и композиционную функции, открывает новый сюжетный ход (Неклюдов 1969), но само слово “чудо” указывает чаще всего на предмет или существо, обладающее необыкновенными свойствами (рыба-золоты перья в Ильмень-озере в былине “Садко – богатый гость”, Соловей-разбойник во многих былинах), или на необыкновенный локус (город с королевичной в чистом поле в былине о трех поездках Ильи Муромца). Чудо не имеет

в этих случаях христианского смысла. Последний появляется, как и в свадебных причитаниях, в прилагательных *чудный, чудотворный* в сочетании со словами *образ* и *крест*.

Чудо в эпических духовных стихах продолжает линию чудесного в былинах: “чудом” в Стихе о Егории Храбром называются *горы толкучие, реки быстрые, стадо звериное*, ставшие на пути героя:

Еще Егорий поезжаючи,
Святую веру утверждаючи,
Бусурманскую веру побеждаючи,
На такое чудо наезжаючи,
Наезжал Егорий на стадо звериное,
На стадо звериное на рысчущее:
Нельзя было Егорию проехати
(Бессонов 1863: 408).

“Чудом” названа смерть в Стихе об Анике-воине, ибо она предстает в чудесном облике:

На встречу-ту Анике чудо чудное, диво дивное.
Ноги-ты у чуда-та звериных,
Голова-та у чуда человеческого,
А тулово у чуда лошадиное
(Ляцкий 1912: 154).

В основном же чудо в духовном стихе – это необычайное событие, каузируемое Божественными силами, даже если они не называются.

Так, казалось бы, что смерть как событие – не чудо, ибо она закономерна. Но если расставание души с телом, когда душа уходит и возвращается, чтобы проститься с телом, явлено Богом, это видят ангелы-архангелы, чернецы или туры-малы детушки, и эта явленность обычно скрытого – чудо чудное, диво дивное. Чудо и то, что тело остается нетленным (в одной версии стиха о расставании души с телом), т.е. становится мощами. А мощи, в свою очередь, чудотворны.

Каузаторами чуда в стихах кроме Бога/Христа может быть Богородица, святые чудотворцы или их мощи. Так,

Богородица спасает Почаевский монастырь от турок:

Как я выйду, чудо покажу,
– Монастырь заратую
(Ляцкий 1912: 125).

Мощи исцеляют больных и увечных:

Принимались все за святых мощи.
От слепоты давал тут Бог прозренье,
Глухим давал Бог прослышанье,
Расслабленным тут было здравие,
Немощным-болящим исцеленье
(Ляцкий 1912: 93).

При этом всегда исполняется Божья воля. Так, Агрикова сына Василия, служившего у Астрачинского князя, переносит домой к родителям чудесная помощь Николы-чудотворца, инспирируемая, однако, Богом:

Находила на Василья Божья воля,
Невидимо у князя его не стало,
Среди двора поставляло,
Поставил его батюшко-Никола чудотворец
(Варенцов 1860: 88).

Даже чудо чудное – смерть – говорит Анике-воину, что ее послал Иисус Христос.

Чудо – великое, чудное, страшное и ужасное – должно учудиться или явиться. Чудом может быть глас, который явился от святой иконы: таким чудесным способом Богородица повелела Алексею человеку Божию возвратиться в дом отца (Стих об Алексее Божием человеке), а Василию Великому запретила брать в рот хмельное (Стих о Василии Кесарийском).

Прилагательное *чудный* в общерусских эпических стихах также в своей семантике связано с христианским чудом: чудным образом поклоняется Егорий Храбрый, чудными крестами спасаются люди, как сказано в Стихе о Голубиной книге:

Из того корения из плакунова,

Вырезают у нас в Руси креста чудные,
 Ино тем у нас люди спасаются, –
 Все монахи, и старцы, и все юноши:
 Потому плакун-трава над травами мать
 (Ляцкий 1912: 14).

Наконец, Богородица называется чудной царицей.

В старообрядческих стихах, особенно поздних и часто литературного происхождения, эти употребления слов “чудный” и “чудо” остаются, причем о чуде и чудесах говорится, что они от Бога:

Эдема блеском окруженный,
 явился в сад уединенный
 глашатай Божиих чудес
 (ЭМА).

Утверждается христианская идея, что мир исполнен Божьих чудес:

От мрачной ночи свободились
 поля, бугры, моря и лес,
 и взору нашему открылись
 исполнены твоих чудес.
 там всякая взывает плоть:
 велик зиждитель наш Господь
 (ЭМА).

У прилагательного “чудный” в поздних стихах появляется значение эмоциональной эстетической оценки. Так, в раю

Поля устланы цветами,
 росы запах издают.

 роши с чудными древами,
 тамо ангелы поют
 (ЭМА).

Заметим, что далеко не все чудесное и не все чудеса называются в текстах этими словами или им синонимичными “диво”, “знамение”, хотя обычно при описании чуда слова “поля чудес” хотя бы в минимальной степени присутствуют.

Существует старообрядческий стих о юном отшельнике, посвященном Божьему чуду, нарушившему нормальное течение времени (цитируется с сохранением орфографии рукописного источника):

Жил юный отшельник он в келье молясь,
Священную книгу читал углубясь,
В той книге прочел, что тысяча лет,
Как день перед Богом мелькнет и пройдет,
Монах пал в сомненье, стал думать о том,
Как тысящу лет сравнить с одним днем,
Не верит в священную книгу глядит,
Но видит что в келью вдруг птичка летит

Прельщенный ее красотой и чудесным пением, отшельник идет за птичкой и через час, когда птичка исчезает, возвращается в монастырь.

Казалось ему час в отлучке он был,
Боишься что он опоздает в пути,
Что к трапезе ждут и пора бы прийти,
Но вот монастырь только чудно ему
Что ограда не та недоступно уму,
За оградой новая церковь видна,
И дивится откуда взялась она,
Он стучит в ворота вот привратник идет,
Но ему незнаком прежде был и не тот
Оказывается, что прошло триста лет:
И мудрый игумен решился спросил,
Какое он имя меж братии носил,
Антонием назван в монашестве я,
При мне был игуменом отец Илья,
И все изумились по книгам следят,
Нашли имена их лет триста назад,
Антоний в день Пасхи безызвестно пропал,
Так писано в книге игумен сказал,
И тайну проник и крестом осенясь,
Дивен бог в чудесах так монах повторил,
И вдруг перед всеми свой вид изменил,
В нем виден был старец взор юный угас,

Пред ним триста лет миновали как час,
Он пал и молился два дни протекли,
Почил он и с честью его погребли.

В этом тексте описывается много чудес: чудо-птичка (чудо и по красоте и потому, что она – Божественный посланец), чудны отшельнику перемены во внешнем облике монастыря, чудесно неожиданное и невероятное изменение вида отшельника с юноши на старца, но главное чудо, посланное Богом – способ разрешения сомнения отшельника (“триста лет миновали как час”), – показывает, как “дивен Бог в своих чудесах”.

В стихе о Егории и змее Божественным чудом является приручение змея. Это чудо обращает неверных в христианскую веру. Идея чуда как способа обращения присутствует в различных старообрядческих легендах и рассказах. Общеизвестна современная легенда о девушке Зое, которая кощунственно танцевала с иконой Николы. Произошло чудо – в наказание она окаменела и оставалась таковой несколько месяцев. Перед Пасхой очнулась и умерла глубоко верующей. В старообрядческом с. Радуль я записала рассказ о капитане парохода, который увидел Богородицу, переходящую Днепр, и уверовал: “...она благародно пад скалы пад Турцией (уж пад Турцией это было) вышла и пашла преспакойна. Эта Багародица была. С тех пор Тихан Тиханович маты уж никакие не пускал. Он уж сам увидел, свайми глазами, и не нада ему никто, ни нада ему книга, ни махнетефон, он сам все знаить”.

Перейдем теперь к неправославным конфессиям – духоборцам и молоканам – представителям русского народного протестантизма.

Духоборские религиозные тексты – псалмы, созданные вождями духоборцев, существующие в устной традиции и частично записанные В.Д. Бонч-Бруевичем (Материалы 1909; далее в цитатах указываются номера псалмов по этому изданию). Многие тексты близки к библейским псалмам,

текстам духовных стихов и апокрифов, а иногда совпадают с ними. Учение духоборцев изложено прежде всего в вопро-со-ответных псалмах. В них человек назван “чудным, дивным творением Божиим”. Человек – чудо, ибо Бог живет в человеке, и на поклонении (так называется духоборское богослужение) духоборцы кланяются друг другу, поклоняясь Троице в человеке.

В духоборских псалмах слова “чудо”, “чудесный”, “чудный” довольно часто встречаются именно в библейском – ветхозаветном и новозаветном смысле. В псалмах упоминаются чудеса ветхозаветного Бога-Отца, “которые показал им перед отцами их, которые сотворил в земле Египетской на поле Танеосии, – разверзил море, проведе их; поставил воды, яко мех...” (пс. 189); говорится о чуде, которое явилось пастырям в рождество Бога-Сына; о чудесах, совершаемых Христом:

– Подлинно ли Христос на земле чудеса творил, мертвых воскрешал, слепым зрак, глухим слух давал? – Верим, ибо сами были грехами мертвы, слепы и глухи; он нас оживил, грехи простил и дал нам заповедь свою (пс. 1).

Чудеса Христа оцениваются наравне с его учением:

– Кроме Божественного учения чем еще явил себя Спаситель миру?

– Чудесами (пс. 1).

В “дивных чудесах” явится Христос на землю во второе пришествие и “ныне являются дивные премудрые чудеса по всей земле”, которым надо веровать и которые надо разуметь, помянуть и славить.

В духовных песнях молокан-прыгунов – других русских протестантов – в описании чуда и чудесного много сходного с псалмами духоборцев. Молокане – знатоки и толкователи Библии. Все чудеса – Божественного происхождения:

Дивен Господь, дивен Бог, Дивны дела Его.
Чуден Господь, чуден Бог Чудно имя Его

(Сионский песенник 1964, № 482, далее дается только номер песни; сохраняется орфография текста-источника).

Кимвалы громкие настройте
Хвалением Божьих чудес (93),

хотя чудеса могли совершать и люди по Божественному повелению:

Первый древний Моисей,
Разил чудесами да мухами (473)

или

Два пророка силой Божий,
Чудеса творили много (335).

Христос, Спаситель мира, был послан на землю Богом, чтобы возвестить о его чудесах, и сам их творил:

На пиру Христос был, много чудес сотворил.
Первое чудо сотворил, воду в вино перетворил.
За то мир его ненавидил, что Он чудеса творил (145).

Господь для нас Спаситель, сошел с святых небес,
Оставил нам обитель всю полную чудес (344).

Чудом, которое обещал Бог-Отец и о котором молил его Сын, было излитие Святого Духа в день Пятидесятницы (708); Святой Дух, в свою очередь, творит чудеса, чему посвящено множество текстов.

Чудеса увидят люди при конце света. Молоканские песни и духоборские псалмы говорят об этом почти цитатами из книги Иоила и Откровения:

Будет последний день; глаголет Господь: изолью от духа моего на всякую плоть, прореку и дам чудеса на небесе горе и знамение на земле низу; кровь и огонь – курение дыма; солнце приложится во тьму, а луна в кровь...

(духоборский псалом № 99)

И покажу чудеса на небе вверху.
И знамения народу на земле внизу.
Кровь и огонь курения дыма.

Солнце превратится в (великую) тьму
(молоканская песня 431).

В прозаических текстах духоборцев и молокан – в их преданиях, рассказах о своей истории и о своей собственной жизни присутствуют упоминания о чудесах, непосредственно связанных с их жизнеустройством. Так, протестанты отвергают церковное Предание и не признают святых. Однако духоборские вожди почитались святыми: по учению духоборцев, они были “истинные во истинных”, ибо в них жила и передавалась по наследству душа Христа. Поэтому они творили чудеса и обладали даром ясновидения. Об одном из своих вождей духоборцы рассказывали, что за непослушание он наслал град, который побил весь урожай (ср. с ветхозаветным наказанием градом).

Любимая и почитаемая закавказскими духоборцами их последняя предводительница – Лукерья Васильевна Калмыкова, правившая духоборцами с 1863 по 1886 гг., была ясновидящей: “было ей это дадено от Бога”. Вот как рассказывает девяностолетняя духоборка об окончании русско-турецкой войны:

– Рассказывала нам Маня – горничная Лушечки. Вот грит, в один день все забрали – подводы угнали – все. Карс брали наши русские. О, Господи, а мы, грит, ничего не знаем. Теперь Лукерья Васильевна платок накинута на себя рано утром, прошли сквозь беседочку, стала и стоит. Маня говорит: я так переживаю, должно, конец веку, какие гневные. Ну-ка я пойду, где кланяются (т.н. Сиротский дом, где проводились богослужения. – С.Н.). Оттеля иду, а у них слезы в три ряда льются, у Лукерьи Васильевны. И часа, грит, три стояла, как не больше. Господи... Эти оттель выглядят, кто в Сиротском был, я отселя переживаю, не могу. Часа три иль чатыре стояли, а тогда заходят. “Ну, Маня, грит, наши Карс взяли”. Ну, грит, не скажешь – “откель ты знаешь”. Тольки я гварю: “Спаси Господи, отца небесного (sic!)”. – “Маня, дайте мне чаю”. Выпили, грит,

чаю стаканчик, пошли отдыхать у светлицу. Отдохнули. Опять выходят: “Маня, грит, наши Карс взяли”. Ну, я опять: “Спаси Господи”. Прошло недели полторы, ну две недели. Турецкий паша приехал суды. Приехал, калитку открыл, стал на коленки и на коленках лез. Вот тут, говорит, живой Бог. Когда, говорит, война была, женщина в белом халате идет, ручки вот так сложила, а наши, говорит, наповал ложатся. Турецкий паша рассказал. Живой Бог. Видно, конечно, они были, Лушечка.

“Могилочка” Лушечки, как и других вождей – святыня. Осквернение святыни карается высшими силами. Та же девяностолетняя Агафья Михайловна Гончарова рассказывает о чуде на могиле Лушечки:

– Был один коммунист. И был один дюже верующий. Моя тетка за ним была. Такой хорошей был. Ларивон звали. Пахали они подле могилочек. Вы были на могилочках? Вот. Теперичка он пришел и рассказывает. Вот этот неверующий – коммунист говорит: “Давайте ребята поспорим, таперя я могилу Лукерьи Васильевны развалю”. А наш зять ему говорит: “Не ты клал, не табе валять, чо ты дурака валяешь”. И два армянина были с ними. А он и начал спорить: “Если я развалю, с вас ведро вина, а если не развалю, то с мне”. Ну и пошли туды. А Вы внимание обращшали, как уголок отколоный вот так у Лушечки. Не с переду, где памятник, а с заду уголок отколоный. И вот он лому взял с трахтора, как ударил в уголок, и тут как заревел, как буйла ревел. Шестеро вцапились, не могли оторвать ево от земли. Вот што было. А тада ет Гаврила Балабанов побег отцу сказал – такой дебелий отец был Гриша – пришел туды, семеро вцапились, его оторвали, подошва осталась на земле. Тады привезли его в Богдановку, жане сказали, Вера была. Посмотрели – нигде ничаво. Дали направление в Ахалкалак. Там посмотрели – нигде ничаво, никакой боли. Дали направление в Тбилиси, и там ничаво не нашли, все в порядке. Чатыре месяца лежал, как не пять. Не ел, не

пил, а лежал и все ревел. Ревел и ревел. И там же он и подох. Привезли его суды, хоронили – как – эй – невозможно! Рот открытый, зубы наружи, кожа вся высохла, глазами глядеть, а глаза как-то заваренные. Думаешь – вот подскочит зараз. Отнесли его... И мы год целый боялись на улицу выходить. Год целый на двор провожали нас. Боялись. Давно было, мы еще девки были, незамужем была. Нас не пустили.

На могиле этава трава не растет. Как засыпали землей, так и есть. Хотела посмотреть, сказала: хочу посмотреть – как гром дал! Не дал Господь посмотреть, где трава не растет.

Чудеса у молокан-прыгунов связаны с пророчествами. Пророчество – один из даров Святого Духа – расценивается как чудо. Чудом было появление первых пророков у закавказских молокан в тридцатые годы XIX в. Тогда и произошло разделение на молокан-прыгунов, на которых во время моления сходил Святой Дух, и “постоянных”, которые следовали старой традиции рационалистического протестантского учения.

Рассказы о пророчествах – это рассказы о чудесном, о ясновидении, не раз стимулировавшем молоканские переселения (Moore 1973). Так, пророчество двенадцатилетнего мальчика Ефима Клубникаина в 1852 г. о походе из России в далекую страну исполнилось почти через пятьдесят лет: в начале XX в. несколько тысяч молокан переселились в Америку.

Молокане “постоянные” пророков не имеют, однако им также ведомы акты откровения. Человеку с даром премудрости может открыться, как толковать Библию (подробнее см.: Никитина 1995). Обычно же чудеса “постоянных” молокан скромнее: это знаки личного характера, свидетельства мистического общения с Богом.

Так, чудесный знак, посылаемый перед обращением в истинную веру или перед “вторым рождением” – рождением свыше, – предмет многих рассказов представителей разных

конфессиональных групп. Часто это пламя, появляющееся в комнате около печи и висящее в воздухе, или голос, слышимый только одному. Такие рассказы можно услышать от “постоянных” молокан и баптистов.

Бог может послать помощь, когда человек об этом не просит – это чудо именно потому, что оно неожиданно. Вот старая молоканка бодро перебегает дорогу. Спрашиваю: сколько лет? – Восемьдесят. – Хорошо ходите. – А не ходила вовсе. Как болела, у врачей лечилась – не помогло. Господь спас, послал чудо. – Какое? – Шла по улице хромала, вижу – лежит упаковка – индомецин (sic!) называется. Подняла, стала пить по одной таблетке в день, почему по одной – не знаю. И нога прошла. Господь направил.

Другой случай, рассказанный за молоканским обедом.

– А вот у меня какое чудо было. Умер муж. Все я сделала, как положено, но не поствовала. Тоска была большая. Вдруг прилетел голубь и начал плакать. Плакал-плакал больше недели, пока не поняла – надо поствовать. Седмицу поствовала и все прошло – тоска. И голубь перестал плакать, улетел. Это Господь указал, что надо делать.

Далеко не всегда в текстах подобного типа встретится слово “чудо”. Употребление этого слова и границы его семантического поля в индивидуальных спонтанных текстах – предмет отдельного лингвистического исследования. Здесь замечу, что чудо как концепт народного сознания – сплав профанного удивления с ощущением Божьей воли. Чудо как “очевидное-невероятное”, а иногда и вполне вероятное (как коробка с лекарством) в религиозном сознании становится Божьим чудом, когда видится “душевными очами”, слышится внутренним ухом, т.е. воспринимается “новым человеком”, рожденным свыше. И, как говорят народные философы, “чудо просто так не дается, его надо заслужить”.

Литература и источники

Барсов 1997 – Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Т. 2. Рекрутские и солдатские причитанья. Свадебные причи-

- танья / Изд. подготовили Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. СПб., 1997.
- Бессонов 1863 – *Бессонов П.* Калеки перехожие. СПб., 1863. Вып. 5.
- Варенцов 1860 – *Варенцов В.* Сборник духовных стихов М., 1860.
- Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980. Т. 4.
- Ляцкий 1912 – *Ляцкий Е.* Стихи духовные. СПб., 1912.
- Материалы 1909 – Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола / Под ред. В.Д. Бонч-Бруевича. Вып. 2. Животная книга духоборцев. СПб., 1909.
- Неклюдов 1969 – *Неклюдов С.Ю.* Чудо в бытине // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. № 4.
- Никитина 1995 – *Никитина С.Е.* Представление об истине в русских конфессиональных культурах // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995.
- Рыбников 1991 – Песни, собранные Рыбниковым. Петрозаводск, 1991. Т. 3.
- Сионский песенник 1964 – Сионский песенник. Лос-Анджелес, 1964.
- Толстая 1995 – *Толстая С.М.* Магия обмана и чуда в народной культуре // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995.
- ФЛ – Фольклорная лексикография. Курск, 1997. Вып. 9; 1998. Вып. 11.
- ФЭ – Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5.
- ЭМА – экспедиционные материалы автора.
- Moore 1973 – *Moore W.B.* Molokan Oral Tradition: Legends and Memorates of Ethnic Sect. Berkeley, University of California Press, 1973.
- Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 00-04-00204а.*

Елена Сморгунова (Москва)

Делегирование чуда в славянской иконографии

В русской иконографии известно изображение свода чудотворных икон Богоматери. Во многих музейных собраниях, в частных коллекциях и в храмах можно видеть иконы, где на одной доске помещаются многочисленные композиции Богородичных икон, признанных чудотворными¹. Иногда такой свод включает более 100 изображений. Они расположены горизонтальными рядами, в центре может быть одна из икон, более крупного размера. Свод чудотворных икон находится также в годовой Минее. Сведения о чудотворных иконах берутся из многих Житий и Прологов, сказания о чудесах собираются в специальные Сборники.

Этот известный жанр русской иконографии может быть дополнен еще одним особым видом изображения.

Среди рукописей Верхокамья XV–XX вв.,² собранных экспедициями Московского Государственного Университета в Пермской области и Предуралье, находится “Настенный лист”, имеющий заголовок “Сказание, киим святым каковыя [благодати] исцеления от Бога даны и когда память их бываеть”. Рукопись № 1406 относится к началу XX в. (Каталог, с. 118) и представляет собой изображения святых с текстами под ними. Весь рисунок находится в двуцветной рамке желтого и зеленого цветов. По содержанию это – “Перечень болезней и стихийных действий с указанием, какому святому нужно молиться”.

Название “Сказание ...” взято из рукописи № 1537-1, л. 1–5об. того же Верхокамского собрания (Каталог, с. 149), которая является рукописным Сборником нач. XX в. (до 1908 г.). Текст начинается словами: “О прозрении ослепших очес молитися пресвятей Богородице Казанской июля в 8 день”. На рукописи обнаружена запись на л. 8об. скорописью: “*Сия книга истово писано*”.

Настенные листы “Сказания” были распространены в старообрядческой среде, и подобная Таблица была напечатана приложением к “Старообрядческому церковному календарю на 1989 год”³. Приводим ее текст хорошей сохранности.

**Сказаніє кїмь святымь каковыя благодати исцеленїя
от Бога даны и когда память ихъ бываетъ
(по старому стилю)**

В первом ряду:

Св. Иоанн Предтеча	о исцелении главныя (головной) болезни	29 августа
Св. Иоанн Богослов	о изучении иконного писания	26 сентября
св. Апостол Павел	о сохранении младенцев от смерти	29 июня
св. великомученик Феодор Тирон	о обретении украденных вещей	17 февраля
св. архангел Михаил	победитель супостатов	8 ноября – 13 июля
св. архангел Гавриил	вестник Божиих тайн	8 ноября – 13 июля
св. архангел Уриил	просветитель потемненных	8 ноября – 13 июля
св. архангел Иегудиил	утверждает трудящегося человека ради славы Божией	8 ноября – 13 июля
св. архангел Селафиил	молитель Бога о чело- веках	8 ноября – 13 июля
св. архангел Рафаил	врач недугов чело- веческих	8 ноября – 13 июля
св. архангел Варахаил	податель Божьего бла- гословения	8 ноября – 13 июля
священномученик Антипа , еп. Пергама Асийского	о исцелении зубныя болезни	11 апреля

св. святитель Никита , еп. Новгородский, чудотворец	о сохранении от пожара и молнии	31 января
священномученик Власий , еп. Севастийский	о избавлении от скотс- каго падежа	11 февраля
св. святитель Медост , патриарх Иеросалимский	о избавлении от скотс- каго падежа	18 декабря

Во втором ряду:

св. мученик и архидиакон Лаврентий	о исцелении болезни очных	10 августа
св. мученик Миша египтянин	о исцелении болезни очных	11 ноября
св. мученик Логин сотник	о исцелении болезни очных	16 октября
св. Маров святитель	о исцелении от тряса- вичных болезни	1 ноября
св. мученица Фотиния самаряныня	о исцелении от тряса- вичных болезни	20 марта

В центре:

образ Пресв. Богороди- цы Казанской	о прозрении ослепших очес	26 июня
образ Пресв. Богороди- цы Тихвинской	о сохранении здоровья младенцев	16 августа
образ Пресв. Богороди- цы Феодоровской	о освобождении от трудного рождения жен	4 сентября
образ Пресв. Богородицы "Неопалимая Купина"	от пожара и молнии	19 октября
св. священномученик Садоф	о сохранении от внезап- ной смерти	20 октября
св. великомученик Артемий	о исцелении от грызной (грыжной) болезни	27 ноября
св. преподобный Роман чудотворец	о разрешении бесплодст- ва и безчадия	24 ноября
св. преподобный Ипа- тий , игумен в Руфинах	о разрешении бесплодст- ва и безчадия	24 ноября
св. великомуч. Екатерина	о освобождении от труд- ного рождения жен	15 ноября

В третьем ряду:

св.мученик и исповедник Гурий	аще возненавидит муж жену свою не повинно	15 ноября
св.мученик и исповедник Самон	аще возненавидит муж жену свою не повинно	15 ноября
св.мученик и исповедник Авив	аще возненавидит муж жену свою не повинно	20 марта
св. и праведный Симеон Богоприимец	о сохранении здравия младенцев	3 февраля
св. великомученик Никита	о избавлении младенцев от родимца	15 сентября
св. мученик Конон градарь	о исцелении младенцев от оспы	5 марта
св. чудотворец и безсребреник Козма	о просвещении разума к научению грамоте	1 ноября
св. чудотворец и безсребреник Домиан	о просвещении разума к научению грамоте	1 ноября
св. великомученица Варвара	о сохранении от внезапных смерти	4 декабря
св. священикомученик Харлампий	о сохранении от внезапных смерти	4 декабря
св. преподобный Онуфрий Великий	о сохранении от внезапных смерти	12 июня
св. преподобный Паисий Великий	о избавлении от муки умерших без покаяния	19 июня
св. преподобный Нифонт мних	о прогнании лукавых духов от человека	23 декабря
св. преподобный Зосима, соловецкий чудотворец	о умножении пчел	8 августа
св. преподобный Саватий, соловецкий чудотворец	о умножении пчел	8 августа

В четвертом ряду:

св. святитель Никола, архиеп. Мирликийских, чудотворец	о избавлении от потопления на воде, бед и печали	6 декабря
св. и славный пророк Илия	о бездожде и ведре	20 июля
св. священикомученик Киприан	о сохранении от злаго очарования	2 октября

св. мученица Иустина	о сохранении от злаго очарования	2 октября
св. преподобный Иоанн Дамаскин	о изучении церковнаго пения	4 декабря
св. преподобный Иоанн	о избавлении от блудныя страсти	18 июля
Многострадальный св. преподобный Моисей Угрин, Печерский	о избавлении от блудныя страсти	26 июля
св. мученица Фомаида	о избавлении от блудныя страсти	13 апреля
св. мученик Внифантий	о избавлении от виннаго запойства	19 декабря
св. преподобный Моисей Мурин	о избавлении от виннаго запойства	28 августа
св. мученик Флор	о избавлении от падежа конскаго	18 августа
св. мученик Лавр	о избавлении от падежа конскаго	18 августа
св. великомученик Георгий Победоносец	о сохранении скота от снесения зверей	23 апреля
св. мученик Иоанн Воинственник	о обретении украденных вещей	30 июля
св. великомученик Пантелеймон	о исцелении недугов человеческих	27 июля

Назначение настенных листов с изображениями святых не вполне ясно. Святые расположены в некотором порядке, но не по дням месяцев. Поэтому лист не может служить месящесловом. Он может быть молебным образом, но изображения святых весьма малых размеров, а тексты читаются с трудом. Такой лист мог использоваться как иконописный подлинник. Так, был известен Указ Синода от 20 марта 1721 г., по которому строго устанавливалось, что “лики святых для поклонения пишут на досках, а не печатают на бумаге”, последние допускаются “для пригожества, а не для почитания”⁴. Правда, Постановление Синода скорее всего не было указом для староверов.

Не оценивая каноничности изображений, степени святости изображенных святых и мучеников и их внутренней иерархии, будем рассматривать этот рукописный лист с “благодатями” как текст, который можно анализировать по составу, композиции и внешнему представлению.

На листе содержатся 55 изображений святых с текстами, расположенных в четыре ряда по горизонтали, и 4 иконных Богородичных образа в центре листа. Изображения в цвете, все нимбы святых – золотом, рамка листа – из листьев желто-зеленого цвета.

Проблема святости имела решение в старообрядческой среде – в трудах и писаниях старообрядческих книжников. Она опиралась на “Послание восточных патриархов о православной вере”, ответ на вопрос 3-й: “Православная церковь почитает праведников не как богов каких, а как верных слуг, угодников и друзей Божиих; восхваляет их подвиги и дела, совершенные ими при помощи благодати Божией во славу Божию”. Учение о почитании святых было разработано Ефремом Сириным, Василием Великим и Иоанном Златоустом, писавшим о “подобающем поклонении”.

Почитание и призывание святых и чудотворцев следовало Евангельской заповеди:

Мф.10: 40 – Кто принимает вас, принимает Меня.

Оно означало почитание святых как верных слуг, угодников и друзей Божиих, которые помогают не собственной своей силой, а как предстатели пред Богом: Он единственный источник и раздаятель всех даров и милостей.

Иак. 1: 17 – Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов.

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” (Пролог, с. 211)⁵. 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 безъпрестанно**” (л. 33об.)⁶.

В полном соответствии с евангельским пониманием почитания святых и составлен рассматриваемый нами рукописный настенный лист. Перечисляются благодати, которые от Бога даны святым, святителям и мученикам, и дни их памяти; специально установленные в память мучеников и других святых особые праздники, дни почитания.

Данной от Бога силой святые совершают чудеса. Чудо – это всегда действие высших сил, но ради спасения людей и для помощи им такая способность чудотворения передается Всевышним своим помощникам – святым и мученикам. Святость предполагает **чудотворность**. Чудеса исцеления, чудеса предотвращения бед и напастей. В Слове св. Нифонта, широко распространенного чтения эсхатологической направленности, из старообрядческого рукописного Сборника говорится: “...до скончания века не оскудеют святии..., но обаче в последняя лета скрываются от человек”⁷. И Житие Иоанна Воинственика содержит то же самое старообрядческое понимание чудотворной святости, даваемой Господом: “**даде власть Господь богъ**”.

“Добродетельнаго бо его ради житія таковою от Бога обогатися дѣтелію чудотворенія”.

В настенном листе дни памяти святым расположены в соответствии с месяцесловом сентябрьского года. Весь год расписан, и вся жизнь человеческая входит в этот годовой круг, со всеми своими недугами и возможными напастями. Можно сказать, что предусмотрено буквально все, что может случиться в человеческой жизни. И этим очерчен круг действий святых, которые уполномочены Богом быть помощниками в жизни человека.

Обратим внимание, что святым даны только “благодати”, они не должны карать и наказывать, им предписано

“исцелять, сохранять, просветить, молить, избавить, разрешить, просвещать, научать, прогнать, умножить, сохранить, даровать, обретать”. Эти слова извлекаются из списка “благодатей”, данных святым. На настенном листе они не видны так отчетливо, как представлены в нашей форме публикации.

Первым на листе, в первом ряду слева, стоит Иоанн Предтеча, который исцеляет главную-головную болезнь, память его перед самым началом нового года – 29 августа, а исцелитель всех недугов человеческих – святой великомученик Пантелеймон поставлен в ряду изображений святых последним, самым крайним справа. Память его 27 июля, и в Проложном чтении на этот день он назван “целебник Пантелеймон. Научен убо бысть врачевному художеству”. Среди архангелов, изображения которых на листе находятся в центре первого ряда, прямо под образом Саваофа, “врачом недугов человеческих” назначен архангел Рафаил.

Второй ряд начинают святые мученики, ответственные за исцеление “болезни очных” – св. мученик и архидиакон Лаврентий (память 10 августа), св. мученик Мина египтянин (память 11 ноября) и св. мученик Логин, сотник, житие которого помещено в Прологе на 16 октября (Пролог, с. 190–191: *Память с(вя)таго мученика Логгина сотника*). Это тот самый сотник Логин (Логгин, Лонгин), который оставил свою военную службу и стал проповедовать Христа, за что ему отсекали голову. Ее принесли в Иерусалим и положили где-то на гноище. И тогда стали твориться чудеса: на этом месте ослепшие прозревали – “от непрозрения в прозрение преложися”. И так Логин стал “теплый помощник и заступник, источник цельбам”.

Чтение из Пролога на 10 августа об архидиаконе Лаврентии также содержит объяснение его чудотворной способности по исцелению очной болезни. Лаврентий был архидиаконом римского епископа Сикста (в Прологе – “Ксиста”, с греческой буквой “кси” в начале имени). Во времена

царя Декия архидиакон Лаврентий продал церковные сосуды и раздал полученные деньги нищим. Когда же царь спросил Лаврентия о священных сосудах, тот положил на телеги слепых, хромых и немощных и привез их царю, а царь исполнился ярости, велел св. Лаврентия “вельми бити, и воврещи в темницу, и там тот многих уврачева, которые к нему приходили”. Разгневанный царь велел поджигать его огнем на сковороде и бить железными палицами. Св. Лаврентий был сожжен на железной решетке. И ему молятся слепые и больные глазами.

Главной заступницей и помощницей ослепших в православном сонме Богородичных образов считается Пресвятая Богородица Казанская (память 26 июня), рассказы о ее чудесных исцелениях многочисленны и собираются в специальные сборники. В настенном листе “Сказаний” образ Казанской Богоматери помещен в центре и выделен большим размером.

О исцелении же “зубныя болезни” следует молиться священномученику Антипе, епископу Пергама Асийского, его память 11 апреля.

Чудеса исцеления от грызной, или грыжной, болезни совершает великомученик Артемий, его память 27 ноября, а чтения об Артемии и Повесть о его чудесах помещены в Прологе на 20 октября (Пролог, с. 209–210об.), где рассказывается, как он исцелял разных больных, особенно с гнойными болезнями и ранами – “гнойный струп” удалял.

После чудотворцев исцеления очной болезни сразу стоят помощники больным трясавичной, или трясучей, болезнью: св. мученица Фотиния (память 8 июля) и святитель Маров (1 ноября).

Быть может, за этим порядком расположения святых-чудотворцев кроется некоторая реальная статистика частоты болезней, а потому и обращений к святым.

Интересно здесь же заметить, что некоторые болезни или избавления от страстей имеют по два покровителя –

женская святая и мужской святой: св. Фотиния и св. Маров – от трясушей болезни; Варвара и Харламий – от внезапной смерти (оба имеют память 4 декабря); святые Киприан и Иустина – сохраняют от злого очарования; Моисей Угрин и Фомаида – исцеляют от блудной страсти, а вот от винного запойства чудодействуют только святые-мужчины – мученик Внифантий и преподобный Моисей Мурин.

Святой великомученице Екатерине, которая славилась ученостью и считалась покровительницей учащихся, дана благодать освобождать женщин от трудных родов, и этому же молятся перед образом Пресв. Богородицы Феодоровской (память 4 сентября).

Рядом с Екатериной во втором ряду святых стоят парой преподобные Роман чудотворец и Ипатий, игумен в Руфинах, чудесная сила которых “разрешает от неплодства и безчадия”; память их в один день – 24 ноября.

Пресвятая Богородица Тихвинская заботится о сохранении здоровья младенцев, а прямо под ее образом на листе “Сказания...” в третьем ряду рядом стоят святые и мученики, обеспечивающие жизнь и здоровье младенцев. И весь год распределен между ними. Богородица Тихвинская – 16 августа; св. великомученик Никита, чудесно избавляющий младенцев от родимца, – 15 сентября; св. мученик Конон градарь, исцеляющий младенцев от оспы, – 5 марта; на Праздник Сретения, 3 февраля, естественно, приходится память святого и праведного Симеона Богоприимца, который сохраняет “здравие младенцев”, и наконец, сам апостол Павел (память его 29 июня) заботится о сохранении младенцев от смерти.

Более всего святых (и дни памяти их распределены в течение всего года) имеют благодати сохранять молящихся от внезапной смерти. Они и стоят рядом: великомученица Варвара и священномученик Харламий, память их в один день – 4 декабря, и преподобный Онуфрий Великий. Из Проложного чтения на 12 июня можно узнать о его жизни

и блаженной кончине. Он жил один в пустыне в Египте и 60 лет не видел никого. Святой Пафнутий нашел его в ските. И когда Онуфрий отходил к Господу, Пафнутий разделил свою рясу на две части, одной обвил мощи святого, потому что тот был наг и покрыт только белыми волосами, а другую часть оставил себе. И когда святые мощи были погребены, на том месте внезапно упала колиба, где святой обитал, засохло финиковое дерево, плодами которого он питался, и оскудела вода, которую употреблял преподобный. Онуфрий Великий единственный из всех святых на листе изображен без одежды, с длинной белой бородой до колен и волосами до плеч, босой, в маленькой набедренной повязке и со свитком в левой руке.

И на 20 октября приходится память св. священномученика Садофа, чудесная помощь которого сохраняет от внезапной смерти.

Если же христианин не избежал внезапной смерти и умер без покаяния, дабы избавить душу его от мук, обращаются к чудесной помощи святого преподобного Паисия Великого, египетского аввы, который совсем юным из Александрии ушел в пустыню и жил в пещере один. Когда его кто-нибудь находил, он уходил еще дальше. О его даре чудотворений говорится в “Каноне Паисия Великого”, списки которого можно найти почти в каждом доме старовера, и каждый при жизни заботится о том, чтобы Паисий избавил от муки умерших без покаяния.

Среди благодатей святым и мученикам даны от Бога чудеса избавления от разных человеческих страстей, среди них – “винное запойство”, от которого избавляют преподобный Моисей Мурин (память 28 августа) и св. мученик Внифантий (19 декабря); о избавлении от “блудной страсти” – следует молиться преподобным Иоанну Многострадальному и Моисею Угрину, а также мученице Фомаиде (13 апреля).

Слова Василия Великого о пьянстве и блуде можно найти в Проложных чтениях на соответствующие дни года:

“Бежим, братие, пианьства общаго блуда, пияньство самовольный бесъ, от сласти въ душахъ ражается”.

“От злаго очарования” сохраняют мученики Киприан и Иустина (память обоих – 2 октября), а “от лукавых духов” – св. преподобный Нифонт мних. Он стоит между святыми, которые сохраняют от внезапной смерти и избавляют от муки умерших без покаяния, и соловецкими чудотворцами. Монах Нифонт – автор “Слова”, помещенного в Прологе на 23 декабря: “Слово св. отца Нифонта, како в последнем издыхании покаянием и слезами, и милостынею угодити Богу”. Это “Слово” встречается также во многих старообрядческих сборниках и Цветниках (Каталог, № 624, 1880 г., л. 140, 29.XII; № 1119 – Сборник слов и Поучений из Пролога, 30-е–40-е гг. XVIII в., л. 209, 29.XII) с тем же названием и той же благодатью святого Нифонта – “о прогнании лукавых духов от человека”.

К человеческим страстям, от которых избавляют благодати, данные святым, относится ситуация, которая, видимо, составителями “Сказания...” и самого настенного листа рассматривалась как частая в жизни, потому что избавиться от страсти “аще возненавидит муж жену свою неповинно” призваны помогать сразу три святых мученика и исповедника – Гурий, Самон и Авив. Они стоят рядом в начале третьего ряда листа, и в Прологе чтение о них помещается на 15 ноября (Пролог, с. 339–339об.), хотя память св. мученика и исповедника Авива в календаре относится к 20 марта. В благодати, данной этим мученикам, к страданиям и мукам самих святых относится разве только слово “неповинно”. Проложное чтение рассказывает, что Самон и Гурий пострадали при царе Диоклетиане, были оболганы и повешены за одну руку, а к ногам их была привязана тяжесть. И так они висели три часа, а потом были заключены в темницу, и пробыли там, томимые голодом и жаждой, четыре месяца. После пыток оба были обезглавлены. Дьякон Авив также был обвинен без всяких оснований, бит

и предан огню.

Каждый раз хочется найти объяснение благодати, данной святому, в его житии или смерти. Так, о св. мученике Иоанне Воинственнике, который заботится “о обретении украденных вещей”, в Прологе на 30 июля рассказывается, что он “был послан на убиение христианское, но втайне помогал христианам, или отпускал их на свободу, или помогал бежать, и так богоугодно пожив, отошел к Господу”. И об этом святом рассказывают, что он “разные чудеса творит, и татьбы извещает”. Такая способность к чудодействию дана ему за добродетельную жизнь: “Добродетельнаго бо его ради житія таковою от Бога обогатися делелію чюдотворенія”.

Два святых мученика Флор и Лавр избавляют “от падежа конскаго” (память обоих – 18 августа); от “скотскаго падежа” избавляют тоже два святых, имевших в своей земной жизни весьма высокие церковные должности: священномученик Власий, епископ Севастийский, и святитель Медост, патриарх Иерусалимский (память – 18 декабря). Власий был мучим и обезглавлен при царе Диоклетиане, он считается покровителем животных, поскольку благословлял и исцелял зверей пустынных. Святому великомученику Георгию, день которого приходится на 23 апреля, следует молиться “о сохранении скота от снедения зверей”.

Не оставлена заботой погода и природа, так значимая для сельскохозяйственного года: “о бездождии и ведре” молятся святому и славному пророку Илие (память 20 июля), “иже ключа положивый небу”, о сохранении от пожара и молнии – святителю Никите, епископу Новгородскому, чудотворцу. И всегда, во все времена и во всех областях славянского мира от пожара и молнии помогал образ Пресв. Богородицы “Неопалимая Купина”, он также помещен в центре настенного листа со “Сказанием...”.

Святитель Никола, архиепископ Мирликийский, память которого празднуется 6 декабря, проявляет свою чудотворность в “избавлении от потопления на воде, бед и печали”.

Святые чудотворцы и бессребреники Козма и Домиан, кроме своих лекарских заслуг, были известны также как заботящиеся “о просвещении разума к научению грамоте”, их общая память – 1 ноября. Научению церковному пению способствовал святой преподобный Иоанн Дамаскин. Из Пролога известно его “Слово об усопших”: “Где службы, где пения, где благотворения?” А желающему научиться иконному письму следует обращаться к Иоанну Богослову. В Прологе на 26 сентября содержится повесть “Слово о с(вя)темь Иоанне Богослове, како изучилъ человека писати иконы” (Пролог, л. 102–103об.), которая в переводе на современный русский язык помещена в Приложении.

Изображения Архангелов занимают середину первого ряда. Интересно сравнить данные им благодати с Проложными житиями и известными ангельскими классификациями.

Св. архангел Уриил – просветитель потемненных – 8 ноября – 13 июля. В Прологе на 8 ноября: “Уріил сіяніе сии огня божествен”.

Св. архангел Иегудиил – утверждает трудящегося человека ради славы Божией. В Прологе: “Егудіиль славитель бга имат служеніе утверждати человека труждающа ся в чесом любо славы ради бжія”.

По классификации ангелов в сочинении Дионисия Ареопагита “О небесной иерархии”, архангелы – это второй чин в низшем лике ангельской иерархии. По более древней классификации в книге Еноха – семь архангелов: 1) Уриил – властвующий над небесными светилами, 2) Рафаил – властитель мыслей человека и его исцелитель, 3) Рагуил – наказывающий мир светил, 4) Михаил – глава архангелов, покровитель израильского народа, 5) Сариил – начальствующий над духами, соблазняющими людей, 6) Гавриил – начальствующий над духами, помогающими людям, 7) Иерахмиил – наблюдающий за воскресением мертвых. В “Еврейской книге Еноха или книге небесных дворцов”⁸ пере-

числяются 18 имен князей, или ангелов, которые управляют миром. Приведем из этого перечня тех, что совпадают с Архангелами в рассматриваемой рукописи “Сказания кимь святымъ каковыя благодати исцеленія от Бога даны и когда память ихъ бываетъ”:

Гаври’эл – ангел огня (вар. Нури’эл , от арамейского *нура* – “огонь”).

Управляют ветром, молнией, кометами, ураганом, громом, снегом, дождем, днем, ночью, солнечной орбитой, диском луны, звездами и созвездиями. “Есть семь великих, прекрасных, чудесных и почитаемых князей, которые управляют семью небесами. Каждый из них является князем небесного воинства и каждый сопровождается мириадами ангелов-служителей” (Книга Еноха, гл. 17, с. 195).

Наконец, стоящие в конце третьего ряда Соловецкие святые, преподобные Зосима и Савватий, связанные в нашем сознании с соловецким стоянием, восстанием, с замерзшими в озере монахами, но никак не с пчелами. Согласно “Сказанию...”, им дарована благодать “умножения пчел”. В поисках оснований для такой благодати нам удалось обнаружить интересные иконографические подтверждения. Зосима и Савватий, попав на Соловецкие острова, всячески обустроивая созданный ими монастырь, заводят на острове новые промыслы, в частности пасеки, изображения которых можно видеть в клеймах икон “Зосима и Савватий с монастырем”.

В Житиях Зосимы и Савватия и их иконографических отражениях одна из существенных тем – монашеские “подвиги”, чудеса исцеления и спасения на море. На одной иконе находим клеймо, содержание которого помогает “найти мёд”. Икона находится теперь в Успенском соборе Московского Кремля. Она привезена из Соловецкого монастыря в 1923 г. и представляет собой редкий датированный памятник. Точная дата видна из надписи на самой иконе – 1545 г. “(лета 7053) ... при благоверном и великом князи Ивани

Василевиче вся Руси и при архиепискупи Феодосии при игумене Филиппи”⁹. На иконе “Богоматерь Боголюбская с житиями Зосимы и Савватия” нижнее центральное клеймо занято изображением “Притчи о сладости мира сего”. Это сюжет из широко распространенной на Руси восточной “Повести о Варлааме и Иоасафе” нравоучительного содержания – пустынный Варлаам поучает индийского царевича Иоасафа, сравнивая людей, “в телесных сластях безпрестанни пребывающих, души же своя оставляющих голодом таяти”, с человеком, который, убегая от “лютото инрога”, упал в пропасть и повис над бездной, уцепившись за ветви дерева. Взглянув вниз, он увидел белую мышь и черную мышь, непрестанно подгрызающих корни дерева; на дне пропасти “виде змия страшна видением, огнем дышаще”. У стены пропасти узрел он четыре головы аспида, а “от ветвей древа оного мало меда каплюща”. Объясняя смысл притчи и символическое значение каждого видения, Варлаам говорит, что “мед – сладость мира сего”.

Вот отрывок из этой повести, которая была переведена с греческого на славянский на Афоне еще в XI веке, а теперь переводится на современный язык:

«...Варлаам же отвечал: “Те, что связаны житейскими делами и заняты своими заботами и волнениями, и живут в наслаждениях <...> подобны человеку, убегающему от разъяренного единорога: не в силах вынести звука рева его и рычания его страшного, человек быстро мчался, чтобы не быть съеденным. А так как он бежал быстро, то упал в глубокий ров. Падая, простер он руки и ухватился за дерево, и, крепко держась, оперевшись ногами за выступ, считал он себя уже в покое и безопасности. Взглянув вниз, увидел он двух мышей, одну белую, а другую черную, грызущих непрерывно корень дерева, за которое он держался, и почти стгрызших корень до конца <...> Подняв глаза, увидел человек, что из ветвей дерева понемногу капает мед. Забыв и думать об окружающих его опасностях: о том, что снаружи

единорог, свирепо беснуясь, стремится растерзать его; внизу злой дракон с разинутой пастью готов проглотить его; дерево, за которое он держится, готово упасть, а ноги стоят на скользком и непрочном основании, – забыв об этих столь великих напастях, предался он наслаждению этим горьким медом»¹⁰.

Примечания

¹ Ровинский Д.А. Подробный словарь русских граверов XVI–XVII веков. СПб., 1895.

² Агеева Е.А., Кобяк Н.А., Круглова Е.А., Смилянская Е.Б. (Приложение: Сморгунова Е.М.). Рукописи Верхокамья XV–XX вв. Каталог. Из собрания Научной библиотеки Московского университета им. М.В. Ломоносова. М., 1994 (далее – каталог).

³ Старообрядческий церковный календарь на 1989 год / Рижская Гребенщиковская старообрядческая община. Рига, 1989.

⁴ Снегирев И. Лубочные картинки русского народа в московском мире. М., 1861.

⁵ 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.

⁶ “Сказание о Мамаевом побоище”. Лицевая рукопись XVII века из собрания Государственного Исторического музея. М., 1980. Л. 33об.

⁷ 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.

⁸ Тантлевский И.Р. Книги Еноха. Еврейская книга Еноха или Книга небесных дворцов. М., 2000. Гл. 14. С. 191–192.

⁹ Памятник с Соловецких островов. Икона “Богоматерь Боголюбская с житиями Зосимы и Савватия”. 1545 г. / Текст Н. Маясовой. Л., 1969.

¹⁰ Памятники литературы древней Руси. XII век. М., 1980. С. 203–205.

Приложение

Перевод из Пролога XVII в. по изд.: С(вя)щенная книга сия Пролог, или свойственнее рещи Синаксарий, за еже собратися в нем вкратце поведением святых житей, страданий и чудотворений. Москва, 1702 (7211) г., ноябрь. Л. 102–103об.

26 сентября. Слово о с(вя)темъ Иоанне Богослове, како изучилъ человека писати иконы.

Месяца сентября -26 дня.

Слово о Святом Иоанне Богослове, как он научил писать иконы

Есть недалеко от Царьграда маленький городок, и жил там некий парнишка, сирота, а звали его Гусарь. Он обычно нанимался пасти гусей. А на воротах того города был иконный образ Иоанна Богослова, написанный красками. И когда мальчик выгонял гусей к воротам, он всегда рисовал пальцем на песке, смотря на образ Богослова, и молился: “Господи, дай мне научиться нарисовать этот образ, очень хочет этого душа моя”. И так он рисовал руки, и голову, и глаза, заглаживал песок и снова рисовал. И продолжалось это три года. Однажды, когда он рисовал, пришел к нему Иоанн Богослов в том самом образе, как он был изображен на воротах того города, и спросил его: “Что это ты делаешь, Гусарь, по песку пинешь?” А Гусарь сказал ему: “Посмотри на городские ворота, видишь образ Иоанна Богослова ? Вот третье лето я учусь писать его на песке”. И сказал ему Святой Иоанн: “А ты хочешь научиться иконному писанию?” И ответил ему Гусарь: “Ей, Господи, очень хочу”.

Тогда Иоанн взял трость и чернила и написал грамоту: “Я, Иоанн Богослов, возлежащий на честной груди Господней и пивший тайную его чашу, к тебе Хинарю посылаю этого парнишку Гусаря – научи его писать иконы лучше, чем ты сам умеешь”. И запечатал грамоту перстнем, дал Гусарю и сказал: «Иди в Царьград, там есть царский иконописец по имени Хинарь, он пишет в золотых царских палатах, и всегда ездит к заутрене к Святой Софии. Ты дождись его и отдай ему эту грамоту. И скажи: “Мне дал ее Иоанн Богослов, и иди за ним”». И сказав ему так, стал невидим.

Гусарь же быстро пошел в город, и утром, увидя, как

царский писец едет от Святой Софии, дал ему грамоту и пошел за ним. Писец прочел грамоту и удивился тому, что там было написано. И Гусарь рассказал ему всё, что случилось, когда он пас гусей. И объяла сердце иконописца зависть, не хотел он учить Гусаря.

А в это время некий царский слуга поставил каменную церковь и заказал писать местную икону во имя Святого Иоанна Богослова. Иконописец ушел, а Гусарю велел тереть краски. И когда заглаживал Гусарь левкас, пришел к нему Иоанн Богослов и спросил: “Что ты делаешь, Гусарь?” Тот ответил: “Тру краски моему мастеру, чтобы ему писать икону Иоанна Богослова”. И сказал ему Иоанн: “Встань и пиши!” Гусарь же затрепетал от страха и сказал: “Господи, ведь я кистей не брал в руки и не учился”. А Иоанн сказал ему: “Смотри на меня и пиши”. И он взял трость, и держал его за руку, пока писал на доске образ. И когда написал, вышел от него, и вся палата осветилась от иконы, как от солнца. Гусарь же начал плакать, думая, что ему будет от мастера. Когда мастер пришел, удивился он случившемуся, тому, что был тот искуснее мастера.

Сказали царю: “Есть у твоего иконописца ученик, третьего дня как пришел учиться, а вчера написал икону Иоанна Богослова, да так, что вся палата светится от нее, как от солнца. Нельзя и в ум взять”. Взяли икону и понесли к царю, а его страх объял от иконной светлости. А царскому иконописцу было стыдно. Одни говорили, что ученик лучше мастера, а другие – что мастер лучше. Тогда сказал царь: “Я рассужу по правде, кто кого лучше. Напишите двух орлов в моих палатах, и каждый поставьте их на стене. Я же возьму ястреба и пушу его, и какого орла начнет хватать ястреб, тот и лучше”. И все решили: “О, царь, правильно ты говоришь”.

Они быстро пошли и написали двух орлов, каждый своего, и все дивились, видя двух орлов. И смотря на работу мастера, говорили: нет такого больше в свете. А когда под-

ходили к писанию ученика, ум их смущался, потому что видели, что его работа очень хороша. Царь же пустил ястреба, и ястреб начал хватать ученикову птицу на стене. И тогда царь взял к себе в палаты Гусаря писать иконы, и было его мастерство искуснее, чем его учителя Хинаря.

А те две птицы и до нынешнего дня в царских палатах, где были написаны. Икону же Святого Иоанна Богослова отнесли в церковь, и освятили церковь во имя Святого Иоанна Богослова, и радостно праздновали о Христе Иисусе, Господе нашем.

Ему же слава, и ныне, и присно, и во веки веков.

Елена Березович (Екатеринбург)

О некоторых аспектах концепта чуда в языковой и фольклорной традиции Русского Севера¹

Концепт чуда принадлежит к числу важнейших концептов православной церковной культуры; ядром его служит представление о чуде как 'сверхъестественном, непостижимом событии, нарушающем известные законы природы и случающемся как проявление всемогущества Бога (обычно в ответ на усиленную молитву, соприкосновение со святыней и т.п.)' (СПЦК: 266). Этот концепт, безусловно, значим и для такого сложного по происхождению мировоззренческого комплекса, как народная религия, однако, разумеется, не следует проецировать наполнение "официального" христианского концепта на устную народную традицию, ср.: «Любое определение религии, в том числе первобытной, так или иначе включает понятие "сверхъестественного". При этом едва ли не самым существенным оказывается то, что под "сверхъестественным" понимает исследователь, а что – носитель традиции» (Петрухин, Полинская 1994: 164). Априорно можно предполагать несколько причин асимметрии между "церковной" и "народной" трактовкой чуда, чудесного: во-первых, народной традиции нерелевантны представления такого уровня абстракции; во-вторых, народная религия имеет диахронически гетерогенный характер, сплавливая воедино фрагменты идеологически различных систем; в-третьих, концептуальное пространство народной религии в большей степени испытывает креативное, трансформирующее влияние со стороны естественного языка, нежели это имеет место при формировании концептов "официальной" религии и ее терминосистемы. Очевидно, по отношению к народной концепции чуда будет во многом справедливо то, что отмечено С.М. Толстой относительно концепции греха: «Если мы обратимся к устной народной традиции, то в ней, разумеется, не найдем

не только “теории” греха, но и вообще соответствующего “дискурса”, какой мы имеем в случае “высокой” (книжной) культуры с развитой рефлексией и «со специальными текстами» (Толстая 2000: 9).

Материалом для настоящей статьи послужили данные диалектной лексики и топонимии Русского Севера, а также тексты устных рассказов, записанные на той же территории. Не претендуя ни в коей мере на целостную экспликацию представлений о чуде, мы рассмотрим некоторые аспекты проявления последних: в центре нашего внимания – поведение слова *чудо* в системе языка и в тексте, а также роль лингвокреативных факторов при формировании изучаемого концепта. Ограничение материала данными одной локальной традиции – Русского Севера – связано не только с тем, что мы имеем возможность пользоваться (помимо опубликованных источников) обширными полевыми картотеками Топонимической экспедиции Уральского университета по этому региону, но и с тем, что в данной зоне создаются особые условия для наблюдений над интересующим нас лингвокреативным аспектом проблемы.

Дифференциальные диалектные словари, к сожалению, не фиксируют особенностей смыслового наполнения слова *чудо* (разумеется, исключая те ситуации, когда имеется явный семантический сдвиг по сравнению с литературной традицией), поэтому есть смысл обратиться в первую очередь к речевому материалу – к текстам бытующих на Русском Севере устных рассказов, которые включают слово *чудо* и однокоренные (кроме дериватов со специализировавшейся семантикой вроде *чудовища*), и выявить контекстные смыслы этих лексем.

В текстах 425 мифологических рассказов, которые опубликованы в (МРС) и сгруппированы по вполне “чудоносным” темам (*Народные сюжеты христианства; Народная демонология; Магия: колдовство и гадания; О змеях, поклонении стихиям, кладам* и др.), интересующие нас лексемы встреча-

ются очень редко. Так, слово *чудо* употребляется только дважды, выражая следующие смыслы: **'событие, вызванное воздействием на человека нечистой силы'** (в данном случае персонифицированной в образе утопленника) – «Чудес тут было много. Раменье, тут мой дед жил. Был тут Ильюха, который утонул под Петушком. Там омут глубокий. Ильюха приходил к нам. Дед как-то осенью шел по берегу, темно было. Иду и думаю: "Ильюха тут-то утонул". Смотрю, лежит человек, Ильюха привиделся. Перекрестился, хватъ руками – куча мха...» (МРС: № 18); **'колдун, человек, обладающий сверхъестественным знанием'** – "Вот чудо был пастух. А он чо-то читал, чо-то знал. Он один мог коров позвать <...> А целый день дома, будто кто вместо него пас..." (МРС: № 301). Кроме того, один раз встречается лексема *чудить* **'колдовать, ворожить'** – "Колдунья, она бабка, как бабка <...> Она-то баба хитроватая, вот она и чудит рядом, а не докажешь ничем" (МРС: № 307); пять раз употребляется слово *чудиться* в литературном значении **'мерещиться, казаться'** (МРС: № 36, 266, 272, 278, 374).

Просмотр текстов 427 преданий Русского Севера, опубликованных Н.А. Криничной (ПРС) и сгруппированных по темам *Заселение и освоение края, Аборигены края, "Паны", Клады, Силачи (богатыри), Разбойники, Борьба с внешними врагами, Исторические лица* (как видно, тематика нарративов в данном случае является более обытовленной, хотя рассказы о необычных событиях и лицах тоже весьма частотны), выявляет несколько иную картину. Многие предания в этом сборнике подверглись литературной обработке (записаны М. Пришвиным, В. Астафьевым, этнографами XIX в. и др.), поэтому употребление слов *чудо, чудеса, чудесный* соответствует нормам современного литературного языка. Ср., например, текст "Основание Каргополя": "В двенадцатом веке на этом месте был на охоте один из удельных северных князей. Огромный медведь, которых здесь было множество, уже хотел растерзать его... Лишь чудо спасло князя. В память о своем избав-

лении от смерти он приказал дружине заложить город, назвав его Каргоподем” (ПРС: № 7). В аналогичном смысле дважды употребляется сочетание *чудесное спасение* (ПРС: № 6, № 55); слово *чудеса* фигурирует в рассказе о нападении англичан на Соловецкий монастырь, который, будучи завален ядрами, не горел: огонь тушили чайки (ПРС: № 297). Во всех 4-х случаях использование слов *чудо*, *чудеса*, *чудесный* вполне вписывается в концепцию “христианских чудес”, но все тексты, где функционируют лексемы, не являются непосредственной записью речи носителей традиции.

Большее количество фиксаций интересующего нас слова встречается в нарративах, которые записаны сотрудниками топонимической экспедиции УрГУ на территории Русского Севера в 1960–2000 гг. Эти тексты появились при описании различных географических реалий – в том числе тех, которые, по мнению информантов, обладают феноменальными свойствами или связаны с экстраординарными событиями. Несмотря на то, что материал демонстрирует разнообразие смыслового наполнения лексем *чудо*, *чудный*, их все же нельзя считать частотными для текстов устных рассказов носителей традиционной культуры об окружающем географическом пространстве: приблизительно 5000 текстов дают 21 употребление интересующих нас слов (не учитывая лексем *чудиться*, *чудовище*). Приведем эти текстовые фрагменты, сгруппированные в соответствии с особенностями смыслового наполнения слов *чудо*, *чудный*, *чудимый* и т.п.

Событие, вызванное воздействием нечистой силы: бол. *Семеново Болото* – «где-то на Семеновом Болоте баба по морошку ходила, генерала будто увидела. Он ее к себе помянул, баба-то не дура: “Чур меня!” Он как захохочет: “Догадалась!” И провалился. Такие там чудеса были» (Прим, Патракеевка); ур. *Куркинская Поскотина* – “в Куркинской Поскотине всё чудеса, блудятся люди. Кто идет туда, знает, что изругаться надо, иначе не выйдешь. Придешь, изругаешься, похочешь – дорогу найдешь” (У-Куб, Ивановская); г. *Ве-*

ретьи – “пошли в город по Катю вечером, дошли до Веретий (у нас рядом горки две – Софья Веретья да просто Веретья) – видят чудо: ходит бабушка, отпевает, свечки горят. Они испугались, домой побежали, не пошли никуда” (В-Уст, Слободка); бол. *Митинское* – “на етом болоте как-то чудо было: мужик дрова рубил на молоду [во время новолуния. – Е.Б.], дак у его топор вырвало да в болото закинуло. Дрова-то не надь рубить на молоду, дрова рубят на ветху [на ущерб луны. – Е.Б.]” (Нюкс, Бобровское); ур. *Поток* – “шли из школы. Там перекрёсток дороги, Поток зовём. Там как раз мужик повесился на ёлке. Идём мы – и такой вот дикий-дикий смех сзади. И, главно, тёмно-тёмно небо и место высвечено. И как будто из этого высвеченного места и смех-то, вот чудо” (У-Куб, Шамбово).

Персонифицированная нечистая сила, привидение: руч. *Коровий Ручей* – “чудо на том ручью жило какое-то, свистело да манило, боялись туда ходить в темноте” (Бабуш, Гледнево); ур. *Чернаково* – “старая баня там, две ёлки стояло на угоре. И отец слышал, как ревет женщина. Слышали, как что-то скатилось, а предмета не было. Рёв слышали на ели, манило [призрак, привидение. – Е.Б.] было такое, чудо-то” (В-Уст, Аристово); овраг *Берёзовое* – “недалёко есть овраг, дак в ём чудо сидит – свиной ли козлом блазнит. На ночь там не ходи” (Лен, Ирта).

Необычное происшествие, как правило, считающееся чудом в христианской традиции: д. *Пески* – “у нас чудо было прежде, нашли иконку на берегу, тутока, в самих Песках. Иконка Антония была, там и церкву Антониеву поставили. Обычай есть: где чудо делается, там и церкву ставят” (Влгд, Пески); поле *Подвересовки* – “там чудо случилось, иконка на пеньке явилась” (У-Куб, Тавлаш); г. *Софониха* – “на Софонихе хотели построить церковь, но там чудо было: каждую ночь ее разрушало, все бревна потом на берегу Шиги найдут” (Пош, Пошехонье); р. *Двиница* – “мать и отец рассказывали, что на Двинице чудо было: мужик через реку по воде перешел

у Петряево” (Сок, Нелидово); д. *Большие Озёрки* – «пришли два брата за грибами сюда, где нынче Большие Озёрки, сели на бугор, и один брат сказал: “А я бы здесь деревню построил, и было бы озеро”. А озеро ласточки сделали, чудо-то, выносили земельку курганом – и вот получилось Шомпельское Озеро, семнадцать саженей глубиной» (Сок, Малые Озерки).

Мифическое дорусское население края: р. *Реваж* – “раньше тут чудеса ходили, вот где Реваж наш. Чудеса как люди вроде, а сами черти. Они всё на вред делали: где ям нароют, а где-то деревья наломают, камней наворотят да. Увидишь такое место, поймёшь, что не человек ладил. Они под землю ушли” (Котл, Большая Маминская); д. *Куимиха* – “у нас на Куимихе до русских жило чудо тутюка. Чудо в яме сидело, мохнато такое, вот как черт” (Котл, Куимиха); оз. *Белое Озеро* – “чудо было на Белом Озере. Как люди, только порато маленькие, потом в озеро ушли, там у их иногда колокол звонит” (Ваш, Подгорная).

Объект с феноменальными природными свойствами: оз. *Ёкшалское* – “чудимое озеро, чистое-чистое, дна нет у его. От бога ли, от черта ли оно. Водичка золотая, а смотреть в его страшно” (Вил, Большой Двор); ур. *Вепри* – “чудо-то есть в Вепрях, колodчки ключевые, они божественные, дно видать. За водой святой туда ходят” (Влгд, Полянки); руч. *Осиновый Ручей* – “в лесу есть Осиновый Ручей, там у него такое чудо: камни наложены горой, как нарочно кто наворотил. Черти, бат, все табором орудовали” (Леш, Шегмас).

Объект, где осуществляются действия магического характера: ключ *Под Уралом* – “чудный ключ тамока, на этот ключ гадать ходили. Придёшь к нему и смотришь: человек останется жить – или нет. Выживет – так вода тихо стоит, а коли умрет, так всю грязь выворотит” (В-Важ, Потуловская); поле *Долгое* – “там чудное было: рядились в Святки да в снегу валялись молодяжка” (Мез, Долгощелье).

Показательно, что каждый из представленных выше текстовых фрагментов никоим образом не перекликается с

“вынесенным в заголовок” топонимом, текстовый ряд функционирует параллельно номинативному, не мотивируя географические названия, которые обозначают, как правило, обычные “физические” признаки ландшафтных реалий. Возникает вопрос: может ли лексема *чудо* лечь в основу собственно топонимической номинации? В доступном изучению полевым топонимическом массиве, насчитывающем около 1 млн. фиксаций топонимов Русского Севера (ТЭ), такие топонимы встречаются, хотя могут считаться раритетными. Ср.:

г. *Причудные Горы* – “раньше во всём краю чуди была, на Причудных Горах чуди часовенку строили, топоры рубят, а придёшь – нет никого. А потом сгорела, камни закладены и сейчас есть”; “там часовенку ставили. да попы сожгли ее, так как им доходу меньше было. Родник со святой водой и сейчас там есть”; “был родник и там всяки травы росли” (Уст, Лукьяновская, Левинская); р. *Чудеса́* (Вин); оз. *Чудёсное* (вар. *Явленное*) (Прим); полоса *Чудиха* (Нянд); ур. *Чудо* – “там раньше была часовенка и, говорят, водило. Там огонек горел” (Влгд, Великое); руч. *Чудное* (рядом яма *Лешакова Яма*) (Вил); р. *Чудная* (К-Б); оз. *Чудное* – “там вода особая, целебная, святая” (Карг, Поржалю); оз. *Чудо* – “озерко есь в лесу, Чудо зовём. Водичка чистая-чистая, прозрачная, все камешки видать, нигде такой чистой водички нет” (В-Уст, Климлево); бол. *Чудное* – “есь в Забелине где-то болото, так его зовут Чудное. Там ягод до чёрта, так чёрт его и охраняет. Манит там, пугает” (Котл, Котлас); д. *Чудный Починок* (Вил).

В этот список не включаются довольно многочисленные названия вроде пок. *Чудин Бережок* (Пин), руч. *Чудин* (В-Т), поскольку их словообразовательные характеристики предполагают непосредственную связь с этнонимом *чудь* (полный обзор таких этнотопонимов см.: Попова 1999: 107–127); для приведенного выше топонима *Причудные Горы* более вероятно происхождение от *чудо* – с вторичным притяжением к этнониму. Возможен и обратный мотивационный ход, когда

“чудские” топонимы вторично переосмысляются в связи с идеей сверхъестественного, ср.: г. *Чудина Гора* (рядом ур. *Городище*) – “там жило племя чуди. От Чудиной Горы к Городищу подземный ход был”, “манило, казалось там кому-то” (Вель, Возгретовская, Ереминская) (подробнее о логике таких переосмыслений см. ниже).

Прежде чем выделить выражаемые топонимами смыслы, остановимся подробнее на названии оз. *Чудесное*, которое имеет параллельное название *Явленное*. Вероятно, исходным номинативным материалом была конструкция оз. **Явленного Чуда*. Данный объект находится на берегу Белого моря – практически напротив Соловецкого монастыря. Есть все основания считать, что некоторые топонимы в этой зоне появились благодаря номинативной деятельности соловецких монахов. Это подтверждается существованием названий, несколько выделяющихся по своей стилевой окраске на общем фоне топонимикона поморов. К примеру, название оз. *Благодать* отличает некоторая созерцательность, нехарактерная для поморской топонимии; наименование расположенного рядом с ним бол. *Нечистое* дано как бы с точки зрения служителя церкви – в народной топонимии не встречаются такие именованья для негативно маркированных локусов; символические названия гор *Елеон* и *Синай*, отсылающие к малоизвестным для носителей традиционной крестьянской культуры библейским прецедентам, не дублируются на остальной территории Русского Севера. Таким образом, стилевая полифония топонимического текста позволяет увидеть за некоторыми топонимами Летнего берега Белого моря номинативный почерк монахов; в этот ряд явно входит название оз. *Чудесное* // *Явленное*, что позволяет считать его маргинальным по отношению к традиционному топонимикону.

Итак, с идеей *чуда* в топонимии связывается следующий набор взаимодействующих и переплетающихся смыслов, которые обнаруживаются в мотивационных контекстах, а также в связях названия в топонимическом контексте:

- объект, обладающий особыми природными свойствами;
- объект, связанный с нечистой силой;
- объект, связанный с мифическим дорусским населением края;
- *объект, где было явлено христианское чудо или находится культовое сооружение христианской религии.

Обобщая представленный выше материал, укажем, что **доминантой** данного комплекса представлений, разумеется, служит идея сверхъестественного. Если в “каноническом” представлении о чуде **источником** последнего является действие, событие, то в анализируемом материале *чудо* часто “опредмечивается”. “Опредмечивание” фиксируется и в литературном языке, ср.: *чудо* 3. ‘о том, кто (или что) вызывает общее удивление, восхищение своими качествами’ (СРЯ IV: 691). При таком опредмечивании чудо переводится из акционального регистра в субстанциональный – за счет этого оно теряет в своей сверхъестественности и непостижимости: уникальный объект все же оценивается как элемент ряда (пусть и “из ряда вон выходящий”), событие же по природе своей единично. Этот опредмеченный смысл проецируется, к примеру, на приведенные выше контексты, характеризующие феноменальные свойства географических объектов. Однако в представленном материале встречается и другое опредмечивание, когда персонифицируется как бы само событие, приобретая конкретного деятеля, ср.: “недалеко есть овраг, дак в ём чудо сидит – свиньёй ли козлом блазнит”. Такая персонификация объясняется предметностью мышления носителей традиционной культуры, стремящихся освоить иррациональное через постулирование субъекта иррационального начала. Подобный механизм имеет место при персонификации болезней (ср., к примеру, известную фигуру *икотницы*).

Может быть представлен следующий сценарий *чуда*:

действие, событие:

а) *действия нечистой силы* – чудское мольбище строится само собой; в данном локусе “водит”; создаются слухо-

вые и зрительные галлюцинации – слышится свист, рев, смех, видится генерал, священник и свечи, свинья или козел; человек наказан за нарушение бытового запрета – топор, которым он рубит дрова в неурочное время, закинут в болото;

б) *магические действия, осуществляемые человеком* – гадания на жизнь или смерть; святочные ряжения;

в) *событие, считающееся чудом в христианской традиции* – явление иконы; знамение, указывающее на место строительства церкви; хождение по водам; создание животными-помощниками озера;

типичный локус (для “нечистых” чудес): на болоте; в овраге; у старой бани; меж двух елей; на перекрестке;

субъект:

а) *нечистая сила* – черт, леший, утопленник, призрак, привидение;

б) *колдун* – пастух, обладающий особым знанием;

в) *мифическое дорусское население*;

г) *христианский святой* – “мужик”, прошедший по воде;

свойство географического объекта, позволяющее считать его чудесным:

а) *“исконное”* – чистая, прозрачная вода; бездонность озера; обилие ягод; нагромождение каменных валунов;

б) *внесенное в ландшафтное пространство извне* – наличие креста, часовни.

Важно подчеркнуть, что понятие чуда зачастую индифферентно по отношению к святому или нечистому носителю феноменальных свойств. Более того, святое и нечистое могут переплетаться, образуя единый синкретичный комплекс; характерна ремарка информанта при описании свойств *чудимого* озера с прозрачной водой (признак “святости” гидрообъекта), но без дна (признак “нечистого места”): “От Бога ли, от чёрта ли оно” (о концепции святого и нечистого локусов в народной традиции Русского Севера подробнее см.: Березович 2000а: 289–349).

Чудесными могут быть как исконные феноменальные

свойства географического объекта, так и внесенные извне, когда ландшафтная реалья оказывается связанной с объектом культа (часовней). Вновь стоит отметить, что исконная и благоприобретенная “чуждость” географического объекта тесно связаны: кресты, часовни и т.п. появлялись чаще всего в местах, отличавшихся изначальной святостью или “нечистотой”². Несмотря на наличие как “нечистого”, так и “святого” вариантов чуда, лучше прописанным в рассматриваемой традиции оказывается “нечистый”. Для него народное сознание осуществляет наиболее полную сценарную разработку, выделяя последовательно различные элементы соответствующего фрейма – акциональные, субъектные, атрибутивные, локативные. Это объясняется ощущением “рядоположенности” нечисти человеку, возможной связи с ним через вполне доступные превращения (к примеру, заложный покойник), локализации ее в близком пространстве. Локус “нечистых” чудес четко определен (в отличие от локуса христианских чудес) – это чужое, не освоенное человеком пространство, ср. замечание Б.А. Успенского о том, что «противопоставление “чистого” и “нечистого” пространства появилось не на христианской почве. В архаических (дохристианских) представлениях оно соответствует общему противопоставлению “своего” и “чужого”» (Успенский 1994: 275). В связи с восприятием лесной глуши как нечистого=чужого локуса показателен географический термин *чужбина* ‘дальний лес, глухое место в лесу’ /Арх/ (КСГРС).

Выйдя на проблему взаимодействия идей чудесного и чужого, следует привести весьма примечательный топоним: ур. *Чужина* – “место в лесе гибучее, болотное, тамока чужевидели: девка на пеньке сидит голая, волосья шимом [растрепанные. – Е.Б.]” (В-Уст, Климлево). В контексте функционирует очень интересный глагол *чужевидеть* ‘мерещиться, чудиться’, ср. также *чужбе видеть* ‘то же’ – *По болоту в темень шла, так стала чужое видеть, чёрт-от попуту: будто свечки горят да мужички в красных руба-*

хах бегают /Влг/ (КСГРС). Эти языковые факты представляют “чудеса” – зрительные наваждения – как виденье “чужой”=ирреальной действительности. Характерно, что такие видения появляются в чужом пространстве – в лесу, на болоте.

Соотнесенность чужого и чудесного объясняется общим смысловым субстратом – идеей неосвоенности человеком. Кроме этого, важно учитывать и сугубо языковой фактор: соответствующие слова включены в единое морфо-семантическое поле, вследствие чего возможны различные процессы притяжения и взаимовлияний гетерогенных языковых фактов, восходящих к *čudo и *tjudь (см.: ЭССЯ 4: 128–129; Фасмер IV: 377–379).

Говоря о процессах аттракции, следует подробнее остановиться на наиболее специфичном для изучаемой локальной традиции моменте – вовлеченности в концепцию чуда образа чуди, понимаемой носителями традиционной народной культуры, как правило, обобщенно – как мифическое дорусское население края. Исключительная контаминационная активность слова *чудь*, проявляется, к примеру, в процессах фольклорной ремотивации топонимов, когда практически любой звукокомплекс с начальным *чу-* осмысливается в связи с пребыванием в соответствующем локусе чуди (см.: Березович 2000б: 2–3); чаще всего, разумеется, аттрактивными “партнерами” *чуди* становятся слова с корнями *чуж-* и *чуд-* (генетическая связь *чуди* и слов на *чуж-* многими исследователями не признается, см.: Агеева 1990: 86–115). Смысловой основой для сближения этих слов становится представление о сверхъестественных свойствах представителей чужого этноса, ср. замечание О.В. Беловой о том, что в отношении славян к инородцам тесно переплетаются понятия *нечистое* и *сакральное*: культовые места, могилы инородцев нередко считаются нечистым местом, но при этом, к примеру, земля с такой могилы может быть целебной (Белова 1999: 415–416). Ср. аналогичное свидетель-

ство относительно мест захоронения чуди: в Пудожском уезде на Водлозере “до сих пор показывают на Кингостров, на котором, по преданию, были уничтожены остатки Чуди, спасшейся на этот остров: тут и легла вся Чудь. Этот остров считался священным: он порос лесом, и рубить этот лес считалось греховным и опасным” (Харузин 1889: 128).

“Нелюдское” начало чуди проявляется в песне о ней, записанной в Архангельской области: “Чуди вы, не люди, / Отца за отца не почитали, / Матерь по-матерному бранили, / Отойдите вы, нечисти проклятые...” (ЭМ ТЭ). В ряде топонимических легенд образ чуди смешивается с образом черта, связываясь в сознании разных информантов с одним и тем же местом: ур. *Чёртовы Ворота* (вар. *Глухие Ворота*) – “там мужика-утопленника оттолкнули от берега и тонули с тех пор. Там манит, заблудиться можно, дак одежду на левую сторону надень – выйдешь. Там лешак хозяин”; “там какие-то чуди шли, чертяки. С ними воевали у нас в Палеме. Они через эти Чёртовы Ворота собирались Палему взять”; “на плотях ездили зыряне, комики-те. В этом месте разрывало плоты, там на реке кружит, а к реке лог глубокий подходит. В логу этом манило. Всё это и называли Чёртовы Ворота” (В-Уст, Палема, Черная).

По данным фольклора и топонимии Русского Севера (ЭМ ТЭ; ТЭ) могут быть выделены сходные мотивы и параметры представлений о чуди и нечистой силе (черте, лешем и др.):

локус – “чужое” и опасное пространство (ямы, овраги, “сузёмы”, болота, перекрестки дорог);

внешний вид – имеют необычный рост (слишком маленький или, наоборот, большой), покрыты шерстью, имеют рога, ходят в красных рубашках;

творение элементов-рельефа – роют ямы, сооружают курганы, насыпи, каменные завалы, стены (ср. топонимы типа *Чудская Стена*, *Чудское Городище* // *Чёртова Каменка*, *Чёртово Городище*);

способность к колдовству, оборотничеству – ворожат, могут превращаться в свинью, петуха;

слуховые проявления – свищут, хохочут, создают эхо;

воздействие на человека – способны “заводить”, “ставить на круг”, внушают галлюцинации.

Многие из этих параметров и мотивов перекликаются с теми, что были выделены для представлений о чудесном. Эти переклички подтверждают положение о том, что в народном сознании чужие коллективы нередко наделяются негативными сверхъестественными и даже противоестественными характеристиками (Петрухин, Полинская 1994: 175).

Вообще, смысловые поля *чуда*, *чужого* и *чуди* существенно перекрываются. Чтобы показать это, выделим общие смыслы, характерные для производных на базе *чуж-*, *чуд-//куд-*, *чудь* (используются данные словарей и картотек по территории Русского Севера, а также по дочерним говорам Урала и Сибири). В нижеследующий перечень попали значения, которые объединяют семантическую структуру хотя бы двух из трех названных гнезд. Если продолжения *чуж-* хотя бы на формальных основаниях отделяются от дериватов *чуд-* (в то же время в ряде случаев возможно наведение “чудесных” смыслов на семантику дериватов *чуж-*, ср., к примеру, *чуженье* ‘шутки, озорство’), то производные от *чудо* и *чудь* нередко не могут быть разведены при этимологической атрибуции (ср. *чудь* ‘невежда’, ‘нечистая сила’ и др.). Поэтому при представлении материала дериваты *чуж-* будут отделяться знаком // от производных на базе *чудо* или *чудь*, подаваемых недифференцированно.

Все общие значения могут быть разделены на три группы: 1) ирреальный мир; 2) магические действия; 3) социальная жизнь человека, черты характера.

1. Ирреальный мир.

Превращение, оборотничество: *очудиться* ‘по суеверным представлениям – превратиться в кого-, что-либо’ (СРНГ 25: 72) // *счужевать* ‘стать оборотнем’ (КСГРС).

Мерещиться, чудиться (под действием нечистой силы): *вычудиться, зачудиться* ‘привидеться’ (КСГРС), лит. *чудиться* // *чужевидеть, чужбе видеть* ‘мерещиться, чудиться’ (КСГРС).

Нечистая сила: *чудаки* ‘нечистая сила’ (КСГРС), *чудил* ‘по суеверным представлениям, добрый или злой дух, живущий в доме, бане, домово́й’ (НОС 12, 66), *чудь* ‘нечистая сила’ (КСГРС) // *очужáлой* ‘леший’ (КСГРС).

Мифическое дорусское население: *чудаки* ‘первобытные жители Сибири, от которых будто бы остались курганы, так называемые бугры’ (Опыт: 259); *чудаки* ‘мифическое племя чудь; мифическое дорусское население края’ (КСГРС; ПРС: № 95, 111, 112); *чудеса́, чу́до* ‘то же’ (КСГРС). В этом же ряду следует привести слово *чудаки* ‘тараканы’ (КСГРС), в основе которого, очевидно, образ чуди (ср. весьма активную этнонимическую модель номинации этих насекомых; подразумевающую восприятие тараканов как “инородцев”: *прусаки, французы, шведы* и др.).

2. Магические действия.

Ряжение: *кудес, кудес* ‘ряженный’, *кудеса́* ‘праздничное святочное гулянье; святки’, *кудеса́ми ходить* ‘ходить ряжеными’ (СРНГ 9: 9–10), *кудеси* ‘ряженные’ (СРГК 3: 51), *чудить* ‘устраивать святочные гуляния с ряжеными’ (КСГРС), *чудушка* ‘ряженный, ряженая’ (СРСГСП 3: 319) // *чуженый* ‘переодетый во что-либо, маскированный’ (НОС 12: 67); *чужа́ть* ‘заниматься ряжением, ходить ряженым’ (КСГРС).

Колдовство, ворожба: *кудесить* ‘заниматься колдовством; гадать, ворожить’, *кудесь* ‘колдовство, ворожба’ (СРГК 3: 51), *начудить* ‘наколдовать’ (КСГРС), *чудить* ‘колдовать, ворожить’ (МРС: № 307) // *зачужа́ть* ‘приворожить с помощью заговора’ (КСГРС).

3. Социальная жизнь человека, черты характера.

Неряшливость, нечистоплотность: *кудес* ‘о человеке в рваной, грязной одежде’ (СРНГ 16: 9), *чуди* ‘о грязном человеке’ (Куликовский: 134), *чудище* ‘грязный лицом’ (ДО: 302),

чудо в лесе 'грязный, испачкавшийся человек' (КСГРС).

Отсталость, невежество: *чүди* 'темные, неграмотные люди' (СРГСУ 7: 34), *чүдушка* 'о неграмотном человеке' (СРСГСП 3: 319), *чудь* 'недалекий, туповатый, недоразвитый человек' (КСГРС), *чудь* 'поносительное слово, приписываемое невеждам' (Опыт: 259), *чудь* 'бестолочь, невежа' (Сл. Оби 3: 233).

Интеллектуальная неполноценность, юродство: *чудэсить* 'сумасшествовать, сумасбродствовать' (Даль IV: 612), *чудна́ть* 'терять рассудок под действием нечистой силы' (КСГРС); *чүдой* 'чудный, странный; юродивый' (Подвысоцкий: 189), *чүдый* 'юродивый' (Даль IV: 612; Опыт: 259) // *очужáлой*, *чужо́й* 'выживший из ума' (КСГРС).

Озорство, шалости: *күдес* 'проказник, шалун', 'шутник' (СРНГ 16: 9; КСГРС), *күдэсить* 'устраивать шалости, проказы на Иванов день, Петров день, на Святках' (СРГК 3: 51), *чудиться* 'делать глупости, дурачиться' (НОС 12: 66) // *чужевáть* 'озорничать, шалить' (КСГРС), *чужэнье* 'шутки, озорство' (НОС 12: 67).

Несколько особняком в данной группе выступает семантика, которую можно обобщенно (и, наверное, не совсем адекватно) обозначить "**казенный дом**": *чудильник* 'общежитие для наемных рабочих' (КСГРС) // *чужо́вка* 'тюрьма' (СРГСУ 7: 35; СРСГСП 3: 320; КСГРС).

Таким образом, проведенное сопоставление показывает, что семантика "чудесного", "чудского" и "чужого" развивается во многом по сходным законам, причем эта общность обусловлена не только когнитивными причинами – близостью (а в некоторых смысловых зонах тождественностью) соответствующих концептов, но и факторами лингвокреативного характера – аттракционными процессами в соответствующем морфо-семантическом поле. Можно говорить о том, что некоторые фрагменты концепции чудесного в народной традиции обязаны своим появлением действию принципа лингвистической относительности.

Специфика общей смысловой зоны производных от *чужд- и чуд-* свидетельствует о том, что идеи *своего–чужого* и *естественного–чудесного* занимают существенное место в структуре представлений о жизни человека и общества, где они, по сути, сводятся к понятию **нормы/антинормы**. Выше говорилось о том, что данные идеи играют важную роль и при осуществлении ценностной разметки пространства: *чужое=неосвоенное пространство* таит в себе ирреальное =чудесное. Вероятно, то же можно сказать и о времени: есть косвенные данные, указывающие на возможность заедействования этих идей при концептуализации времени. Так, в семантике слова *чудородие* (неодобр.) ‘плохой, старый обычай’ (СРГНО: 589) содержится пропозиция восприятия старины, прошлого как времени странного, необычного – и, в конечном счете, чуждого и чужого. С другой стороны, значение приведенного выше слова *чужой* ‘выживший из ума’ (ср. контекст: “Чужая стала, мне уж сотой годок идёт, дикая”) следует понимать в связи с представлением о “своем” жизненном сроке, по истечении которого человек становится “чужим” (или живет чужую жизнь, ср. идиому *чужой век заедать* ‘жить слишком долго, дольше «положенного»’ (КСГРС)). Таким образом, даже эти фрагментарные данные демонстрируют организующую роль концепта **естественного–чудесного // своего–чужого** в традиционном социохронотопе.

Подводя итоги, следует отметить, что трактовка чуда в народной традиции Русского Севера расходится с той, что принята в церковной культуре. Собственный “дискурс чуда” разработан очень слабо и практически не совпадает с тем, который сложился в литературном языке: в частности, характерно стремление обнаружить субъекта чудесного события, а также амбивалентность представлений о чуде, которое может иметь как “божественную”, так и “нечистую” природу. Кстати, та же амбивалентность характеризует ту весьма архаичную концепцию святого, которая может быть эксплицирована по данным топонимии

Русского Севера: *святые* и *божьи* топонимы употребляются при обозначении связи локуса с объектами не только христианского, но и языческого культа; святое может трактоваться как опасное, феноменальное, сверхъестественное и даже нечистое. Сходство святого и чудесного проявляется также в том, что эти свойства могут характеризовать как исконные (чистота воды), так и благоприобретенные (наличие объекта культа) свойства ландшафтной реалии (о концепции святого в топонимии Русского Севера подробнее см.: Березович 2000а: 220–234).

При неразвитости дискурса чуда в говорах функционирует достаточно разветвленная система дериватов слова *чудо*, которая развивается во многом по тем же законам, что и гнездо корня *чуж-*, а также испытывает влияние со стороны этнонима *чудь*. Это позволяет говорить о важности идеи чужести, чуждости в структуре концепта чуда, а также о таком специфичном для культуры Русского Севера моменте, как включенность образа чуди (дорусского населения края) в круг носителей сверхъестественного начала. Итак, чудо есть свойство ирреального мира, существующего параллельно человеческому обществу; в мир людей чудо может войти там, где кончается освоенное человеком реальное географическое пространство, тогда, когда исчерпано свое (=положенное, предназначенное для жизни) время, и при том условии, если перестают действовать традиционные социальные нормы.

Примечания

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ (грант № 00–15–98836 – *поддержка ведущих научных школ*).

² В этом плане показательны, например, *крестовые* топонимы, которые иногда фиксируют эстафету нечистых и святых свойств объекта: *кресты* (перекрестки дорог) считались нечистым локусом, поэтому именно они зачастую освящались путем установки *креста*. Возможно, в этом следует видеть своеобразное проявление так называемой **этимологической магии** (см. Толстой, Толстая 1988). Ср. мотивировки, отмечающие соединение двух крестов (топографического и

культового): поле *У Креста* – “раньше водило там. Место – поля соединились, три поля Кресты называли”; “молебствовали тут у креста” (В-Уст, Устье-Повалихино), лес *Крестовый Бор* – “сходятся дороги, раньше там крест стоял, а у него кружка” (К-Б, Литва), г. *Крестовая* – “на горе стоял большой крест”, “дорога переходит накрест” (Холм, Речка), ур. *Кресты* – “дороги лесные пересекались, там крест стоял” (Плес, Zubovo).

Литература и источники

Агеева 1990 – *Агеева Р.А.* Страны и народы: Происхождение названий. М., 1990.

Белова 1999 – *Белова О.В.* Инородец // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 414–418.

Березович 2000а – *Березович Е.Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000.

Березович 2000б – *Березович Е.Л.* “Чужаки” в зеркале фольклорной ремотивации топонимов // Живая старина. 2000. № 3. С. 2–5.

Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880–1882 (1989). Т. I–IV.

ДО – Дополнения к Опыту областного великорусского словаря. СПб., 1858.

КСГРС – картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания, Уральский государственный университет).

Куликовский – *Куликовский Г.И.* Словарь областного олонечко-го наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

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

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

Опыт – Опыт областного великорусского словаря. СПб., 1852.

Петрухин, Полинская 1994 – *Петрухин В.Я., Полинская М.С.* О категории “сверхъестественного” в первобытной культуре // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти С.А. Токарева. М., 1994. С. 164–180.

Подвысоцкий – *Подвысоцкий А.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

Попова 1999 – *Попова Э.Ю.* Этнонимия Русского Севера: Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 1999.

ПРС – *Криничная Н.А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991.
Сл. Оби – Словарь русских старожильческих говоров Средней части бассейна р. Оби. Томск, 1964–1967. Т. 1–3.

СПЦК – *Скляревская Г.Н.* Словарь православной церковной культуры. СПб., 2000.

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

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

СРГСУ – Словарь русских говоров Среднего Урала: В 7 т. Свердловск, 1962–1988.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. Л., 1965–. Вып. 1–.

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

СРЯ – Словарь русского языка: В 4 т. М., 1985–1988.

Толстой, Толстая 1988 – *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 250–264.

Толстая 2000 – *Толстая С.М.* Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 9–43.

ТЭ – топонимическая картотека УрГУ (кафедра русского языка и общего языкознания, Уральский государственный университет).

Успенский 1994 – *Успенский Б.А.* Избранные труды. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994.

Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1964–1973.

Харузин 1889 – *Харузин Н.Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // Труды этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. М., 1889. Кн. IX. Вып. 1. С. 126–131.

ЭМ ТЭ – этнографические материалы Топонимической экспедиции УрГУ (кафедра русского языка и общего языкознания, Уральский государственный университет).

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

Сокращения в названиях областей и административных районов

<i>Арх</i>	– Архангельская область
<i>Бабуш</i>	– Бабушкинский район Вологодской области
<i>Ваши</i>	– Вашкинский район Вологодской области
<i>В-Важ</i>	– Верховажский район Вологодской области
<i>Вель</i>	– Вельский район Архангельской области
<i>Вил</i>	– Вилегодский район Архангельской области
<i>Вин</i>	– Виноградовский район Архангельской области
<i>Влг</i>	– Вологодская область
<i>Влгд</i>	– Вологодский район Вологодской области
<i>В-Уст</i>	– Великоустюгский район Вологодской области
<i>В-Т</i>	– Верхнетоемский район Архангельской области
<i>Карг</i>	– Каргопольский район Архангельской области
<i>К-Б</i>	– Красноборский район Архангельской области
<i>Котл</i>	– Котласский район Архангельской области
<i>Лен</i>	– Ленский район Архангельской области
<i>Леш</i>	– Лешуконский район Архангельской области
<i>Мез</i>	– Мезенский район Архангельской области
<i>Нюкс</i>	– Нюксенский район Вологодской области
<i>Нянд</i>	– Няндомский район Архангельской области
<i>Пин</i>	– Пинежский район Архангельской области
<i>Пош</i>	– Пошехонский район Ярославской области
<i>Прим</i>	– Приморский район Архангельской области
<i>Сок</i>	– Сокольский район Вологодской области
<i>У-Куб</i>	– Усть-Кубенский район Вологодской области
<i>Уст</i>	– Устьянский район Архангельской области
<i>Холм</i>	– Холмогорский район Архангельской области

*Жанна Кормина (Санкт-Петербург)***Чудо в народной традиции: концепт и риторика**

Одной из серьезных методологических проблем в антропологии является создание языка описания, который бы адекватно передавал специфику чужой культуры. В ситуации, когда объектом изучения становится культура, близкая исследователю (по языковым, конфессиональным и пр. параметрам), нередко возникает опасность слишком малой “остраненности” наблюдателя по отношению к объекту изучения и как следствие – неверного определения границы между системой значений, носителем которой он сам является, и той, которую он изучает. Наряду с прочими сложностями может возникать терминологическая путаница, в результате которой оказывается, что за одним и тем же словом в описываемой культуре и в ее описании стоят разные значения. В настоящей статье предпринимается попытка описать и проанализировать представления о *чудесном* в русской традиционной культуре, которые существенно отличаются от содержания концепта “чудо” в церковном, обыденном городском и научном гуманитарном дискурсах. В своих рассуждениях я буду опираться на опыт работы в фольклорно-этнографической экспедиции факультета этнологии Европейского Университета в Санкт-Петербурге в разных районах русского Северо-Запада в 1997–2000 гг.

В лексиконе русских крестьян этого региона семантика слов, производных от корня *-чуд-* (*-куд-*), связана прежде всего с миром чужого, нечеловеческого, нечистой силой (ср.: *чуда, причудиться, чудить, чудака, кудеса*). Практически невозможно представить себе живущего здесь крестьянина, который употребил бы слово “чудо” применительно к священному – например, рассказывая о явлении Богородицы у местной святыни, где есть почитаемый камень со следом ее ноги, и т.п.

Соб. 1.: А вот не рассказывали, что где-то вот боженька [т.е. икона. – Ж.К.] появилась вот, чудесно как-нибудь появилась? Не слышали?

Инф.: Мне появилась! Мне появивши была боженька. Самой. Я иду, иду на станцию, вот в Анциферово. Жила в Назарьине. Там ручей Дремонской, перехожу ручей... взглянула – на этой стороны две елки стоят: онна елка высока, вторая пониже. И стоит... сидит боженька с маленьким ребеночком. Это у меня така боженька есть, и куплена у меня. Только эта одежка бордовая, а у меня серебристая. Я все ходила туда в Назарьино туды за хлебом. И все иду, все остановлюсь, перекрещу глаза. Помолюсь. Это что-то мне привиделось, что-то... еще я остановилась: боженька, на этой руки – маленькой. Держит.

Соб. 2: На левой, да?

Инф.: На левой. На левой руки держит маленького ребенка.

Соб. 2: А после того, как Вы увидели маленького ребенка, что-нибудь с Вами случилось?

Инф.: Не. Ничего не видела.

Соб. 1: И Вы не подошли, не посмотрели?

Инф.: Не. Снега толсто. Снегом было так...

Соб. 1: Это зимой было, да?

Инф.: Зимой, зимой. Летом – так бы я подошла. Зимой. Я постояла, да Богу помолилась, да постояла, поглядела, ушла. Потом после иду – нету никакой боженьки. Она потерялась, ушла (ЕУ-хвойн-97, 36, ТДА)¹.

В приведенном отрывке интервью о явлении иконы исследователи предлагают своей собеседнице назвать этот случай чудесным, вероятно, апеллируя к принятому в церковном, религиозном дискурсе значению этого слова, но она отказывается перенять этот термин. За ним в ее языке закреплено иное значение. Вот еще один любопытный пример, доказывающий отсутствие ассоциации между чудесным и божественным²:

Инф.: А вот здесь напротив было – да[к] гóра крутая-крутая. Называлась Чудна гора.

Соб.: А почему она так называлась?

Инф.: Не знаю. Там, говорят, раньше церква стояла.

Соб.: А куда она делась?

Инф.: Не знаю. Это ышшо... до меня ышшо <...> Ышшо говорили, что колокола [с церкви] упали, да три года валилися. Всё пузыри шли. Дак не знаю, правда аль не правда. Там очень, очень глубоко! <...>

Соб.: А ничего не рассказывали, может, чудится на Чудной горе?

Инф.: Ничего не говорили (ЕУ-хвойн-97, 40, ТТС).

Для сельских жителей Русского Северо-Запада терминами *чудá*, *чудеса* обозначаются случаи столкновения человека с нечеловеческим, бесовским. Такие встречи происходят в особых, страшных местах (кладбища; места, где *водит*, старые могилы, *жальник*, перекресток или баня в ситуации гаданий и т.д.), в особое время (святки, ночь, сумерки), а также в особых случаях (например, в преддверии войны, причем привидевшиеся *чуда* интерпретируются рассказчиками как предсказания о скором ее наступлении).

Чуда в мемуарах об опыте контакта со сверхъестественным могут быть персонифицированы и названы. Это нечистая сила в разных вариантах – *худенькие*, *мальчишки*, *пареньки*, *красные девчонки* и пр. *Чуду* может быть и не найдено имени, и в таком случае это слово или его дериваты нередко употребляются вместо имени “мифологического персонажа”³. Употребление обсуждаемого ряда слов сигнализирует о том, что для рассказчика неочевидны характеристики того, с кем (чем) сталкивается герой его повествования. Неслучайно особенно часто к этим терминам прибегают в рассказах об отваживании приходящего покойника, имеющего человеческий облик, но бесовскую природу⁴.

Соб.: А вот говорят, что бывает покойники являются...

Инф.: Это уже *чудо*... являеццы. Где... у нас разговор был... в Кабоже... чего-то... Я не знаю, это уже я в Хвойной жила. Ну, брат сестру похоронил. Сестра была богатая. И... брат вот забрал всё там. Куда он там должён... Куды-то она сказала, что вот это сюда, это сюда. Своё добро распределила. Он не дал⁵. И так... так *чудила*, что – как вечер, так...

все... окошки повывлетают, стёкла... как это... было всё такое **чудо**. Вот он всё... и ему и... бабки тожо приводили, которы знали это дело. Дак потом ничего, видишь, кончило (ЕУ-хвойн-99, 8, ПВФ).

Типичный сюжет рассказов о приходящих покойниках заключается в раскрытии обмана: нечто “притворяется” человеком – заботливым, хозяйственным и нежным мужем (рассказы о *приходящих* женах или других родственниках и близких встречаются значительно реже) – и в конце концов разоблачается. Финальное: “А! Догадалась!” является признанием в обмане и развязкой сюжета. Цель участников разоблачения – показать тому, кого навещает опасный визитер, настоящую сущность последнего. Если обман не будет раскрыт, это грозит гибелью тому, кто в него верит, т.е. жене, которая наивно считает визитера своим мужем (см., напр.: Черепанова 1996: № 21, 23).

Зеркальная ситуация происходит в ряженьи (на Вологодчине называемом *кудесами ходить*, см.: Морозов, Слепцова 1997): задача ряженных состоит в том, чтобы спрятать свое человеческое лицо под маской, сделать знакомое незнакомым – т.е. в том, чтобы зрители не опознали в них своих односельчан, соседей, родственников. Святки вообще понимаются как время, когда надо *чудить* и когда *чудится*: “Окрутники, раньше называли округникам. Ну, дак что... Оденешься, там, каким-нибудь **чудаком** да... где собравши девчонки или старухи, дак побудут там, **почудят**, попляшут и всё” (ЕУ-батец-99, 21, ДВА). Такое популярное святочное гадание, как слушание *на крестах* (на перекрестке), тоже описывается в терминах столкновения с *чудесным*:

Инф.: У нас одна рассказывала старуха – на кресты слушать ходила.. Ну вот. Не надо Бога было вспоминать. А с колокольчиком... Вот они сошли на кресты и кричали там это... я не знаю. Говорили, да я уж забыла. Ну вот. А оттуда бубенчикам, как на лошадях, на тройке... ну, они не зааминили. Правда, домой пришли. Там чудилось али не чудилось... надо зааминивать. Не допускать близко.

Соб.: Так а что с ними случилось? Вот они допустили близко...

Инф.: Допустили, дак потом, дома-то они начали и Бога, и аминить, и всячину-то делать.

Соб.: То есть они испугались, да?

Инф.: Да-а.

Соб.: А кто к ним пристал?

Инф.: А черт его знает! Чудится на святки-то... Черти, я думаю (ЕУ-хвойн-97, 37, ВПВ).

Глаголы *причудиться*, *причуждаться* часто играют существенную роль в риторике нарративов о столкновении с нечеловеческим. Лексика этого круга требуется рассказчику для того, чтобы обозначить свою позицию по отношению к рассказываемому: с одной стороны, он показывает, что не сомневается в реальности произошедшего, а, с другой стороны, хочет сообщить, что эта реальность – особого качества. Нередко глагол *чудиться* возникает в речи рассказчика, когда тому приходится объяснять (чаще всего по просьбе исследователя), какого рода опыт стал предметом его истории и выясняется, что это и не явь, и не сон.

Соб.: А не было такого, чтобы человек умер, а потом все равно приходит или снится?

Инф.: Дак ить, вот говорили раньше, что, мол, чудицца все. Вот придет, ходит там по дом[у], по потолку, да все. Все звали, что чудицца <...>

Соб.: А не говорили, что вот такие вот “задавлиющие”... вот они потом тоже приходят или пугает?

Инф.: Пугали. Раньше пугали, ходили. Чудилось. Все говорили, что чудится.

Здесь информантка, сначала повторяя обозначения ситуации с приходящим покойником, предложенные собирателем (*приходят, пугает*), все же настаивает на употреблении своего термина: *чудится*. Дальше следует рассказ о том, как мать рассказчицы однажды ночью услышала шум, причиной которого оказался кобель (на самом деле – приходящий покойник), забравшийся на чердак:

Инф.: ...Круг дома никого не нашли, вошли в сени, кричит:

“Кто там есь, слезай! А то убьем из ружья!” Слезает кобель. (А кобеля, г[овор]ит, не было.) Оно... кобеля пустило в избу <...> Кобеля пустили в избу, и кобель под лавку лег. А взгляд, г[овор]ит, такой у его страшный. Утром стали – а кобеля нет. [В]от это уже, наверно, причудилось. [В]от.

Соб. 1: А кто это был, что это за кобель?

Инф.: Ну, собака.

Соб. 2: Ну понятно, а как же он мог исчезнуть?

Инф.: Дак потерялся, да и все. Им причудилось. Вот так. “И дверь, г[овор]ит, не открыта. И кобеля нет”. Это мама говорила (ЕУ-хвойн-99, 2, КАА).

Вопросы собирателей о реальности произошедшего (куда кобель мог исчезнуть и откуда он вообще появился) не могут поставить рассказчицу в тупик: обычная логика не работает применительно к этой особой реальности: “им причудилось”, “потерялся, да и все”. Определяя случившееся как *причудившееся*, информантка тем самым одновременно решает проблему достоверности своей истории и страхует себя от возможных вопросов скептического характера.

Приведу еще один пример противопоставления обычной и *чудесной* реальности.

Вот там едешь к Мошенскому, сопки... Сопки; и потом в маленьком поле сопки – воинов зарывали. Там костёр. Я всё это, маленькая была, я г[овор]ю: “Мама, чего это там оны... красной? Грудка (т.е. костер. – Ж.К.) горит”. “Да это, – го[во]рит, – тлеют эти... пукойники, дак... Горит”. Я, го[во]рю, думала, что чудицы, а оно вишь... Вот в Мошенском... в Мошенско поедете, дак две сопки... три! Три сопки там (ЕУ-хвойн-99, 32, МДО).

То, что информантка, будучи ребенком, приняла за проявление *чудесного* (такого рода “старые кладбища” являются обычным местом для разного рода *чудес*: от появления русалки до приземления НЛО), было проинтерпретировано ее матерью с псевдоестественнонаучной точки зрения. Объяснив непонятный огонек на сопке тлением зарытых в ней покойни-

ков, она перевела удивившее дочь явление в разряд обыденных, объяснимых “рациональным” образом. Не исключено, что она намеренно выбрала такую объяснительную стратегию, чтобы ребенок не боялся этого места (ср. также приведенный ниже скептический рассказ о чуде в бане). Вероятно, псевдорациональные объяснения, к которым вообще нередко прибегают рассказчики, необходимы не только потому, что обладают в их глазах (или в глазах интервьюера, как кажется рассказчику) большей убедительностью, но и потому, что избавляют от чувства страха перед непонятным.

Вообще, скептические рассказы о столкновении со сверхъестественным точно так же эксплицируют существующие традиционные представления, как и рассказы “верящих” информантов (см.: Dégh, Vázsony 1976: 112–119). В приведенном ниже фрагменте интервью рассказчик, склонный к рациональным объяснениям явлений и событий, вкладывает в слово *чудо* иронию, поскольку за ним стоит не разделяемое им восприятие мира как неподдающегося абсолютному пониманию. И все-таки этот термин он употребляет в соответствии с принятой в его культуре конвенцией.

Соб.: А вот в баню или на гумно не ходили [гадать]?

Инф.: Не. Баня-то... это тоже я слышал от своих от ста... от старых, мол, что... моложа-то вот ходила; примерно я вот и... мы пошли, а... а старики-то раньше, оны эть не боялись; они вот знают, что мы пойдём... в байню, они пораньше заберутся в эту байню. Ну мы пойдём. Оны так напугают, что оттуда... еле... действительно, мол, чудо, мол, там! А фактически там живой человек сидит, а... ничо там, никакого чуда нет (ЕУ-хвойн-99, 19, ЕНС).

В репертуаре рассказчика-скептика, который позиционирует себя как человека, апеллирующего исключительно к своему опыту, не пересказывающего чужие рассказы и ответственного за сообщаемую исследователю информацию, мемораты о чудесном могут иметь иную, отличную от традиционной, конфигурацию.

Соб.: А что, рассказывали, там чудится?

Инф.: Говорили, Хорюша [некогда повесившаяся на месте, о котором идет речь. – Ж.К.] там чудится... Не знаю, ну, я таких чудес не видел <...> Вот со мной было чудо. Вот это было в Зимнюю Николу, 19 декабря. Вот, там... ну, их теперь обоих нет – они умерши оба, дедка Миша там жил такой. Я, вот, был... ну, зашёл к нему в гости, как у нас праздник такой престольный. Ну, давно это было. И вот я выпил всего три стопки, нормальный я человек. И, вот, я вышел от него, а вот так, наискосок, сад. И вот я очнулся... в саду на следующий день. Вот такая изгородь! [показывает, какая высокая. – Ж.К.]. Кто меня через изгородь перенёс, я не знаю. И очутившись в этом саду [смеется]. Вот со мной такое чудо было (ЕУ-батец-99, 01, ЯНВ).

Как явствует из приведенного рассказа, чудом может быть названо необъяснимое с точки зрения рассказчика событие; например, для сельского жителя удивительным является уже то, что человек сумел заблудиться. В таких нарративах обычно подчеркивается, что он местный житель и дело происходит недалеко от его деревни или дома, на хорошо знакомой территории (ср. рассказы о том, как *водит*). В приведенной истории удивительным для рассказчика является необъяснимое, сверхъестественное преодоление им преграды – высокой изгороди. Заметим, что для нарративов о заблудившихся преодоление преграды, обычно, правда, водной, является одним из типичных мотивов. На вопросы о том, как герой истории перешел через реку, не замочив ног, или переплыл, не умея плавать, как он выжил, если у него не было еды и каким образом он сумел преодолеть значительное расстояние, предполагается один ответ: его кто-то переносил через реку, кормил и т.д. Таким образом, хотя рассказчик сообщает, что он не верит в чудеса, которых он не видел, и употребляет, как и в предыдущем случае, слово *чудо* скорее в ироническом смысле, его история, какой бы нетипичной она ни выглядела, не нарушает релевантной для этой культуры системы значений.

Наряду с условиями места и времени еще одним возможным условием встречи с *чудами* является измененное состояние сознания – алкогольное опьянение. Довольно распространенным на Северо-Западе сюжетом рассказов о *чудах* является следующий. Мужчина (как правило, взрослый женатый) под хмельком идет в зимний престольный праздник (реже – в другой праздник в другое время года) из гостей домой. По дороге он встречает знакомых (или приветливых незнакомцев/незнакомца), которые приглашают его зайти в гости погреться. Он раздевается и разувается и укладывается спать на печку, которая наутро оказывается камнем (повторю, что обычно дело происходит зимой). Во многих рассказах подчеркивается, что “они обычно разувают”, сообщается, что проснувшийся на камне пришел домой без портянок, в сапогах на босу ногу.

Такие встречи могут происходить постоянно в определенных местах, которые именно этим и знамениты. В Батецком районе Новгородской области есть камень, который так и называется – “Печка”, потому что на нем, как на печке, засыпают пьяные. В других случаях такие места могут быть особо отмечены – например “Пьяный мох” в Гдовском районе Псковской области – место, где, по рассказам местных жителей, была *шведская война*, и потому это нехорошее место, где чудится: “Всё говорят, что там когда война была... вот этот... со шведом или как там .. много очень погибло народу, вот там кров[ь] такая, и вот около этих камней, и вот поэтому так и... людям так всё и...”, так что на это место “нет-нет завядут, то сам зайдёт кто, то пригласят” (ЕУ-гдов-00, 27, МВА).

В рассказах о встрече в пути и сне на камне-печке обязательно сообщается о нетрезвом состоянии героя истории. Таким образом рассказчик оставляет за собой возможность рациональным образом объяснить случившееся (ему привиделось, так как он был пьян). В интерпретациях подобных рассказов, предлагаемых самими рассказчиками и часто

без всякой дополнительной просьбы собирателя, нередко встречается буквальное осмысление метафоры “допиться до чертиков”: сообщается, что на самом деле человека *водит* его пьянка, а черти, которых он якобы видел, были у него “в голове” или “в глазах”: “Так это провожает его кто? Его пьянка. Уже он идёт просто, у него, наверно, мѳзги не работают нормально. Вот поэтому и кажется ему” (ЕУ-хвойн-99, 33, ВАП). С другой стороны, по народным представлениям, пьяный находится в специфическом пограничном состоянии, что и делает возможным его контакт с нечистой силой. Состояние опьянения и связанное с этим изменение поведения человека часто объясняют присутствием в нем нечистой силы – “черти в голову заходили”; другой вариант – представление о том, что с пьяным рядом всегда идет черт, становясь его неотделимой частью. В приведенном ниже фрагменте интервью одна из участников беседы (Инф. 1) склонна к рациональному типу рассуждений (ему показалось, так как он был пьян), в то время как другая (Инф. 2), которая и является рассказчицей, верит в правдивость своей истории и считает этот случай действительно произошедшим (это случилось, потому что он был пьян).

Соб: [Есть ли места, где чудится?]

Инф. 1: Да что Вы думаете, правда?

Инф. 2: Вот ведь правда!.. Вот такой случай я скажу. Ну это, конечно, пьяной он был. Дядя Ваня. И шёл он с Гровым. Ты знаешь Гровых?

Инф. 1: А как же! Всех убивал, своего крестника зарезал. Всю семью зарезал.

Инф. 2: Они дружили вот с этим Жировым⁷, вот дядя Ваня, оны к нему ходили... и он шёл пьяной. И шёл пьяной, вдруг вот эти... привидения, видимо, ему или как была, вот как... Жировы эти: “Пойдѳм, пойдѳм к нам в гости!” Пойдѳм. Оны его и завели. В эти... кустарник такой и большой камень. “Вот, раздевайся, вот вешалка, вешай одежду, сапоги снимай, ставь”.

Инф. 1: Пьяный шёл, дак конечно.

Инф. 2: Пьяной, конечно. Ну и вот. Он лёг, как на печке. Это вот он сам рассказывал. “Я, – grit, – лежу; потом чувствую – бр-р-р [смеётся] – прохватился. Господи! А где ж это, я и сам не знаю. Погляжу – одежда висит на кусту, сапоги стоят рядом. Обулся, а куды идти, в какую сторону – не знаю”. Вот такое было ему привидение.

Соб.: А где это было, он не рассказывал?

Инф. 2: Он не помнит сам, где. Такое вот место было... Но где-то здесь, около вот...

Инф. 1: Это где Теребец, я говорю, туда праздники были, вот там, за Теребцем; Гровы в какой деревне жили? <...> Ну, пьяной, так у его чертики в глазах.

Инф. 2: Вот такое было (ЕУ-батец-99, 04, ВИ, АВВ).

Раз чудо – нечистая сила, неслучайно, что единственный упоминаемый в подобных рассказах способ избавиться от наваждения – помянуть Бога или помолиться. Надо сказать, что идея помолиться (перекреститься) никогда не приходит в голову героям таких рассказов. Упоминание Бога происходит случайно, например как непроизвольное восклицание.

Инф.: Да, вот дедушка-то мой... Всё говорят, что у нас есть такой... там, около Кунести, Пьяный мох. И всё говорят, что в этом пьяном мху предвидится <...> Ну и он пошёл – мамин крёстный там был... жил. Подвыпили оны вечером – ну, раньше ведь не пили так, как допьяна теперь – угостят, и пошёл. И [в]от он пошёл, и пошёл – и идёт, и чисто этим мхом, тропкой, какое там место – и поговаривает. И шёл, и шёл, и не дошёл, и пришёл как домой – это мужики ему и говорят: “Раздевайся, разувайся, ложися во с нам[и] спать!”

Соб.: Это куда он пришёл?

Инф.: Он не знает куда пришёл – домой как будто! И всё разговаривает, и оны его называют Иван Карпыч. А его так и всегда все звали, Иван Карпыч, что вот такой был вежливый мужчина, и .. семьянин хороший. Вот... всё сделал, сапоги-то стал разувать, повернулся [в]он так, да и говори[т]: “Ой, Господи, да и сапога-то не разуть!” Как сказал “Господи”-то: он сидит на камне. Да. Сидит на камне и разувается. Большой там такой камень был, с наше

крыльцо. Разулся, а этот... как он сказал “Господи”, – так всё куда-то... ни одного друга нету (ЕУ-гдов-00, 27, МВА).

Этот пример лишний раз подтверждает, что чудесное в народной традиции противопоставлено божественному.

Рассказы об опыте священного, от явления Богородицы до наказания святотатцев, не требуют от нарраторов построения объяснительных моделей, соотносящих рассказываемую историю с реальностью. Они не удивительны. Они происходят в повседневной жизни, в этом мире (или во сне) и подчинены ясным человеческим законам и правилам. Чудесное же в народной традиции понимается как опыт сверхъестественного, нечеловеческого, непостижимого. Оно не укладывается в рамки обыденного знания и поведения, а потому имеет качества чужого и опасного.

Рефлексирующие носители традиции (прежде всего, рассказчики-скептики) осознают, что представления о чудесном, вера в *чуда* являются частью традиционного мировосприятия. Противопоставляя себя по тем или иным причинам традиции, они могут отказываться соотносить свои рассказы о контакте со сверхъестественным с *чудами*, хотя при этом будут воспроизводить те же схемы и представления. Вот как это делает уроженка Красноярского края, ныне жительница д. Заделье Хвойнинского района, которая за двадцатилетний срок жизни в этой деревне так и не стала здесь своей.

Соб. 1: А вот у Вас из окон, наверно, жальник видно, да? <...>

Не видели когда-нибудь что-нибудь там бывает необычное, не происходит?

Инф.: А чё там будет необычное? Зимой бывает, эти, как её, как у нас говорят, инопланетяне летают. И – под вид такой тарелки.

Соб. 2: Над жальником?

Инф.: Над жальником. И вот сюда даже пролетала эта.

Соб. 1: Вы видели, да? ...

Инф.: Да я... сколько раз... я и всем говорила, я горю: смотрите – начнутся морозы, посмотрите, что там у нас над жальником. Вот нынешний год ничего я не видела, и хоть и смотре-

ла. Нынешний год не было. А вот те года я каждый день видела.

Соб. 2: Каждую зиму?

Инф.: Каждую зиму. Вот как начнётся зима, я в это окошко, и – туда. Я го[во]рю: “Ребята! Смотрите, прилетели инопланетяне к нам!” Вот там, всё время видно было. А потом стали вот в эту сторону. Мало там, дак... они сюда перелетали. Дак так интересно смотреть!

Соб. 2: А как это вот видно: разноцветное это или как вот?

Инф.: Да, ну, такая... как объяснить... ну вот как солнце... только что оно движется, движется, перемещается с места на место.

Соб. 1: И только зимой бывает?

Инф.: Зимой, а щас-то ничего нету. Щас ничего.

Соб. 2: А вот не рассказывали, что ещё на жальнике что-нибудь чудится там?

Инф.: А чё там будет чудится? Там ничё не чудится. Всё нормально.

Соб. 1: А вот там свечки иногда как будто горят, видят...

Инф.: Не знаю, может, кто и видел, а я не видела. [пауза]. Так что всё: инопланетяне у нас побывали [усмехается]. Я насмотрелась. Я горю: теперь давай, смотрите все... вся деревня. Но они мне не верили. Вот почему? Не верили. Я го[во]рю: вон там кто-то летает. А они смеются всё. Ну это инопланетяне к нам прилетели – ну, не верит никто. Я го[во]рю: у вас же окошки есть на жальник. Посмотрите когда-нибудь... Потом увидели. Успокоились.

Соб. 2: Поверили, да?

Инф.: Поверили.

Примечания

¹ Здесь и далее ссылки на интервью даются в соответствии с шифрами архива Полевого центра ЕУСПб.

² Несовместимость *чудесного* с *божественным* и опасливое отношение к *чудесному* вообще подтверждается также любопытным свидетельством конца XIX в. о том, что пермяки не покупали икон Николая Мирликийского с надписью “Чудотворец”, поскольку опасались, что он может *чудов* натворить (Смирнов 1891: 256–257).

³ Л. Хонко в статье 1964 г. предложил объединить рассказы о стол-

кновении с нечеловеческим, которому не присвоено имя, не описаны облик, функции и пр. термином *питеп* и включить в указатель мотивов, традиционно составляемый по принципу именованя персонажей (т.е. *потеп*), соответствующий раздел (Honko 1964: 16–17).

⁴ О специфике приходящих покойников как мифологических персонажей см.: Виноградова 2000: 28–30.

⁵ Т.е. брат, распоряжаясь наследством умершей сестры, нарушил ее волю.

⁶ Любопытно, что глагол *очутиться* может иметь вариант *очудиться*. Вероятно, народная этимология связывает его со странным, чудесным перемещением. Ср., напр., в рассказе о заблудившейся в лесу и погибшей: “Бабка вон там за поселком **очудилась** в лесу” (Смольников 1997: 51) или в сказке, где, изображая удивление своим появлением в царском саду, переодетый девушкой герой говорит императорской дочери: “Я повалилась спать в своей спальне, и сама не помню, как **очудилась** здесь” (Озаровская 2000: 168).

⁷ Семейная кличка Гровых.

Литература

Виноградова 2000 – Виноградова Л.Н. Народные представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умерших // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 25–51.

Морозов, Слепцова 1997 – Морозов И.А., Слепцова И.С. Кудеса // Духовная культура северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 186–197.

Озаровская 2000 – Озаровская О.Э. Пятиречие. (Полное собрание русских сказок. Довоенные собрания. Т. 4). СПб., 2000.

Смирнов 1891 – Смирнов И.Н. Пермь. Историко-этнографический очерк. Известия общества археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском университете. Казань, 1891. Т. IX. Вып. 2.

Смольников 1997 – Смольников С.Н. Былички // Духовная культура северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 49–55.

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

Dégh, Vázsony 1976 – Dégh L., Vázsony A. Legend and Belief. Folklore Genres / Ed. by D. Ben-Amos. University of Texas Press. Austin and London, 1976. P. 93–123.

Honko 1964 – Honko L. Memorates and the Study of Folk Beliefs // Journal of Folklore Institute. 1964. Vol. I. P. 5–19.

*Сергей Штырков (Санкт-Петербург)***“Святые без житий” и забудущие родители:
церковная канонизация и народная традиция¹**

В конце XVI в. Русской церковью к лику святых был причислен праведный Иаков Боровицкий. Своеобразие истории его канонизации заключается в том, что в распоряжении комиссии, занимавшейся освидетельствованием чудотворных мощей, не было практически никакой информации о самой личности святого. Было известно только, что в 1440 г. неизвестное тело приплыло на льдине к боровицкому порогу, затем местным жителям во сне было открыто имя покойного, и от его мощей стали проистекать многочисленные чудеса (Жития святых II: 405–406). Вообще говоря, в истории церкви было много святых, о которых мало что известно, но в тех случаях все же существовало предание, сохранившее имя и кое-какие подробности о специфике святости святого (мученичество за веру и т.п.). Здесь же не было даже минимальных известий о личности святого и, что особенно любопытно, они оказались не нужны, т.е. и позже не выявились какие-либо подробности его жизни. Единственной биографической деталью, без которой не удалось обойтись и которая определила титулатуру нового святого, было то, что тот был мирянином. Почти полное отсутствие сведений о человеке, чьи мощи стали предметом почитания, не могло не вызвать скепсиса со стороны церковных властей (Голубинский 1998: 87–89). Однако культ Иакова Праведного был весьма популярен, и канонизация все же состоялась (Голубинский 1998: 113–114).

В последующие столетия не раз в разных регионах Русского Севера возникали местные культы “святых без житий” (т.е. почитались случайно обнаруженные безымянные мощи). Так, найденный “случайным образом при копании ямы” в Архангельске в 1647 г. гроб “неизвестного человека, при

котором начали твориться знамения и чудеса”, тут же стал объектом почитания (Голубинский 1998: 354). Несмотря на чудесные исцеления и то, что вскоре во сне послушнику одного из монастырей было открыто имя святого², холмогорский архиерей с настороженностью отнесся к новому культу и потребовал в 1683 г., чтобы ему прислали необходимые сведения. Вероятно, эти сведения не были собраны или же не убедили владыку. Так или иначе, хотя культ святого продолжал существовать, канонизация не состоялась, и Е. Голубинский в начале XX в. отнес преподобного Евфимия Архангелогородского к числу “лиц, на самом деле не почитаемых” (Голубинский 1998: 354–355, 581–582).

Во многом схожая история произошла с установлением культа неизвестных мощей в 1610 г. в Пиренемском приходе Пинежского уезда, где было найдено тело, как потом выяснилось (опять же через сон), праведной отроковицы Параскевы (Краткое описание 1895: 243–244). О жизни Параскевы ничего не было известно, но это не помешало появлению новой сельской святыни (Евфимия 1997). Конечно, не все вновь обретенные мощи будущих святых оставались без предания: если за его создание брался опытный агиограф, то он находил (хотя и не без труда) свидетелей подвигов нового святого, и какое-то житие составлялось, как это произошло в конце XVII столетия со святым Семеоном Верхотурским (Журавель 2000). Однако некоторые местночтимые подвижники так и остались без житий.

Как известно, первая половина XVIII в. ознаменовалась попытками государства и синодальной церкви пресечь почитание “неизвестных мощей”. В этих условиях любая попытка установить культ вновь обретенных тел неизменно вызывала жесткую реакцию со стороны властей (Лавров 2000: 203–207). Видимо, именно в это время закончился период прославления “святых без житий”. Если попытаться установить причины возникновения подобных культов, то мы можем осторожно предположить, что даже в тех случаях,

когда низшее духовенство и принимало активное участие в подобном творчестве, оно ориентировалось на народную традицию, которая или достаточно индифферентно относилась к житиям местных святых, или предлагала свои, далекие от канонических, варианты “святости” (см. об установлении культа святых младенцев Иоанна и Иакова Менюшских: Levin 1993: 41–42).

В рассматриваемом явлении обнаруживается своеобразное проявление народной религиозности, по-своему трактовавшей концепт святости. Особенности культа этих святых заключаются в том, что неизвестные, “чужие” покойники в определенных условиях вызывают народный пиетет и становятся адресатом поклонения, приобретая ореол святости. На мой взгляд, культурная специфика описанного явления во многом объясняется существованием в народных ритуальных практиках особых обрядов поминания “чужих” (*забудущих, чудских*) родителей, особого уважения к восставшим из небытия “незнакомцам”. Последнее наблюдение заставляет по-новому взглянуть на классификацию умерших, предложенную Д.К. Зелениным (Зеленин 1994). По-видимому, крестьянская культура знает не только “заложных” покойников и “родителей”, но стремится определить и третью группу – ныне не существующих насельников края. Именно с этой группой мертвых крестьяне посредством поминовения на старых “чужих” кладбищах, а также через обеты (“заветы”), связанные с этими погребениями, строят отношения своеобразного “партнерства”.

Древние кладбища неизменно привлекают внимание современного сельского населения. На востоке Новгородской земли, точнее, в том регионе, который соответствует бывшим Боровичскому и Тихвинскому уездам, эти памятники называют жальниками и сопками. Жальником обычно именуют небольшое всхолмление, заросшее вековым лесом и имеющее следы каких-либо каменных сооружений. Сопка – более зна-

чительная насыпь, круглая в плане и достигающая нескольких метров в высоту. Впрочем, нередко жальником называют сопку (реже – наоборот)³, что позволяет нам видеть в двух этих типах могильников единое явление с точки зрения современных этнографических данных.

Рассказы о том, как возник тот или иной жальник, а также жальники в целом, широко распространены среди современных деревенских жителей. Обычно это короткие свидетельства, высказываемые в форме слухов, или даже определения природы данных деталей сельского ландшафта. Наиболее распространено мнение, что жальники (сопки) – это “ранние кладбища”, “похоронички”, “могилы” и т.п. Очень часто в них видят захоронения, оставшиеся от какой-то древней войны:

Вот сопка одна за Сивцево туда, между Сивцево и между Михеево там. Я туда-то тоже очень редко вот бываю. А мама рассказывала: “Это, доченька, ещё мой батюшка рассказывал, что это... говорит, война шла – высокие были люди такие! И война – дак там кромсали всех – которого как! И вот вырывали яму и всех туда ложили, в эту...”. Это называется сопки. Около Александрова, туда к Мошенскому, тоже такие вот большие-высокие горы сделаны. Ну они так, наверно, вот с эту... вот с такую... такие выкопаны. Ну они высокие очень. Дак вот, говорят, была война страшная (ААГ 98085346 Новгородская обл., Боровичский р-н, д. Удино, зап. август 1998).

Для многих рассказчиков эта война остается безымянной. Это связано прежде всего с тем, что “ранняя война”, прошедшая по этим местам, не нуждается в собственном имени. Определение “ранняя” атрибутирует время, когда образовались старинные погребальные памятники (“Кака была война, вот, не знаю. Она ранняя была война, ранняя война, говорят, была” ЕУ-Хвойн-98, № 37 АЯФ⁴). Впрочем, в большинстве свидетельств эта война соотносится с термином “литва” (“литовское разорение”, “литовская война”, “литовская битва”).

Инф.: Вон в поле сопки. Литовское разоренье! Ворониха была вот там, на той горушке, не здесь. Вон жальник (могилы тоже).

Тут шла. Токо уж это давно <...> Заметно, из камня. Дак это литовцы.

Соб.: Литовцы там...

Инф.: Литовцы хоронены. А может, тут же и русские (ААГ 98082835 Новгородская обл., Хвойнинский р-н, д. Ворониха; АЕП 1911 г.р. зап. август 1998)⁵.

Последняя фраза демонстрирует нежелание рассказчика точно указать “национальность” погребенных в жальнике людей (через некоторое время в том же интервью собиратели узнают, что там все-таки лежит *литва*⁶). Этот пассаж достаточно ясно характеризует риторическую стратегию тех информантов, для которых в этиологии старинных кладбищ важнее соотносительность последних со временем иноземного нашествия, чем с “этнической принадлежностью” убитых. Именно поэтому мы часто не можем быть уверены, о ком нам рассказывают – о *литве* или ее жертвах: “Литва была – народа много закопали в этих горах. Они обросли, горы-то высокие. Это якобы с народом – литва проходила” (ААГ 980852 Новгородская обл., Мошенской р-н, д. Долгое; КАЕ 1920 г.р., зап. август 1998). Равнодушие некоторых информантов к такому важному с точки зрения внешнего наблюдателя вопросу само по себе симптоматично: в этих свидетельствах сообщается о том, что на старых кладбищах лежат погибшие во время войны, но не более того: “Ну, жальник... это называется. Это захороненье... там я не знаю, когда там... в общем, литовская, что ли, или кака тут война была, понимаешь. Захороненья тут были. Там эти... сраженья, наверно, были, битвы. И там вот – разоренья там, убийства, понимаете, и всё там это... И вот захороненья. Там на них... там и камни, там, с крестами, понимаете, и эти... сосны, как это... на могилах, на этих, понимаешь, там это самое. Ну вот это. А тут... по-местному жальником называют” (ЕУ-Хвойн-97, № 6 ВМГ).

Тем не менее нельзя говорить, что для любого рассказчика, определяющего посредством предания природу жальни-

ков или сопки, не важно, кто там похоронен. Верно скорее обратное: описывая древнее захоронение, информанты часто указывают на то, что это могилы *литвы* или же ее жертв. При этом атрибуция могильника зачастую связана с общей интенцией повествования. Если рассказчик сообщает о конце литовского разорения, он (она) определит старое кладбище как литовское. Вот характерный пример предания, в котором актуализируется мотив чудесного ослепления литовского войска.

Инф.: Я помню, у тяти была взята я в Тихвин маленькая. Ездили туда за товаром. А ездили, как сейчас вот в это ездишь – в Боксит. Той же дорогой это была, в Тихвину ездили. И все таки сугробы – могила, могилы. А я тяти спрашиваю, он говорит: “Это здесь литва проходила, и она, они ослепли будто бы. Шла здесь кучка, ослепли и зарубили там шашками друг друга”. И оны вот похоронены к Тихвины... Бор такой. Место боровое. И вот там будто бы литва похоронена.

Соб.: А почему они ослепли?

Инф.: А Бог их знает. Наверное, Бог наказал. Богу так надо. Они ослепли, зарубили. А помню что бугры такие высокие. Я тятю и спрашиваю. А вот он мне и говорил, что здесь литва захоронена... (ТФА Любытинский р-н, д. Проскурка, ММТ 1901 г.р., зап. 1996).

Наоборот, в случае, когда рассказчик повествует о прохождении *литвы* через определенную местность, для него оказывается важнее при описании зверств иноземцев указать на то, что в жальниках (сопках) похоронен именно “народ”, т.е. местные жители.

Шла – у нас вот где я жила – там наделаны сопы. И там народ зарыт. Живой прям народ, и дети. Такая литва – это война такая была, называлась такая литва. Губили все... кого, кто навстречу попадёт. Всех губили, уничтожали. Как вот германец уничтожал всех русских, так вот и литва. Сопы у нас вот там. Где вот мы жили, там сопы наделаны – большущие, высокие, как горы. Там зарыт народ весь. Живые прям (ААГ Мошенской р-н, д. Дубишки; ЕАМ 1929 г.р., зап. август 1998)⁷.

На территории современных Тихвинского и Бокситогорского районов Ленинградской области в преданиях о происхождении жальников часто реализуется другой мотив: местные жители хоронят сами себя, чтобы не попасть в руки жестокой литвы.

На берегу, вот здесь вот, тут, говорят, колмешта, видишь, по-вепски называется колмешта. А я и говорю: “Что это – колмешта-то?” Говорит: “Это могилки, – говорит, – кладбище”. А я говорю: “А какие же?” – “Вот, говорит, бугорки-то видишь... Вы час пришли-то, видишь, зимой, дак а вот летом там видно, такие: бугров много... Так вот говорят, что это когда литва шла, они очень издевались над народом. Отберут у матери ребёнка и возьмут на кол посадят его. Вот так они издевались, ну, убивали, в общем, людей. Так вот они, люди-то, боялись тогда раньше. Ведь теперь, видишь, всякого оружия, а раньше... раньше, наверно, ничего, наверно, не было. Так они и боялись, так лучше своей смертью умирали. Выкопают яму, – говорит, – там столбы поставят, и туда пойдут всёй семьёй. Там, чего берут с собой, не берут – я ведь не знаю. А потом возьмут, эти столбы подрубят, эти столбы на них – ух! И там всёй семьёй они и умрут все. Вот, чтобы токо не издевались над ними”. Да, вот свекровка мне рассказывала, я не знала ведь (ААГ 98030315 Тихвинский р-н, д. Озровичи; БАН 1935 г.р., зап. март 1998)⁸.

Как мы видим, в предании рассказывается не только о возникновении старых могильников, но и об исчезновении в результате *литовского разорения* древнего населения края. Это позволяет нам прямо сопоставлять рассказы данного типа, с одной стороны, с преданиями об уничтожении *литвой* местного населения, а с другой – с преданиями об “аборигенах края”, исчезнувших со сцены в результате какого-либо катаклизма. И здесь речь идет не о фольклорной классификации, а о возможных стратегиях поведения по отношению к старинным кладбищам.

Вообще говоря, велико искушение видеть в жальниках, сопках и т.п. могилы “заложных покойников”. Этому способствуют как выраженные в преданиях представления о

характере смерти людей, погребенных в старых могильниках (она почти всегда насильственная), так и наличие многочисленных рассказов о том, как там “пугает” или “чудится”. Кроме того, достаточно часто встречаются свидетельства, согласно которым на жальниках хоронили “нечистых” покойников – мертворожденных детей, утопленников и *задавливающих* (повесившихся). Однако у нашего материала есть несколько аспектов, которые заставляют с осторожностью относиться к перспективе подобного объяснения.

Совершенно очевидно, что несмотря на сохраняющийся в деревенской культуре страх перед возможностью превращения самоубийцы в демонический персонаж, на “древних” жителей края, закопавших себя живьем или убитых *литвой*, он не распространяется. Если беда и приходит с жальника, она всегда спровоцирована живыми. И в этом смысле древние погребения ничем не отличаются от обычных кладбищ. Их специфика состоит только в том, что они старые, и потому могут быть забыты. В приводимом ниже рассказе речь идет о привидении, испугавшем того, кто невольно вторгся на территорию мертвых.

Инф.: В этом... в Новом-то Селе. Вот так, этот один у нас с Пудроли. Такой... Николай Иваныч Иванов... И вот, он говорит, его поставили там ровнять, вот в Новом селе, там-то был жальник, жальник был, жальник...

Соб.: В Новом Селе?

Инф.: Да. И вот ровнять его послали туда... вот... А мама моя топила баню, и вот этот Николай Иванович пришёл мамы моей... мамы моей и рассказывает. Говорит: “Тётка Марья, скажи ты мне, пожалуйста, это вот, что к чему это. Я, – говорит, – мол... Направили меня туды жальник этот ровнять в Новом Селе... в Новом Селе. Я, – говорит, – ровняю жальник, а ко мне, – говорит, – вот вышла жєницина, жєницина вышла и говорит: “Что ты делаєшь?! Что ты делаєшь?!” Вот. Я вам... а он говорит: “Я не сам, меня послали, там, чє-то, жальник ровнять”. И вдруг эта жєницина... “Я, – говорит, – копаюсь там, а ей уж нет”. Это...

Соб.: Как жєницина выглядела, не рассказывал?

Инф.: В чєрном. В чєрном, вышла и говорит: “Что ты, мол,

делаешь, грех на душу берёшь?” А он: “А я ведь не сам, а я даже внимания не дал...” И вот мама топила баню дома. В Будролы вот... Ну вот, и он, сосед, и пришёл к нам и говорит, что: “Ой, – говорит, – тётка Марья...” Ему привиденье... (ТФА Ленинградская обл., Тихвинский р-н, д. Горка-Ручей, зап. 08.10.1996).

На древние захоронения распространяются все запреты, связанные с кладбищами. Оттуда нельзя ничего брать (иначе к тебе будут ходить, требуя вернуть взятое), там нельзя рубить деревья, косить траву, собирать грибы и ягоды⁹. Что же касается рассказов о видениях (горящие свечи или огоньки, появляющаяся белая фигура), то они не очень отличаются от обычных историй (в том числе скептических) о последствиях ночных посещений обычных кладбищ. Посредством подобных нарративов традиция воспроизводит представление о жальнике как о погребальном сооружении.

Итак, жальник – это в первую очередь кладбище. Являясь кладбищем старым и в какой-то мере “не своим”, он редко используется “по прямому назначению”¹⁰. Однако при определенных условиях это становится возможным. Так, тихвинские карелы-старообрядцы, не веря в “святость” прицерковного погоста, предпочитали хоронить умерших *староверов* (людей, соблюдавших все запреты и предписания) именно на жальничных могильниках (Фишман, Цыпкин 1997: 79).

В этом отношении характерен пример жальника у д. Филиппково (Любытинский р-н Новгородской обл.). Он стал использоваться как современное сельское кладбище во время Второй мировой войны, и первым, кто был похоронен на нем, стал разбившийся советский летчик. Одного захоронения было явно недостаточно, чтобы рядом с новой могилой стал функционировать деревенский некрополь. Как уже говорилось, на жальниках иногда погребали “нечистых” покойников, которых нельзя было класть в “освященную” землю. Этим дело могло и ограничиться. Однако в Филиппкове нашлись энтузиасты, которые не только стали ухаживать за новой могилой, но и с одобрением отнеслись к превращению жаль-

ника в кладбище. Одной из причин этого было то, что по местному преданию на жальнике стояла разоренная *литвою* церковь, и, следовательно, старый могильник располагается на “церковной земле” (“У нас тут Церква-Барыня была, церква была, и колокола опущены в ріку у нас. Это раньше говорили, что литва ходила кака-то, литва. Дак вот нашу церковь разорила”. ТФА д. Филиппково; ГНН 1908 г.р., зап. 1996¹¹). Хождение на жальник в поминальные дни теперь осознается как вполне традиционная практика (“Печём пироги, в Троицу мы там, в Пасху мы туды. В родительский день несём, в жальник ходим. Мы Господу Богу, знаешь, верим, мы не нонешние дураки”. Там же), а древнее кладбище воспринимается как “свое”.

Однако судьба филиппковского жальника – скорее исключение. Большинство древних захоронений не адаптируются крестьянской культурой настолько, чтобы полностью потерять свою специфику. Устная традиция закрепляет за чужими, старыми могилами ряд значений, которые обеспечивают их выделенность из ландшафта. При этом спектр этих значений простирается от определения старого кладбища как места нечистого до отнесения его к числу сельских святынь.

С этой точки зрения характерен фольклор д. Заделье (Хвойнинский р-н). Около Заделья расположено два жальника. Один из них считается местом нечистым, и о его этиологии крестьяне предпочитают не высказывать своего мнения. Единственно, о чем говорят применительно к этому жальнику – это то, что там кто-то столкнулся с русалкой¹². Поэтому туда стараются не ходить. Совершенно иначе обстоит дело с другим задельским жальником. Он функционирует в качестве деревенской святыни: там находятся иконы (“боженьки”), убранные занавесками; в дупло одной из сосен посещающие жальник (или просто проходящие мимо него) опускают монеты. По словам местных жителей, они ходят туда во все праздники, включая воскресенье. Один из главных аспектов восприятия жальника заключается в приуроченности

к нему обетных практик – *заветов*. Эта тема постоянно всплывает в разговорах том, что делают на жальнике (“А иконку повесят – дак и завещались всё. Ужо повешу я... для здоровья, для чего...”; ЕУ-Хвойн-98, № 19 МАН). Интересно, что в этиологических рассказах о происхождении этого жальника, несмотря на то, что он многими считается захоронением, оставшимся от литвы (“А вот мы сами иногда думаем, что: Господи помилуй, да что это за жальник? <...> А вот, говорят, как-то литва ходила, литва. Ну вот как... да рубили народа да в эту яму валили. Правда али – не знаю”; ЕУ-Хвойн-99, № 10, КМА), возникает мотив “оставления участка земли по обету”. В следующем фрагменте интервью наш информант объясняет происхождение почитаемого задельского жальника следующим образом (замечу, что несколько раньше он связал возникновение жальника с литвой, которая напоминает о себе в данном пассаже: “То есть тут проходила...”):

Вот этот жальник. Он как бы по завету, по... по всей вероятности, оставлен. То есть тут проходила... как бы тут ещё вам... Там часть... вот по это... по крепостному праву принадлежала какому-то мужчины бы. Вот в чём дело. И вот и его часть как бы... его завет, по-видимому. Оставлен этот жальник. Вот это... сосны оставлены, потому что кругом леса больше не было (ЕУ-Хвойн-98, № 27 СВН).

Таким образом, актуальные обетные практики соотносятся рассказчиком с самой природой почитаемого локуса. Надо полагать, что здесь мы имеем дело с индивидуальным творчеством, которое, несмотря на свою индивидуальность, в целом находится в русле местной традиции – согласно нескольким рассказам, около соседней Заделью деревни действительно “жальник” был устроен заново, опять же в качестве *завета*:

Соб.: А за Лезгино что за берёзы?

Инф.: Там тоже такой же стоит, как этот жальник. Огорожен был; завечаются да ставят. Боженьки поставят.

Соб.: А как он появился не рассказывали?

Инф.: Кто-нибудь захворал, да столоп поставили. Вот. "Сделаю такой жальник да, може, поправлюсь" (ЕУ-Хвойн-98, № 28 ФАЯ).

Впрочем, "новый" жальник большинством рассказчиков определяется как "ненастоящий" ("как бы жальник"). В качестве обетного сооружения он считается местом "божественным", но при этом недостаточно "архаичным": настоящий жальник стоит с незапамятных времен, что для многих крестьян делает рассуждения о его происхождении бессмысленными ("А ничово не знаем, откуда он появился. И как он появился – ничово не знаем"; ЕУ-Хвойн-98, № 19, МАН). Но при этом определенные представления о самой природе этого объекта имеются практически у всех, независимо от того, хочет или не хочет человек, говорящий о жальнике, их эксплицировать. Так, одна информантка, поначалу отказавшись говорить о происхождении почитаемого задельского жальника ("Этот жальник – йон был и до меня и после меня етот жальник"), затем назвала его кладбищем и рассказала о свете таинственной свечи, который там видели ("Дак сторожиха всё говорила, что в жальнике горит свечка. Кажну ночь. А хто эту свечку зажигал, хто гасил – нихто не знает"; ЕУ-Хвойн-98, № 22, ЛЕН). Подобные истории широко распространены и недвусмысленно указывают на то, что местные жители видят в своем жальнике именно погребальный памятник (а также место, где зарыт клад¹³). И, с другой стороны, именно эти рассказы, наряду с преданиями, формируют представления о характере подобных деталей сельского ландшафта.

Таким образом, сельское население восточной Новгородчины и некоторых соседних регионов видит в жальниках (и сопках) прежде всего старые кладбища. Сам факт их наличия является некоей провокацией для носителей крестьянской культуры, которые в зависимости от конкретных обстоятельств выбирают ту или иную стратегию адаптации "чужого" в повседневную и ритуальную жизнь деревни. Применение

наиболее “агрессивных” методов приводит к тому, что “старое” кладбище перестает существовать в качестве такового. Иногда средневековый погребальный памятник превращается в сельский некрополь, “свое” кладбище, как это случилось с жальником около д. Филиппково. В других, возможно, более редких (если не исключительных) случаях старинные погребения, расцениваемые как источник постоянной опасности, физически уничтожаются (см. описание ликвидации “могил панов”: Панченко 1998: 214–215), в чем можно видеть реализацию поведенческой схемы, направленной на ликвидацию вредоносных (“заложных”) покойников (ср.: Зеленин 1994: 259).

Однако в большинстве случаев отношение к древним могильникам не предусматривает каких-либо действий, направленных на изменение их статуса. В этих условиях традиционная культура предполагает две противоположных стратегии, реализация которых определяет восприятие “чужих” кладбищ. Каждая из них зависит от того, как ныне живущие позиционируют себя по отношению к тем, кто похоронен в жальниках, сопках и т.п. Если похороненные осознаются в качестве “пришельцев” в данном регионе, т.е. их статус близок к асоциальности, то старые кладбища, как бы близко к современным они ни располагались, становятся объектом суеверного избегания, как это происходит с *шведскими могилами* на западе Псковской и Ленинградской областей (Жормина, Штырков в печати). И наоборот, когда легендарная традиция атрибутирует древние кладбища как могилы исчезнувшего в результате какого-либо катаклизма населения (“ранних людей” или аборигенов края, если пользоваться терминологией Н.А. Криничной), у носителей культуры появляется иная перспектива в определении статуса похороненных и, соответственно, построения отношений с ними.

Специфика образа первоначальников края состоит в совмещении характеристик социально “своего” и социально “иного”. Древнее население соотносится с современным по признаку проживания на “этой” земле (“Да наши, наши

– на нашей земле, дак наши конечно”. ААГ 98080750 Мошенской р-н, д. Дубишки; ЕАМ 1929 г.р., зап. август 1998), но при этом сама распространенность мотива полного уничтожения населения *литвой*, представленного в преданиях о иноземном нашествии (“так идут: попала деревня – там прибывают всех. В одном месте их там бьют, закапывают, дальше вот идут сюды”. ААГ 98084388 Мошенской р-н, д. Ягайлово; ХЕ, зап. август 1998), указывает на то, что между “ранними людьми” и живущими ныне лежит граница – *литовское разорение*. Последнее обстоятельство редко становится предметом рефлексии со стороны рассказчиков. Особенно это касается определения существующей оппозиции в терминах “этнической принадлежности” ее членов. Для “ранних людей” критерий “этничности” остается неактуализованным, как иногда и для самой *литвы*: “Литва шла какие-то все военные, ай хто? Я не знаю, хто литва. Народ какой-то ишел, не знаю я этого, это давно было...” (Любытинский р-н, ст. Теребутенец; Маслинский 2000: 6). Провокативные “уточняющие” вопросы собирателей заставляют рассказчиков сделать попытку определить статус похороненных на старых кладбищах “ранних людей”, что иногда приводит их к парадоксальным заключениям: “Эти люди – русские, но не местные” (Мельникова 1999: 18).

Впрочем, подобное положение дел, а именно отсутствие специального этнического термина для именованного для культуры явления (в нашем случае – определенного класса умерших), не столь редкий для этнографии и фольклористики случай. Д.К. Зеленину, выделившему на материале восточнославянских представлений и ритуальных практик особый класс опасных покойников, пришлось воспользоваться для его номинации редким диалектным словом “заложные”. У нас тоже есть возможность воспользоваться диалектным выражением для определения специфики, характеризующей отношение современных крестьян к похороненным на древних кладбищах.

Термин “забудущие родители” впервые появляется в археологической литературе начала XX в., посвященной описанию древних погребений восточных уездов Новгородской губернии. Так Н.К. Рерих, описывая современное состояние жальников, писал: «В большинстве случаев при жальнике находится часовня, и если часовни и не имеется, то все-таки по определенным дням совершается панихида по “забудущим родителям”» (Рерих 1903: 16). В принципе, можно предположить, что услышанное один раз выражение, относящееся к какому-либо определенному памятнику (или ритуальной практике), было экстраполировано на другие, тем более что нам известно почитаемое место близ д. Зихново (Боровичский р-н), носящее именно такое название (Забудущие родители 1906; Галкин, Бовкало 1997). Эта святыня была центром многолюдного паломничества: туда приходили крестьяне из деревень, расположенных более чем за 50 километров от нее (ЕУ-Хвойн-98, № 4 ДВА; № 22 ЛЕН). Вот как описывает почитание “забудущих” пожилая новгородская крестьянка (характерно, что разговор идет о пустоши, оставшейся, по преданию, от литовского разорения и заселенной уже в начале XX в.):

Инф.: Находили жернова, находили охваты. Ну всего находили. Видно, что здесь люди жили. Видно было. Могилы там, кладбище. И считалось забудущие родители. И вот это называется праздник. У нас тоже заветный праздник – Десята Пятница Головна. Головна Десята пятница. Головна называется. И была часовенка у этого кладбища, и мы ходили в часовенку, ходили поминали забудущих родителей. Многих деревён по завету приходили, многих деревён приходили.

Соб.: Забудущих родителей иль как?

Инф.: Забудущих. Оны давно, никто не ходят; все убиты, забыты у людей. Забудущие.

Соб.: Это в той деревне, где литва прошла, да?

Инф.: Где литва. На нашем хуторе (ТФА Любытинский р-н, пос. Неболочи; САА 1914 г.р., зап. 28.07.1994).

Само словосочетание хорошо известно в регионе именно в качестве топонима и часто ассоциируется с “маршрутом” прохождения литвы (“Вот это литва вот. От Литвы [шла]. А вот ишло вот, у Забудушших-то – там тожѣ село Любань. И за Боровичи – Десята Пятница называется... Начинались оны от Литвы и шли, вот, на... на Волок, к Десятой Пятницы. От Десятой Пятницы, вот, оны свернули, значит...”; ЕУ-Хвойн-97, № 8 КАА). Однако семантика фразы, совмещающая в себе характеристики “своего” (родители, непосредственные предки) и “чужого” (*забудущие* – забытые, те умершие, с которыми нет непосредственной связи), определила использование этого словосочетания в качестве термина, обозначающего как сооружения на старых кладбищах, так и определенный класс покойников. В первом случае “Забудушими родителями” именуется часовня на жальнике¹⁴. Во втором этим термином прямо определяется характер отношений между живыми и похороненными на жальниках:

Соб.: А что такое жальник?

Инф.: Бог его знает; похоронечка заросшая. Сходим, поклонимся, положим копеечки... Это забудушим, забытым родителям. Положим копеечку и свечку зажжем. Кто похоронит, не знаю. Рубить нельзя, это говорили старушки. Ничего не рвали <...> Поди где, на войне, дак...

Соб.: То есть все там, кто забылся?

Инф.: Да, да, да, да. Вот пойдѣте на кладбище, и положьте, скажи: “Забудущие родители, помогите нам” <...>

Соб.: А яичко не крошили?

Инф.: Яичко? Покрошишь; а есть, дак и конфетинку положь.

Соб.: Это в родительскую субботу?

Инф.: В родительскую. Много родительских дней. Когда пойдѣте [на кладбище], да... Рядом, може, какие [т.е. рядом с могилами родителей] забудущие, к ним не ходят. Положишь конфетинку: “Вот, забудущие родители, царство вам небесное” (ТФА, Любытинский р-н, д. Дворище; ИМК 1910 г.р., зап. 30.06.1994).

Данный фрагмент интервью интересен в нескольких отношениях. Так, в сознании рассказчицы жальник как-то связан с войной (“поди, где на войне...”), и она помимо *забудущих* поминает там своего погибшего и неизвестно где похороненного брата. Но для нас здесь важно другое: информантка прямо определяет значение термина “забудущие”. Это те мертвые, которых некому поминать. Соответственно, любые заброшенные могилы, находятся ли они на старом или современном кладбище, – это могилы *забудущих*, и на них совершаются обыкновенные поминальные действия: жгутся свечи, крошатся яйца, оставляются конфеты и произносятся необходимые формулы (“царствие вам небесное”). Однако, как ни велико желание рассказчицы подчеркнуть близость статуса “забудущих” к “обыкновенным” предкам, некоторые детали описанных ею ритуальных практик демонстрируют его своеобразие. На жальнике, в отличие от современных могил, оставляют деньги и к покойникам, там похороненным, обращаются с просьбой о помощи, что живо напоминает о крестьянских обетных практиках¹⁵. Обе эти детали говорят о том, что в жальнике видят объект, функционально близкий сельской святыне. Примечателен следующий факт: по воспоминаниям крестьян, “мужики, когда в армию шли [имеется в виду уход на войну], подходили к жальнику кланяться” (ТФА Любытинский р-н, д. Задушенье, зап. 1994). И, с другой стороны, мужчина, вернувшийся с войны живым, *по завету* ставил столбик с иконой на древнем могильнике, на котором по преданию были захоронены жертвы *литвы* (ПДА Хвойнинский р-н, д. Шилово). Таким образом, к “чужим” кладбищам применяются различные когнитивные схемы и акциональные стратегии. Но, так или иначе, в них видят канал, связывающий два мира – свой и иной, через который современные крестьяне получают как вполне “материальные” блага (излечение, спасение от смерти), так и информацию. В последнем случае знаки-видения осмысляются как предвестия каких-либо катастрофических событий¹⁶.

Замечу, что, согласно имеющимся в нашем распоряжении данным, говорить о сложившемся культе *забудущих родителей* в восточной Новгородчине не приходится. Мы имеем дело скорее с некоей тенденцией в осмыслении характера древних погребений, которая в некоторых случаях провоцирует какие-то ритуальные действия. Иногда эта тенденция проявляется на индивидуальном уровне:

Соб.: На жальниках... там литва лежит или наши?

Е.М.: Я не знаю. Говорят, что наши лежат... и литва лежит... Ну много там было. На этом... на Митине жальник... Дак эта тётка-то умерши, ей всё снилось, чтобы она туда ходила. Дак она ходила. Вот Куша такая была. Бывало: "Акулина Алексеевна, ну куда-то ты всё бегаешь?" – "А на жальник. Мне всё снится, чтобы я туда ходила". Дак что? Может, с родственников кто там лежит. Она всё бегала туда, на Митино.

Д.Д.: А что она там делала?

Е.М.: А снесётся там, положит, да... на могилку поесь. Оставит и уйдёт. Сама помянет и уйдёт. Чё она там будет делать? (ЕУ-Хвойн-97, № 7 МЕ).

Однако эта тенденция могла привести к образованию более или менее законченного культа почитания старых кладбищ и даже быть поддержана официальной церковью, как это случилось с уже упоминавшимся урочищем *Забудущие родители* около д. Зихново, где в начале XX в. возник монастырь (*Забудущие родители* 1906). В таких случаях в почтении к неизвестным покойникам клирики видели проявление христианского духа ("Крепка и сильна еще вера православная в простом, не развращенном ложным просвещением народе". *Забудущие родители* 1906: 1451). Но как бы там ни было, в установлении поминания "*забудущих*" инициатива исходила от крестьян. Так, в одном из приходов Валдайского уезда на древних могилах стали служить ежегодную панихиду ("Близ деревни Кострубля есть большая старинная роща с древней деревянною часовней, в роще заметно много могил. Есть предание, что до нашествия литвы была в этой роще церковь во имя Успения Божьей матери, что колокола и ут-

варь церковная погружены в колодезь, который указывают на болоте близ роши, и что будто бы в старину слышали подземный колокольный звон в этом месте. По просьбе жителей деревни Кострубля, с 1861 года ежегодно в день Успения после литургии делается крестный ход в эту рошу, в которой... служится общая панихида по всем почившим". Богословский 1865: 53)¹⁷.

Во многих случаях поминовение древнего населения не было освящено авторитетом церкви и носило чисто народный характер. В Волховском уезде (Санкт-Петербургская губ.) крестьяне поминали аборигенов края латышей¹⁸, а в Лодейнопольском уезде (Олонецкая губ.) – “панов”¹⁹. Но, пожалуй, в своей наиболее яркой и устойчивой форме культ древнего населения края проявился в почитании “чудских родителей” у коми-пермяков и их соседей – русских и коми-зырян (Сорокин 1895: 34).

По представлениям уральских крестьян, на территории края в древности проживал другой народ: «“Старыми” (неточный народный перевод слова “важ”, означающего не только “старый”, но и “древний”, “прежний”) коми-пермяки называют какое-то древнее население Верхнего Прикамья, которое якобы исчезло с приходом “нового” (виль), “нашего” (миян) народа. Его называют также “иным”, “прежним” народом, “неверующими”, “антихристианами”, “жидовлянами” и чаще всего “чудью»» (Грибова 1964: 1; см. также Огорокова 1998: 51). Вообще говоря, легендарная традиция, касающаяся аборигенов края, характеризуется известной “размытостью” и разнообразием. Согласно преданиям, записанным П. Сорокиным в конце XIX в., чудь «при перемене века, когда Русь осилила... ее, ушла в землю и заживо погребла себя, избавляясь от “крещеной” веры», однако некоторые крестьяне приписывают истребление чуди “жидам” (Сорокин 1894: 39–40). При этом современное население четко различает “новых” родителей и “древних”: последние лежат на “древних могильниках” («Здесь лежат “не наши”, чужой, прежде живший

народ, чудь, которая сама себя захоронила и что не почитать их – большой грех”»; Грибова 1964: 6). В погребенных на чудских кладбищах видят основателей деревень (например, “Изосима и Саватея”, что, вероятно, надо объяснять соотносительностью образа первоначальников со святыми, память которых приходилась на местный деревенский праздник) и даже Адама и Еву (“Самые первые люди, Адам и Ева, сами себя захоронили”; Грибова 1964: 6–7).

Во многих деревнях *чудских родителей* поминают ежегодно. Для этого в Троицкую родительскую субботу (или семик) ходят на старые кладбища, носят туда поминальную еду (например, блины), чтобы угостить “старый” народ (Грибова 1964: 1). При этом произносятся особые формулы: “Помяни, Господи, чудского дедушку, чудскую бабушку” (Смирнов 1891: 125), “Помяни, Господи, дедушку чучка, бабушку чучиху! Помяни, Господи, чучких родителей, чучкого дедушку и бабушку!” (Сорокин 1895: 39) и т.п. Интересно, что эти поминки зачастую понимаются в терминах обетных практик: “Помянем затем, чтобы скот не терялся, чтобы скоту легче было, – чтобы скотинка стояла (водилась)”; “Обещаемся, и идет в действо, помогает” (Сорокин 1895: 40). При этом, согласно местным рассказам, любая попытка “оскорбить” похороненных на чудском кладбище (или хотя бы не помянуть их в положенный срок) имеет печальные последствия и понимается как своего рода святотатство (Сорокин 1895: 40–41; Грибова 1965: 1–2).

Как видим, в представлениях и ритуальных практиках уральских крестьян реализуются все тенденции, которые намечены в восприятии сельского населения Северо-Запада древних погребений и народа, там похороненного. Образ *заблудивших родителей* характеризуется следующими чертами:

– они жили в древние времена на той земле, на которой живут современные люди, и затем исчезли, часто в результате каких-то катаклизмов (например, иноземного нашествия, прихода нового населения и т.п.); древние кладбища

(захоронения забудущих) часто являются сельскими святынями;

– *забудущие* требуют себе поминовения, и в случае отсутствия такового наказывают ныне живущих людей; попытка же потревожить их прах всегда приводит к печальным последствиям;

– зачастую *забудущие родители* – это представители другого народа (чудь, паны, латыши и т.п.).

Это позволяет нам выделить “забудущих (чудских) родителей” в особый класс мертвых, отличающийся от “своих” родителей, и при этом имеющий мало общего с идеальными заложными покойниками Д.К. Зеленина, т.е. с теми нечистыми мертвецами, которые, согласно поверьям, в силу своей нечистоты, становятся причиной несчастий для живых. *Забудущие* близки скорее к святым: они наказывают тех, кто относится к ним без должного уважения, но часто помогают людям, почитающим их, в разных ситуациях. То, что старые могильники становятся объектом почитания и функционируют в качестве сельских святынь, указывает на типологическую близость этого явления с народным культом “неизвестных” святых, когда случайно обнаруженное тело становится объектом народного пиетета.

Примечания

¹ Работа подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 00-06-80102.

² «Вниде старец ко мне – брада седа вполовину. И рече ми: “тяжко болиши, молися Богу и призови на помощь лежащего во гробе у Происхождения Честнаго Креста Господня”, И аз рех: “Господи, не ведаю имени его”, Он же рече: “имя мне Евфимие, а родом из Вознесения”. И невидим бысть» (Евфимия 1996).

³ “Вот у нас сопки жальником называют”; “Жальник – сопка, как бугор, на ней лес” (Строгова 1991: 38).

⁴ Здесь и далее ссылки даются на шифры архива факультета этнологии Европейского университета в Санкт-Петербурге.

⁵ В данном регионе в преданиях о “ранней войне” спорадически возникают и другие этнонимы: “шведы” (ЕУ-Хвойн-97, № 3 № 23), “турки” (ААГ 98112157; 98083945), “монголы” (ЕУ-Хвойн-97, № 6) и т.п.

⁶ Ну вот. А на жальнике рябины много было. Вот где эти литовцы похоронены. Я сошла и нащипала корзиночку. Принесла, свешила – одиннадцать килограмм. Да мне такой сон приснился, что я эту рябину утром ранёхонько снесла и высыпала, где щипала. Как набралось народу ко мне в избу! Такие мужики до потолка! Потом иду... а едут на лошадях и плёткам[и]! Всё достают хлыстать меня. Ох... Я такого народа ввек не видала. Это, оказывается, эта литва и есть. Вот я снесла эти ягоды. Ну оны были на могилы. Ягоды-то. Я снесла обратно, рассыпала по могилкам (там же).

7 Ср.: Соб.: А что про этот жальник рассказывают?

Инф.: Только и говорили, что вот во время литвы, когда литва шла, значит. Были... сильно много людей поубивали; она, вроде... они хотели, этого, русского, чтобы и не было б его этого, значит, этого народа, дак. Видимо, наверное, били и не признавали, хто чаво. Уж не пушки же, орудие в то время не было. Подумаешь, там мечам[и] какими-нибудь там похлещут если солдафоны, понимаешь ты; а это всё вот этих, мирных людей, видимо, давили, понимаешь ты, и захоронили (ЕУ-Хвойн-98, № 4 ДВА).

⁸ См. также: «Шла Литва, пришла в Лиственку. “Сами себе яму выкопали, столбы поставили, на потолок наклали земли, камня. Я вся – семей там пять либо шесть – в деревне немного жителей было. Они все в эту яму как заберутся и именья всё укладут туда, подкопают, столбы подпернут, и их прекратит. Вот жальники – горы, вот таки валы”» (Мельникова 1999: 18). Ср. схожие предания о возникновении древних могильников: Пименов 1968: 34; Рягоев 1977: 250; Королькова 2000: 124–127. Вообще говоря, предания о самопогребении древнего населения при приближении врага очень широко представлены в легендарной традиции Русского Севера, Урала и Западной Сибири и соотносятся главным образом с образом чуди.

⁹ В этом отношении характерна следующая ситуация. Древние погребения зачастую становятся предметом интереса археологов. При этом проведение раскопок вызывает живое возмущение среди местного населения: “Дак кто-чёрт пришёл, взял бы их, осматил да отправил – все могилы выкопали, всё косьё выкопали, вздынули наверх, а зарыть – не зарыли!! <...> Да нечего было вырывать! Чего они токо, я не знаю, вырывали?!” (ЕУ-Хвойн-97, № 17 УТВ).

¹⁰ Ср. следующий фрагмент интервью: Инф 1: [У одной женщины] сын утонул. В войну. А весть-то не на чем было. Да и взяли зарыли в жальник. Да от ей тожо всё чудилось, что он кричит. Да и пришлось... Перевезла туды – всё равно на кладбище. Вырыла и перевезла.

Инф. 1 [одновременно]: На кладбище? Ну вот. Вот так. Не на место похоронили. Вот видишь.

Инф. 2: А ей всё думается, что всё ревит да кричит да всё (ТФА Любытинский р-н, д. Анисимиха; ФЕА 1920 г.р., ГАИ 1909 г.р., зап. 07.07.1994).

¹¹ См. также ЕУ-Хвойн-97, № 38 МИН; № 39 ГНН.

¹² *Вот если вы были у жальника, жальник там, и там по ту сторону жальника вручную был выкопан пруд. Выкопан для чего? Для пойки скота. Вот один дед говорит, понимаешь, идя с охоты, а тогда не с ружьями охотились. Этот дед был Каляка называли. <...> Так он вот так, рано утром бежал с охоты, то есть ставили петли. Охота не с ружья, а с петли. Дичь ловили. Ну и вот, подходя к пруду этому, вот он видел эту русалку, потому что он не перекрестясь вышел из дома, как после старики говорили. Никто не должен её видеть (ЕУ-Хвойн-98, № 29 СВН).*

¹³ *А это жальник – там, говорят, что когда-то были захоронены какие-то богатые люди. И вот я слышала, что здесь одному приснилось, что... Но в жальнике рубить ничего нельзя. Понимаете, даже веточки... А ему приснилось, что вот там найдёна така коробка – всё золото, всё серебро там... Он говорит: “Но я боюсь туда лезть. Почему, потому что нельзя” (ЕУ-Хвойн-98, № 38 СВФ).*

¹⁴ *А потом эту часовенку [на жальнике] у нас там один тоже, когда колхоз-то стал, дак надумал на колхозную яму перевезть. Этот через озеро переправился, дак его Господь наказал. Он яму-то перевёз, а потом его скорёжило всего. А это часовенка-то была Забудущие родители... Ну давным-давно всё похоронено (ТФА, Любытинский р-н, д. Дедлово, зап. 03.07.1997).*

¹⁵ *Ср.: Жальники... У нас, значит, был... это... здесь один zde... ну житель. У его сошёл с ума сын. И он решил поставить там часовенку. Там часовенка была. И молились, ходили туда, чтоб ему Господь здоровья дал (ЕУ-Хвойн-97, № 22 МАЕ).*

Соб.: А вот что за часовенка там [на жальнике] стояла? – Инф.: Часовенка... вот. Вот за жальником на эти... часовенка стояла. Вот она... У моего дяди, у ронного. Выстроил часовенку и поставил это заве... завеща... ну, завет сделал, что... Здоровья у него... Тожо глаза у его испортились. И он вот заветились сделать часо... часовню поставить (ЕУ-Хвойн-97, № 17 ЯМЯ).

¹⁶ *Инф.: У нас жальник. А вот, желанныи, как перед войной парню [почудилось]. Он почту носил из Бабья, и пошёл. Желанныи мои, а на жальник-то посмотрел (идёт вечером), а там мужики сидят и гряда [костер. – С.Ш.] горит. Всё чёрные. Он крик: “Иттить мне*

аль не иттить? Не знаю, что и делать". Разговаривают. А на жальнике огонь горит. А когда днём пошёл – нету! Никакого там! Вот – трава и есть.

Соб.: А что там горит? Груда?

АТ: А... а ён видит. Идёт. "Я, – говорит, – иду... что груда горит и там мужики"... Разведено, видишь. И его убили в войну (ЕУ-Хвойн-99, № 31 ТАА).

¹⁷ Подобные практики были достаточно широко распространены и в рассматриваемом регионе. Вот как характеризуется (коротко и сжато) состояние жальника у д. Мглицы в реестре археологических памятников начала XX в.: "На жальнике служат панихиды: раскопки невозможны" (Романцев 1911: 8).

¹⁸ «В приходе есть старое кладбище, находящееся близ села и называемое Латышским. Идя, в поминальные дни, на это кладбище, прихожане говорят: "Пойдемте, православные, поминать латышей". Кладбище это ныне уже занято усадьбами причта, и здесь иногда находят остатки человеческих костей. Кроме того, у старожилов есть предание, что здесь, когда-то, была война с латышами, и побежденные латыши ушли в другое место, а здесь поселились пришельцы, предки нынешнего поколения. Об этих латышах сохранилась в народе память как о людях добрых» (Историко-статистические IX: 154).

¹⁹ «В четверг на Троицкой неделе ежегодно у часовни, стоящей в роще на возвышенном месте среди деревень, собираются крестьяне; все домохозяйки приносят из дому по кринке молока и чашке киселя, ставят их на несколько минут под образа; затем садятся на лавочки вокруг часовни и едят все это сообща, поминая "панов", о происхождении которых рассказывают так: "соберется было шайка, вот и скажет кто-либо: "Я буду над вами паном", и станет паном; да и у нас все зовутся паны, вся деревня пановы, паны". День этого празднования зовется "Киселев день" <...> Как-то раз решили даже не праздновать, но после этого случился неурожай овса; неурожай объяснили мщением за игнорирование праздника и с тех пор празднуют его ежегодно» (Куликовский 1897: 100).

Литература

Богословский 1865 – Богословский Н. Материалы для истории, статистики и этнографии Новгородской губернии, собранные из описаний приходов и волостей. Валдайский уезд // Новгородский сборник. 1865. № 2. С. 9–153.

Галкин, Бовкало 1997 – Галкин А.К., Бовкало А.А. Очаг веры у "Забудущих родителей" // София. 1997. № 2. С. 23–25.

Голубинский 1998 (1903) – *Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской церкви. М., 1998.

Грибова 1964 – *Грибова Л.С.* Культ “древних” у коми-пермяков. VII международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1964.

Евфимия 1996 – *Евфимия, монахиня.* Евфимий из града Архангельского // Вера-Эском. Христианская газета Русского Севера. 1996.: <http://www.mrezha.ru/vera/6/46.htm>.

Евфимия 1997 – *Евфимия, монахиня.* Отроковица Парасковия // Вера-Эском. Христианская газета Русского Севера. 1997.: <http://www.mrezha.ru/vera/6/47.htm>.

Жития святых – Жития святых святителя Дмитрия Ростовского. Т. I – VIII (Сентябрь – Март). М., 1998 (1-е изд. на рус. яз. – 1900–1913).

Историко-статистические IX – Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1884. Вып. IX.

Забудущие родители 1906 – *И[еромонах] В[арсофоний]*. Забудущие родители // Новгородские епархиальные ведомости. 1906. № 47. С. 1415–1419; № 48, С. 1445–1451.

Зеленин 1994 (1911) – *Зеленин Д.К.* К вопросу о русалках (Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов) // *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913 / Вступ. ст. Н.И. Толстого; сост. А.Л. Топоркова; подгот. текста Т.А. Агапкиной; коммент. Т.А. Агапкиной, Л.Н. Виноградовой и др. М., 1994. С. 230–298.

Кормина, Штырков в печати – *Кормина Ж.В., Штырков С.А.* Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта севернорусской традиции) // Культура восточных славян (в печати).

Королькова 2000 – *Королькова Л.В.* Священные места на территории Вепсовской возвышенности, связанные с преданиями “о литве” // Святотелища: археология ритуала и вопросы семантики. Материалы тематической научной конференции. СПб., 2000. С. 123–128.

Куликовский 1897 – *Куликовский Г.В.* Из общинно-артельной жизни Олонцкого края. Петрозаводск, 1897.

Краткое описание 1895 – Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Архангельск, 1895. Т. II.

Лавров 2000 – *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000.

Маслинский 2000 – *Маслинский К.А.* “Литва – она все зальет” // Живая старина. 2000. № 3. С. 5–9.

Мельникова 1999 – *Мельникова Е.А.* Отчет о полевых исследованиях в Бокситогорском и Тихвинском районах Ленинградской

области (1999 г.). Рукопись.

Окорокова 1998 – *Окорокова Н.Г.* “Помяни чудского дедушку, чудскую бабушку...” // *Духовная культура Урала / Под ред. Н.А. Миненко.* Екатеринбург, 1998.

Панченко 1998 – *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

Пименов 1968 – *Пименов В.В.* Чудские предания как источник по этнокультурной истории Европейского Севера СССР // *Советская этнография.* 1968. № 4. С. 30–41.

Рерих 1903 – *Рерих Н.К.* Некоторые древности пятин Деревской и Бежецкой // *Записки Отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества.* 1903. Т. V. Вып. 1.

Романцев 1911 – *Романцев И.С.* О курганах, городищах и жальниках Новгородской губернии. Новгород, 1911.

Рягоев 1977 – *Рягоев В.Д.* Тихвинский говор карельского языка. Л., 1977.

Смирнов 1891 – *Смирнов И.Н.* Пермьки. Историко-этнографический очерк // *Известия Общества археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском университете.* Казань, 1891. Т. IX. Вып. 2.

Сорокин 1895 – *Сорокин П.* Чудь Кайского края. Вятка, 1895.

Строгова 1991 – *Строгова В.П.* Как говорят в Новгородской крае. Новгород, 1991.

Фишман, Цыпкин 1997 – *Фишман О.М., Цыпкин Д.О.* Тихвинские карелы. Опыт изучения самосознания локальной этноконфессиональной группы // *Историческая этнография: Русский Север и Ингерманландия.* СПб., 1997. С. 73–84.

Levin 1993 – *Levin E.* *Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia / Ed. by S.K. Batalden.* DeKalb: Northern Illinois University Press, 1993. P. 31–52.

Список сокращений

ААГ – Фольклорный архив Академической гимназии при СПбГУ

ПДА – Полевой дневник автора

ТФА – Тихвинский фольклорный архив СПбГУКИ

Татьяна Агапкина (Москва)

Что происходит в чудесную ночь?

*Ай, стой, настой, друг-мыладец,
Скажу тебе ўсю праўдыньку, ўсю верную:
У нас у Пятроў пост Дунай замёрз,
А ў Піліпаў пост рожса цьвіла,
Рожса цьвіла – река ні цікла...*

Из купальской песни

К числу аксиом современной науки, посвященной изучению традиционных форм культуры и фольклора, относится представление о *празднике* – отрезке времени, для которого характерен перевернутый порядок бытия – как в человеческом сообществе (ср. социальную и половую травестию или ритуальные бесчинства), так и в окружающем мире. Это своего рода воспроизведение “протохаоса”, предшествующего творению мира; время, когда нарушены естественный ход вещей и границы, удерживающие космос и социум в состоянии стабильности и внутренней гармонии (МНМ 2: 329–331).

Вместе с тем, праздник – не только “стихийное бедствие”, а одновременно раз и навсегда установленное и творимое действие, призванное в конечном счете восстановить мир и социум в привычных для них контурах и границах. Праздник переживается человеком как исключение из правил, допустимое только здесь и сейчас; однако исключение не только трагическое, но и оргиастически радостное, связанное, среди прочего, с возможностью использовать этот разрыв во времени для познания будущего (своего, своей семьи или сообщества, к которому принадлежит человек) через разного рода мантические действия.

Нарушение правил на время праздника обязательно для всех, и наравне с человеком этому правилу следует и окружающий мир. Первоэлементы и природные объекты, составляющие основу мироздания, – небо, солнце, земля, воды,

растения и животные – на короткое мгновение “изменяют” себе, перестают быть тем, чем являются на самом деле, “обманывают”, превращаясь в нечто им противоположное, “бесчинствуют” и открывают свои тайны.

Рассказы о подобных календарных чудесах зафиксированы в рамках рождественско-новогоднего, пасхального и троицко-купальского циклов. Основной набор рассматриваемых ниже сюжетов – общий для большинства славянских традиций и принадлежит к кругу фольклорных универсалий европейской мифологии. Вместе с тем, эти сюжеты о календарных чудесах объединяют не только фольклорную традицию. Они оказываются общими для и праздника как такового, и потому – при наличии некоторой специфики рождественских, пасхальных и купальских сюжетов – в целом “список” календарных чудес един для всего славянского календаря, точнее для всех, наиболее значимых и отмеченных его точек¹.

Солнце

В один из праздничных дней (на Рождество, Введение Богородицы, Богоявление, Благовещение, Юрьев день, Пасху, Иванов день, Петров день, Воздвижение и др.) солнце на восходе (изредка – на закате) переливается разными цветами и двигается по небу тем или иным необычным образом (например, подскакивает – “танцует”, совершает волнообразные движения на горизонте – “купается”, меняет цвет – “меняется”, исчезает и появляется вновь). Во всех славянских традициях это событие передается глаголом “играть” (“солнце играет”), а также рядом других.

Поверье об “игре солнца”, известное по всей Европе, редко облекается в форму развитого фольклорного сюжета и оттого, в частности, не фиксируется указателями мотивов. Например, в восточнославянской традиции обычным является лишь упоминание об этом событии, переданное с помощью характерных глаголов, часто коррелирующих с названием календарного праздника или с его символическим значением. Например, на Купалу солнце часто *купает-*

ся (т.е. несколько раз опускается и поднимается), на Воздвижение – *сдвигается*, а на Пасху – *радуется*, что отвечает мифопоэтическому концепту Воскресения Христова; солнце также *гуляет, дрожит, веселится, кланяется², красуется, цветет, переливается, ходит, бегаёт, пляшет, танцует* (часто на Троицу)³, *прыгает, кружится* (делает круг по небу⁴), *до венца идет* (об этом см. специально: Толстая 1986). В польском фольклоре такое необычное “поведение” солнца описывается терминами “играет”, “танцует”, “кланяется”, “ходит, как перепелка”, “приседает, садится на корточки” (SSSL 1/1: 124). В болгарской традиции чаще других упоминается о том, что в Иванов или другой день солнце *играе* ‘трепещет, дрожит’; у сербов – “играет” и “скачет”.

Иногда человек становится случайным свидетелем чудесного события, чаще же специально встает до восхода, чтобы увидеть “игру солнца”, тем более что увидевшему это приносит счастье и здоровье (ЕБ: 128). В южнорусских областях практика наблюдать “игру солнца” приняла форму коллективного (преимущественно женского или молодежного) календарного (петровского) обряда “караулить солнце” (см.: Лепер 1928). Аналогичен ему верхнесилезский обычай: на рассвете дня Ивана Купалы 24 девушки выходили на открытое место, выкладывали на траве на полотенце специальные хлебцы, танцевали и пели: “*Graj, słońce, graj, o! óż tu masz twoje słończeta*” (SSSL 1/1: 124)⁵.

Наконец, во время “игры солнца” на нем можно увидеть изображение некоторых предметов и даже наблюдать разворачивающееся действие. По польским поверьям, на Пасху солнце “скачет, как барашек” или по солнцу скачет барашек (ср. мотив Христа-агнца)⁶. У болгар солнце становится полем битвы: на нем кто-то сражается на саблях (БТР: 54), а мусульмане восточных Родоп рассказывали, что в Еньовден “солнце играет и борется со змеем” (Керемидарска 1987: 97)⁷.

В разных областях славянского мира встречаются рассказы о том, что на Пасху или в Страстную неделю (или в

другое время) солнце недвижимо пребывает на небе некоторое время. В Полесье считалось, что в течение нескольких пасхальных дней солнце остается на небе, оттого Пасха якобы и называется “Великдень”, т.е. ‘большой, длинный день’. Согласно словенскому поверью, в период летнего солнцестояния солнце не заходит за горизонт три-четыре дня и все это время стоит высоко в небе. Поднявшись в одну из таких ночей на гору, можно увидеть, как на одном краю земли темнеет, а на другом рассветает (Kuret 2: 85, Каринтия).

Эти народные верования, возможно, имеют апокрифические истоки. Например, в апокрифе “Вопросы, от скольких частей создан был Адам” (по сербской рукописи XV в.) особое почитание Страстной пятницы верующими христианами объясняется тем, что в день распятия Христа солнце, вопреки своему обычному движению по небосводу, в течение трех часов стояло “на едином месте” и с тех пор в этот день “всегда стоит” (Тихонравов 2: 453).

Небо и звезды

У западных и южных славян (у восточных славян в меньшей степени) известно поверье о том, что в праздник (обычно на Рождество, Крещение, Иванов день, реже перед Страстными четвергом и пятницей, Пасхой, Троицей, Юрьевым днем), хотя, как видим, не обязательно принадлежащий к троикокупальскому периоду, “открывается небо”. Обратим внимание на единство языкового выражения этого поверья в славянских языках, ср. серб. *nebo se отвара*, болг. *небето се отвара*, словен. *nebo odprto*, пол. *niebo otwiera się*, словац. *otvori sja nebo* и т.п.⁸ В момент раскрытия небес человеку может явиться Бог, поющие в небесах ангелы и др.⁹

Если человек становится свидетелем этого события (неважно, вольным или невольным), он может надеяться на исполнение всех своих желаний, загаданных в момент раскрытия небес. Как и в других фольклорных рассказах о календарных чудесах, здесь мы вновь сталкиваемся со стремлением человека не просто увидеть чудо, а по возможности приблизиться к нему и тем самым схватить, добыть

удачу. Так, жители Тревенско (Болгария) проводили всю ночь накануне Благовещения на улице, глядя в небо, чтобы увидеть Бога и попросить о чем-либо желанном (Даскалов 1906–1907: 9). Словенцы Нижней Краины верили, что человек, влезший пасхальной или рождественской ночью на леса для сушки сена или на дерево и тем самым подобранный ближе к небесам, услышит все, что может случиться в этом году (Kuret 1: 242). Известны и комические обыгрывания сюжета. Хорваты Каставштины рассказывали историю о том, как некая женщина отправилась в Сочельник в поле с намерением попросить у Господа большую корову. В полночь неожиданно стало светло, открылось небо и она увидела Бога, всего в белом, с седой бородой до пояса, вокруг которого, как вокруг лампы мотыльки, кружились ангелы. Испугавшись, женщина воскликнула: “*Bog mi daj veliku glavu*” (вместо: “*veliku kravu*”). В тот же миг ее голова выросла натолкко, что пришлось разбирать проход в доме, чтобы она могла войти (Jadras 1957: 28)¹⁰.

Исполнение желаний неразрывно связано с понятием счастья. В Карпатах рассказывали о том, что “небо открывается” не для всех, а только для счастливых, ср. карпатское календарное поверье: “В 12 часов, кто счастливый, тому небо открывается. Был один мужик, он вышел на Ивана с хаты, небо светло, открыто, так он дужо богато жил” (КА, Львовская обл.). По мнению бессарабских русин, небо открыто ночью на Пасху. Поэтому люди выходят из домов и стоят на улице, веря, что, увидев открытое небо, будут счастливы всю жизнь и попадут в рай (Нестеровский 1905: 135)¹¹.

Приурочение этого чудесного события к Пасхе имеет некоторые дополнительные основания в мифологии пасхального цикла. В частности, оно связано с известным у восточных и южных славян поверьем о том, что в течение всей пасхальной недели (либо в период от Пасхи до Вознесения), когда в церквах открыты царские врата и Христос ходит по земле, небо постоянно открыто, и каждый человек, умерший в это время, попадает прямо в рай (Спространов

1900: 33, Охрид, Македония; Никифоровский 1897: 245, Витебская губ., и мн. др.).

Редкие славянские поверья относятся к необычному поведению звезд в предпраздничную ночь. Так, болгары верили, что в ивановскую ночь звезды “слезают на землю” и “украшают” собой травы и цветы, наделяя их особыми чудодейственными свойствами (БМ: 115).

* * *

Все эти поверья, относящиеся к солнцу, небу и звездам, могут, во всяком случае отчасти, объяснить магические действия, которые люди совершают в праздничные ночи и дни. В славянской обрядности, приуроченной к главным праздникам календарного года, особенно весенне-летним (Рождество, Пасха, Иван Купала, Страстной четверг и др.), широкую известность получила практика выносить (выставлять, выкладывать) предметы бытового обихода, пищу “под звезды”, “под зори”, “под солнце”, под ночное небо – с целью придания этим предметам магических, продуцирующих, апотропеических и иных свойств.

У восточных славян в канун Страстного четверга на всю ночь на улицу (под звезды) или на окно выставляли соль, мыло, золу, воду, яйца и другие вещи, которые впоследствии находили широкое применение в повседневной и обрядовой жизни: при болезнях, выгоне скота и т.д.; ср. смоленское выражение *класть на зорю* (ЭО, 1896/2–3: 303)¹². В Полесье к этому добавился весенний обряд очищения дежи, когда в канун одного из годовых праздников дежу мыли, “наряжали” и выставляли во двор, под первые лучи солнца, чтобы дежа “солнца побачила” и тем самым “причастилась” (Топорков 1990). На Украине (в Ровенской обл.) в ночь на Купалу на крышу клали хлеб с солью, которые позже использовали для лечения людей и скота (ПА).

У южных славян к той же группе можно отнести обычай выставлять “под звезды” сосуд с водой, куда предварительно поместили принадлежащие девушкам предметы (кольца, китки и др.), предназначенные для гадания, которое проис-

ходит на следующий день (типа болгарского *ладуване* или *топене на пръстена* или греческого “клидона”) и должно “открыть” девушке ее судьбу (это чаще происходило на святки или в канун Иванова дня). Оставляя сосуд снаружи на всю ночь, его тем самым как отдают “в ведение макрокосма, который и наполняет его божественным/пророческим знанием” (Цивьян 1999: 323).

Из юрьевских обычаев известна практика оставлять на ночь под звездами сосуд с водой (а также с метлой и веревкой); наутро девушки мыли голову этой водой, чтобы волосы были длинными, как веревка, а косы толстыми, как метла (Колева 1981: 159). В Словении хозяева в пасхальную ночь выносили на открытое место ярмо (чтобы летом скот не ревел и избежал любых несчастий), маслобойку (чтобы она всегда была полной) и др. У болгар, македонцев, в меньшей степени у сербов в Страстные четверг или пятницу первое окрашенное к Пасхе яйцо хозяйки выкладывают под первые лучи солнца (на крышу, на поле, во дворе с восточной стороны дома) – “показват към слънцето”, благодаря чему яйцо приобретает лечебные, апотропеические, профилактические свойства (Капанци: 221; Делиниколова 1960: 160).

И хотя приобщение к солнечному свету и звездам и само по себе придавало этим предметам искомые свойства, тем не менее именно в праздник человек получал особую возможность преобразовать окружающий его мир – мир вещей и повседневности – силой чудес.

Воды

Среди событий праздничных ночей в европейском фольклоре, пожалуй, наиболее популярны поверья о превращении вод (в реках, озерах и источниках) в вино, особенно характерные для центрально- и западноевропейского фольклора (в том числе карпатского и западнославянского), ср. АТ D477.1.1; M211.1.1; КОО 1: 74, 198¹³. Чаще всего этот мотив встречается в рождественских или крещенских рассказах, однако возможно и иное его приурочение (например, пасхальная или ивановская ночи). Согласно быличкам, человек стремится

увидеть это событие, для чего отправляется ночью к реке или озеру. Человек, в купальскую ночь выпивший это вино или заставший сам момент превращения воды в вино, может рассчитывать на исполнение загаданных им в тот момент желаний (КА, Львовская обл.). Возможны и другие метаморфозы. Так, по мнению протестантов польского Поморья, подобное событие происходит в пасхальную ночь, когда вода становится кровавой¹⁴ или просто превращается в вино (Stelmachowska 1933: 149, 121). Итальянцы считали, что под Рождество в реках течет масло, а в источниках – мед (КОО 1: 23).

Земля

В праздничную ночь меняется естественное состояние земли, равно и как и других “первозлементов”: она раскрывается, обнажая свои тайны и позволяя человеку заглянуть в ее недра. Одно из самых захватывающих событий, случаемых в праздничную ночь, – **раскрытие кладов**. Этот сюжет известен во всех европейских фольклорных традициях (см. АТ N541.1; КОО 3: 111, 146, 155, 186, 250). В отличие от других чудес, раскрытие кладов может происходить в любой более или менее значимый в местной традиции праздник (Рождество, Новый год, Крещение, Сретенье, день Сорока мучеников, Благовещение, Вербное воскресенье, Страстные четверг и пятница, Пасха, Юрьев день, Троица, Иванов день, Преображение, Воздвижение).

Большая часть календарных текстов на этот сюжет по жанру представляет собой типичные поверья, лапидарные и лишённые каких бы то ни было дополнительных деталей. Единственный обязательный элемент этих поверий – название того, что именно происходит с кладами. Они: “горят” (*novci gore; zloto sie pali, gore blaga*), хорв., пол., серб., болг.; *горят, как свечи* (рус.); “раскрываются, растворяются” (морав.; рус.; бел. и др.); “выходят” (о.-слав.); “цветут” (*denarje svetijo*), словен., хорв.; *показываются* (укр.); *пересушиваются* (Галиция, Полесье, Польша); “играют” (*играе имане, играят пари*), болг.; *излазят като звездички* (болг.); “пускают огненные язычки” (болг.); *показываются над*

землей в виде золотого света (пол.), светлячка или чаше – в виде различных животных: собаки, овцы, теленка, жеребенка и др. (о.-слав.).

Другой важный мотив поверий о светящихся кладах – указание на место, где они обычно появляются; как правило, это горы, курганы, пещеры, погребца; кладбища; места вблизи деревьев, пораженных молнией; развалины замков, крепостей, старых мельниц, которые открываются в ночь на праздник, часто во время церковной службы.

Кроме поверий, с кладами, выходящими в праздничную ночь на поверхность, связаны и мифологические рассказы (главным образом фабулаты) о добывании этих кладов.

Один из сюжетов (“карауление и добывание клада при помощи накинутаго на него вещи”) состоит в следующем. В одну из праздничных ночей некто, желающий добыть клад, берет необходимые для этого предметы и отправляется “сторожить” (болг. *пазят на огън*, рус. *караулят*), высматривать, не покажется ли где-нибудь над землей свет от поднявшегося к поверхности золота. Увидев свет, человек молча подходит к этому месту, наступает на него ногой или бросает сверху на свет какой-нибудь предмет (платок, обувь, шапку, пояс или кусок хлеба) и тут же или наутро выкапывает клад¹⁵.

Второй сюжет: “Клад показывается в виде животного (обычно светлой масти/окраски), которое появляется на месте клада и позже рассыпается золотом”. Ср. черниговскую быличку: “[Считается, что в среду накануне Вознесения „пересушивается“ золото.] Иди ў поле – такая залатая кабыла стаит, так падайнеш и удариш ее и пасыплеца золото з ее, насабираеш. [Это золото дается тому, кто не спал на Всеночной]” (ПА).

Третий сюжет быличек о кладах (представленный рядом близких вариантов) – “Отказ от добывания клада (от воровства) и случайное получение его”. Праведный человек отказывается идти за кладом; его подельники решают подшутить над ним и забрасывают в окно его дома дохлое

животное, которое неожиданно рассыпается золотом (сюжет известен нам по западнорусским вариантам), ср. новгородскую быличку: «Седьмого июля на Ивана... пошли как-то клад искать на Денежную горку. А одна женщина не пошла, говорит: “Бог даст, так и в окошко подаст”. Идут, видят, лежит собака мертвая. Говорят: “Давай, пошутим”, – ну и кинули той женщине в открытое окошко. А собака и рассыпалась на деньги» (Черепанова 1996, № 394), со смоленской: “[В купальскую ночь] Ишли мужики воровать, яго гукали. Пойдём, там, чи Иван... пойдем з нами, дурак, заживешь! А ён – не! Я на это не согласен, идить у людей последнее воровать. Говорить, если Бог дасть – мне и в окошко подасть. Пошли аны. Нигде им ничога не вдалось уташшить. Нашли дохлого собаку. Погоди... Аны спять, а аны акощечко пристремил... и этого собаку – бух в хату! А собака этот рассыпався чистым золотом! это был клад... Столько нарёб тот мужик – освятило всё в хате золотом... и тот хозяин жил по самую смерть!” (Винарчик 2000: 343, Смоленская обл. и р-н).

Былички о добывании кладов в праздничную ночь поразительно однотипны, как, впрочем, и другие мифологические рассказы о календарных чудесах. Их объединяет известная “недифференцированность” сюжета по признакам христианский/языческий, праведный/грешный, чистый/нечистый, человеческий/демонический. Если судить по тем предметам, которые необходимы человеку для добывания клада (цветок или семя папоротника; омела; платок, кость лягушки, обглоданной муравьями; кошачья шерсть и т.д.), то с этих позиций добывание клада скорее может быть охарактеризовано как нечистое, языческое, а участвующий в нем человек – как знающий с нечистой силой. С другой стороны, есть немало фольклорных свидетельств того, что клад дается в руки только праведному человеку (например, тому, кто ни разу в жизни матерно не бранился, РДС: 226). По материалам А.И. Трунова, в начале XIX века по всей Орловской губернии были известны рассказы о сокровищах

знаменитых разбойников – Кудеяра и Рытика, якобы имевших дело с нечистой силой. Люди, оказывавшиеся случайно в ночь накануне Ивана Купалы в лесу, неожиданно наталкивались на огромные погребя, которые отворялись в эту ночь и были до краев заполнены золотом и драгоценными камнями, некогда принадлежавшими разбойникам. Сторожил эти погребя какой-то старик, который соглашался отдать клады, если люди придут к погребам с младенцем, ибо клад может достаться только ангельской душе. Они соглашались, однако, вернувшись на место с младенцем, уже не могли сыскать клада (Трунов 1869: 28). Предназначенность кладов праведникам, чистым душам, сиротам, вдовам и другим обездоленным и одновременно – недоступность клада для грешников, людей алчных, завистливых и под., – мотивы, весьма популярные в славянском фольклоре.

Помимо кладов, с темой раскрытия земли связаны еще некоторые чудесные события праздничной ночи.

Одно из них – возможность услышать в эту ночь звуки праздничного богослужения (пение и колокольный звон), доходящие из церквей, по тем или иным причинам оказавшихся под землей. Названный сюжет широко известен в западно- и восточнославянском фольклоре, а также вообще в Европе (ср.: АТ F993 “Sunken bell sounds”; V115 “Church bell sunk in river”).

В одном из преданий Олонецкого края рассказывалось о колоколах, опущенных в озеро в эпоху Смутного времени; каждый год, под Пасху, они будто бы звонили в озере (Криничная 1991: 155; ср.: Zawistowicz 1933a: 300). Согласно китежским легендам, колокольный звон священных церквей со дна Светлояра можно было услышать также лишь единожды в году, в ночь под 23 июня, когда отмечали день Аграфены Купальницы, а также праздновали иконе Владимирской Богородицы (Вечное солнце: 200). На юго-западе Украины бытовали легенды о рахманах – народе, жившем под землей и отмечавшем Пасху в свой, Рахманский, Великий день (приходившийся на Преполовление Пятидесятницы)¹⁶.

В части этих легенд рассказывалось о том, что если в Рахманский Великдень приложить ухо к земле, то можно услышать, как “рахманы под землей звонят”, справляя Пасху, однако этот звон могут услышать только праведникам (Франко 1898: 208, Стрыйский у.).

С событиями купальской ночи у поляков известны предания о выходящем из гор “спящем войске”. В Татрах на самой высокой горе спит войско. Каждый год в канун Иванова дня воины пробуждаются, садятся на своих коней и ездят по долине, так что земля вокруг гудит, после чего вновь исчезают в горе (АКЕ).

Растительный мир

Троицко-купальский период не зря назвали Зелеными святками. Фактически все, происходившее в это время в ритуальной жизни социума, так или иначе было связано с растительностью. Фольклорные рефлексии на тему буйства природы, достигающей к этому моменту своего биологического пика и затем как бы “идушей на убыль”, отразились в рассказах о добывании человеком растений и трав, обнаруживающих некие необычные свойства лишь единожды в году, в праздник. Специфика этих рассказов (на фоне фольклорной сюжетики вообще) заключается в их обязательной календарной детерминированности, увязывающей тот или иной “чудесный” сюжет с событиями конкретной чудесной ночи. Обычно в таких рассказах события разворачиваются в купальскую (ивановскую) ночь, однако и другие близкие ей ночи (например, в канун Петрова дня, Вознесения, Пасхи, Страстного четверга) могут оказаться связаны с не менее чудесными событиями.

Папоротник. Главным “фольклорным” событием купальской ночи в Европе было цветение (или вызревание семени) папоротника. Рассказы о караулении и добывании цветка или семени папоротника известны в фольклоре большинства европейских народов (АТ D965.14; С401.5; КОО 3: 26, 50, 73–74, 111, 126, 146, 155); исключение составляют лишь Балканы (см. ниже).

В европейском фольклоре известно два основных сюжета о добывании папоротника: “добывание чудесного предмета” и “случайная находка прое́така”.

Первый состоит в следующем: в купальскую (реже – рождественскую ночь) человек специально отправляется в лес, чтобы добыть папоротник; для этого он забирается в самую глубь леса; найдя растение, он караулит момент цветения; ближе к полночи вокруг растения собирается нечистая сила, которая пытается напугать человека и заставить его ретироваться; точно в полночь расцветает необыкновенный цветок; человек хватает цветок (семя), разрезает ладонь и закладывает его в ладонь (под шапку, держит на лбу); на обратном пути нечистая сила пытается отобрать цветок у человека¹⁷. Перед человеком, сохранившим цветок при себе, открываются безграничные перспективы; однако рассказов об их реализации фактически нет, что связано с исключительно гипотетической возможностью добывания цветка (ср.: Народная проза: 317).

Второй сюжет таков: в купальскую ночь человек случайно попадает в лес, чаще всего для того, чтобы отыскать волов/лошадей, потерявшихся/украденных накануне; бродя по лесу в полночь, он натывается на расцветший папоротник (появляется цветок, из которого мгновенно созревает и опадает семя), цветок которого случайно попадает ему в обувь (лапоть, носок); в этот момент человеку открываются тайны: он узнает, где находятся пропавшие животные, начинает понимать язык растений и животных и т.д.; однако по дороге цветок так же случайно выпадает у него из обуви (цветок путем обмана отбирают черти, барин и др.), и человек теряет обретенные знания¹⁸. Ср.: «Єден наймит заблудив, – шукав волив і зірвалась дуже велика бура; то тоді саме папороть цвіла, і як цвіла, то зараз бура той цвіток обтаскала і він упав йому за постолі, то він уже став знати, де воли його. Але йде – перейшли два “паничи” і кажуть: – Мінняймося, – на тобі чоботи, а ти нам дай постолі. – То як вони помінялися,

то вони забрались з цвітком, а він прийшов до дому. Воли знайшов... Він все знав би, як би у нього не одібрали цвітка. (Паничі – чорти – вони тим цвітком папороті завідують і знають все, що на світі робитьця)» (Кравченко 1920: 26, Житомирский у.).

В купальских рассказах в качестве папоротника упоминаются два растения – *Pteridium aquilinum* (греч. *pteron* ‘крыло’)¹⁹, а также *Aspidium filix mas* (греч. *aspis* ‘щит’)²⁰; именно с ними связываются легенды о необычном цветении²¹.

Заметное место в них занимает упоминание о том, что в ночь цветения папоротника случается страшная гроза. В Украинском Полесье (последовательно в Житомирской и Киевской областях) ночь цветения папоротника была именно той летней ночью (так наз. “воробьиной” или “рябиновой”), когда случалась единственная в году страшная гроза (Агапкина, Топорков 1989, 241), ср.: “Ў рябину нич grim grimэ, блискаўка блискае и папороть цвэтэ” (ПА, Житомирская обл.); “Орабина нич, то тоді, в тую бур-блискавицю – папороть цвiте” (Кравченко 1920: 109, Житомирский у.). Аналогичные мотивы известны в польском и русском фольклоре (Потебня 1989: 546)²².

Былички часто упоминают об огненной или световой природе цветка папоротника. На Гомельщине рассказывали о том, что “как папоротник начинает зацветать, то летит звезда и так ярко светит, что страшное дело” (Толстая 1978: 138). В рязанской быличке папоротник “сияет, как точно на стебельке в огне уголек лежит” (Народная проза: 317). По владимирским поверьям, появляющиеся в Иванову ночь огоньки на болотах и есть “цвет папура” (БВКЗ: 154; ср.: Сементовский 1843: 25, укр.). У австрийцев Штирии папоротник назывался “жар-цветок” (КОО 1: 146).

Чудесный цветок обладает некоторыми свойствами, передающимися человеку через владение цветком. Обратим внимание на то, что сам по себе цветок, как правило, не приносит человеку счастья или богатства, он лишь открывает ему знания, сокрытые в природе, как бы снимает

пелену с глаз, развязывает ум, отверзает слух, т.е. делает человека *ведающим*.

Общим местом быличек и поверий о папоротнике был мотив о том, что его цветок (или семя) помогает отыскать клады. Папоротник наделяет человека особым зрением, позволяющим увидеть то, что находится под землей, т.е. раскрывает перед ним земные недра, ср. украинскую примету: “Як найде в ніч на Купала цвіт папоротини, то увидить скарби під землею” (ПП: 393). Близко к этому общеславянское предание о том, что цветок папоротника отпирает все замки. По словенским поверьям, если в купальскую ночь вырвать из земли папоротник с корнем, то на конце корня найдешь золотой перстень (Kuref 2: 110).

Общим местом быличек о папоротнике стали слова о том, что человек, доставший чудесный цветок, “будет все знать”. В это “все” входят события, происходящие вдали от того места, где найден цветок, колдовские секреты, природные тайны. По пинским поверьям, папоротник раскрывает человеку прошлое и будущее (ЗК: 285); по сибирским – дает возможность увидеть цветение земли и воды в купальскую ночь (Макаренко 1993: 65); по белорусским – показывает, какой вред и кому причинили ведьмы и как можно исправить ими содеянное, а также как стать знахарем (ЗК: 292). Папоротник дает человеку возможность понять, о чем говорят животные (Kuref 2: 110; то же хорв., вост.-слав. и др.) и растения: “У ту ночь найти из папоротника цвет – будешь знать, шо собаки брэшуть, будешь всё зилья чуть, шо гомонят” (ПА, Житомирская обл.).

У южных славян легенды о цветущем папоротнике были известны лишь на самом западе и юго-западе балканославянского ареала, у сербов-граничар, в Черногории, Герцеговине, Далмации, Лике, Хорватском Загорье, Словении. Сербы-граничары рассказывали, что в Ивановскую ночь папоротник (*бујад*) за одну ночь отцветает и созревает, а его зерно падает на землю. Человек, сумевший завладеть этим единственным зернышком (когда оно попало ему в

чулок), неожиданно прозрел: “И ево ти чуда: знаде ти тај наједанпут све и сва по бијеломе свијету, ма зна он што је цар синоћ вечера, и видио и гђе је враг своја кола сатро. Све зна” [И вот чудо: он мгновенно узнал все, что делается на белом свете, что ел царь вечером на ужин и где дьявол.] Случайная потеря “цветка познания” приводит к мгновенной утрате его чудесного дара (Беговић 1986: 154). Жители адриатического побережья Далмации (Буковица) считали, что человек, ухвативший в Ивановскую ночь семя папоротника, сможет понять язык животных и растений, открыть любой замок, и каждая трава сама расскажет ему о том, какие болезни она лечит (Ardalić 1902: 288).

Широко известно в Европе и поверье о том, что человек, владеющий цветком или семенем папоротника, становится невидимым. Ср. современный меморат на этот сюжет: “Один нищий как-то в лесу ночевал (и как раз на Ивана Купалу было). Он шел-шел, заплутал да и заснул. Заснул прямо в папоротнике. Ночью папоротник расцвел, и нищему цветы попали прямо в лапти. Опали в лапти ему – он и сделался невидимкой. Он утром проснулся, из леса вышел и пошел в деревню просить. Зашел в первую избу просить, а они как закричат и бежать из избы. Его-то не видят! А он не знает” (ВФМ: 71, Костромская обл.).

При добывании цветка папоротника актуализируется демоническая сфера. Рассказы о том, как черти, ведьмы и другая нечисть преследуют человека, карающего цветок папоротника, а также с помощью разных хитростей отбирают у него этот цветок, составляют почти обязательный фрагмент быличек о папоротнике. В быличке, записанной у украинцев Закарпатья, говорится о том, как человек, решившийся добыть цветок папоротника, должен в течение целого года делать большую корзину из осиновых прутьев. Изготовив ее, он в ночь на Иванов день идет на границу между селами, садится на землю, накрывается сверху такой корзиной (служащей ему надежным оберегом от нечистой силы) и ждет, когда расцветет папоротник. К полночи на

это место стягивается вся нечистая сила (“вся босорканя туда идэ”), оборачивается в разных животных и пытается напасть на человека. Когда же наконец зацветает папоротник, человек разрезает себе ладонь и вкладывает в ранку цветок. После того как ранка зарастет, рука человека одним прикосновением может открыть любой замок: “он кладет эту руку на замок и ему замок открывается” (КА, Закарпатская обл.). По мнению жителей Боки Которской (Далмация), семя папоротника собирают прежде всего *стухе*, *вештице* и другие нечистые духи, которые без этого цветка теряют свою силу (Ђурић 1985: 306). Черногорцы окр. Бара считали, что *папрадину* в ивановскую ночь стерегут вилы, и если человек хочет сорвать цветок, то он должен усесться в папоротниках перед полночью и все время размахивать в воздухе ятаганом, чтобы вилы и вештицы не смогли к нему приблизиться (Јововић 1896: 101). Считается также, что и человеку папоротник предоставляет возможность “знать все”, и в том числе стать знахарем или ведьмой (Толстая 1978: 138; ЗК: 292, бел.), уметь переманивать урожай с чужой полосы на свою (Корепова 1997: 138, нижегород.), знаться с духами²³. Гуцулы верили, что цвет папоротника – от черта (Шухевич 1904: 260).

В быличках о добывании папоротника при помощи ряда характерных мотивов моделируется образ “того света” (небытия), в хронотопе которого только и может появиться предмет (в данном случае цветок), обладающий сверхъестественными свойствами. Папоротник цветет в канун Купалы, в полночь, т.е. в типично “демоническое” время; вокруг папоротника происходит настоящий шабаш, на который собирается вся нечисть; чтобы добыть цветок папоротника, надо отказаться от атрибутов человека и христианина (по белорусскому свидетельству, например, стерегущий цветок человек должен раздеться догола, Романов 1912: 208); по польским поверьям, цветок дается в руки лишь двоедушникам (стригам и зморам) (ŁSE 1980/22: 109, row. Опроczyński), стережет его злой дух и терновый куст (Stelmachowska 1933: 168; пол. Поморье); по украинским – получить

цветок могут только инородцы или иноверцы (“Цыганы, воны берут, рвут папороть. Наш ниhto до ей не подошёл”, ПА, Житомирская обл.). Ср. также рус. урал. название папоротника *колдуний цветок* (Востриков 2000: 82).

Еще один устойчивый мотив быличек о папоротнике – то, что он цветет в глубине леса, там, где не слышно петушиного крика (вост.-слав.), ср.: “Надо уйти в этот папоротник, чтобы петухов было не слышно. Уходят и садятся” (Ефимова 1997: 53, Костромская обл.). Этот мотив связывает папоротник с потусторонним миром и демонической деятельностью, ср. календарное поверье: “Если хочешь заниматься чародейством, надо идти в лес на Ивана Купайло далеко за село, чтоб не было слышно пивней, когда они поют... И если папороть расцветёт и ухватишь..., потом любую вещь себе можно подумать и сделать. Но всё – худое” (ПА, Ровенская обл.). Напомним, что отсутствие петушиного крика – характерный мотив славянских заговоров, переносящих болезни туда, где не кричит петух, не блеют овцы, не скрипят телеги, не звонят колокола, т.е. в потустороннее пространство²⁴.

С другой стороны, некоторые мифологические рассказы говорят об обратном. Согласно им, цветок папоротника доступен лишь людям праведным (ср. выше о кладах) и добыть его можно с помощью атрибутов христианского культа или вещей, изготовленных с соблюдением правил ритуальной чистоты, ср. урал. название папоротника *святая папора* (Востриков 2000: 81). Есть сведения о том, что подойти к чудесному цветку может только тот, кто подготовил себя к этому событию длительным постом и молитвой (Трунов 1869: 26, орлов.). По поверьям жителей Попова Поля (Герцеговина), чтобы получить семя папоротника, человек должен окружить растение бороздой и посыпать ее освященной в церкви солью (СЕЗБ 1952/65: 261). Словенцы считали, что собрать семена папоротника можно только на скатерть, изготовленную невинной семилетней девочкой и расстеленную под папоротником (Kuret 2: 110).

На востоке Балкан (особенно активно у болгар) рассказы о собирании чудесного растения в одну из праздничных ночей связаны не с папоротником, а с так называемым росеном (*Dictamnus albus*) – растением, имеющим отношение к русальским праздникам. Это растение, якобы цветущее красным цветом и тут же опадающее единожды в году, в ночь на Вознесение или в одну из ночей русальной недели. Считается, что росен оставлен людям в древние времена небесными жителями, поэтому его активно используют для лечения болезней “неземного” происхождения (Ангелова 1948: 239). Росен – благодаря его особым магическим и лечебным свойствам – стремятся собрать русалии, которые носятся по воздуху и срывают цветки росена. Люди также стремятся воспользоваться лечебными свойствами растения и потому в ту же ночь отправляются “на росен” – в места, где растет росен (Маринов 1984/2: 149; Попов 1997: 56; БМ: 56; Добруджа: 336 и др).

Орешник. В фольклоре восточных славян, а также чехов и словаков роль чудесного растения отводилась лесному ореху, якобы цветущему в одну из чудесных ночей лета или весны. Чудотворная ореховая ветка, зацветшая в такую ночь, могла указать человеку путь к кладу (Olejník 1966: 204, словаки). По витебским поверьям, кто сорвет и сохранит первый цвет орехового куста в канун Страстного четверга, тот найдет клад в купальскую ночь (Никифоровский 1897: 128). Такая ветка подобна лозе: она сама отклоняется в ту сторону, где закопан клад. У румын Мунтении в ночь на Вознесение парни и девушки отправлялись в заросли орешника, чтобы собрать цветы, появляющиеся на ветвях орешника только однажды в году, а затем тотчас же опадающие; эти цветы считались действенным средством любовной магии (Кабаква 1989: 287). Согласно чешским свидетельствам, однолетний побег орехового дерева, который срезали ночью на молодом месяце и называли именем одного из трех волхов-королей (Каспара, Мельхиора или Балтазара), может раскрыть водный источник (Houška 1854: 533).

Чародейные свойства ореховой ветки, добытой человеком в чудесную ночь, побудили А.А. Потребню увидеть в ней аналог молнии, громового удара или так называемой громовой стрелы (белемнита), поскольку все они обладают одним и тем же “даром”: открывать клады и отпирать подземные воды. Лещина, заключающая в себе, согласно поверьям, частицу небесного огня, потому и сама как бы является “грозой”.

Иные чудесные растения. Помимо папоротника и орешника, в купальскую ночь можно добыть некоторые другие растения, о необыкновенных свойствах которых свидетельствуют их названия, ср. *страшная трава, плакун-трава, одолень-трава, изгой-трава* и др. У курских переселенцев в Енисейской губернии А.А. Макаренко записал мифологический рассказ о чудесной траве *Иван да Марья*. Если вложить ее в углы строящегося дома, то никакой вор не сможет подойти к нему: “брат с сестрой будут разговаривать, вору будет чудиться, что говорит хозяин с хозяйкой” (Макаренко 1993: 65). Популярны у восточных славян рассказы об ивановской копне (накошенной в канун Ивана Купалы и сохраненной до Крещения), под которой на Крещение собираются все черти, изгнанные из освященной воды и умоляющие хозяина копны не разрывать копну, где они смогли укрыться (Харьковский сб.: 298). У словаков в канун Юрьева дня ищут четырехлистный клевер, который надо, найдя, откусить и зашить в одежду на счастье (Hogváthová 1986: 192).

В центрально- и южнорусских областях, кое-где на Украине и в Белоруссии известен сюжет о необыкновенных свойствах **чернобыльника**. Считалось, что если в Иванов день (ночью, между обедней и заутреней) тайно вырыть чернобыльник, то под ним можно найти уголь, излечивающий лихорадку и многие другие болезни (Московский фольклор: 213; Вестник РГО 1851/3: 7; Макаренко 1993: 65; Новак 2000: 103).

Не менее популярны у восточных славян рассказы о цветущей на Купалу **разрыв-траве**, об которую переламывается коса (Даль 1984: 349): она разрывает металл в мел-

кие куски и отпирает замки подземелий (Українці: 117), а ее владелец застрахован на всю жизнь от болезней (Попов 1996: 381). Чтобы сохранить при себе растение, его, как и папоротник, надо вложить в разрез на руке.

В Сербии и Болгарии широкую известность получили чудесные свойства растения “**расковник**” (*Siler trilobum*, *Laserpitium siler*)²⁵; известно, что расковник (как и папоротник) зацветает и созревает за одну ночь. Тем не менее лишь в немногих мифологических рассказах упоминается о том, что это событие приходится именно на ивановскую ночь. По редким болгарским поверьям, *расковниче* (*расковно биле*) цветет в ивановскую ночь, а добытый цветок обладает способностью открывать замки и превращать железо в золото (Геров 5: 29; БТР: 54)²⁶. С ивановской ночью и папоротником легенды о расковнике объединяют и некоторые детали. Например, в рассказе влахов северо-восточной Сербии упоминается о том, что расковник, попав в руки человеку, может быстро исчезнуть; чтобы удержать цветок, его надо уложить в рану на ладони или под ноготь (Костић 1993: 276, Джердап).

На западе славянского мира, а также весьма широко в центральной Европе известны волшебные свойства **мандрагоры** (прежде всего как любовного средства), добыть корень которой можно, согласно некоторым поверьям, только в купальскую ночь (Pośpiech 1987: 245, Силезия; ZNŽO 1928/26/2: 259–271; ср.: Jobes 2: 1057; МНМ 2: 102–103).

Еще о чудесах из мира растений. В чудесную ночь растения переходят с места на место и разговаривают человеческим языком (Балов 1901: 127, Ярослав.; ЗК: 233, зап.-бел.). На Житомирщине, Волыни и в других местах рассказывали, что в купальскую ночь “всякие зелья гомонять” и каждое растение говорит, от какой болезни оно помогает (ПА, Житомирская обл.). Отношение в этому чуду, как обычно, амбивалентно: согласно некоторым поверьям, видеть и слышать такое чудо может “такой заклятый чародей, который продал свою душу черту и сделал продажную запись собственной кровью” (Никифоровский 1897, № 1981, витеб.)²⁷.

Животные

Весьма популярны в европейском (и в том числе славянском) фольклоре рассказы о том, что в рождественскую (реже – купальскую) ночь разговаривают человеческим языком запертые в хлеву домашние животные (АТ В251.1.2; КОО 1: 24, 74, 153, 198, 215; КОО 3: 127). Известный у славян (чехи, словаки, поляки, белорусы, хорваты и словенцы) сюжет этих рождественских рассказов заключается в том, что хозяин, решив проверить, все ли в порядке в хлеву (или решив покормить скот, послушать, о чем говорят животные), отправляется в полночь в хлев, где, спрятавшись, подслушивает или становится невольным свидетелем разговоров, которые ведут между собой коровы, лошади, овцы.

В самом популярном сюжете рождественских рассказов хозяин слышит, как домашние животные сетуют на то, что им скоро придется хоронить хорошего хозяина; хозяин возвращается домой, устраивает свои дела и умирает в названное животными время. У хорватов Каставштины хозяин, зашедший проведать коров вечером в Сочельник, увидел, что животные не лежат, как обычно, а стоят, повернувшись друг к другу мордами и с открытыми ртами. При этом животные разговаривали о том, что их хозяин должен умереть к Сретению; им было жаль расставаться с хозяином, который был добр с ними; они предполагали также, что более молодые члены семьи не будут обращаться с ними так же хорошо. Хозяин вернулся домой и за оставшееся время привел в порядок дела, написал завещание, сделал необходимые хозяйственные распоряжения (относительно весеннего сева, например), а в назначенный день исповедался, получил отпущение грехов, оделся подобающим образом, лег на кровать и умер в назначенный час (Jadras 1957: 270).

По другой версии, хозяин подслушивает разговоры животных, но не успевает ни с кем поделиться услышанным, так как наутро его находят мертвым (ср.: Świątek 1893: 68). По некоторым белорусским поверьям, подслушанный разговор дает человеку знания, необходимые для того, чтобы

стать знахарем (ЗК: 292, Виленская губ.)²⁸. Как и в других случаях, в этих рассказах упоминается о том, что эти разговоры может услышать лишь добрый и набожный человек, из тех, кто хорошо обращался с животными.

Необычное поведение животных составляет сюжет западноевропейского рождественского рассказа – о том, как в ночь на Рождество домашние животные (из почтения к Рождеству Христову) становятся в хлеву на колени (АТ В251.1.2.3, англ.; КОО 1: 74, фландр.), однако у славян этот мотив как будто бы не встречается.

Другие календарные чудеса, приуроченные к весенне-летним праздникам, связаны со змеями. В славянском фольклоре известны мифологические рассказы о том, как один раз в году, в ночь накануне Иванова дня или Пасхи (реже – других весенних или летних праздников), на поверхность из подземного мира или из леса выходит **зменный царь**, который собирает вокруг себя всех гадов (Гура 1997: 337, бел.-полес., хорв.). На голове у этого царя змей была золотая корона, золотые рожки, или, согласно другим поверьям, золотой камень во рту: “А еще на Иван день из леса выходил Гад – царь гадов, свистел, и все они сходились. Гад тот з короной был” (КА, Закарпатская обл.). По поверьям далматинцев, в Юрьев день *zmijski car* первый раз свистит и вылезает ненадолго из ямы, а его корона сияет, как 12 солнц (Ardalić 1902: 282).

Повсеместно считалось, что такая корона или рожки змеиного царя, добытые человеком в праздник, приносят ему счастье, удачу, их берут с собой в дорогу “на удачу”, ср. полесскую быличку: «Царь-уж над всеми ужами, большой, большой сивый уж и рога золотые, свистит на поле. Я сама его видела как раз на Пасху. Пасла я коров, огонь разложила. Пойду я воды напьюсь, думаю, – лежит этот уж с рогами, желтенький. Рассказала своим. “Эх ты, девка глупая. Надо было платок снять и расстелить и кусок паски [пасхального пирога] положить”. [Тогда уж бы скинул золотые рожки на этот платок]» (Полесский сборник: 137, Гомельская обл.).

По болгарским поверьям, первая змея, вылезая из “мъртвило” в день Сорока мучеников, держит во рту золотой камень, исполняющий любые желания человека (Георгиева 1983: 62). Со змеями были связаны и некоторые другие поверья. Белорусы Гомельщины считали, что в ночь накануне Ивана Купалы змеи открывают людям тайны растений, которые могли бы сделать людей и скот бессмертными (Толстая 1978: 138); что раньше в эту ночь прилетали 12-головые змеи, которые поедали людей, за что Бог превратил их в черепах (Гура 1997: 393) и др.

Восточным славянам известен сюжет о слепой змее (называемой *Медянка*, *Недзінка*), которая на Купалу ровно на один день получает зрение и потому делается особенно опасной для человека (Грушко 1995: 172; Новак 2000: 103).

В Полесье рассказывали, что в купальскую ночь муравьи сбивают необыкновенное масло, и оно выходит на поверхность муравейника, оттого эта ночь на Житомирщине называется *Мурашкова ніч* (Агапкина, Топорков 1989: 248): “Когда цветет папоротник, муравьи в муравейнике масло бьют и выбрасывают его наверх; взять его можно только до восхода солнца, а потом оно растает” (Толстая 1978: 138, Гомельская обл.; ср. Корегніські 1887: 219; о лечебном и магическом использовании “муравьиного масла” см.: Гура 1997: 515–516).

Дары чудесной ночи

Клады, превращенная в вино вода, волшебный цветок папоротника, муравьиное масло и золотые рожки змеиногo царя – вот далеко не полный перечень предметов, чудесные свойства которых как бы приоткрываются человеку в праздничную ночь. Пожалуй, в фольклоре всех славянских народов встречаются мифологические рассказы, поверья и предания (как правило, единичные, аморфные в сюжетном отношении и потому редко попадающие в фольклорные указатели) – о чудесных вещах, найти которые можно лишь в праздничную ночь. Все эти рассказы, при массе отличий, существующих между ними, объединяют два мотива.

Во-первых, владение такими чудесными “дарами” открывает перед человеком “сверхчеловеческие” возможности. И, во-вторых, как и все те чудеса, о которых мы говорили выше, эти также редко даются человеку в руки, а их добывание связано с известным риском, требует ловкости, смелости и соблюдения определенных правил поведения.

Так, на Черниговщине (в связи с запретом спать во время пасхальной Всенощной) рассказывали о том, что во время пасхального бодрствования человек может увидеть золотую утку. “Говорили, что утка такая есть – золотая сама и яйца у нее золотые, и сидит она в лесу. И кто заснет на Пасху – того она накажет, а кто полюбится ей и увидит ее, так счастлив будет всю жизнь, будто папоротник на Ивана Купалу нашел или ужа с золотыми рожками” (ПА). В купальских поверьях всегда актуализируются мотивы страха перед встречей с неведомым и нечистой силой. В Полесье, например, рассказывали, что в полночь на крыше дома стоит гроб с мертвым человеком, на голове которого надета шапка-невидимка. Если не побояться демонов, старающихся напугать человека, украсть шапку и убежать, то можно всю жизнь владеть ею. Жители польского Поморья считали, что человек, который отважится пойти ночью в лес и, оборотившись спиной, приблизится к какой-нибудь березе и сломает ветку, получит в итоге волшебную палку (Stelmachowska 1933: 174).

Некоторые чудесные находки по смыслу своему тесно связаны с календарными верованиями того или иного праздничного дня. Записанный в Витебской губернии рассказ о волшебной капле имеет самое непосредственное отношение к известному восточнославянскому поверью о том, что в Страстной четверг до восхода солнца ворон купает своих детей, после чего отпускает их из родительского гнезда. “Кто, подметив это купанье, добудет хоть „кроплю“ [каплю] воды от мокрого вороненка, тот во всю жизнь не будет знать болезней, а сверх того станет всеведущим” (Никифоровский 1897, № 1907).

В словенском фольклоре появление некоторых чудесных предметов связано с сюжетом об отверзающихся в праздничную ночь небесах. Так, в восточной Штирии в Страстной четверг по полям искали “*taranbalto*” – волшебный топор, который (как громовая стрела) падает на землю во время грозы, глубоко уходит в землю и появляется на поверхности лишь через 7 лет, в Страстной четверг. Если найти такой топор и положить его под стреху, молния не ударит в дом, а коровы будут давать больше молока (Kuret 1: 162)²⁹. В Штирии же было известно о золотых вещицах, падающих на землю из солнца в Юрьев день. Среди них: золотое солнечное блюдечко, освещающее все в том доме, где оно находится; чудесное зеркальце, посмотревшись в которое, человек увидит все, что делается на свете, и мн. др. (там же: 267–268).

Рукотворное чудо, или Ночь возможностей

Последний корпус сюжетов, о котором мы упомянем по необходимости кратко, касается несколько иных тем. Говоря о солнце, небе и звездах, мы упоминали календарные обычаи, преследовавшие цель “приобщить” некоторые предметы быта к чудесным свойствам природных объектов (обычай выносить под звезды или солнце соль, золу, яйцо и др.). Тем самым мы уже тогда пытались показать, что “сферой референции” календарного чуда могут быть не только природные объекты, но и “культурное” пространство, в том числе человек.

В этом смысле праздник – это как бы сгусток возможностей, время творения, когда человеку предоставляется редкий шанс преодолеть неведение, неумение и неудачу. На Русском Севере и северо-востоке России известен редкий обычай – в Страстной четверг до восхода солнца имитировать те виды работ и умения, которыми человек хотел бы овладеть. В Вятском крае, например, для этого шли в баню и там пели, пряли, вышивали, плели лапти и т.п. (ВФМ: 55).

Именно в праздник появлялась возможность изготовить или заполучить какую-нибудь особую вещь, которая непод-

властна человеку в обычное, профанное, время³⁰. У восточных славян к их числу принадлежала четверговая нить, которую женщины выпрядали ночью в Страстной четверг, крутя веретено справа налево. С помощью этой нити лечили, боролись с колдовством и совершали иные магические действия. На Русском Севере в тот же день до восхода солнца женщины в лесу делали “заветное” помело, которое приносило благосостояние в хозяйство (Архангельская обл.)³¹. По сербским поверьям, масло, собранное до восхода солнца в Иванов день, обладает особыми лечебными свойствами (СМР: 149). Лужичане в Вальпургиеву ночь ловили летучую мышь, из которой позже изготавливали особую плетку, заставляющую коней бежать необыкновенно быстро (Гура 1997: 609)³².

О природе “календарного чуда”

Какой бы сюжет “календарного чуда” мы ни рассматривали, всякий раз становилось понятным, что смысл этого чуда – в кратковременном, почти одномоментном превышении “возможностей” окружающего мира, которые человек привык видеть в нем в “будничное” время. Творимое в праздник чудо поражает воображение наблюдателя, но при этом не вносит в мир элемента деструкции, не дает оснований усомниться в правильности мироустройства и его незыблемости. Как раз наоборот, ежегодно совершаемое чудо (например, та же “игра солнца” на Пасху или превращение воды в вино в рождественскую ночь) столь же обязательно, как смена дня и ночи. “Календарное чудо”, таким образом, знаменательно, однако в отличие от знаменательности евангельского чуда (подкрепляющего веру в Творца), “календарное чудо” – знак и залог непрерывности времени, его возвратимости и потому неизбывности. Как писал А.Ф. Лосев, чудо – не нарушение, а, напротив, – “установление и проявление подлинных, воистину нерушимых законов природы” (Лосев 1990: 539).

Если сравнить “календарное чудо” с другими необычными явлениями, актуальными для традиционного менталитета, то станет понятно, что “календарное чудо” лишено

негативных коннотаций: в нем нет алогичности и несообразности (свойственной, например, чуду в небылицах), и потому оно не опровергает привычный мир; это чудо не угрожает человеческому существованию (вспомним, например, эсхатологическое восприятие в народе таких из ряда вон выходящих событий, как затмения солнца и луны или землетрясение). Изначально позитивное отношение к “календарному чуду” предопределило и отбор событий, трактуемых в терминах чуда (к ним, например, не относятся демонические шабаши, случавшиеся в те же праздничные ночи). Вместе с тем, восприятию календарного чуда свойственна известная амбивалентность, и в его мифологических характеристиках можно усмотреть элементы христианского, “чистого”, праведного и человеческого, наряду с проявлениями языческого, “нечистого”, демонического.

“Календарное чудо” – чудо лишь отчасти. Согласно фольклорной логике, в праздничную ночь действительно происходят необыкновенные события, однако все они известны заранее и случаются из года в год. Тем не менее, оказываясь и “ведомым”, и “ожидаемым”, чудо не становится от этого менее желанным. И более того – человек полностью открывается для восприятия чуда и стремится удостовериться в его “явлении”.

Хотя чудо совершается в праздник, оно зачастую игнорирует семантические и символические аспекты народного или христианского содержания тех календарных праздников, во время которых оно имеет место. Чудо отмечает *праздник вообще*, некое вполне определенное состояние мира. Заметно и то, что при всем разнообразии сюжетов праздничной ночи главным в ней является *чудо вообще*, сам факт чуда, а не конкретное событие. Об этом можно судить в том числе и по тому, что все чудесные события праздничной ночи так или иначе связаны между собой. Цветок папоротника открывает клады (которые могут и сами открываться в эту ночь) или позволяет понять язык животных (а животные и сами говорят на языке людей); клады появляются на поверх-

ности в виде света, как и папоротник, и причем часто – в том месте, где должен зацвести чудесный цветок, и т.д.

Вместе с тем, “чудо”, случающееся во временном разрыве, включает в себе известную опасность для человека, особенно если он решился преодолеть инерцию наблюдателя и приблизиться к чуду, заглянуть по ту сторону видимого мира или, что еще опаснее, попытаться овладеть им (подслушать в рождественскую ночь свою судьбу и... умереть).

“Хождение за цветком папоротника” (или попытка овладеть каким-либо другим чудесным предметом) во многом сродни поиску обетованной земли. Человек знает о том, какие возможности могут открыться перед ним, если он получит это чудо (дотронется до него); он что-то видел сам, что-то слышал от других, якобы владевших чудом или в свою очередь слышавших о нем еще от кого-то; зачастую человек приближается к чуду так близко, что даже на какое-то время постигает его (начинает понимать язык животных и растений в купальскую ночь или уже слышит колокольный звон со дна реки), однако никогда не получает власти над чудом. Смысл мифологических рассказов о календарных чудесах состоит в том, что человеку дается лишь путь к познанию, счастью и удаче, однако полное их постижение невозможно: “...логика чудесного играет веденьем и неведеньем, явным и тайным, переводя одно в другое, все открывая как будто до конца и все же не до конца” (Голосовкер 1987: 33).

Календарное чудо по сути своей есть аналог праздника. Сюжетный стержень наиболее известных купальских и рождественских рассказов – случайное постижение чудес окружающего мира ничего не подозревающим человеком и затем не менее неожиданная потеря чуда – это метафора самого праздника: манящего, дарующего надежду и уходящего.

Примечания

¹ Чудеса на евангельские (в том числе апокрифические) и фольклорные сюжеты создают особую мифопоэтическую тональность праздника, располагающую как к продуцированию, так и к восприятию

чудес. К примеру, пасхальное “поле чудес” включает, наряду с фольклорными, и известные сюжеты о вострепенувшейся рыбе, пропешшем петухе, окрасившихся яйцах и т.д. – как знаках Воскресения Христова и победы Сына Человеческого над смертью.

² В Петров день – св. апостолам Петру и Павлу: Kotula 1962: 74.

³ Matyas 1895: 85; Świętek 1893: 113; Kuret 2: 36; Лебедева 1997: 29.

⁴ Karczmarzewski 1972: 81.

⁵ Как одну из форм “встречи, или приветствия” солнца, аналогичных наблюдению за его “игрой” в праздник, можно трактовать известные детские заклички, обращенные к солнцу и разыгрывающие мотив “солнцевых детей” (типа “Солнышко-ведрышко, выгляни в окошко, там твои детки кушают конфетки”). Подобные формы, видимо, представляют собой устойчивый культурный стереотип. Ср. популярный среди городской молодежи, проводящей лето на природе, обычай “ходить встречать рассвет”, т.е. наблюдать в ясное утро на открытой местности восход солнца.

⁶ Karwicka 1979: 198; Stelmachowska 1933: 131; АКЕ 7856/5a; Zawistowicz 1933a: 300.

⁷ Ср. аналогичные “астрономические” сюжеты на тему “пятна на полном месяце”.

⁸ Вспомним “отверстые небеса”, упоминаемые в Библии, в обещании Иисуса: “Отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому” (Ин 1: 51).

⁹ Странджа: 217; Капанци: 207, 226; Ђорђевић 1958: 358; Шкарић 1939: 91, 386; Филиповић 1939: 386, Скопская Котлина; SSSL 1/1: 116; VO: 324; Kuret 1: 162, 172, 242; 2: 18 и др.

¹⁰ Сюжет “голова, как бочка (колода, шар и др.), есть результат неправильно сформулированного желания” известен и в других областях славянского мира (прежде всего – у южных славян).

¹¹ Чудесное раскрытие неба может происходить и в другое время, например во время грозы (SSSL 1/1: 118).

¹² Об аналогичных действиях в скотоводческой магии см.: Журавлев 1994: 13.

¹³ В средневековой европейской традиции превращение крови в вино – один из популярных сюжетов откровений, являющихся тем, кто проявил сомнение в истинности утверждения о том, что вино – это кровь Христова, а хлеб – Его тело.

¹⁴ Вероятно, по связи с мотивом “крови Христовой”, актуализируемым в обрядности и мифологии Страстной и пасхальной недель.

¹⁵ Ср.: Гура 1997: 712; Kuret 2: 120–121; Добруджа: 332; Stelmachowska 1933: 179 и др.

¹⁶ О рахманах см. подробнее: Яцимирский 1900.

¹⁷ ПА, Ветлы Ровенской обл.; Вышевичи Житомирской обл.; КА, Грушево Закарпатской обл.; Франко 1898: 168; Дмитренко 1997: 31; ПП: 393; РДС: 232; Афанасьев 2: 380–382.

¹⁸ Krzyżanowski 2, Т 3100; Karwicka 1979: 204; NRzR: 273; Pośpiech 1987: 245; Kelemina 1997: 255–257; Gavazzi 1939: 104; Беговић 1986: 154; ПА, Вышевичи Житомирской обл.; ЗК: 221, 223, 285, 292; ВФМ: 71; Востриков 2000: 82.

¹⁹ 1) Рус. *орляк*; серб. *орлова папрат*; нем. *Adlerfarn* от *Adler* ‘орел’; 2) рус. *папороть*; серб. *папрат*, *дубња папрат*; 3) укр. диал. *пірначка* от *пір’я* ‘перья’; 4) серб. *бујад*.

²⁰ 1) Рус. *папоротник*, *папора*; укр. *паперушина*, *папороть*; пол. *paproć*; лит. *rapartis*; лат. *raparde*, серб. *папратина*, *препрат*, *папрат*, *прапрут*; словен. *praproť*; 2) рус. *щитовник*; англ. *shield-fern* от *shield* ‘щит’; 3) укр. *глистник*; серб. *глистовница* от серб. *глиста* ‘червь; глист’; нем. *Wurmfarn* от *Wurm* ‘червь’; 4) серб. *навала*, *навалче*; 5) серб. *бујатка*.

²¹ На основании названий этих растений и их этимологии А.А. Потебня высказал мысль о том, что “папороть есть воплощение птицы, принесшей огонь, а тем самым и самого небесного огня”, т.е. Перуна. Этим, по мнению ученого, объясняются магические свойства папороти раскрывать земные недра, даровать человеку необыкновенные знания (Потебня 1989: 546).

²² О связи папоротника с темой грозы и огня свидетельствуют, как кажется, и его сербские названия *навала*, *навалче* (Симоновић 1959: 56), ср. вост.-слав. **навальница* ‘молния’ (ср. серб. *навалити* ‘нахлынуть, наброситься’). Вместе с тем, семантически серб. названия *навала*, *навалче* соотносимы с другой группой названий папоротника, а именно: с серб. *бујад*, *бујатина* (ср. серб. *бујан* ‘буйный’; *бујати* ‘подниматься (о воде)’; *бујица* ‘поток воды’ и под., а также **буј-* в названиях дико- и пышнорастущих растений), о последних см.: Skok 1: 230.

²³ В Поволжье “на Купалу с помощью папоротника знали с бесами. Нужно найти его, зачертить вокруг себя пальцем по солнцу и говорить: ‘бес в круг, а Бог из круга’” (ГУ, колл. 40, ед. хр. 5, № 31, Нижегородская обл.).

²⁴ Обнаруживаемая в этих текстах связь *чудесного* и *потустороннего*, *иномирного* очевидно, неслучайна, ср. и другие мотивы славянского фольклора о добывании человеком чудесных растений, подобных папоротнику, также в хронотопе “невозможного”, за границами освоенного мира. По поверьям поляков Познанского воев., “из ветки вербы, стоящей одиноко, которой не касались солнечные лучи, под которой не сидел заяц или другое животное, до которой не долетал

петушинный крик и журчание ручья, перед восходом солнца можно вырезать... волшебную свистульку, обладавшую способностью переманить издалека рой пчел, развеселить загрустивших людей, разоблачить злодеев и убийц и т.п.” (Kolberg 15: 63). Жители Далмации приписывали способность совладать с вампиром особой палке или колу, изготовить которые можно было из тернового куста, растущего в таком месте, “откуда терновый куст моря не видит” (что для жителей адриатического побережья скорее всего представлялось невероятным) (Krauss 1890: 682). Примечательна инверсия этого фольклорного мотива (*там, где не слышно петушиного пения*), в заговорах имеющего значение формулы невозможного, а в быличках о добывании чудесных растений – составляющего необходимое условие совершения магического акта. Вообще, представление о том, что **чудесный мир – это тот, где воплощается невозможное**, лежит в основе множества фольклорных и апокрифических сюжетов (ср. величальные песни о местах, где “девки в золоте ходят и вербы груши родят”, легенды об обетованных землях, в которых на деревьях растут плоды с мукой, и т.д.).

²⁵ О магических свойствах цветка см: Чајкановић 1985; Раденковић 1996 (по указ.).

²⁶ Однако в “Сербском мифологическом словаре” в статье, посвященной расковнику, не упоминается о его чудесном цветении в праздничную ночь (ср.: СМР: 252).

²⁷ В Европе (и в том числе на западе славянского мира) большой популярностью пользуется сюжет о том, что в ночь на Рождество (реже – на Новый год или Крещение) на плодовых деревьях появляются цветы (Möderndorfer 1948: 61, словен). В европейских преданиях рассказывается о том, что в эту же ночь деревья цветут, а к утру на них появляются яблоки (АТ F971.5.2). Для восточнославянской календарной мифологии это “чудо” как будто нетипично, однако в фольклоре восточных славян аналогичные мотивы встречаются, ср. в рязанской авсеновой песне, исполняемой под Рождество: “У Матвеева двора, Там рябина расцвела, Все Авсень! Все Авсень!” (ЖСт 1996/4: 9).

²⁸ В славянском фольклоре умение понимать язык животных чаще всего даруется человеку змеем, ср. УВС 671, 672, 672D* и др.; Мицева 1994: 14; Знаоци немуштога језика, 1940; и др.

²⁹ Рассказы о падающих с неба (в грозу) рукотворных предметах (и известных как “громовые”, или “небесные” “топоры”, “стрелы” и под.), широко известны в европейском фольклоре, и, как и у славян, они служат универсальными амулетами, предохраняющими от попадания молнии.

³⁰ Глухие намеки на такие действия содержатся в исповедальных воп-

росах и других текстах, посвященных суевериям. Например, в Румянцевском сборнике XVIII в.: “В великий четверток... и прядут и ткут и масло вертят и устойчивы снимают и около скота волхвуют и с камением и железом и сковородою...” (Гальковский 1913: 93).

³¹ Аналогичные обычаи зафиксированы на Русском Севере у вепсов (Винокурова 1994: 60).

³² Аналогично и в западной и центральной Европе. В проповеди сиенского святого Бернардина (XVI в.) говорилось о том, что “некоторые заколдовывают в ночь Рождества Господа мечи и верят, что тот, кто будет носить или иметь один из них при себе, не умрет от меча или стрелы” (КОО 1: 23).

Литература и источники

Агапкина, Топорков 1989 – *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* Воробьяная (рябиновая ночь) в языке и поверьях восточных славян // Славянский и балканский фольклор. М. 1989. С. 230–253.

Ангелова 1948 – *Ангелова Р.* Село Радуил. Народопис и говор / / Известия на семинара по славянската филология при Университета в София. София, 1948. Т. 8–9.

Афанасьев 1–3 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994–1995. Т. 1–3.

БТР – Български тълковен речник. София, 1951. Т. 1. А–К.

Балов 1901 – *Балов А.* Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение. 1901. № 4.

БВКЗ – Быт великорусских крестьян-землепашцев. Этнографическое бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1993.

Беговић – *Беговић Н.* Живот и обичаји Срба Граничара. Београд, б/г.

БМ – Българска митология. Енциклопедичен речник / Сост. А. Стойнев. София, 1994.

Вечное солнце – Вечное солнце. Русская социальная утопия и научная фантастика. М., 1979.

Винарчик 2000 – *Винарчик Л.М.* Мелогография Смоленского региона и проблемы реконструкции этномузыкального ландшафта. Дисс. ... канд. искусствоведения. Приложение. М., 2000 (рукопись).

Винокурова 1994 – *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX в.). СПб., 1994.

Востриков 2000 – *Востриков О.В.* Традиционная культура Урала. Опыт этноидеографического словаря русских говоров Свердловской обалсти. Вып. 1. Народный календарь. Екатеринбург, 2000.

ВФМ – Вятский фольклор. Мифология. Котельнич, 1996.

Гальковский 1913 – *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с

остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1913. Т. 2.

ГЕМБ – Гласник етнографског музеја у Београду. Београд.

Георгиева 1983 – *Георгиева И.* Българска народна митологија. Софија, 1983.

Геров – *Геров Н.* Речник на българския език. Софија, 1975–1978. Ч. 1–6.

Голосовкер 1987 – *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М., 1987.

Грушко 1995 – *Грушко Е., Меведев Ю.* Словарь русских суеверий. Нижний Новгород, 1995.

ГУ – Горьковский (ныне – Нижегородский) государственный университет, Архив кафедры фольклора.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянских народных верованиях. М., 1997.

Даль 1984 – *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М., 1984. Т. 2.

Даскалов 1906–1907 – *Даскалов Хр.Н.* Празници и обичаи в Тревенско // СБНУ. 1906–1907. Кн. 22–23. С. 1–14 (о.п.).

Делиниколова 1960 – *Делиниколова З.* Обичаи сврзани со поедини празници и неделни дни во Радовиш // Гласник Етнолошкиот музеј во Скопље. Скопље, 1960. Књ. 1. С. 135–176.

Добруджа – Добруджа. Софија, 1974.

Ђорђевић 1958 – *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.

Ђурић 1985 – *Ђурић В.* Додатак Чајкановићевом “речнику” // *Чајкановић В.* Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985. С. 255–338.

ЕБ – Етнографија на Бџлгария. Т. 3. Духовна култура. Софија, 1985.

Ефимова 1997 – *Ефимова Е.С.* Поэтика страшного: мифологические истоки. М., 1997.

ЖСт – Живая старина. М.

Журавлев 1994 – *Журавлев А.Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.

ЗК – Земляробчы каляндар. Мінск, 1990.

Знаоци немуштога језика, 1940 – Знаоци немуштога језика // ГЕМБ. 1940/15.

КА – Карпатский архив Института славяноведения РАН. Москва.

Кабакова 1989 – *Кабакова Г.И.* Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1989.

Капанци – Капанци: Бит и култура на старото бџлгарско население в Североизточна Бџлгария. Етнографски и езикови проучвания.

София, 1985.

Керемидарска 1987 – *Керемидарска Е.* Календарни празници и обичаи в Източните Родопи // Родопски сборник. София, 1987. № 6. С. 83–104.

Колева 1981 – *Колева Т.* Гергьовден у южните славяни. София, 1981.

КОО 1, 3 – Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. [1] Зимние праздники. М., 1973; [3] Летне-осенние праздники. М., 1978.

Корепова 1997 – Календарные обряды. 1983–1996 / Сост. К.Е. Корепова, Ю.М. Шеваренкова. Нижний Новгород, 1997.

Костић 1993 – *Костић П.* Годишњи обичаји // ГЕМБ. 1993/57. С. 227–256.

Кравченко 1920 – *Кравченко В. Г.* Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. Житомир, 1920.

Криничная 1991 – *Криничная Н. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991.

Лебедева 1997 – *Лебедева Н.И.* Этнологические материалы // Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1997.

Лепер 1928 – *Лепер Е.Р.* Южновеликорусский летний обряд “караулить солнце” // Этнография. 1928. № 2. С. 32–64.

Лосев 1990 – *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. М., 1990.

Макаренко 1993 – *Макаренко А.А.* Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993.

Маринов 1984/1,2 – *Маринов Д.* Избрани произведения в два тома. София, 1984. Т. 2.

Мицева 1994 – Невидими ношни гости / Подбор и научен коментар: Евгения Мицева. София, 1994.

МНМ 2 – Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2.

Московский фольклор – Фольклорные сокровища Московской земли. Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997.

МУРЕ – Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів.

Народная проза – Народная проза / Сост., вступ. ст., подготовка текстов и коммент. С.Н. Азбелева. М., 1992.

Нестеровский 1905 – *Нестеровский П.А.* Бессарабские русины: историко-этнографический очерк. Варшава, 1905.

Никифоровский 1897 – *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

Новак 2000 – Крыніц кармянскіх перазвоны (абрады і песні ў сучасных запісах) / Уклад. В.С. Новак. Гомель, 2000.

ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва. Полесский сборник – Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.

Попов 1996 – *Попов Г.И.* Русская народно-бытовая медицина // *Торэн М.Д.* Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.

Попов 1997 – *Попов Р.* Български народен календар. София, 1997.

Потебня 1989 – *Потебня А.А.* Слово и миф. М., 1989.

ПП – Прислів'я та приказки. Природа. Господарська діяльність людини. Київ, 1989.

Раденковић 1996 – *Раденковић Љ.* Символика света у народној магији Јужних Словена. Београд, 1996.

РДС – Русский демонологический словарь / Сост. Т.А. Новичкова. СПб., 1995.

Романов 1912 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8.

СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина.

СЕЗБ – Српски етнографски зборник. Београд.

Сементовский 1843 – *Сементовский К.* Замечания о праздниках у малороссиян // *Маяк.* 1843. Т. 8.

Симоновић 1959 – *Симоновић Др.* Ботанички речник. Београд, 1959.

СМР – *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.

Спространов 1900 – *Спространов Е.* Народен календар... от Охрид // СБНУ. 1900. Кн. 16/17. Ч. 2.

Странджа – Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.

Тихонравов 2 – Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н. Тихонравовым. М., 1863. Т. 2.

Толстая 1978 – *Толстая С.М.* Материалы к описанию полесского купальского обряда // *Славянский и балканский фольклор.* М., 1978.

Толстая 1986 – *Толстая С.М.* Солнце играет // *Славянский и балканский фольклор.* М., 1986. С. 8–11.

Топорков 1990 – *Топорков А.Л.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // *Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX в.* М., 1996. Вып. 2. С. 67–135.

Трунов 1869 – *Трунов А.* Понятия крестьян Орловской губернии // *Записки РГО по отд-нию этнографии.* СПб., 1869. Т. 2.

УВС – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.

Українці – Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія.

Київ, 1991.

Филиповић 1939 – *Филиповић М.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗБ. 1939. Књ. 54. С. 277–566.

Франко 1898 – *Франко И.* Людови віруваня на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5.

Харьковский сб. – Харьковский сборник, Литературно-научное приложение к “Харьковскому календарю”. Харьков, 1894. Вып. 8.

Цивьян 1999 – *Цивьян Т.В.* Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М., 1999.

Чажкановић 1985 – *Чажкановић В.* Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985.

Черепанова 1996 – *Черепанова О.А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.

Шкарић 1939 – *Шкарић М.* Живот и обичаји “планинаца” под Фрушком Гором // СЕЗБ. 1939. Књ. 54. С. 1–275.

Шухевич 1904 – *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 4 // МУРЕ. 1904. Т. 7.

ЭО – Этнографическое обозрение. М.

Яцимирский 1900 – *Яцимирский А.И.* Румынские сказания о рахманах // Живая старина. 1900. Вып. 1/2.

АКЕ – Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. (Материалы любезно предоставлены автору А.В. Гурой).

Ardalić 1902 – *Ardalić V.* Bukovica // ZNŽO. 1902. Knj. 7. Sv. 2.

АТ – *Thompson S.* Motif-Index of Folk Literature. Copenhagen, Bloomington, 1955–1958. Vol. 1–6.

Gavazzi 1939 – *Gavazzi M.* Godina dana hrvatskih narodnih običaja. Zagreb, 1939. D. 1.

Horváthová 1986 – *Horváthová E.* Rok vo zvykoch našho ľudu. [Bratislava], 1986.

Houška 1854 – *Houška J. V.* Sbirka národních pověr v Čechách // Časopis Musea Království Českého. Praha, 1854. Sv. 4.

Jadras 1957 – *Jadras J.* Kastavština. Zagreb, 1957 (ZNŽO 39).

Jobes – *Jobes G.* Dictionary of mythology. N.Y., 1962. V. 1–2.

Jovović 1896 – *Jovović M.* Grnogorski prilozii iz Bara i barske okolica u primorskoj nahiji // ZNŽO. 1896. Knj. 1. S. 88–106.

Karczmarzewski 1972 – *Karczmarzewski A.* Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi Rzeszowskiej. Rzeszów, 1972.

Karwicka 1979 – *Karwicka J.* Kultura ludowa ziemi Dobrzyńskiej. Warszawa etc., 1979.

Kelemina 1997 – *Kelemina J.* Bajke in pripovedke Slovenkega ljudstva. Z mitološkim uvodom. Ljubljana, 1997.

Kolberg 15 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1962. T. 15.

Kopernicki 1887 – *Kopernicki J.* Przyczynek do etnografii ludu Ruskiego na Wołyniu // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. T. 11. S. 130-228.

Kotula 1962 – *Kotula F.* Z Sandomierskiej Puszczy. Gawędy kulturowoobyczajowe. Kraków, 1962.

Krauss 1890 – *Krauss Fr.* Powrót umarłych na świat // Wisła. 1890. T. 4. Z. 3-4. S. 657-683.

Krzyżzanowski PBL 1, 2 – *Krzyżzanowski J.* Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962. T. 1; 1963. T. 2.

Kuret 1, 2, 4 – *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Celje, 1965. D. 1; 1967. D. 2; 1970. D. 4.

ŁSE – Łódzkie studia etnograficzne. Łódź, 1959-. T. 1-.

Matyas 1895 – *Matyas K.* Zapust, Popielec, Wielkanoc // Lud. 1895. T. 1, Z. 2-4.

Möderndorfer 1948 – *Möderndorfer V.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Celje, 1948. T. 2.

NRZR – Nad rzeką Ropą. T. 2. Zarys kultury ludowej pow. Gorlickiego. Kraków, 1965.

Olejnik 1966 – *Olejnik J.* Liečivost' a magická moc niektorých krov a stromov v poverových predstavách ľudu v oblasti Vysokich Tatier // Sborník prác o tatranskom národnom parku. Bratislava, 1966. № 9.

Pościech 1987 – *Pościech J.* Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.

Skok – *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971-1974. T. 1-4.

SSSL – Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. 1. Kosmos. Lublin, 1996.

Stelmachowska 1933 – *Stelmachowska B.* Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.

Świątek 1893 – *Świątek J.* Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię. Kraków, 1893.

VO – Výroční obyčeje. Brno, 1982.

Zawistowicz 1933/4 – *Zawistowicz K.* Wielkanocne wierzenia i obrzędy // Wiedza i życie. Warszawa, 1933. R. 8. Z. 4.

ZNŽO – Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.

Ольга Белова (Москва)

**Чудо и вера:
народные легенды о религиозных праздниках,
обрядках и обращении иноверцев**

Легенды, разрабатывающие мотив чуда (чудеса, сотворенные Богом, Богородицей, ветхозаветными пророками, апостолами, святыми; чудесные проявления Божественной благодати и чудеса, подтверждающие присутствие высших сакральных сил среди людей и их участие в повседневной жизни человека) составляют довольно обширную “главу” славянской “народной Библии”. Отметим, что чудесные мотивы представлены не только в фольклорных пересказах сюжетов Священного Писания, они также присутствуют (и зачастую играют конструктивную роль) в легендах, формирующих своеобразный “контекст” “народной Библии”. Это, например, этиологические легенды о происхождении религиозных обычаев, ритуальных практик и символов, а также рассказы о чудесах, способствовавших обращению в христианство иноверцев.

Чудо как знак. В славянских легендах, связанных с чудом Воскресения, повторяется один и тот же круг мотивов, представляющих это событие опосредованно – как ряд видимых свидетельств, убеждающих неверующих в достоверности произошедшего чуда. Наиболее распространены легенды об ожившем петухе, которого евреи сварили для трапезы после распятия Христа (об апокрифических источниках этой легенды см.: Соловьев 1895: 87 и сл.; ПСРЛ 1: 217–218), об ожившей рыбе, которую ела Богоматерь, о вылупившихся из печеных яиц цыплятах. Приведем в качестве примера несколько полесских легенд, представляющих варианты этого широко бытующего у восточных и южных славян сюжета.

«[После того, как распяли Христа,] ироды на Всёночну

спэклы рыбіну і пивня закрутылы. [Сказали:] “Тоди вун вускрэснэ, як гэтай пивэнь заспивае і рыбіна затрэпэшчэ на тарэлцэ”. Тут пивень заспивав і рыбіна затрэпэтала. Воны повалялыся все. І Іисус Христос воскрес» (с. Озерск Дубровицкаго р-на Ровенскай обл., 1979, зап. А.В. Гура).

«Як вячэра Христова была, Марии гаворит: “Не плач, Мария, у вас багатырь Іисус Христос будя ў свято, святы́ чалавэк будя”. Тайная вячэра. На стол пакла́ли галубка́, пеўніка і свежай рыбки. Зварили ёй. Вот галубочек затро́пае крыльямі, пеўнік запеў, рыбка затрапа́ла. Ана гаварит: “Гасподь, я теперь паверю, шо мой сын буде ў свято. Кто буде меня саблюдаць, ўспамінаць, тот буде спасён”» (с. Присно Ветковскаго р-на Гомельскай обл., 1982, зап. Л.Г. Александрова).

«Тайна вечера, то Страсть, в четверг. Жыды робыли Тайну вечеру і Іисуса Христа роспынали. Сили ж вечэрати, благослови́ли [еду]. І один бере мясо с пивня ё́сти і ка́же: “Тогда Іисус Христос оживе, ка́да пивень заспева́е”, – і пивень заспева́ў. А другий ка́же так са́мо: “Тогда Іисус Христос оживе, ка́да та рыба хвостом заплéшчэ”, – і рыба сцели́лася!» (с. Комарово Ратновскаго р-на Во́лынскай обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Одновременно данные легенды красочно представляют своеобразную “этиологию поверий” и “этиологию обрядов”, поскольку содержат объяснение того, когда и за что были прокляты или получили Божье благословение разные животные и растения; этиологические мотивы органично встраиваются в “библейский” нарратив, представляя каждую трансформацию с участием высших сил как некое маленькое чудо, положившее начало тому или иному обычаю или поверью. Типичный пример такого многосюжетного нарратива представляет легенда из житомирского Полесья, рассказанная в связи с объяснением того факта, что ведьмы могут собираться для своих встреч только на сухих деревьях. В данном тексте оказываются задействованы сразу не-

сколько самостоятельных сюжетов: о дереве, давшем свою древесину для изготовления гвоздей для распятия, об ожившей рыбе, о превращении еврейской женщины в свинью.

«Они [ведьмы] на сухом дубе то́ко мо́жуть [собира́ться] и особенно на липе. Липы про́клятые Богом були. Про́клятые овечки и ко́ны, а свинни, куры – усé просвещо́ные. Як роспинали Иисуса Христа на кресту, забивали священники колки липовые ў руки и ў ноги. Ци колки не выдерживали, вырывалиса. Священники сказали: “И будь ты про́клятые”, – и забили дубовыми колками. Як же священники разо́гнули Иисуса Христа на кресту, сделали вече́ру и сказали – усё, його нема. А иго ученик был, сказал, шо Иисус воскресне. И поставили жарену рыбу и сказали: “Як эта рыба жарена воскресне, так и Иисус воскресне”. А та рыба жарена на тарелке хвостом трёп-трёп-трёп. И священники уже стали боя́цца, шо Иисус воскресне. Иисус воскрес и пришоў к священникам. Они положили под корыто еврейку беременну и ка́жуць: “Если ты такой Бог великий, угадай, шо там есць”. А он сказаў: “Там есць свиння с поросятами”. И поэ́тому евреи не едяць сала» (с. Кишин Олевского р-на Житомирской обл., 1984, зап. Т.А. Коновалова, Н.М. Якубова).

Легенды о “чуде Воскресения” объясняют также, как и почему появился обычай красить пасхальные яйца. Согласно легенде из Галиции, когда Спаситель нес крест на Голгофу, встретил человека, который нес в Иерусалим на продажу яйца. Сердобольный человек поставил свою кошелку и помог Христу донести крест. После распятия человек вспомнил о своей корзинке, вернулся за ней и обнаружил, что все яйца покрашены и расписаны. Он не стал их продавать, а оставил на память, расценив это чудо как награду от Христа за то, что он ему помог. С тех пор пошел обычай расписывать и красить яйца к Пасхе (с. Теглив, Равский пов.; Килимник 1994/2: 190–191; ср. аналогичный сюжет в Подолии, более краткий – человек просто видит

расписные яйца в своей корзине: Воропай 1993: 261–262). В Подолии рассказывали, что Христос воскрес и сказал воинам, охранявшим его могилу: “Идите и скажите всем людям, что Христос воскрес, а чтоб вам поверили, вот вам знак”. И дал из своего гроба крашенку. Отсюда пошел обычай красить яйца к Пасхе (Воропай 1993: 261).

Логика фольклорного сознания такова, что появление крашенных яиц, согласно народным легендам, могло предшествовать Воскресению, символом которого пасхальные яйца, собственно говоря, и являются. Но в любом случае появлению их сопутствует чудо; кстати, украинские легенды объясняют даже причину появления разных видов пасхальных яиц – “крашенок” (однотонных крашенных) и “писанок” (расписных, с узорами). Согласно записанному в Киевской губ. рассказу, когда Иисус Христос со св. Петром ходили по земле, в одном селе евреи стали бросать в Христа камнями: ударится камень об одежду – превратится в писанку, ударится о грудь – превратится в крашенку. Св. Петр собрал все в карман, а потом раздал людям. Отсюда пошел обычай красить яйца (Воропай 1993: 262). Когда Христос шел на муки, “жиди та всякі недовірки спокушали” его: набрали камней в пелену и спросили – что в ней? “Крашеное и расписное”, – ответил Христос. Открыли пелену евреи, думая посмеяться; оказалось, что в пелене крашенки и писанки (Уманщина; Воропай 1993: 262). Приведем для сравнения болгарскую легенду, в которой появление расписных яиц объясняется “рационалистически”: евреи били распятого на кресте Иисуса, и тело его стало красно-синим от побоев; поэтому и пасхальные яйца красят в эти цвета. При этом информантка уверяла, что сама видела такие яйца – наполовину красные, наполовину синие (Архив Ин-та фольклора (София; далее – АИФ), 288(І), с. 37, Михайловградско, 1982, зап. Л. Миков). Как следует из гүцульсткой легенды, крашенные яйца появились после того как евреи распяли Христа: из ран Иисусовых текла кровь, и из

каждой капли образовалась крашенка. Божья Мать плакала, стоя под крестом, и те крашенки, на которые упали ее слезы, превратились в писанки (Шухевич 1904: 224). В связи с мотивом слез Богоматери упомянем еще одну гуцульскую легенду. Первые писанки раскрасила Божья Мать и принесла их в дар Пилату, чтобы он смилоствовал над Христом. Когда она расписывала яйца, она плакала, слезы капали на писанки, поэтому гуцулы и сейчас на своих писанках рисуют “цятки”, похожие на слезы (Воропай 1993: 262).

Среди множества бытующих у славян легенд о происхождении крашенных (пасхальных) яиц выделяется группа сюжетов, связывающая появление этой реалии с мотивами обращения в христианство, а также с мотивом конфессионального противостояния. Так, согласно болгарской легенде, в день Воскресения Христова один иерусалимский еврей нес на базар яйца. Его повстречал другой и сказал: “Говорят, Христос воскрес!” – “Если этот слух верен, то пусть эти яйца покраснеют”, – ответил первый. Яйца покраснели. Евреи стали последователями христианства (БНПП 7: 205–206). В легенде из черниговского Полесья также присутствует мотив обретения веры, правда, имплицитно, скрываясь за “этиологией обряда”: «Идут [люди] на базар кучею. Адин иде навстречу: “Чуете, Сус Христос васкрес, яма аткрыта!” А другий [отвечает]: “Нехай маи яечки пакраснеють, як Исус Христос васкрес”. Глядь, а яечки у кашолки красные. И тады давай все паску святить и яйца красить» (с. Великий Злеев Репкинского р-на Черниговской обл., 1980, зап. О.В. Белова).

Фольклорная традиция тяготеет к объединению подобных мотивов в рамках одного повествования. Так появляются легенды, умножающие свидетельства происшедшего чуда, что подчеркивает его неизбежность и убедительность. Одновременно подобные тексты активно разрабатывают уже упоминавшуюся “этиологию обрядов”, в частности объясняют, откуда пошел обычай ритуальных обхо-

дов села на Страстной неделе. Так, в легенде из Галиции говорится, что “жидівська дівка-віщунка” предсказала воскресение Христа после того как евреи “закопали Иисуса и привалили камнем”. Разгневанные евреи стали бросать в вещунью камнями, а она подбирала эти камни и прятала за пазуху. Те, что побольше, Бог превратил в кукуцы (житные хлебцы, которыми одаривают детей, совершающих ритуальные обходы села в Страстной четверг. – О.Б.), а те, что поменьше – в писанки. Евреи так долго бросали в вещунью камнями, что убили ее. Но жил тогда же еще один старый еврей-вещун. К нему евреи собрались в субботу на ужин. Он испек целого петуха, поставил на стол и сказал, что в полночь воскреснет Христос. Евреи не поверили: “Він тогди ожіє, як той когут ожіє!” И тут как раз наступила полночь, петух ожил, всплеснул крыльями и запел (Шухевич 1904: 225–226). Так свершилось повторное чудо, удостоверявшее первое чудесное предсказание. Подобный сюжет бытует и в форме колядки, в которой рассказывается о том, как воскресшего Иисуса увидела “жидовка девица” и побежала рассказать об этом своему отцу. Отец не поверил ей:

“Ой, дівчя, дівчя, дівчя жидівчя!
Ой кобысь то так не моя дитина,
Я казав бы тя в Дунай вкинути;
Вдоды русьскій Бог из мертвых устав,
Коли тот каплун перед мя злетить,
Перед мя злетить, красно запіє!”
Есть перед жидом торіль точений,
Териль точений, каплун печений;
А каплун злетів тай на облок сів,
Тай на облок сів, краснейко запів,
Краснейко запів – а жид остовпів
(ПСРЛ 1: 218).

Мотив “показательного” или “назидательного” чуда может присутствовать и в таких этиологических сюжетах, для которых он изначально не свойственен. В качестве примера можно привести белорусский вариант традиционной

легенды о превращении еврейской женщины в свинью; данный вариант, в отличие от множества сходных друг с другом текстов, содержит нетрадиционную концовку, отражающую интересующий нас этноконфессиональный аспект. «Пришоў сам Бог к жиду. Ён кажиць: “Чаго ты, человек, пришоў?” – “Я ня человек, я ж Бог”. – “Ах! на, це Бог! Коли ты Бог, дык отгадай, што ў мяне под загнетом, под корытом”. – “Свиння с поросятами!” – “На! узнаў Бог, вот ты Бог!” Жид открыў корыта, а з под яго поросята – жох, жох! – а свиння – чух, чух! Тогды жид увериў и паў крыжем пирадым» (с. Чашники Лепельского у.; БПШ: 715, № 765). Данный вариант не объясняет появление запрета для евреев есть свинину (что обычно для данного сюжета), но подчеркивает, что в результате превращения еврей уверовал в Христа.

Созвучным этой легенде является белорусский рассказ из Слуцкого пов. “Аткуль узялася сьвіньня?»: евреи поймали Христа и стали издеваться над ним, но одного только взгляда Христа было достаточно, чтобы наказать обидчиков: “Маўчыць Хрыстуос, а туолькі як зірне на таго, хто ягó біў, дак у таго и атсохне рука”. Испуганные евреи предлагают Христу отгадать, кого они спрятали в сундук (они посадили туда свою мать). Христос ответил, что “была там жыдуоўка, а цепер – сьвіньня”. Евреи засмеялись, но тут из “скрыни” выскочила толстая свинья и бросилась на них. Все разбежались, “застаўса туолько Хрыстуос да тыіе жыды, у каторых атсохли руки. И пачаліяны маліца Хрысту да казаць: віеруем, Госпадзі! Памажы нам. – Сжаліўса Хрыстуос і сцаліў ім руки” (Сержпутоўскі 1926: 97).

Приметы чуда. Совершившееся чудо не проходит бесследно. Его результаты всегда видимы и физически ощутимы – особенно для тех, кто противился этому чуду, пытался его предотвратить или скомпрометировать. Если снова обратиться к легендам об ожившем петухе, то можно выделить целый ряд версий, объясняющих появление тех или иных внешних отличительных черт, присущих, напри-

мер, евреям (именно как конфессиональным противникам, не верившим в Воскресение).

Итак, многие евреи имеют веснушки, с тех пор как воскресший вареный петух взмахнул крыльями и обрызгал евреев подливой (з.-укр., Верхратский 1899: 147; болг., АИФ, I 91(II), с. 189–190; Хасковско, 1989, зап. К. Михайлова; АИФ I 48(I), с. 120; Хасковско, 1988, зап. В. Кузманова) – у них на лицах навсегда остались отметины. Так же объясняют болгарские легенды наличие у евреев парши (болг. *кел*) – евреи “келяви”, потому что оживший петух обрызгал их горячим супом (Каравелов 1861: 171; СБНУ 57: 880), а в гуцульской легенде это же происшествие становится причиной появления у евреев коросты на руках (Онищук 1912: 38). Неверившие в воскресение Иисуса были жестоко наказаны: ослепли, потому что “очите им изгорели”, когда в глаза попали горячие брызги (болг., АИФ I 48(I), с. 119–120; Хасковско, 1988, зап. В. Кузманова), или “окаменели” от страха. Мотив своеобразного “окаменения” (неподвижности) присутствует в гуцульской легенде (ср. выше мотив “жид остовпів” в колядке): когда Христос воскрес, Божья Мать покрасила “галунку”, дала девочке-еврейке и велела бежать с этим яйцом и кричать, что Христос воскрес. Евреи услышали и удивились, ведь они уже погребли Христа и камнем привалили. Когда пришли посмотреть, увидели, что камень отвернут, а стражники со страху “попадали до землі и там задубіли” (Онищук 1912: 36–37).

Славянские легенды об Исходе евреев из Египта также полны видимых и осязаемых чудес. Так, переход через Чермное море, ставший для евреев спасением, для их преследователей – фараонова войска – обернулся превращением в морских обитателей и демонологических персонажей.

В основе подобных представлений лежат апокрифические легенды, основанные на переработках библейского текста о переходе Моисея через Красное море. “Сказание о переходе Чермного моря” известно в древнерусской книж-

ности довольно широко, являясь составной частью большого числа сборников смешанного содержания, имеющих в своем составе исторические, хронотографические и “естественнонаучные” статьи. Так, под названием “Сказание московских купцов о рыбах” этот апокриф содержится в лицевом сборнике 24.5.32 (первая четверть XVII в.) Основного собрания Библиотеки Академии наук (Санкт-Петербург): “В Чермнем мори есть рыбы, что были люди фараоновы <...> а у рыб главы человеческие, а тулова у них нет, токмо едина глава, а зубы и нос человекьи, а где уши, тут перье, а где потылица, тут хвост. (На л. 97об. миниатюра: голова человека с торчащими “шишом” волосами – ср. традиционное для средневековой русской иконографии изображение беса.) <...> А и кони их обратишися рыбами же, а на коньских рыбах шерсть конская, кожа на них толста на перст, а ловят рыбы для кож, тело их мечют, и в кожах делают переды и подошвы и воды те кожи не терпят, а в сухе носити на год станет” (л. 97–98). Этот книжный сюжет стал источником многочисленных фольклорных версий перехода через Черное море – легенд о появлении морских существ “фараонов” и “фараонок”. У них голова и руки человеческие, остальные члены рыбы. В ясную погоду выскакивают из моря и кричат: “Царь Фараон” на воде потонул!” (новгород., Зел. ОРАГО 1: 858). “Морьски люды” (утонувшее фараоново войско) украинских легенд (винниц., житомир.) наполовину рыбы, ночью выходят из моря на берег, и кого только встретят, – непременно съедят. В то же время они сочиняют песни и перекладывают их на ноты (ср. сирены!) (Чубинский 1872: 208). Черты людоедов приписываются “фараонам” на Смоленщине. “Ягипецкие цыгани, што за жидами гнались, у мори затанули, да фараонами аднаглазыми паделались. Яны людоеды, чишуя на них рыббя, аб нинастю сваиго Фараона просят <...> Голыви и руки у их челавечьи, па аднаму глазу, а кара рыббя” (Добровольский 1891: 147). Утонули они потому, что Мои-



Потопленное войско фараоново

Миниатюра из Ирмологиона на крюковых нотах XVII в.

Научная библиотека МГУ им. М.В. Ломоносова,

Отдел редких книг и рукописей, № 119, л. 35об.

сей перекрестил их жезлом. В рыбьем обличии им суждено быть до Страшного Суда. В рассказе, записанном от русских в Эстонии, также отмечается, что “дети фараона живут в море. Придет время, то опять людьми будут. До конца света такими будут” (МРЛРС: 57).

Во Владимирской губ. рассказывали, что, когда Моисей выводил евреев в прекрасные земли, им нужно было перейти море. Моисей разделил море на две части и провел евреев посуху, а за ними шли египетские народы, которые их догоняли. Моисей проклял египтян, и море залило их, но не всех: кого залила вода, те превратились в водяных и русалок, а кто остался на берегу – в леших (РДС: 307; БВКЗ: 125).

Согласно легенде из Угорской Руси, Исход евреев из Египта состоялся в те времена, когда “цыгани мали своего царья, бо то циганський царь буў Фарайон”. Когда евреи перешли расступившееся перед ними Красное море, фараоново войско последовало за ними. Впереди на коне ехал сам фараон. Выезжая из моря, он вместо того, чтобы поблагодарить Бога, поблагодарил своего коня: “Слава тобі, мой коню білобокий, шчо ти мине чириз мори пириньіс глубокойи!” – и в то же время море сомкнулось и потопило всех цыган. Далее легенда продолжает: “Почему цыгане письма не имеют? – Все утонуло в море. – Почему цыгане царя или пана не имеют? – Утонул в море”. Откуда же взялись сегодняшние цыгане? От фараонова войска отстала одна хромая цыганка. Тут явился ей черт и вместе с ней “справил других цыган”: “чорт цыганку приспаў і цыганці черево справиў” – так появились на свете “нынешние” цыгане (Гнатюк 1897: 17). Этот же мотив присутствует в легенде из Галиции: фараоновы люди шли следом за Моисеем и евреями; когда евреи перешли море, вода сомкнулась и затопила людей фараона. Одна хромая девушка отстала и уже хотела прыгать в воду следом за остальными, как явился черт и предложил ей пожениться: “та цыгане по нас будут хоць”. Вот цыгане “чорньи тому, бо дытко (черт) чорный

будь”; их и крестят не как всех людей, а только по пояс (ведь они только наполовину люди): “І він йи так гі християнин з горы (сверху), а з долу так йак шчез-бы (черт)” (Гнатюк 1902: 33–34).

Сюжет следующей болгарской легенды также связан с образной схемой библейского Исхода и сочетает в себе этимологический рассказ о происхождении цыган и галок с описанием чудес, аналогичных тем, что творил Моисей на берегу Красного моря. Григорий Богослов, который был сыном египетского царя, оклеветан своими неблагодарными подданными. Он проклял клеветников, и от них произошли цыгане, скитающиеся по свету, обманывающие и



Гибель Фараона

Рисунок из рукописного сборника XVIII в.

Львовская научная библиотека им. В. Стефаника,
НАН Украины, Отдел рукописей, Н.Д. 112 4°, л. 167

попрошайничающие. Затем св. Григорий собрал своих оставшихся подданных и повел их к морю, чтобы утопить. Исполнить наказание он назначил св. Василия. Св. Григорий взмахнул жезлом, морские воды расступились, и цыгане были уверены, что они легко перейдут через море. Св. Василий загнал их в воду, где они превратились в птиц – галок. С тех пор цыгане почитают св. Василия за то, что он не уничтожил их всех (Софийско; СБНУ 3: 176–177). Таким образом, совершенное чудо является и наказанием, и

наградой одновременно: клеветники превращены в птиц, а остальной народ получает “своего” святого.

После перехода через Чермное море последовали долгодетние странствия евреев по пустыне, во время которых Бог неоднократно являл им свои чудеса. Посланные страждущим манна небесная и перепела – только одно из таких проявлений. Однако, как повествуют народные легенды, евреи не смогли правильно распорядиться чудесными дарами и были наказаны за свою жадность паршой и неистребимым запахом, по которому всегда можно отличить еврея от людей других национальностей. Согласно легенде из Галиции, “як жиди ходили з Мойсейом до пушчи, то Бох їм посилаў манну та перепелиці. Але жиди дуже захланні! Налапали тільки перепелиць, шчо сі їм позасмерджували. І так вони їли засмерджене перепелиці, а с того подїставали пархи” (Гнатюк 1902: 33; ср. Исход, 16: 13, 20). В Полесье рассказывали: «Як колысь еўрэи булы... то познавалы по запаху. То познавалы йих по тому, шо смэрдыть. Запах, как будто от одёжы. Сорок лет вони прохóдыли в пустыне. Як вони стали роптать на Мойсея, Біг им посылаў манну, але сказаў: “Йиште, а ў запас не берить!” Але вони нажадничали, набрали ў запас, и воно переночовало, и уже не можно было йисти, бо смердило. И вот у йих, значыть, запахало, шо, значыть, от йих чути. То тако и говóрать, шо жыдум чути» (с. Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

В легенде из Закарпатья говорится, что неразумные евреи самонадеянно отказывались от Божьей пищи – чудесной манны, которая одному казалась мясом, другому хлебом (ср. Исх. 16: 12, 15), – и говорили, что им больше нравится еда, “шчо ми собі зарїжеме самі, курицьу або гуску!” (Гнатюк 1897: 18). За пренебрежение к явленному чуду их постигло наказание – ядовитые змеи и перепелы, от пресыщения которыми евреи умирали: “Бõ на них за отó кáру напустиў: гади, шчо йїх кусали, і ут тóго мёрли, і пóтьата

йім Бѡ даваў такі, шчо они собі йма́ли та били, а ут по́тъят ме́рли” (Гнатюк 1897: 18; ср. Исх. 16: 20; Числа 11: 20, 33; 21: 6). Для укрепления веры своих соплеменников являл чудеса и сам Моисей. Он убил огромного змея и вывесил его на обозрение: кто этого змея поцелует, тому полегчает. Это оказалось убедительным, и “отставшие” от веры евреи снова обратились к Господу: “жидѡм страх прийшо́ў тве́рдо. І оберну́ли сьа д Богу ўже тоти, шчо опста́ли” (Гнатюк 1897: 18; ср. эпизод с медным змием – Числа 21: 8–9).

Славянские легенды рассказывали также о пребывании Моисея на горе Синай, попутно расцвечивая библейский сюжет упоминанием технических новшеств, таких как... электричество. Спустившись с горы с двумя скрижалями, Моисей увидел, что евреи “дужи грішать”, и разбил скрижали, а потом пообещал евреям, что он представит их пред самим Господом. Моисей велел евреям одеться в смертное (“поўбирайити сьі так, йак на смерть”), потому что грядет “такий страшный день, шо ньігди ни буў на сьвіты і ни буди”. Затем он собрал самых злостных подстрекателей, привел их к подножию Синая и, сказав, что идет к Богу, поднялся на гору, а евреям спустил сверху длинный провод и велел одному из грешников взяться за него. Евреи схватили друг друга за руки, и тут Моисей “покрутиў за ту корбу (повернул ручку) и спустиў ельектрику дротом до них”. “Чудо” технического прогресса оказалось внушительным: “то відразу ўсьі жиди двацьцѣ три тисьач попадали трупами”, о остальные больше не бунтовали против Моисея (Галиция; Гнатюк 1902а: 226–227).

Чудо “чужих” праздников и святых. Как показывают народные легенды, чудо, явленное “чужим” Богом или святым, чаще всего оказывается “неправильным”, оборачивается обманом. Об этом – болгарские легенды, объясняющие, почему турки не едят свинину. Илья Пророк и Мухаммед в свое время были друзьями и вместе ходили по пустыне. Когда они захотели пить, Илья ударил жезлом о



Моисей со скрижалями

Миниатюра из Ирмологиона на крюковых нотах XVII в.
 Научная библиотека МГУ им. М.В. Ломоносова,
 Отдел редких книг и рукописей, № 119, л. 64

камень, и из него потекла вода. Мухаммед также решил продемонстрировать такое же чудо, но подготовился к нему заранее – приказал сделать мех из кожи буйвола, наполнить его водой и зарыть в песок в определенном месте. Однако мех вырыли свиньи и разорвали его, вода вытекла, и Мухаммед не смог явить чудо. Тогда он проклял свиней и запретил употреблять их в пищу (Странджа; СБНУ 57: 881). Аналогичный сюжет бытовал и среди украинцев Причерноморья: Магомет проклял свиней за то, что они вырыли из земли бурдюки с водой и ему не удалось показать Христу чудо добывания воды из земли (поэтому турки не едят свинины). Однако Христос сказал: “Пусть будет проклято только то место, за которое ты держишь свинью” (рассерженный Магомет в это время накручивал свинье хвост). Поэтому у свиньи всегда хвост крючком (Дикарев 1896: 5–6).

В Ловешком крае (Болгария) рассказывали, что соблюдение ежегодного пасхального обряда – приготовления крашенных яиц – обеспечивало постоянную победу Христу в его споре с Мухаммедом. Мухаммед сказал, что сколько курбанов заколят мусульмане на “турский байрам”, столько болгар умрет в этом году. А Христос сказал: сколько яиц съедят на “Великден” (на Пасху), столько турок умрет. “А в те времена красили по сто и больше яиц в каждом доме!”, – гордо добавила рассказчица (Архив Этнографического института и музея (София), № 925, с. 49–50, 1953, зап. Г. Керемедчиев).

Не всегда убедительными, судя по славянским легендам, были и чудеса Христа для евреев. Правда, в таких рассказах акцент ставится не на неудавшемся чуде “чужого” пророка (каковым мог представляться евреям Христос), а на неспособности к восприятию чудесного. Так, в одной польской легенде говорится, что евреи в большинстве своем не уверовали в Христа из-за своего излишнего рационализма. Когда Христос проповедовал и кормил голодных хлебом, иудеи охотно приходили его слушать. Незадолго до смерти

Христос сказал: “Вы едите тело мое”. Евреи подумали, что речь идет о людоедстве и от страха не последовали за Христом. Остались с ним лишь апостолы, которые мыслили символически и поняли это иносказание (Сага 1992: 94).

Время “чужих” праздников часто связывается в традиционной культуре с представлением об “опасном”, “нечистом” и в то же время благоприятном для магических ритуалов времени. Временное совпадение “своих” и “чужих” праздников приобретало в народном сознании особое значение (наслаиваясь на традиционные представления о неординарности дней, в которые происходит совпадение праздничных дат, например Благовещения и Пасхи): предрасположенность праздничного периода к чудесам и чудесному во всех его проявлениях (см. статью Т. Агапкиной в настоящем сборнике) усиливалась. При этом чудо, произошедшее в связи с еврейским праздником, объяснялось христианами с точки зрения их религии. Колоритным примером такого рода может стать украинская легенда о чуде, произошедшем в день совпадения Хануки с Рождеством. В один из дней праздника Ханука перед выездом из дома еврей забыл благословить четвертую ханукальную свечу. Он поставил свечу на воз, зажег и благословил. Христианам показалось, что шлях горит, но следов огня они на этом месте не обнаружили. Священники объяснили, что это чудо – результат совпадения Хануки с Рождеством. Место было признано святым, на котором нельзя убивать людей. Евреи спасались там от погромов (Фиалкова 1994: 114).

“Страшные” чудеса. Здесь мы коснемся лишь тех повествовательных сюжетов, которые связаны с чудесным явлением сакральных персонажей. Отличительной чертой таких нарративов, бытующих во всех регионах славянского мира, является то, что сакральный символ одной культурной традиции становится смертным знаком для другой. Именно об этом рассказывает польская легенда из окрестностей Хелма. Дело было во время оккупации. Еврей-пастух поздно возвращался домой и около моста увидел, что

со стороны кладбища вышла фигура вся в золоте, в золотой короне и с полумесяцем на груди. Еврей подумал, что это “какая-то немка, так богато одетая, вышла на прогулку”. Он поздоровался – “Dzień dobry” – и прошел мимо. Поднявшийся вихрь чуть не свалил его с ног. Испуганный еврей прибежал домой и рассказал об увиденном. И один старый мудрый еврей, который много знал и много книг прочитал, сказал: “Знаешь ли ты, что ты видел? Это наша смерть. Библия говорит так: когда эта пани – Божья Матерь – покажется, то евреям будет истребление”. И вскоре после этого немцы стали угонять евреев (Archiwum materiałow terenowych Zakladu Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAU (Warszawa), gm. Wola Uhruska, Uhrusk, 1976, зап. В. Kunicka; ср.: Сага 1992: 91–92).

В этом же контексте расцениваются как “чудеса” различные аномальные явления (массовая гибель куропаток и зайцев, появление кометы, гром в Чистый четверг, затмение луны и солнца), происходившие на глазах очевидцев или принесенные слухами (подробнее см.: Сага 1992: 92) и толкуемые сквозь призму привычных религиозных символов.

Чудеса в легендах об обращении иноверцев. Мотив “страшных” чудес присутствует также в легендах об индивидуальном или массовом обращении иноверцев (язычников) в христианство. В фольклорной прозе таких рассказов не много; формируются они в основном под влиянием книжной традиции или иконографии.

В Вологодской губ. было записано следующее предание: во время похорон Богоматери из какого-то дома выбежал еврей и хотел было опрокинуть гроб. Но с небес слетел ангел и отсек дерзновенному еврею руки. Чудо это произвело глубокое впечатление на присутствующих, но больше всего на самого еврея, который сразу же уверовал в Богородицу и стал горячо молиться ей, после чего у него снова приросли отсеченные руки (Максимов 1995: 638–639).

Легенда из Угорской Руси повествует о чуде, произошедшем с дочерью кузнеца. Скрывающиеся от преследователей Иосиф и Мария ищут пристанища, заходят к кузнецу, который кует три гвоздя для распятия – “цо з нѣма прѣбѣу Ісуса Хрїста на крїш”. Богородица находит приют в хлеву, там рождается Иисус. Мария просит безрукую и слепую дочь кузнеца (“ковальово дзіўче, рўкі нѣ ма́ло, на о́чі нѣ відзело”) подать ей ребенка, и происходит чудо – у девочки появляются руки и она прозревает (“док ше дзіўче пріхе́цело, до́раз ручькі ма́ло, на о́чі патрэ́ло”). Увидев чудо, кузнец раскаивается в своем негостеприимстве: “Кѣд бі йа бул знал, же то па́на Марі́я, дал бі сом йей по́сцель од зла́та, от срѣ́бла, а сам бі сом льѣгнул з гла́ву на каме́ньє, з гла́ву на каме́ньє, з нога́мі на це́рньє” (Гнатюк 1911: 21–22). Наличие ритмизованной прозы указывает на возможный источник этого нарратива – рождественскую колядку.

О популярности легендарных сюжетов об обращении иноверцев свидетельствует включение “слов” и “повестей” на эту тему в сборники смешанного содержания, составлявшие основной круг светского чтения в период XVII–XVIII вв. Приведем ряд примеров из южнославянской книжной традиции.

Драматическая история убийства сына, случайно причастившегося в христианской церкви, отцом-иудеем, завершившаяся чудесным воскрешением ребенка и массовым крещением евреев, составляет основу “Слова егда са прїчасти дете евреїскої, сажеже го оць му” (Народна библиотека “Св. св. Кирил и Методий (София; далее – НБКМ), № 435, кон. XVIII в., л. 72–74об.). Содержание “слова” вкратце таково.

В “анадолской стране” в одном городе жил еврей, у которого был 7-летний сын. Однажды ребенок играл с другими христианскими детьми на улице. Христианские дети пошли в церковь и причастились, потому что был “царский праздник”. Еврейский ребенок тоже подошел к попу, и поп причастил его. Дома сын рассказал отцу, что

был с детьми в церкви, где ему дали вина и хлеба: **ДАДУХА НА ОНІЯ МОМЧЕТА ВІНО И ХЛЕБА САСЬ ЛАЖІЦА И МЕНЕ ТУРІХА ВЪ УСТАТА** (л. 72об.–73). Отец понял, что это было причастие, разгневался, растопил печь и бросил туда сына, а дверцу печи привалил камнем. Через час мать, узнав о случившемся, открыла печь. Но там вместо пепла был живой и невредимый ребенок. Слух распространился по всем селениям, собрались христиане, уверились в чуде и бросили отца в печь, где он тут же превратился в пепел. Спросили сына, как он спасся. Тот ответил, что “жена, которая стоит в церкви и держит на руках ребенка” (**ОНАЯ ЖЕНА ДЕТО СТОИ У ЦРКВАТА И ДРЪЖІ ДЕТЕЦЕ** – л. 74), вошла в печь, осенила его покровом, он почувствовал холод, и огонь ему не повредил. Все поняли, что это была святая Богородица. И присутствовавшие евреи, видевшие и слышавшие о чуде, все уверовали и крестились: **И ТАМЪ ЦОСА НАМЕРИША ЕВРЕЕ И ЧУХА И ВІДЕХА ТОВА ЧУДО Ъ ОНОВА ЪРОЧЕ И СІЧКІТЕ ВЕРОВАХА И СА СЕ КРСТІНІХА** (л. 74–74об.). Аналогичный рассказ содержится в сборнике “Чудеса Богородични” (сербская редакция; НБКМ, № 1132, кон. XVII – нач. XVIII в., л. 13а–15а).

Еще одна коллизия, связанная с обращением иноверцев, представлена в болгарской повести о христианском и еврейском купце (НБКМ, № 1078, нач. XIX в., л. 32–33об.). В Александрии по соседству жили в добрых отношениях христианин и еврей. Уезжая по торговым делам, еврей оставил христианину на хранение запечатанный ларец с золотом. Христианин “наваждением дьявольским” решил присвоить деньги и принести потом ложную клятву, что не брал. Посоветовался с женой, и она ему сказала, что у еврея украсть не грех: **ЅВЕЩАЖЕ СЕ ХРСТІАНИНЪ СЪ ЖЕНУ СВОЮ. ЪВРЪЦИСЕ СЪ КЛЕТВІЮ ЖИДОВІНУ О ЗЛАТО. И РЕЧЕ НИЧТОЖЕ ОУСПЪЕГЪ КЛЕТВА ЕГО НА НЫ. АЩЕ ЖИДОВІНУ КЛЪНЕМСЕ ПОНИЖЕ НЕСТЬ ХРСТІАНИНЪ** (л. 32об.).

Вернувшийся еврей обнаружил пропажу и в поисках справедливости предложил пойти в церковь св. Мины,

чтобы христианин поклялся там. При принесении клятвы еврей в церковь не входил, остался снаружи, т.к. христианин сказал ему, что он недостойн войти в храм: **Он же** [христианин. – *О.Б.*] **реч ему ты несы достоенъ вълести въ црковь, зане жидовинъ еси. Он же** [еврей. – *О.Б.*] **речаще недостоенъ (sic!) есмь вънаоутрѣ вънити аже стану вънѣ оуду** (л. 32об.). Во дворе храма иудей молит на коленях св. Мину (показательно, что Мина представляется здесь как женский персонаж) разрешить по правде его спор с христианином. По выходе из церкви (где он принес ложную присягу) христианин выронил ключ от ковчежца с золотом, утаенным от еврея, не заметил потерю и поехал пировать. Неожиданно на пир явился его слуга с поручением от жены, принес ключ и золото еврея. Выяснилось, что к жене явился некий всадник и велел передать спрятанные вещи мужу. Так клятвопреступник был публично уличен в содеянном.

Еврей на радостях решил креститься со “всем домом своим”: **Великъ бытъ хрстїанскын и стын мчникъ его Мина, чѹдна ес вера хва <...> ѿсеаѣ воудѣ и азъ хрстїанинъ <...> и крстисе съ въсѣмъ домъ своймъ. И ѿ сею вещью быс жидовинъ хрстїанинъ** (л. 33об.). Третью обретенного богатства он отдал в церковь св. Мины. Христианин-клятвопреступник раскаялся и также отдал половину имени в церковь св. Мины.

О чудесном обращении в христианскую веру татарина рассказывает легенда из Владимирской губ. Татарин оставляет свои деньги под охраной икон св. Николая, Богородицы и св. Георгия и уезжает из дома. По возвращении он узнает, что деньги пропали. Татарин укоряет святых в нерадивости, на что св. Николай отвечает, что он отлучился, чтобы спасти тонущий корабль сына татарина; Богородица говорит, что она помогала тушить пожар, когда горел дом татарина; св. Георгий – что он оберегал табун татарина от волков. Домочадцы подтверждают эти слова, узнав на иконах изображения спасителей. После этого татарин уверовал и крестился вместе со всей своей семьей (Архив Рос-

сийского этнографического музея, ф. 7, оп. 1, д. 15, л. 33–34; Вязниковский у., 1899, зап. А. Дебрский).

Тема обращения может быть представлена и в бытовых сюжетах, оформленных в виде традиционных быличек. Приведем в качестве примера вариант широко распространенного рассказа о встрече человека с чертом, принявшим вид барана, ягненка, теленка. Особенность цитируемого текста, записанного на Волыни, состоит не только в том, что главным действующим лицом здесь является еврей (такие былички бытуют и в брестском Полесье (Полесский Архив Института славяноведения РАН), и в Прикарпатье – см., напр., Гнатюк 1912: 108–109). Отличие этого варианта в том, что происшествие заканчивается обращением еврея в христианство. Еврей нашел на дороге теленка, который вскочил к нему на воз и прогнать его было невозможно. Еврей понял, что это дьявол, взял две соломинки, сложил их в виде креста и спросил теленка: “Знаешь, что это за знак?” Теленок тут же исчез в виде вихря. Еврей после этого окрестился в костеле и женился на деревенской девушке (Siewiński 1903: 85). Таким образом, поводом для перемены веры может стать и вполне бытовое “страшное” чудо.

Итак, какие характеристики атрибутирует концепту чуда народная традиция, рассматривая его в рамках межконфессионального диалога? Каким требованиям должно отвечать “чудо”, или в каком контексте оно должно состояться, чтобы стать убедительным аргументом в пользу перемены веры? Как соотносятся “библейские чудеса”, связанные в народном сознании с событиями “священной истории”, с “бытовыми” и “страшными” чудесами?

Данная публикация не столько отвечает на эти вопросы, сколько ставит их, открывая перспективы для дальнейшего исследования.

Литература

БВКЗ – Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (на примере

Владимирской губернии) / Авт.-сост. Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб., 1993.

БНПП 7 – Българска народна поезия и проза. София, 1983. Т. 7.

БПШ – Белорусские песни, собранные П.В. Шейном // Записки Имп. Русского географического общества. СПб., 1873. Т. 5. С. 281–850.

Верхратский 1899 – *Верхратский I.* Знадоби для пізнання угорсько-руських говорів // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. Львів, 1899. Т. 29. С. 127–200.

Воропай 1993 – *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Київ, 1993.

Гнатюк 1897 – *Гнатюк В.* Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Т. I. Легенди і новелі // Етнографічний Збірник. Львів, 1897. Т. III.

Гнатюк 1902 – *Гнатюк В.* Галицько-руські народні легенди. Т. 1 // Етнографічний Збірник. Львів, 1902. Т. XII.

Гнатюк 1902a – *Гнатюк В.* Галицько-руські народні легенди. Т. 2 // Етнографічний Збірник. Львів, 1902. Т. XIII.

Гнатюк 1911 – *Гнатюк В.* Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Т. VI. Байки, легенди, історичні перекази, новелі, анекдоти – з Бачки // Етнографічний Збірник. Львів, 1911. Т. XXX.

Гнатюк 1912 – *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології. Т. 2. Вып. 1 // Етнографічний Збірник. Львів, 1912. Т. XXXIII.

Дикарев 1896 – *Дикарев М.* Чорноморські народні казки й анекдоти // Етнографічний Збірник. Львів, 1896. Т. II. С. 1–50.

Добровольский 1891 – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.

Зел. ОРАГО 1 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Архива Русского Имп. географического общества. СПб., 1914. Т. 1.

Каравелов 1861 – *Каравелов Л.* Памятники народного быта болгар. М., 1861. Кн. 1.

Килимник 1994 – *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Київ, 1994. Кн. 2.

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

Максимов 1995 – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Куль хлеба. Смоленск, 1995.

Онищук 1912 – *Онищук А.* Народний календар у Зелениці Надвірнянського пов. (на Гуцульщині) // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1912. Т. 15. С. 1–61.

ПСРЛ 1 – Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко. М., 1860. Вып. 1.

РДС – Русский демонологический словарь / Авт.-сост. Т.А. Новичкова. СПб., 1995.

СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–.

Сержпудоўскі 1926 – *Сержпудоўскі А.* Казкі і апавяданьні беларусаў з Слуцкага павету. Менск, 1926.

Соловьев 1895 – *Соловьев С.В.* К легендам об Иуде-предателе. Харьков, 1895.

Фиалкова 1994 – *Фиалкова Л.* Фольклор з України – в Ізраїлі // Вісник Національної Академії наук України. 1994. № 11–12. С. 113–115.

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

Шухевич 1904 – *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 4 // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1904. Т. 7.

Cała 1992 – *Cała A.* Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992.

Siewiński 1903 – *Siewiński A.* Bajki, legendy i opowiadania ludowe zebrane w pow. sokalskim // Lud. 1903. Т. IX. S. 68–85.

Робота виконана при фінансовій піддержці РГНФ (проект 00-04-00034 «Народная Библия. Восточно-славянские этиологические легенды»)



Вроцлавские евреи

Фрагмент миниатюры со сцены распятия Иисуса из Службника костела св. Елизаветы во Вроцлаве (XV в.)

*Виктория Мочалова (Москва)***Евреи – инициаторы христианских чудес**

Распространенные в Польше со времен позднего Средневековья и до начала эпохи Просвещения представления о евреях в заметной степени демонизированы, связаны со сферой магии и колдовства, что в целом соответствовало общеевропейской практике¹. Контакт между сосуществующими в польских землях, но дистанцированными культурами – христианской и иудейской – мог становиться благодатной почвой для активизации архаических элементов сознания, порождения представлений о сверхъестественных потенциях “чужого”.

Подобного рода представления были в значительной степени обусловлены особым значением магических верований, согласно которым считалось возможным, путем определенных процедур (например, манипуляций с сакральными предметами, в частности украденными в костеле)? воздействовать на ход событий в окружающем мире. Церковь “придавала этим взглядам христианскую форму; существовала вера в то, что Бог посылает кару на согрешивших, что можно вымолить или заслужить награду. Но архаическое мышление подчас явно пробивалось сквозь учение о каре небесной”, и потому, например, существовала уверенность в том, что можно нанести вред реальному человеку, если резать, колоть, топить его предварительно изготовленное изображение, и т.п. Обычно такого рода колдовские силы в деревнях приписывались старухам, знахарям, бродягам, нищим, а также – чужакам², среди которых заметное место занимали евреи. Таким образом, чудеса, толкуемые как происходящие “на границе” христианского и иудейского миров, чудеса, которые способны творить евреи, носители народного сознания относили к сфере магии и колдовства³.

Однако чародейская сила приписывалась евреям и теми представителями католического духовенства, которые

использовали подобного рода предрассудки в целях антииудейской пропаганды. Так, ксендз П. Моецкий среди 10 причин, по которым евреи прибегают к убийству христиан, называет, в частности, необходимость человеческой крови для магических действий – “для своих дьявольских наук, колдовства и чародейства”, унаследованных ими, вкупе с человеческими жертвоприношениями, от египтян, а также для завоевания любви христиан (с этой целью кровью окропляются даримый им перец и шафран). Видимо, ученый теолог сам несколько смущен сказочной фантастичностью приводимых им сведений, чем может объясняться его неловкая попытка подкрепить их ссылкой на данные опыта: “И хотя доброму христианину не подобает верить в такие предрассудки, однако, я вижу, что те, кто сблизятся с евреями и отведают их перца и шафрана, становятся такими их большими друзьями, что водой не разольешь”⁴.

Вторящий ему в своей книге⁵ помощник краковского епископа Ш.А. Хубицкий также отмечает, что в Польше есть люди (“наполовину евреи” – очевидно, имеются в виду ариане или иудействующие), которые считают подобные сведения о вредоносной магической деятельности евреев (профанация гостии, церковной утвари, икон, ритуальные убийства) пустыми выдумками (“скорее потому, что мешки с перцем и звон золота так их одурманивают”).

Выпускник Краковской Академии, доктор С. Мичиньский в своем обширном антииудейском сочинении “Зерцало Короны Польской” подробно объясняет (Art. XV), что евреи “избрали себе отцом, защитником и опекуном черта, а потому они от тех древних евреев унаследовали лишь египетское колдовство и чары. Поэтому евреи, особенно старые и раввины, в науке чернокнижной и колдовской чрезвычайно умелы”, что объясняется целым рядом причин, среди которых – и их природная к этому склонность, и занятия каббалой, и др.⁶ Как правило, в подобного рода сочинениях разных авторов неизменно повторяются одни и те же сюже-

ты и толкования – например, Мичиньский приводит тот же рассказ о некоем еврейском чернокнижнике в Испании, купившем у палача сердце казненного для осуществления (несостоявшегося) своих коварных колдовских планов (уничтожить всех испанцев), который использовал в своих знаменитых проповедях иезуит Ст. Калуский⁷.

Христианское сознание исключительно волновала сфера чудесного, тема чуда, как зримого знака божественного присутствия в мире и всевластия Бога, способного нарушить земные законы и явить свою волю верным и неверным. В этом контексте причастность евреев к чудесам, зафиксированная в Библии, нуждалась в переосмыслении и перетолковании. Арианский полемист М. Чеховиц, последовательно противопоставляя Ветхий Завет – Новому, Моисея – Христу, стремится максимально преуменьшить заслуги Моисея в совершении библейских чудес. Отвечая на вопрос персонажа диалога “Христианские Беседы” – Ученика – о том, как следует полемизировать с евреями, говорящими, что таких чудес, которые Моисей творил в Египте, никто ни до него, ни после него не совершал, Учитель из диалога Чеховица объясняет, что не следует приписывать чудеса Моисею, “поскольку не он их творил своей силой, но сам Бог. Ведь он ранее никогда их не совершал, лишь когда Бог его с ними послал. И он не сотворял их по своей воле, когда и какие ему заблагорассудится, но лишь те, которые ему Бог велел совершить <...> А еще глупо превозносить над другими того, кто совершает чудеса, ведь это могут и язычники, и лжепророки. Так совершали чудеса фараоновы волшебники, почти во всем Моисею подобные, а ведь они в глазах Бога не были превыше других людей, напротив, были мерзейшими и отвратительнейшими”. Кроме того, заслуги Моисея снижаются и тем, что он не был достаточно послушен Господу, выказывал свое упрямство и недостаток веры, а избран был лишь потому, что среди современников не имел себе равных. Зато в новозаветное время явился Иисус, во всем его превосходящий⁸.

Как бы на перекрестке двух тенденций христианского отношения к евреям – восприятия их как чернокнижников, колдунов, преуспевающих в магической практике, и определенного признания или учета их “старшинства”, зафиксированного в Священном Писании, – возникает особая тема межконфессиональных отношений, связанная с генетически близкими обрядами, в которых присутствуют хлеб и вино. Церковное таинство евхаристии призвано воспроизвести в памяти верующих искупительную жертву Христа и причаститься его тела и крови. Здесь между иудаизмом и христианством имеет место принципиальное обрядовое различие, связанное с хлебом и вином. Если в иудаизме этот обряд имеет значение обычного благословения в процессе субботней и пасхальной трапезы вина и хлеба (или мацы), то у христиан он сакрализован и имеет особое значение.

Существенную роль в распространении этого обряда сыграл IV Латеранский Собор 1215 г., подтвердивший учение о пресуществлении даров, которое три века спустя оказалось предметом вероучительной полемики католиков с протестантами. В рассматриваемом контексте среди постановлений этого Собора существенным представляется требование к евреям не выходить из домов именно в Страстную неделю, дабы не осквернять своим присутствием христианский религиозный обряд.

На Вроцлавском Синоде гнезненского архиепископства (1267) был введен особый праздник Тела Господня (*Festum Corpori Christi*, в 1420 г. распространенный на всю территорию Польши), во время процессий которого евреям запрещалось показываться на улицах (“Если бы случилось, что перед домами евреев несли алтарную дароносицу (сакрамент), то евреи, услышав колокольчик, должны войти в свои дома и закрыть свои окна и двери”), а сохранившееся прошение конца XVIII в. краковской еврейской общины к магистрату⁹, целью которой было устранение этого требования, свидетельствует об устойчивости сегрегационной

практики. Другие постановления Собора содержали сходные запреты, касающиеся ограничения контактов между христианами и евреями (совместного проживания, приема на службу, социальных и сексуальных связей, торговли продуктами и др.). Среди причин этих запретов и предписаний называлось и то, что “польская страна на древе христианства” является сравнительно молодой порослью, а потому существует опасность “заразиться предрассудками и дурными обычаями живущих рядом евреев”¹⁰.

В XII–XIV вв. в Европе, и в частности в Польше (впервые – в Познани, в 1399 г.), против евреев начинают выдвигаться обвинения в осквернении гостии¹¹ (хотя имеют также место и аналогичные обвинения ведьм и даже католиков, намеревающихся использовать ее в каких-то иных, например, лечебных целях), связанные с широко распространившимися в христианском обществе представлениями о ее чудесной силе, разделяемыми, как предполагалось, также и евреями¹². Возникают легенды о чудотворной гостии, побуждающей короля Казимира Великого заложить костел Тела Господня в Кракове, а короля Ягелло – в Познани. О содержании этих легенд можно составить представление, в частности, по сообщению хрониста Яна Длугоша под 1399 г.: “В пятницу¹³ 15 августа некая женщина в Познани, приняв Святое Причастие, вынула из уст гостию, чтобы продать ее пребывающим в Познани евреям. Гостию нашли в лугах города Познани. В месте ее нахождения с людьми стали происходить чудеса”¹⁴. Сюжет о евреях, побуждающих христиан к краже гостии с целью ее последующей профанации, в частности познанская легенда, отражен в ряде памятников и присутствует, среди прочих, в специальной главе “Надругательство евреев над Святыми Дарами” упоминавшегося сочинения С. Мичиньского: “Как они некогда над Господом Христом, в теле зримом, жестоко надругались – *Sangius eius super nos & super filios nostros*, – так и по сей день по обычаю своих отцов то же самое над ним проделыв-

вают в Святых Дарах, если их достанут у какого-нибудь Иуды, иногда дешевле, чем за тридцать сребреников”. После перечисления аналогичных случаев, якобы имевших место в Париже и Брюсселе, автор переходит к отечественным примерам, отмеченным в Познани (“В Познани во времена царствования короля Ягелло произошло удивительное надругательство евреев над Святыми Дарами, там основан костел Божьего Тела, и истории достаточно об этом повествуют”), Сохачеве, Скербешове, Освенциме, Кракове¹⁵.

Спустя два века Т. Третер¹⁶, близкий сподвижник борца с еретиками кардинала Ст. Гозия, издает описание познанских событий, сопровождая его собственными гравюрами и сообщая имена еврейских семей, чьи предки принимали участие в осквернении гостии. В память об этом процессе еврейские старейшины должны были принимать участие в пасхальных процессиях. Очередной процесс между еврейской общиной Познани и местными кармелитами заканчивается лишь в 1774 г. соглашением, на основании которого еврейская община ежегодно выплачивает монастырю налог за освобождение от обязанности участвовать в процессии.

Познанское дело было очень громким, но не единственным (например, имели место Вроцлавский процесс 1453 г. с участием Иоганна Капистрано, завершившийся сожжением 14 евреев, которые в своей синагоге истязали украденную сакральную облатку, пока из нее не начала литься кровь, известный Сохачевский процесс 1556 г., тоже завершившийся сожжением “виновных” на костре, и др.).

Исследователями отмечалось, что если в легендах XIV в. чудеса, связанные со Святыми Дарами, еще выступают изолированно от еврейской темы, то в последующие века они ретроспективно объединяются, и евреи в качестве персонажей “чудесной” и кровавой драмы вовлекаются в этот совершенно чуждый им во всех отношениях сюжет. Акт включения евреев в данный легендарный контекст вытекает из безосновательной уверенности в том, что евреи

разделяют с христианами веру в Богочеловека, его распятие, воскресение, а также в пресуществление Святых Даров, вновь и вновь стремясь к повторению своего основного греха – распятия христианского Мессии. Их злонамеренные манипуляции с сакральным хлебом, в котором, с католической точки зрения, присутствует Тело Христово, приводят к зримой демонстрации этого присутствия (истечение крови, чудесные события), в результате чего евреи в данном случае оказываются как бы инициаторами христианских чудес. Возможно, здесь следует принимать во внимание и отмечаемую у христиан тенденцию к использованию еврейского авторитета в своих апологетических и пропагандистских целях (в частности, евреи могут свидетельствовать о подлинности той или иной христианской реликвии¹⁷).

Легенды о чудесах, производимых освященной гостией, находят свое отражение в польских хрониках XV–XVI вв. (Ян Длугош, Мартин Бельский), в различных жанрах религиозной литературы (и в первую очередь – в проповеднических *exempla*), в совокупности своей исполнявшей функцию своеобразной энциклопедии.

Чудеса, связанные с облаткой, составляют особую группу в сборниках *exempla*: они либо играют роль доказательств для сомневающихся в истинности присутствия Тела Христова в облатке (в этом случае облатка превращается в кровоточащее тело и т.п.), либо служат карой за преступления (вкусивший облатку падает замертво или, по свидетельству церковной хроники Калиша под 1695 г., богохульствующая о Святых Дарах женщина наказана тем, что ее руки приросли к ухвату¹⁸, и т.п.).

Существуют и *exempla*, где связанные с облаткой чудеса обращены к евреям и служат их обращению или устрашению¹⁹. Объектом чудесного воздействия могут выступать и протестанты, с которыми, собственно, и ведется католическая полемика относительно пресуществления даров и которые в постриденческой Польше зачастую разделяют

с евреями судьбу гонимого меньшинства. В обвинениях “еретиков” – протестантов, звучащих в “Сеймовых проповедях” (1597) Петра Скарги (“отпали от милосердия и Тела Христова, и его таинств”, а потому, как “сад без воды и поле без дождя, добрых плодов принести не могут”; “натуры еретические жестоки и алчут пролития крови людской”²⁰), встречаются те же мотивы, которые представлены в многочисленных антииудейских польских памятниках.

О посрамлении отступника от католической веры и чудесной силе гостии свидетельствует, например, *exemplum* из познанской церковной хроники (1706) о “еретике”, проповедовавшем в протестантском храме (“Католики учат, что когда их ксендз произнесет над гостией некие слова Христовы, то она, т.е. хлеб, превратится в Тело Христово. Вот я сейчас перед вами над одной из этих гостий произнесу эти слова, которые, согласно папистам, обращают хлеб в Тело Христово, и брошу обе гостии, освященную и неосвященную, на землю и растопчу для посрамления их учения об их Святых Дарах”). Однако, освященная гостия чудесным образом пребывала в воздухе, а затем исчезла, еретик же упал замертво на амвоне и остался навсегда погребен на том месте, где богохульствовал, ибо сдвинуть его оказалось невозможно: “И этим чудом была утверждена католическая истина о подлинном Телe Христа в Святых Дарах вопреки еретикам”²¹.

Иначе понимающие обряд евхаристии протестанты (если пренебречь существующими между протестантскими деноминациями различиями, то их толкование евхаристии тяготело скорее к символическому) не разделяли и уверенности католического лагеря в злонамеренном стремлении иудеев причинять зло Христу путем осквернения гостии (впрочем, католическое сообщество не целиком придерживалось подобных взглядов – например, сам король Сигизмунд Август брал в этом вопросе евреев под свою защиту).

О реакции польского протестантского лагеря, в част-

ности, на Сохачевское дело об осквернении гостии (1556 г.) можно судить по арианскому изданию “O Sochaczewskim wumęczonym a wupalonym na żydzie Bogu y fałszywych jego cudach”: “Сын Божий не страдает по соизволению папы, желанию еврея и от гнева дьявола... Евреям, как следует из книг Ветхого Завета, который мы знаем и всегда имеем под рукой, не нужна эта подкрашенная, выдуманная, фальшивая кровь... Это – фортели римского Антихриста”²².

Анонимный протестантский сборник рубежа XVI–XVII вв. “Ложные боги”²³, высмеивающий различные формы “католического идолопоклонства” (в первую очередь – культ святых), содержит и сатирическое отражение обряда причащения Святых Даров – “О папской облатке” (“O opłatku Papieskim”), и сочувственные упоминания о еврейских жертвах:

Nawet – i ów chleb we mszy, co chwałą za Boga,
 Który by wiecznie trwać miał, dziwna to przestroga.
 Muszą co miesiąc święcić jako rzecz nietrwałą.
 (W czym każdy baczyć może obłudę niemłą).
 Ofiarując go Bogu jak ciało prawdziwe
 Chrysta Pana za ludzi umarłe i żywe.
 A często i za inne też nieme stworzenie,
 Tak ważne ich pięć słów chleba poświęcenie.
 A chociażmy o jego przypadkach słychali
 I wiele ludzi, o to mordując, widali.
 Gdy go rzkomo Żydowie skrycie dostawają.
 Kołą, bodą, krew jakąś z niego wycedzają.
 (Jako się kiedyś było w Sochaczowie stało,
 Gdzie o to kilka Żydów gardła było dało).
 Szynekarki, czarownice też go używają
 Do swych guś, a czasem go i krowom dawają <...>

Особой иронией проникнут пассаж, где католики представлены более глупыми, чем язычники:

Gdyż i Poganie nigdy tak głupi nie byli,
 By nikczemny kęs chleba za Boga chwalili.

Однако рационалистическая критика чудес подобного рода, раздававшаяся из протестантского лагеря, не имела влияния на умы той широкой, наивной, непросвещенной аудитории, чьи религиозные верования, несмотря на прогресс христианизации, были тесно сопряжены с суевериями и предрассудками. Сюжеты легенд этого тематического круга, ориентированные на такую аудиторию, содержат комплекс элементов, вообще присущих текстам “массовой” культуры этого времени со свойственной им контаминацией магических и христианских представлений. Элементарность центральной идеи (сводимой к извечной враждебности евреев по отношению к христианам) компенсируется богатством драматических элементов, набор которых определен вполне средневековыми вкусами слушателя или читателя (сговор, склонность к греху, преступление, смакование мучений, которым евреи предают гостию, страшные предзнаменования, чудеса, магическая сила, возмездие). Отличительной чертой этих текстов является и лежащее в их основе наивное отождествление христианских и еврейских религиозных представлений.

Возникая в результате становления и распространения культа евхаристии в Польше, легенды о связанных с облаткой чудесах, “инициаторах” которых выступают евреи, по существу призваны служить аргументом в догматическом внутрехристианском споре католиков с протестантами о пресуществлении Святых Даров. И хотя евреи по видимости выступают в сюжетах этого типа в качестве активной деятельной силы, тем не менее они непричастны к подлинному содержанию чудесного события, являясь лишь медиаторами, орудиями, чьи вредоносные и злонамеренные действия обретают – в глазах христианских потребителей этого рода устных и письменных легенд – особую силу доказательства истинного присутствия Тела Христова в облатке, а следовательно, ее чудотворности.

Евреи как народ, присутствовавший при распятии Хри-

ста и, в глазах христиан, непосредственно в этом повинный, становятся наиболее приемлемыми кандидатами на роль главных действующих лиц в сюжетах этого круга, как бы постоянно воспроизводя драму распятия в акциях осквернения гостии, тем самым как бы вновь верифицируя одно из основных событий христианской мифологии.

Примечания

¹ См.: *Trachtenberg J.* The Devil and the Jews: the Medieval Conception of the Jews and Its Relation to Modern Antisemitism (1943). Philadelphia, 1983 (рус. пер. В. Рынкевича); *Трахтенберг Д.* Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. Москва-Иерусалим, 1998.

² *Bystroń J.* Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII. Warszawa, 1994. Т. I. S. 289, 292–293.

³ См., в частности: *Kowalczyk M.* Mowy uniwersyteckie z pierwszej połowy XV wieku. Wrocław, 1970. S. 94.

⁴ *Żydowskie okrucieństwa, mordy i zabobony przez X. Przecławę Moieckiego, opoczyńskiego i wolisborskiego kan. spisane.* W Krakowie...R.P. 1589. Цит. по: *Bartoszewicz K.* Antysemityzm w literaturze polskiej XV–XVIII w. Warszawa, 1914. S. 47.

⁵ *Żydowskie okrucieństwa nad Naświętszym Sakramentem u dziatkami chrześcijańskimi* Kraków, 1602. Цит. по: *Bartoszewicz K.* Antysemityzm w literaturze polskiej XV–XVIII w. S. 52, 56.

⁶ *Miczyński S.* Zwierciadło Korony Polskiej urazy ciężkie i utrapienia wielkie, które ponosi od Żydów, wyrażające. Kraków, 1618. S. 78.

⁷ См.: *Miczyński S.* Zwierciadło Korony Polskiej. S. 80–81; *Historie dziwne i straszliwe. Jezuickie opowieści z czasów saskich / Zebr. i opr. M. Kazańczuk.* Chomotów, 1991. S. 35–36.

⁸ *Czechowic M.* Rozmowy Chrystyjańskie / Opr. A. Linda, M. Maciejewska, L. Szczucki, Z. Zawadzki. Ser. Biblioteka Pisarzy Reformacji. № 12. Warszawa-Lódź, 1979. S. 117–118.

⁹ *Balaban M.* Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu. 1304–1868. Kraków, 1936. Т. II. S. 726.

¹⁰ *Labuda G., Miśkiewicz B.* Wybór źródeł do historii Polski średniowiecznej do połowy XV wieku. Poznań, 1967. Т. 2. S. 116–118. Повторения и подтверждения – в постановлениях Синодов в Буде (1279) и Ленчице (1285).

¹¹ *Kultura Polski średniowiecznej XIV–XV w. / Pod red. B. Geremka.* Warszawa,

1997. S. 736; ср. сведения из 3 части (De Sigismundi regis temporibus liber III, 1517–1521 гг.) исторического труда Й.Л. Деция (пол. пер.: *Decjusz J.L. Księga o czasach króla Zygmunta*. Warszawa, 1960. S. 31); *Kowalski W. Żydzi a duchowieństwo archidiaconatu Sandomierskiego w XVII–XVIII wieku // Studia Judaica*. Kraków, 1998. № 2. S. 193, 196; *Tazbir J. Państwo bez stosów i inne szkice // Prace wybrane*. T. I. Kraków, 2000. S. 301–311.

¹² См.: *Trachtenberg J. The Devil and the Jews*. P. 109–123; *Węgrzynek H. “Czarna legenda Żydów”*. Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995. S. 31–90.

¹³ Исследователь обращает внимание на нарочитое смещение времени события на пятницу, день распятия Христа, хотя 15 августа 1399 г. приходилось на субботу – *Węgrzynek H. “Czarna legenda Żydów”*. S. 48.

¹⁴ *Długosz J. Roczniki czyli Kroniki Sławnego Królestwa Polskiego*. Ks. 10. Warszawa, 1981. S. 398.

¹⁵ *Miczyński S. Zwierciadło Korony Polskiej*. S. 8–9.

¹⁶ *Treter T. Sacratissimi Corporis Christi historia et miracula*. Braniewo, 1609 (пол. пер.: *K. Miedziedzki. Trzy Święte Hostie*. Poznań, 1772; нем. пер.: *Geschichte von den heiligen drei Hostien*. Poznan, 1799). См. также: *Węgrzynek H. “Czarna legenda Żydów”*. S. 57; *Wojtkowski A. Bibliografia miasta Poznania*. Poznań, 1936.

¹⁷ *Лумор О. Христианская святость и еврейский авторитет // Вестник Еврейского Университета*. № 2 (20). Москва-Иерусалим, 1999. С. 181–215.

¹⁸ *Historie dziwne i straszliwe. Jezuickie opowieści z czasów saskich / Zebr. i opr. M. Kazańczuk*. Chomotów, 1991. S. 69–70.

¹⁹ *Szostek T. Exemplum w polskim średniowieczu*. Warszawa, 1997. S. 68; *Dobrowolski K. Przyczynki do dziejów średniowiecznej kultury polskiej z rękopisu szczyrzyckiego // Studia staropolskie*. Kraków, 1928. S. 337. Разумеется, обращению еврея могло предшествовать и чудо иного рода – например встреча со святым, как это описано в прикладе из проповедей иезуитского ксендза Ф. Ковалицкого, изданных в Сандомире в 1728 г.: “Узнал он, что это был св. Антоний <...> еврей немедля превратился в доброго католика”. (см. в: *Historie dziwne i straszliwe*. S. 103).

²⁰ *Skarga P. Kazania sejmowe / Opr. J. Tazbir, przy współudz. M. Korolko*. Wrocław-Warszawa-Kraków, Wyd. 5. 1995. S. 109.

²¹ *Historie dziwne i straszliwe. Jezuickie opowieści z czasów saskich / Zebr. i opr. M. Kazańczuk*. Chomotów, 1991. S. 75–76.

²² O Sochaczewskim wymęczonym a wypalonym na Żydzie Bogu y fałszywych jego cudach. Królewiec, 1556. Опыбл.: *Chrzanowski I.* Echo epizodu sochaczewskiego // *Z wieku Mikołaja Reja. Księga jubileuszowa 1505–1905.* Warszawa, 1905. S. 25–26.

²³ *Kawecka-Gryczowa A.* Bogowie fałszywi. Nieznany pamflet antykatolicki z XVI wieku // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce.* XXV. 1981. S. 171–220.

*Димитринка Димитрова-Маринова (София)***Чудо в нарративах о культовых местах в болгарской традиционной культуре**

“Чудо” как культурный феномен сопровождает человека в течение всей его разумной жизни. В глубокой древности все проявления человеческой деятельности считались результатом теофании. В те времена культовое пространство определялось представлением о сакральном центре, который обычно находился в центре поселения, где также находился столяр шамана, или в центре дома, где находился очаг¹. В более поздние времена культурного развития человека культовые места определялись теофанией или иерофанией. Эти места обозначались особо, на них совершались жертвоприношения или строились храмы. Об этом свидетельствует Библия: Авраам строит жертвенник в Сихеме, в местности, где ему явился Господь (Быт. 12: 6–7); Господь определяет место, где по его повелению Авраам должен принести в жертву своего сына Исаака (Быт. 22: 2–14); Иаков строит алтарь на месте, где увидел во сне божественную лестницу и где получил откровение (Быт. 28: 11–20); Моисей разговаривает с Ангелом Господним, который явился ему в пламени огня из тернового куста (Исх. 3: 2), и т.д. В Библии зафиксирован и другой более поздний вариант – “построение храма по приказу Бога” (2 Цар. 7: 5; 12–14). Сначала пророк Нафан, а потом и царь Давид получают откровения о стройке “Святая Святых” в Иерусалиме. В Библии этот мотив представлен фрагментарно, однако в апокрифической традиции он развит более подробно. В древнеболгарской традиции отметим эпизод “Повести о крестном дереве” пресвитера Иеремии, где царь Давид строит макет Иерусалимского храма из воска и представляет его своему сыну Соломону как модель для построения божественного храма².

Мотив построения храма в результате теофании встре-

чается в житиях многих болгарских анахоретов: святому Гавриилу Лесновскому снится, что он должен построить храм “Рождества Пресвятой Богородицы” в местности Осиче³; Диогену снится несколько раз св. Прохор Пшинский, который приказывает ему найти святые мощи его и построить Пшинский монастырь⁴; св. Иоаким Осоговский тоже после своей смерти указывает место построения Осоговского монастыря⁵ и т.д.

В эпоху Средневековья храм воспринимался как Дом Бога, но чудеса, которые совершаются в нем, обычно относятся к мощам святых или к чудотворной иконе, хранящимся в нем. В то же время в традиционной культуре сохранилась вера в сакральность самого храма и окружающего его пространства. Об этом свидетельствуют большие скопления народа в канун храмовых монастырских праздников или больших праздников, посвященных Христу или Богоматери (обычно накануне Вознесения Господня, Троицы и Успения Богоматери) и традиционный ночлег в храме или поблизости от храма с надеждой на чудесное исцеление. Христианские храмы часто строили в местах, где до принятия христианства совершались языческие ритуалы или находились языческие капища⁶. Об этом рассказывается в эпизоде из “Пространного жития Константина Философа”: св. Константин Философ уничтожил дуб по имени “Александър”, вокруг которого фульский народ приносил жертвы⁷.

Несмотря на то что сакральное пространство получало христианский ореол святости, некоторые языческие традиции сохранялись сравнительно долго. Церковь относилась к этому двойственно. С одной стороны, она разрешала пребывание в храме накануне праздника, связывая его со всемогущим бдением. И теперь в храмах больших монастырей разрешают пребывание мирян накануне храмового или других больших праздников. С другой стороны, церковь преследовала языческие обычаи и обряды, которые совершались в околохрамовом пространстве. Свидетельство об этом – “Похвальное слово о Евфимии” Григория Цамблака⁸. Тра-

диционный праздник, против которого боролся последний болгарский патриарх, вероятно, сохранял не только остатки старых языческих обрядов; скорее он отражал древние верования в чудеса, творящиеся в сакральном для традиционной культуры центре.

В нарративах о чудесах, происходящих на культовых местах, которые распространялись в традиционной культуре болгар в XIX–XX в., можно заметить, что языческие элементы почти полностью исчезли. Но осталась вера в особую энергетику этих мест. В зависимости от фундаментального мотива традиционные нарративы можно классифицировать следующим образом:

1. Нарративы о выборе места постройки храма или о возобновлении храма, где действия представляются результатом теофании или иерофании.

2. Нарративы о чудесном исцелении в храме или в культовом пространстве, где обязательно присутствуют сакральная вода, сакральное дерево или сакральная скала.

3. Нарративы о наказании или предупреждении нарушающих или не соблюдающих сакральность культового пространства.

Эти три фундаментальные мотива часто распространяются вместе, но могут существовать и самостоятельно. Каждый из них имеет свои варианты. Объектом исследования в данной статье будут нарративы о 9 культовых местах, находящихся на территории Болгарии, Македонии и Бессарабии (Южной Молдовы). Большую часть из них я записала лично и они сохраняются в моем архиве. Подбор материалов сделан так, чтобы представить самые важные, на мой взгляд, варианты.

Главное место в устной нарративной традиции уделено рассказам о построении или возобновлении храмов. Существуют два варианта мотива о выборе места построения храма:

а) В результате теофании

Герой видит во сне святого (прил. № 2), Богоматерь (прил.

№ 4б) или самого Господа (прил. № 4б), который приказывает ему построить храм и указывает место. Это может быть место разрушенного и забытого христианского храма (прил. № 5а, 5б, 6а, 6б) или новое место, на сакральность которого указывается впервые (прил. № 2, 3, 4а, 4б). Следует отметить явление Господа в трех образах в рассказе Георгия (прил. № 4б) – сначала появляется свет, из которого выпархивает голубь, превращающийся в священника, а за тем появляются Бог-Отец и Иисус Христос, несущий свой крест (старый и молодой священники). В нарративе о Теплицком монастыре также присутствует голубь – он указывает место храма (прил. № 2). Теофанией может быть и явление чудотворной иконы (прил. № 2). В этом рассказе замечательно то, что икона является как часть дубового дерева, так, что ее можно увидеть, будто в окошко. После того, как икону украли, она вернулась на свое место, срослась со стволом, так что уже никто не мог ее увидеть. Этот элемент имеет особое значение – обычно в окрестностях храма, место которого определено в результате теофании или иерофании, находится сакральный источник, сакральное дерево или скала⁹. Все это является свидетельством преемственности в христианской традиции – старые языческие культовые места приняли христианское значение.

б) В результате иерофании

Люди видят огонь, который не оставляет материальных следов. На месте этого огня обычно находят фундаменты разрушенного храма (монастыря) – прил. № 6а или чудотворную икону – прил. № 3. При этом люди, видевшие огонь, могут быть избранными (только они видят свет огня – прил. № 4), или явление может быть открыто всем – прил. № 6а. Иерофания может проявляться и при помощи избранного животного. Очень интересен вариант, в котором небесный луч очерчивает фундамент храма (прил. № 6б). Здесь небесный свет имеет свойство огня, отмечающего фундаменты разрушенного храма.

Несмотря на все попытки объяснить видения нематериального огня физическими явлениями, во всех нарративах остается элемент чуда – свет появляется в точно определенное время, до этого никто его не видел. Он отмечает место, где следует построить (или восстановить) храм, после чего больше не появляется.

Явление нематериального огня – одно из главных чудес в нарративах об “особых” местах. Но оно далеко не всегда является знаком сакральности. Это чудо является очень часто в нарративах о заколдованных кладах. В традиционных болгарских верованиях, золото “танцует” накануне дня св. Георгия, Рождества св. Иоанна Предтечи (Еньовден) и т.д. Тогда можно узнать, какая жертва необходима для добычи клада, но это не дано всем – только тому, кто родился в субботу. Если успеют на это место насыпать золу, то утром увидят там след ступни человека или животного. Это является свидетельством того, что чудо иерофании сохранило и свой древний, языческий вариант одновременно с христианским толкованием.

Параллельно с мотивами о построении храмов в нарративах встречаются варианты двух других мотивов – о лечении людей, приходящих с верой и преклонением, и о наказании других, которые стремятся нарушить порядок культового пространства или же относятся к нему негативно.

Чудесный способ лечения, совершаемый Иисусом Христом, апостолами, а затем святыми и их нетленными мощами, является основным для христианского учения. Но в традиционной культуре болгар сохранились верования о том, что культовые места и их окрестности, и особенно источники, имеют свойство лечить разные недуги (прил. № 4, 56). Таким образом, в христианской традиции принято представление о существовании особых мест, наделенных особой энергией, которая действует на людей положительно. Но она действует положительно только на тех, кто верит в чудодейственность этой силы. Если кто-то не верит и от-

носится негативно к этим местам, его отрицательная энергия отражается и, намного усилившись, возвращается к нему. Замечательны в этом плане “чудеса” о разрушениях христианских храмов, которые происходили во времена тоталитаризма (прил. № 5б, 7, 8, 9). Надо отметить, что всегда, когда “антагонист” кается, наказание отменяется. Это вполне отвечает нормам христианской этики, где человеку предоставляется свобода воли.

Что же получится, если сравнить эти нарративы со сказками, где также есть особые места, обладающие особой энергией? В основном это сказки об инициации, где эти места связаны с исполнением трудных задач¹⁰. Замечательно то, что обычно в сказках о женской инициации есть четкое разделение на героев и антигероев. Падчерица, которая относится с вниманием не только к людям, но и к растениям и предметам, получает награду, а ленивая и злобная дочка наказана за свою леность и пренебрежение¹¹.

В заключение можно обобщить, что нарративы о чудесах, происходящих в культовых местах, в традиционной культуре болгар почти полностью имеют христианскую интерпретацию, однако они также сохранили тот архаичный пласт, который можно открыть в волшебных сказках. В этом плане особый интерес представляет исследование механизма чуда, но это не является задачей данной работы.

Приложения

№ 1. Предание о животворной иконе Богоматери в селе Магарсео, обл. Битоля, Македония

Церковь Святой Богоматери построена на фундаментах старой церкви, которая находилась рядом со старым дубом, из-под корней которого течет святая вода. Когда-то в стволе этого дуба появилась икона Богоматери, которая была видна, как в окошко. Святотатцы вырезали икону и украли ее, но она вернулась в дерево, только теперь срослась со стволом и осталась невидимой¹².

№ 2. Предание о Теплицком монастыре обл. Битоля, Македония

Одному старику снился св. Николай, который приказал ему построить монастырь. Во сне святой обещает указать место. Когда старик вышел в поле, то увидел голубя и там поставил фундамент монастыря¹³.

№ 3. Предание о монастыре “Св. Константина” в одноименной местности недалеко от г. Варны, Болгария

Одному купцу, который часто заходил в порт г. Варны, всегда был виден особый свет на берегу. Свет видел только он и никто больше из экипажа корабля. Однажды он остановил корабль, подплыл к берегу на лодке и отметил место. На другой день вернулся и стал копать. Там он нашел чудотворную икону святого императора Константина и построил монастырь в его имя. Этот монастырь дал название всей местности, ныне – это один из самых хороших курортов в окрестностях Варны (в тоталитарные времена – курорт “Дружба”)¹⁴.

№ 4. Нарративы о параклисе в районе болгарского села Твардица, Бессарабия (Южная Молдова)

4а. В середине прошлого века жил бедный человек по имени Георгий, который пас сельских лошадей. Однажды ночью была гроза. Лошади побежали в разные стороны, а вместе с ними и его маленькие сыновья. В отчаянии пастух стал молиться святому Георгию. Вдруг он увидел молодого всадника, который собрал лошадей рядом с источником. Там были и его дети. После той ночи мужик построил источнику каменную оправу (*чешма*), а попозже – и маленькую церковь. Вода этого источника имела лечебные свойства – люди омывались и пили ее, чтобы вылечиться. В тоталитарные времена разрушили церковь, хотели разрушить и источник, но не успели заглушить воду. Во время перестройки решили строить дом отдыха в этом месте и привезли материалы. Но кому-то из сельских руководителей приснилось, что это грех, и стройку прекратили. Источник восстановили, и теперь там снова есть каменная “чешма”¹⁵.

4б. *Записанное “Житие деда Георгия”, в которое включены его рассказы*¹⁶

В 1860 году Георгий вместе со своими односельчанами посетил монастырь “Святой Георгий Зограф” на Афоне. Он за-

ботился о лошадях своих спутников. Когда лошади пили воду в монастыре, где на источнике была каменная оправа и икона святого Георгия, он решил построить источник (*чешма*) вблизи своего села. Позже, во время грозы, св. Георгий помог ему собрать лошадей и спас детей. Накануне дня поминовения мертвых перед днем св. Дмитрия ему снилось, что возле источника виден свет, и из него вышел священник, который предупредил Георгия, что к нему придут высокие гости. Потом с востока пришли старый и молодой священники, которые освятили воду, приказали ему построить церковь и указали места, где нужно поставить каменные кресты. Через некоторое время во сне Георгий увидел церковь, и к нему пришла Богоматерь, которая указала ему, как надо пользоваться святой водой. С помощью своих односельчан Георгий строит маленькую церковь, а вода получает целебную силу.

№ 5. Нарративы о параклисе “Св. Троицы” в окрестностях с. Гурмазово, обл. София, Болгария

5а. В конце прошлого века старая женщина сказала утром своим сыновьям, что ночью ей снился св. Илья, который был сердит из-за того, что один из них пас своих волов в соседней местности, которую все называли “Манастирското”. Св. Илья сказал, что это место святое, когда-то на том месте был монастырь. Женщина при помощи родных сделала там маленький деревянный параклис и часто ходила молиться в нем. Девушка, дочь одного из сыновей старушки, надсмеялась над ней и указала на параклис рукой. Сразу ее рука окаменела, и только тогда, когда девушка раскаялась, выздоровела. Перед смертью старушка предсказала, что в деревню придет девушка из другого села, вышедшая замуж за их односельчанина, ее ребенок заболеет, и она построит новую, каменную церковь¹⁷.

5б. Дочка одной женщины заболела в середине 40-х годов XX века. Бабка-пророчица из монастыря “Св. Симеон столпник” в с. Григорево, обл. София, сказала ей, что девушке надо омыться и пить воду из источника, находившегося в местности “Манастирското”, и зажечь кадило на этом месте. После выздоровления дочка матери снятся люди в архиерейской одежде, которые приказывают ей построить церковь в том месте. Она стала копать фундаменты и нашла архиерейские захоронения.

Пожилая женщина рассказала, что во времена ее молодости там был деревянный параклис, и бабка, которая его соорудила, предрекла будущее строительство. При помощи своих односельчан мать девушки строит маленькую церковь. Один мужик приказывает своей жене взять обратно бревно, которое она подарила стройке. Ночью он заболел, но когда попросил жену вернуть бревно, снова выздоровел.

В тоталитарные времена церковь разрушили, остались только стены. Но говорят, что всех, кто рушили церковь, постигло несчастье¹⁸.

№ 6. Нарративы о монастыре “Св. Мина” в районе села Обрадовци, обл. София, Болгария

ба. Извозчики возвращались поздно вечером и увидели огонь среди лугов. Они пошли туда посмотреть – кто остался в поле ночью, но когда приблизились, огонь исчез. Когда пошли на другой день, нашли руины какого-то старого строения. Пророчица сказала, что это фундамент одного из старейших монастырей на Балканском полуострове. Начали стройку, но владелец земли не был согласен отдавать участок селу. Попробовал остановить стройку и разрушить построенное, но заболел. Перед смертью он приказал родственникам подарить землю будущему монастырю¹⁹.

бб. Девушка рассказала маме, что увидела на пастбище сухую траву в форме фундамента церкви. Мать ночью показала дочке небесный луч, который как-то чертил по земле²⁰.

№ 7. Нарратив о попытке разрушения храма св. Параскевы (Петка самарджийска) в центре г. Софии

Во время стройки нового центра города, в 1950-х годах, решили разрушить маленькую церковь “Св. Петка”, потому что она нарушала общий вид новой площади. Но мастер, которому приказали снять крест, “окаменел” на крыше. Он раскаялся и выздоровел, и церковь оставили на своем месте, и только ее крыша была видна. Позже, во время стройки подземного перехода, ее снова раскрыли полностью²¹.

№ 8. Нарратив о разрушения церкви г. Тараклия, Бессарабия (Южная Молдова)

Когда советская власть установилась в районе, стали разрушать церкви. Церковь г. Тараклии тоже была намечена для

разрушения. Но парень, который поднялся на крышу снять крест, упал на землю и “рассыпался”. Несмотря на это церковь разрушили бульдозерами. Руины так и стояли все время советской власти. Теперь, во время демократии, построили новую церковь на старом месте²².

№ 9. Нарратив об уничтожении икон и церковной утвари церкви с. Вяля Пержи, Бессарабия, (Южная Молдова)

Председательница колхоза, а позже – председательница сельского совета, решила разрушить церковь, но долго ей мешали то мать, то сама природа. Наконец она решила превратить церковь в музей. Однажды ночью по ее приказу собрали все иконы и церковную утварь и закопали вместе с мусором. Через некоторое время женщина заболела, и несмотря на то что лечилась в самых престижных больницах, положение ухудшалось. При смерти она позвала мужика, который много раз пытался остановить ее ненависть к церкви, и указала место, где закопали иконы. Мужик пошел туда, но нашел только сохранившуюся икону Богородицы. Почистил икону и держал ее некоторое время дома. Все время икона плакала. Потом он отнес икону в церковь г. Чадыр-Лунга, Бессарабия, Южная Молдова, где она находится и доныне²³.

Примечания

¹ См.: *Елиаде М.* Сакралното и профанното. София, 1998. С. 29–38.

² См.: *Соколов М.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. 1. Пресвитер Иеремия. М., 1888; Старобългарска литература. 1. Апокрифи. София, 1981. С. 277–278.

³ *Иванов Й.* Български старини из Македония. София, 1931. С. 396.

⁴ Там же. С. 403–404.

⁵ Там же. С. 411–412.

⁶ *Теофилов Г.* От капише към църква // Годишник на музеите от Северна България. 1993, 19. С. 73–89.

⁷ *Климент Охридски.* Събр. съчинения. София, 1973. Т. 3. С. 135.

⁸ *Данчев Г., Дончева-Панаятова Н.* Търновска книжовна школа. София, 1996. С. 165–166.

⁹ Пример такой сакральности – камень в дворе постницы с. Лука в районе Рильского монастыря. В анонимном житии Иоанна Рильского и в житии, написанном патриархом Евфимием, уточняется, что камень

– это змей, укусивший по божественному повелению племянника святого. Это верование характерно и для устных нарративов. См.: *Иванов Й.* Български старини из Македонија. София, 1931. С. 374.

¹⁰ *Даскалова-Перковска Л., Добрева Д., Коцева Й.* Български фолклорни приказки. София, 1994 (далее – БФП). № 551.

¹¹ БФП. № 480 (в частности № 4807).

¹² См.: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1892. Кн. 8. С. 211.

¹³ Там же. С. 211–212.

¹⁴ Личный архив автора (далее – ЛА). Рассказала Надежда Николова, 1926 г.р., осн. образование, г. Варна.

¹⁵ ЛА. Рассказала Анна Захаровна Гличиничина, 1945 г.р., осн. образование, с. Твардица, Южная Молдова.

¹⁶ Экземпляр есть в этнографическом музее села.

¹⁷ ЛА. Рассказала Владуна Миладинова, 1910 г.р., без образования, с. Гурмазово.

¹⁸ ЛА. Рассказала Славка Славкова, 1932 г.р., с. Гурмазово.

¹⁹ *Димитрова Д.* Светлината като знак за сакралност // Български фолклор. 1995. Кн. 21. С. 182.

²⁰ Там же. С. 183.

²¹ ЛА. Рассказала Славка Славкова, 1932 г.р., с. Гурмазово.

²² ЛА. Рассказала Мария Павловна Виткова, 1938 г.р., осн. образование, г. Тараклия.

²³ ЛА. Рассказал Павел Георгиевич Гроздев, г. Чадыр-Лунга.

*Vihra Baeva (Sofia)***Miracle in the Context of Local Religion
(the Village of Batchkovo, Plovdiv Region, Bulgaria)**

The concept of **local religion** involves the distinction between two levels of Christianity – an universal Christian religion, based on the sacraments, the liturgy and the Christian calendar, and a local one, based on particular sacred places, images and relics, locally chosen patron saints, idiosyncratic ceremonies, and a unique calendar built up from the settlement's sacred history¹. All these elements of local religion are intimately connected with the phenomenon of **miracle**, understood as a break of the sacred into the everyday human world². By its appearance in the territory of the local community, the miracle sacralizes certain time and space, initiates holidays and rituals, motivates the cult to sacred figures and wonder-working objects.

In order to become a social and cultural fact the miracle must be narrated – acquire verbal form, be shared with others, become a part of the community's collective knowledge. In the context of local religion this role is performed by the **local narratives of miracles**. They describe miraculous events, which refer to a certain local community and take place within the space, which it inhabits. These narratives are the original “ideology” of local religion. They explain why a place is sacred, why a saint is the patron of a settlement or region, why a holiday should be celebrated or a rite performed. Thus the narratives strengthen people's belief in God's supernatural power and stimulate the expectation of new miracles, keeping the community's religious traditions alive.

The purpose of this study is to observe, on the basis of concrete field material, how the system of local religion “works”, how its elements interact with each other and what is the place of miracles and narratives about them in this process. For that purpose I will present and analyze the specificity of one local community and its religious life. That will be the village of Batchkovo, where I

performed a field research in the period 1996–1999 in connection with my doctoral dissertation.

Batchkovo is situated at the foot of the Eastern Rhodopi mountain, at about 8 km from the town of Assenovgrad and 15 km from Plovdiv. It is crossed by the river Tchaja, which is also known as Tchepelarska or Assenitza. The village was founded in the 17-th century and its first inhabitants were settlers from the Rhodopi mountains and the region of Trojan, who made their living as labourers in the nearby monastery³. The presence of the **monastery “The Assumption of the Holy Virgin”** (“*Св. Богородица Успение*”) is a characteristic accent in the local culture of Batchkovo. It was founded in 1083 by two Georgians – the brothers Grigorius and Abassius Bakuriani, commanders in the Byzantine army. The monastery is an important marker of the local identity – it is a kind of an emblem for the village and a reason for pride for the local people.

The monastery functions as an important cult center for the village, the region and the whole country. Despite that Batchkovo has a church and about 15 chapels, the monastery is considered to be a “stronger” place, so the believers prefer to go there, when they need to address God with a prayer or express their gratitude. A great number of wedding and baptism ceremonies take place there – of both local people and people from other parts of Bulgaria. Everyday pilgrims from all over the country arrive there, but their number is especially large on the great religious holidays.

The attractive power of the monastery is to a great extent due to the **wonder-working icon of the Holy Virgin**, which is kept in the monastery church. It was given as a gift to the monastery in 1311 by two Georgian travellers⁴. The icon is situated in the right part of the temple, on a special throne, three steps above the floor. When the believers enter the church, they first go to the icon, make a bow and kiss it, and leave their gifts. The icon plays an important role in one of the most popular local narratives of miracles, as well as in the procession on the second day of Easter.

In the mountain near the monastery there are three chapels, which are also important religious sights – the chapel of “The Holy Virgin’s Cover” (“*Покров на Пресвета Богородица*”) with a holy spring (*аязмо*); the rock chapel of “St. Kluvija” (“*Св. Клувија*”) and the chapel of “St. Archangel Michael” (“*Св. Архангел Михаил*”). They are connected with the monastery into one cult complex and are included in the traditional route of the pilgrims. Climbing from the village to the monastery and then up to the three chapels has a ritual meaning. The physical effort of climbing is a symbolic expression of the pilgrim’s spiritual purification, of his or her passage from “low” to “high” levels of existence.

The chapel of “**The Holy Virgin’s Cover**”, more famous among the people as the *Ajazmo* (The Holy Spring) is situated at about 40 minutes walk from the monastery. On the east side of the chapel there are three spouts through which the water is poured out into a little basin in the middle of the building. It is believed that this water is wonder-working and washing with it is healing:

*And this water is very holy, the water of the Ajazmo. This water is... When you do something with faith, it's wonder-working. I'll tell you about the miracles done by this holy spring!*⁵

People drink from the holy water and wash their face, hands or sick parts of the body. However, it is thought that a better effect is achieved, when the ill bathe in the basin – at midnight, three nights running. For that reason there is a small building near the chapel, where the pilgrims can stay for the night.

That's why there are rooms here, these two rooms are for the worshipers. There used to be worshipers here from early spring till late autumn. The worshipers used to lie in there, you will see what a plank-bed there is - a strong, good, stable one. There were mattresses on that plank-bed and many blankets as well. When people came, they used to buy blankets and give them away. It was cheaper then, you know, not like now, it's become terrible.

And they used to sleep here on that plank-bed and at twelve o'clock they wake up and the sick bathe. They must bathe between twelve and one o'clock. The bathing went this way: first they fill a

bucket or a big bottle with water from the spouts. When they fill the water, he must dive into that little basin, all his head and body under the water. And then, after he comes out, he must stand at a suitable place, like these steps here, on the stone. And they pour the water onto him, so that it flows away. When he does it three nights running...

The ritual bathing in the spring is still practised nowadays by the pilgrims, though mostly at day-time. During my first visit to the chapel in may 1996, along with my colleagues Albena Georgieva and Jordanka Kotzeva, we came across a group of middle-aged women in their underwear, who bathed in the icy water, singing religious songs.

This ritual practice is connected to a narrative about the miraculous healing of a girl ill with epilepsy, which motivates the belief in the wonder-working qualities of the spring:

Some Turkish family, a very noble and rich Turkish family, had a daughter ill with epilepsy. And the child grew up and became eighteen years old, but the epilepsy went even worse. At that time they visited all doctors and medicine-men, but nobody could help them. Then a Christian woman told the girl's mother: Look, go... That was during the Turkish yoke... Go, she said, to Batchkovo monastery, there is a holy spring there in the Kluvija neighbourhood, above the monastery. Let the girl bathe there three nights running and she may possibly recover. So the mother – you know, when there is an ill person, they do their best – and they came here <...> So the girl bathed three nights and, by miracle, for God's and the Virgin's glory, she recovered from that bad disease – epilepsy.

The miracle did not go without consequences. The parents of the cured girl gave a part of their lands to the monastery as a sign of gratitude towards the Mother of God:

And then this woman and her husband gave one thousand decares of land and wrote a document, that "In token of gratitude to the Mother of God, because she cured our daughter from a serious disease, epilepsy, we give one thousand decares of fields

to the monastery's farm" <...> *The old monks told me that there were documents about this somewhere – but where, I don't know.*

The miracle changed the spiritual attitude of the family as well. Being convinced in the power of Christian God, they gave up Islam and accepted Orthodox Christianity: *And then this woman took all her family, that was during the Turkish yoke, her husband and the other children, and they came here and converted to our Orthodox faith.*

At about 10 minutes walk from the *Ajazmo* the rock chapel “**St. Kluvija**” is situated, and the neighbourhood around is also called “The Kluvija”. The chapel is situated among the rocks in a small natural cave and steep steps cut in the stone lead to it. It has two entrances – the pilgrims go in through the lower one, go out through the upper one, and then continue to climb up to the chapel “St. Archangel Michael”. Practically passing through the chapel demands to squeeze through a narrow place, which in folklore is considered to be a check-up for one's righteousness or sinfulness. At the same time it has a ritual meaning of purification from sins and diseases⁶. Going out of the chapel, one can see many threads and small straps of clothes, left by the worshipers on the branches of nearby trees, so that their illnesses should be “left” there.

The Kluvija is believed to be a sacred place, because the wonder-working icon of the monastery church was found there. That is why a small icon is drawn on the chapel's wall, which is a copy of the wonder-working icon and marks its original place. People light up candles in front of it and leave gifts or money. The Kluvija is connected to some of the most wide-spread local narratives of miracles, as well as to the specific local holiday on the second day of Easter.

A little bit above the Kluvija the chapel “**St. Archangel Michael**” is situated. People believe that it was named after the shepherd boy Angel, who found the wonder-working icon⁷. The chapel marks the highest point or the pilgrims' route, as well as of the ceremonial procession on the second day of Easter. The place

is not connected to special local narratives, but it is regularly visited and gifts to the saint are given.

Worshippers visit Batchkovo monastery in large numbers on all great Christian holidays – Christmas, Easter, Pentecost, Virgin Mary's days. The patron holiday of the monastery, the day of the **Assumption** (August 15), is celebrated with great solemnity. On the eve of the holiday hundreds of pilgrims arrive there from different parts of Bulgaria. The monastery stays open for the night and a great number of the worshippers spend the night in the church or on the monastery's balconies:

You know that on the patron holiday people come here and only once in the year, the church is left open all night and people sleep there. Usually sick, cripple people come here⁸.

The practice of sleeping in church for health is wide-spread in the region as well as in all of the country. It is believed that a sick person has best chances to recover, if he spends the night in a church on the eve of some great Christian holiday. The combination of sacred space and sacred time forms a specific situation, when the "door" to the beyond is open and miracles are possible:

And, for example, it is recorded that many mothers bring their children here. The child comes with an almost incurable disease, but it bathes in the Ajazmo and recovers by miracle. Now, what's the secret? It's a big question, isn't it? We have a child, who started to talk, after it spent the night in front of the wonder-working icon. Being a theologian, I would tell you that there are things, which are incomprehensible. Science has developed so much, but still...⁹

The celebration of the Assumption on the 15-th of August is not accompanied by any specific ritual practices. In the morning, consecration of water is performed in the yard of the monastery and *kurban* is given to Mother of God. Despite that the holiday is not connected with any special local narratives of miracles, it produces many personal narratives of miracles (mostly healings), as one can see from the text quoted above.

In Batchkovo monastery two specific local holidays take

place, which are especially popular in the region – the second day of Easter and *Prepolovenie* (celebrated on the 25-th day after Easter). The *Prepolovenie* holiday is common for Batchkovo and the nearby town of Assenovgrad. On that day the wonder-working icon of the Virgin from the church by the name of “The Annunciation of the Holy Virgin” (“Св. Богородица Благовещение”) in Assenovgrad is taken to Batchkovo monastery with a ceremonial procession¹⁰.

The holiday on the second day of Easter is centered around the Virgin’s wonder-working icon – it is believed that on that day it was brought from the Kluvija to the monastery. Early in the morning local women make special garlands of spring flowers and greenery. With these garlands they decorate the special carrier for the icon. When everything is ready, the icon is put on the carrier and another, smaller icon is put on the throne, so that the place will not be empty. Then the icon is taken out into the yard, while the church bells are solemnly ringing and the participants in the procession line up there.

A monk with a wooden clapper comes first, followed by the abbot of the monastery and the other monks in ceremonial clothing. Then comes the carrier with the icon and the common worshipers. While the procession is going, the monk is knocking with the clapper and the monks and the worshipers are singing “Христос воскрес”. It is believed that the ones who carry the icon will acquire absolution of their sins and healing. That is why a crowd of people gather around the icon, jostling with each other and trying to get hold of the carrier or at least touch it.

The procession makes its way towards the Kluvija, stopping at several places, fixed by tradition. It is considered that those are the places, where the monks stopped to take a rest, when they first brought the wonder-working icon from the Kluvija to the monastery:

Those places are chosen beforehand by tradition, it is said by oral tradition. These were the places, where they stopped once, when they came and found the icon in the rock and took

it back to the monastery. These were the rests, that the monks took with the icon¹¹.

Six stops are generally made and each time the icon is incensed and one litany from the morning mass is sung. Since the number of stops is equal to the number of litanies, the morning mass is practically performed on the way to the Kluvija, and the evening one - on the way back to the monastery. Three stops are made on the road above the monastery. Then the procession stops in the meadow in a neighbourhood, called *Дългата нива*. The abbot climbs onto a large stone and delivers a sermon. The next stop is at the *Ajazmo*, where the water is consecrated and the abbot sprinkles all people present with holy water. Since the rock chapel in the Kluvija, where the icon is believed to be found, is too narrow for the multitude of worshipers to go through it, the procession goes around it and reaches "St. Archangel Michael" chapel. There the icon is left to be worshipped by the believers and a mass is carried out.

After the mass everybody goes down to the yard of the *Ajazmo*, where the monastery gives *kurban* and a ceremonial lunch takes place. Apart from the monastery *kurban*, many private ones are made as well. The families in Batchkovo have traditionally fixed places in the neighbourhood, where they have their ceremonial lunch in the open. Often there are special stone tables, built up there. At about 4 o'clock p.m. the procession makes its way back to the monastery, going by another route and thus describing a circle. In the monastery the abbot delivers a sermon again and the icon is returned to its place¹².

The ritual activities on the second day of Easter are closely connected with the **local narrative about the miraculous finding of the icon**. The narrative is wide-spread – a large number of informants know it and tell it in different variants. The story includes several successive episodes and some of the variants include all episodes, while in others certain episodes are missing.

In the corpus of texts two types of narration strategy emerge. I would call the first one **strategy of fact**. The narration aims at historical

authenticity and factuality, to what seems plausible and provable. That is why the miraculous element is reduced to a minimum, and “realistic” explanations of the events are searched for.

The second strategy of narration, which is typical for folklore, could be described as **strategy of miracle**. It aims at plausibility of a different kind – in its logic, plausible is what corresponds to tradition, to well-known symbols and motifs from the community’s fund, to “common places” in folklore. This kind of narratives connect to the archetypal contents of the collective unconscious and appeal to depth levels of the psyche, rather than to the reason. That is why they often provoke emotional reactions and have a specific psychological convincingness. Here the accent is put on the miracle as an ultimate expression of the divine in the human world, as a proof for God’s power, as a support of religious consciousness. Though there are narratives which steadily cling to one of the two strategies, many texts combine (or hesitate between) the two types, using both “realistic” and miraculous elements.

A key moment in all variants of the story is finding the wonder-working icon in the Kluvija cave. There are two versions about how it got there, corresponding to the two types of narration strategy. According to the first version, the icon was brought to the monastery from Georgia, and a few centuries later, during the Turkish rule, some monks hid it in the cave to save it from destruction:

In 1595 the Turks burnt the monastery. Naturally the brothers were in a hurry to hide the holy icon of the monastery to an unapproachable place. So they brought it to the Kluvija, into the rock, which is still there up to this day <...> When you go to the Kluvija, you’ll see – there are some steps there, a rock and something like a cave in the rock. The icon was hidden there. And when the monks took it there, years passed and people just forgot it was shoved there or perhaps they deliberately didn’t want to tell, in order to protect it from ravishers¹³.

The narrative uses specific dates (1595) and leans on real historical events (the burning down of the monastery by the Turks)

in order to confirm its veracity. The motivation of the plot development is realistic, even everyday in character – the monks hide the icon, and then forget where it is *shoved*, or *deliberately* keep the place in secrecy.

According to the second version the icon flew by itself to the monastery from Georgia (or Jerusalem¹⁴) and landed at the Klujija, or it was brought by angels:

It flew from Georgia, this icon, and landed here on the very rocks¹⁵.

Above the front door, you know, there is a drawing of the icon of "Mother of God", carried by two angels. They brought it from Georgia, because people didn't respect it there <...> There is something like a hole up there, like a cave – they put it there, the angels, perhaps. They put the icon there¹⁶.

However, the informant is not completely sure and admits another possibility as well: *But it is also possible... Those who built the monastery, they were Georgians, may be they brought the icon here.*

The second version follows another kind of logic – since the icon is wonder-working, it must appear in a miraculous way. Its miraculous arrival is considered as a proof of holiness and strengthens the conviction in its unusual qualities and abilities. Instead of dates and historical facts, the narrative refers to a popular folklore motif – flying of miraculous objects as a mechanism of providing sacredness¹⁷. The motif of Virgin Mary's flying icons is present in local narratives, concerning Trojan monastery and the churches in Varna, Chiprovtsi, Kritchim, etc.¹⁸

In one of the variants another miracle is mentioned, which is connected with the arrival of the icon – the healing water of the Ajazmo sprung out at the place, where the icon landed:

And it is written in the book, that it was a desert place here, a dry one. But when Mother of God landed there, at the cave, water sprang out [изкљувила]. That's why it is called Klujija now, it is an old Slavic word, which means "came out". So it is called Klujija here, this neighborhood is called Klujija. Because water came

out. *It was a very dry place, waterless. That's the story.*

The next moment in the narrative is finding out the icon by two children – a brother and a sister (shepherds or goatherds). In some narratives the name of the boy is mentioned – Angel. When they took the animals back from pasture, they noticed unusual light on the rock in the Kluvija. According to those variants, which follow the strategy of fact, the light was due to the reflection of the sun in the icon's silver repoussé cover (*ризница*):

One afternoon, when the sun is turning and shining from the west to the east, a brother and a sister, goatherds from the village of Batchkovo, pastured there goats there. And they saw something shining, fire going out of the rock. And they go there, and by miracle, they see... an icon¹⁹.

And those little shepherds saw it. Since it has a silver cover, and they saw something shining, glaring. They went and said in the monastery: Come and see! What's up there on the Red Rock! When they went up there, they saw the icon and took it down²⁰.

In the narratives of the other type, the light, emitted from the icon, has the character of a miracle, which the herders witness. In one of the variants the light appears in the form of radiance at night, when it's already dark:

And so, one evening a boy here, from Batchkovo, Angel by name, along with his sister, pastured goats and sheep. And one evening they were overtaken by the night in this gully, and saw some radiance in that cave, a light by night-time, in the dark. And the boy wanted to climb up, but he couldn't, because it was dark and the place is hard to reach, very steep.

In the morning he and his sister returned to the place with their animals, and the boy said: "Sister, let me climb up and see what was shining here last night"! When he climbed up, he saw an icon. And he went to the monastery right away and he told them. It was on the second day of Easter, it was about the beginning of the 16-th century²¹.

According to another narrative the light appeared as a fire, burning incessantly in the course of three days:

And that boy, Angelcho, and the girl, I don't remember her name, they pastured their goats. And they see – fire is burning three days running. This fire never stops to burn, it's always burning. There is no one around it, but it's always burning. No one to keep it up, you know.

And they go down to the monastery and say that they saw such a big fire burning there, so let the monks go and see what's that. When the monks go, they see – an icon, a very beautiful icon. They took it and brought it down to the monastery²².

In these narratives the miraculous qualities of the icon are confirmed by a new miracle – the appearance of unusual radiance or “eternal” fire. The symbolic meaning of light is a sign of divine presence, a marker of holiness. The miracle legitimates the sacred status of the icon and motivates the belief that it will continue to perform new miracles.

The next episode has the character of a miracle in all narratives, where it is present, probably because it is hard to be given a rational explanation. That is the miraculous return of the icon to the place, where it was found. After the icon is discovered, the monks take it to the monastery church and put it in the altar. To everyone's surprise, it turns out in the morning that the icon has disappeared. They find it in its original place in the Kluvija and return it, but the icon “runs away” again. According to one informant it is fixed with chains, but even the chains are not able to stop it²³. Three nights running the icon returns to the Kluvija, until finally one of the monks has a dream. The Virgin appeared before him and told him that she wants to put her in the church, to the right of the entrance:

I want you to put me on a throne near the door. Just as it is put now. So that everyone who comes in, should look at me first. Because I'm going to help him. Whatever he prays for, I'm going help him²⁴.

It is interesting to notice that in different variants of the story it is a different kind of person, who is given the miraculous dream. According to Slavcho Kissjov, the secretary of the monastery, it

was the abbot, who saw Mother of God in his dream:

The abbot had a dream that Mother of God appeared to him and said:

– Probably you will be surprised in the morning, for I will not be in my place in the altar. I escaped from the monastery, because I resented that you put me in the holy altar, so that only you can see me. I think I must bless all the people²⁵.

Obviously in this case the choice is based on the formal hierarchy in the monastery. Since the abbot occupies the highest position in this hierarchy, he is honoured with the miraculous dream. In the narrative of another informant, a common monk in the monastery, the logic is different:

And on the third night Mother of God appeared to a holy monk, an old one, in his dream, and told him where the icon was, here in the Kluvija. And she said:

– Why did you put me in the altar, when you brought me here? I want you to put me in such a place, so that I could see every man, who enters the church²⁶.

Here the criterion is based on the man's personal qualities and his merits to God. The monk is chosen neither for the post he occupies, nor for the institution he represents, but for his holiness and honourable age.

In the different narratives Mother of God points out different arguments for her unusual place in the church. According to some variants, she wants to be at a place, which is accessible for everyone, so that *the people can see her and kiss her²⁷*. According to others she chooses that place, because the believers must first make a bow to her, and then go to the altar: *So that everyone who comes in, should look at me first. Because I'm going to help him. Whatever he prays for, I'm going to help him²⁸*. According to a third variant Mother of God wants to see what faith and what intentions people come with, i.e. she plays the role of a symbolic guard of the sacred space: *You'll put me in the narthex, so when the worshipers come in, I can see what intentions they come with – good or evil. I don't want, she said, to put me at a central place²⁹.*

Apart from the demand to stay to the right of the entrance, Mother of God has another order as well – every year people should take her icon to the place, where it was found, with ceremonial procession:

And every year, she said, on the second day of Easter, you should carry me up to the Kluvija again, and do consecration of water and oil, and then take me back to the monastery.

And they already did that. They took it here, but every year on Easter, they carry it back, carry it by hand. They even showed that on TV, how they carry it by hand and do consecration of oil and water, and take it back down. And not to a central place, but right to the door, you see. You have come into the monastery, haven't you? To the right it is, just next to the door³⁰.

The Virgin expresses her will through the unusual actions of the wonder-working icon and through direct verbal imperative as well. Being a sacred figure, she initiates the holiday and the procession on the second day of Easter – people are just demanded to understand and fulfil her desire. Therefore the holiday is not a common human deed, but fulfilment of God's will, joining to the sphere of the sacred.

The local narrative presents events, which have the character of a sacred precedent – how the icon came, how it was found and brought to the monastery, how she chose to stay to the right of the door. The narrative gives meaning to every single element and legitimates the entire cult complex, connected with the wonder-working icon – its miraculous qualities are proved, its place in the church explained, the traditional procession on the second day of Easter motivated. Thus the narrative confirms the sacred status of the icon and the holiday and supports the belief that new miracles are possible.

The belief that new miracles are possible and continue to happen keeps the religious cult alive. In the stream of speech the local narratives often provoke the appearance of personal narratives of miracles as well – the narrative of the miracle-precendent generates narratives of its symbolic repetition nowadays.

The text which will be quoted below gives such an example. After a brief presentation of the local narrative about finding the wonder-working icon, the informant tells about a contemporary miracle, which happened in the chapel "St. Archangel Michael":

And father Ilarion, now he is a bishop in Turnovo, Ilarion. Have you heard about father Ilarion from Elena? He told us about a case in the Batchkovo monastery. A dumb one, a child who could not speak, went up there, in "St. Archangel", up the stairs, you know where it is <...> They couldn't find where to sleep down there, because it was during those holidays, the Virgin's day. The mother and her mother-in-law decided to spend the night up there, in the little church. And when the grandmother lay down, she couldn't go to sleep. It's the grandmother, who tells the story. I don't know this grandmother, she's from the field somewhere, with the child, who couldn't speak. And when they went to bed, she saw Holy Mother of God come in and caress the child. Father Ilarion told that, and he can't lie, since he is a priest. And then, he says, brothers and sisters, when they got up, the child went out and they washed him down at the spring and he said: "Mammy, when are we leaving?" And then they promised to come here every year, he said, to come here. And so did he say, father Ilarion³¹.

Besides the narrative about the miracle – precedent, connected with finding the wonder-working icon, there is one more narrative about a miracle made at the Kluvija, which is also very popular – **the Virgin saved a small child, whose mother dropped him onto the steep rocks**. It is understood that the place was already known as a sacred center and the mother went there as a pilgrim with her child.

I know only one miracle, which happened in front of the Holy Virgin, and it was quite long ago. It was said by tradition in the monastery that a woman with a small baby went up to the Kluvija, where the icon had been found. And while she climbed up the steps, she dropped the child down. And there are rocks down there. So the woman was frightened, she ran down crying, and she

*thought her child was killed. When she went down and saw it, it was intact*³².

It is interesting to compare the approaches of the four informants, from which I have recorded this narrative, and see what is their attitude towards the miracle and the narrative about it. Slavcho Kissjov starts with pointing out his sources of information: *I could also tell you something interesting, that was told me by an old monk, a miracle, which was written at the Khuvija*³³. It is impressive that he refers to two sources at the same time – the oral tradition in the monastery, presented by the knowledgeable old man (*that was told me by an old monk*) and the written text of the monastery chronicle (*which was written*). When he is asked how he would explain that the child survived, he gives two mutually exclusive explanations – the one of the atheist and the one of the believer – without expressing directly his opinion. The narrator leaves the listener to make a choice of his own – what happened could be considered to be a miracle or not, depending on the point of view.

*You know, if you ask an atheist, he will tell you, rationally thinking, that probably the diapers were thicker, more complicated, and the child remained alive. But the believer by all means will tell you that Holy Mother of God saved it. Here the explanations depend on the point of view, you see*³⁴.

Two other texts – these of father Polycarp and father Juri – go in search for evidence. Father Polycarp tells the following:

*So we knew that only by tradition, it was like a tradition. But I couldn't believe that I child would fall on these stones and remain alive. But then I learnt that this woman, who was the baby, is alive in Assenovgrad. I have a friend, who goes for these things, so I asked him... I have learnt this woman's address. So he went there, and the woman was alive. It was a few years ago, I can't tell now, but three or four years ago she was alive. And she told him: "It was me, she said, the same baby. That fell down, when my mother dropped me down"*³⁵.

At first he knows about the miracle only by tradition, but

obviously it is not a reliable source for him, so he can not *believe*. After that, however, he finds out that the woman, who was dropped as a child, is still alive, and accepts that as an undeniable proof. Father Juri reasons in a similar way – he refers to a written source³⁶ and gives the woman's age and residence as a proof that the miracle really happened³⁷. Apparently both informants try to base their stories on facts and prove the miracle in this way. However, what facts are we talking about? No one of the two has in mind that the woman can hardly remember what she has experienced as a little baby in diapers and she is not a reliable "witness"; that she might, deliberately or not, lie or repeat what she has heard from others. In reality, the miracle can not be proved by facts, it is simply believed in. The two informants "act out" or "simulate" the strategy of fact, but they practically follow the strategy of miracle.

The fourth narrative, the one of Tonka Popova, is unambiguously directed by the strategy of miracle. Without referring to any sources, she presents a narrative which she obviously does not doubt and accepts as her own: *One woman up there at the Kluvija, she dropped her child down and Holy Mother of God held it at a spring (на пружинка), so it didn't get hurt or anything. It's very high there*³⁸.

The detail that the Holy Virgin held the child *at a spring* is especially interesting. It is hard to say whether the word is used metaphorically, or in its literal meaning, but through including such an everyday reality the miracle acquires a concrete image, its happening is "visualized" and it looks familiar and intelligible.

To the question where she knows the story from, the informant answers: *Well, the story, I've heard it. I convey (передавам) it to you, you will convey it to others*³⁹. This remark makes obvious that mechanism for transmitting knowledge, which is typical of folklore – the chain *I've heard it – I convey it to you – you will convey it to others*. To the-folklore mind, the label *by tradition (по предание)* is a guarantee for truthfulness. The miracle does not need evidences or facts, it is believed in, because its happening is accepted and expected by the community. The narrative gives

it verbal form, “translates” it into the language of traditional symbols and motifs, makes it convincing and “real”.

Notes

¹ William A., *Christian Jr. Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1981. P. 3.

² Such understanding of the miracle is stated by: Гуревич А. Проблеми на средновековната народна култура. София, 1985. С. 323; Аверинцев С. Чудо. // *Философская энциклопедия*. Т. 5. М., 1970. С. 491–492; Георгиева А. Разкази и разказване в българския фолклор. София, 2000. С. 42.

³ Кисьов С. Бачковски манастир. София, 1990. С. 33.

⁴ Op. cit. P. 68.

⁵ Father Mitrophan (Blagoy Georgiev Zhelev), born 1930 in Novakovo, Assenovgrad region. Education: secondary, worked as a labourer and a driver, now a monk in the Batchkovo monastery. A widower with two children. Recorded by A. Georgieva (in the presence of V. Baeva) on 07.05.1996 near the chapel of «St. Godmother's cover». I'd like to thank my colleague A. Georgieva for the opportunity to use her records. The next quotations, which are not numbered, are from the same informant.

⁶ For example a similar kind of squeezing is practised near the Rila monastery (through St. Ivan's cave) and at Krastova Gora (through the branches of a tree).

⁷ According to: *Неврокопски митрополит Пимен*. Света Богородица – живот и прослава. Трето фототипно издание. София, 1995. С. 294–295.

⁸ Slavcho Kostadinov Kissjov, born 1931 in Batchkovo. Education: higher (theology and history), a secretary of the Batchkovo monastery. Married, with one daughter. Recorded by A. Georgieva (in the presence of V. Baeva) on 06.05.1996 in his office in the Batchkovo monastery.

⁹ The same informant.

¹⁰ Since I have written about this holiday elsewhere, I will not dwell on the question here. See: *Баева В. Църковното дружество в Асеновград – чудеса, разкази, идентичност // Антропологични изследвания*. Т. 2. (под печат); *Баева В. “Малкият Йерусалим”*. Локална религия и идентичност в района на Асеновград // *Фолклор литература, етническа идентичност*. Сборник материали от II-ри Арнаудови четения (под печат).

¹¹ Slavcho Kostadinov Kisjov (note 8). Rec. by A. Georgieva on 28.04.1997 in the Batchkovo monastery.

¹² The description of the ritual actions is made after my personal observations of the holiday on 27.04.1997, along with A. Georgieva. The narratives of

the informants Slavcho Kissjov (note 8) and father Mitrophan (note 5) are also used.

¹³ Slavcho Kostadinov Kissjov (note 8).

¹⁴ Penka Ilieva Durcheva, born 1927 in Batchkovo. Education: elementary, retired. A widow with two daughters. Rec. by V. Baeva on 12.08.1996 in her house in Batchkovo.

¹⁵ Elena Atanassova Janeva, born 1923 in Assenovgrad. Education: secondary, worked as a tailor, now retired. Married, with 4 children. Rec. by V. Baeva on 11.05.1997 in the Kluvija neighbourhood.

¹⁶ Olga Nikolova Tomova, born 1919 in Assenovgrad. Worked as an accountant, now retired. Single. Rec. by V. Baeva on 11.05.1997 in the Kluvija neighbourhood. The next quotations, which are not numbered are from the same informant.

¹⁷ See: *Малчев Р. Фолклор и религия (По наблюдения върху културните пространства на Рилския и Бачковския манастир). Автореферат. София, 1999. С. 29–33.*

¹⁸ Op. cit. P. 33.

¹⁹ Slavcho Kostadinov Kissjov (note 8).

²⁰ Olga Nikolova Tomova (note 16).

²¹ Father Mitrophan (note 5).

²² Elena Atanasova Janeva (note 15).

²³ Anonimous informant. The remark is documented on videocassette by V. Baeva on 27.04.1997 in the Batchkovo monastery.

²⁴ Olga Nikokova Tomova (note 16).

²⁵ Slavcho Kostadinov Kissjov (note 8).

²⁶ Father Mitrophan (note 5).

²⁷ Father Mitrophan (note 5).

²⁸ Olga Nikolova Tomova (note 16).

²⁹ Elena Atanassova Janeva (note 15).

³⁰ The same informant.

³¹ Penka Ilieva Durcheva (note 14).

³² Father Polycarp (Pavel Dakov Tomov), born 1913 in Dolna Beshovitza, Vratza region. Education: 10-th form, a monk in the Batchkovo monastery. Rec. by V. Baeva on 16.08.1996 in his cell in the Batchkovo monastery.

³³ Slavcho Kostadinov Kissjov (note 8).

³⁴ The same informant.

³⁵ Father Polycarp (note 32).

³⁶ The source in question is: *Неврокопски митрополит Пимен. Света Богородица – живот и прослава. Трето фототипно издание. София, 1995. С. 295.*

³⁷ Juri Stefanov Tarlev, born 1956 in Assenovo, Pleven region, lives in

Asenovgrad. Education: higher theological, a priest in the church "St. Trinity" in Assenovgrad. Rec. by V. Baeva on 22.11.1996 in his office in the church in Assenovgrad.

³⁸ Tonka Georgieva Popova, born 1909 in Assenovgrad. Education: 5-th form, worked as a clerk, now retired, sings in the church choir. A widow with no children. Rec. by V. Baeva on 25.03.1997 in the chapel "St. John the Baptist" at the church "St. Godmother the Annunciation" in Assenovgrad.

³⁹ The same informant.

Горан Благоев, Славка Гребенарова (София)

Поклонение Иерусалимской чудотворной иконе Пресвятой Богородицы в Софии

Объект данного исследования – необычное проявление религиозности в болгарском обществе. Событие не имеет аналога в пройденный после 1990 г. период религиозной свободы (в частности, обращения к православным ценностям) и является компонентом всеправославной традиции, связанным с культом православных святынь, очень популярным в болгарской народной культуре. Речь идет о пребывании “в гостях” в Софии с 9 по 16 мая 2000 г. чудотворной иконы Пресвятой Богородицы Иерусалимской и частицы Креста Господня. Эти реликвии были привезены в болгарскую столицу представителями Иерусалимского патриархата в ответ на прошение Святого Синода Болгарской православной церкви (БПЦ) к патриарху Иерусалима. Желательно было, чтобы святыни были в Болгарии к национальному чествованию¹ 2000-летия Рождества Христова, назначенному в церковный праздник славяноболгарских первоучителей св. св. Кирилла и Мефодия (11 мая).

Поклонение этим двум святыням – изолированный религиозный факт; здесь отсутствуют обычные временные и пространственные параметры, характерные для болгарских традиционных форм почитания чудодейственных святынь. Почитание чудотворных икон Божьей Матери и святых или их мощей обычно связано с определенным временем и местом. Святыни находятся чаще всего в монастырях, реже – в церквях некоторых поселений. Поклонение святыням происходит ежегодно, а кульминационный момент приходится обычно на престольный праздник. Тогда выносят из храма чудотворную святыню и во главе торжественного крестного хода доносят ее до того места, которое, по преданиям, связано с ее чудесным явлением, после

чего относят ее обратно. Таких обрядовых действий во время поклонения иерусалимским реликвиям не было потому, что они совсем недолго пребывали в болгарском религиозном пространстве. Несмотря на это, поклонение в большой степени явилось повторением обычных форм традиционного православного культа чудотворных святынь.

Жители Софии и приезжие со всей страны встретили реликвии с восторгом, а поклонение им превратилось в своеобразный феномен веры, который не наблюдался за последние десять лет общественной жизни. Это проявление массовой религиозности выглядит еще более впечатляющим на фоне затянувшегося на восемь лет разделения БПЦ, приводившего, по некоторым толкованиям, к низкой религиозной активности общества (в сравнении с другими православными странами бывшего социалистического лагеря) и к отчуждению верующих от института церкви. Пребывающие в гостях святыни вызывают бесспорный интерес и у этнологов.

Частицу Креста Христова и икону встречали в кафедральном соборе Софийской митрополии “Света Неделя”, где и отслужили благодарственный молебен в честь приезда святынь. Через полтора часа во главе крестного хода их перенесли через центр столицы в патриаршеский собор Св. Александра Невского и, положенные в центральной части храма, они были предоставлены для поклонения мирянам до полудня 16 мая 2000 г. В христианском мире крестные ходы являются одной из традиционных форм почитания сакрального. Святые предметы, которые носили во время крестного хода (иконы, мощи, статуи), мистическим образом заряжали святостью окружающее пространство и людей посредством благодати, исходящей от первообраза изображения – Бога, Пресвятой Богородицы или святого. По православному воззрению, икона – предмет, наделенный святостью самим изображением; она восходит к своему первообразу и становится причастной к его благодати. В

этом смысле икона – посредник между человеком и божественным, священным; почитая иконы и кланяясь им, верующий поклоняется не священному предмету, а изображенному на нем. Недостойное и небрежное отношение к иконам считается оскорблением не живописи, а писанных образов (Православная 1998: 31).

Ниспослание благодати на людей, предметы и пространство непосредственно или путем символического соприкосновения со святынями – т.е. своеобразная сакрализация профанного – стало одной из ведущих идей поклонения. Эта тема занимала поклонников в Софии намного больше, чем участников какого-бы ни было другого традиционного чествования святынь в болгарских землях – например поклонения Троянской иконе Пресвятой Богородицы Троеручицы² или Бачковской Богородицы³. Причина, наверное, в чрезвычайном характере и осознанной неповторимости поклонения, которое, в отличие от двух указанных, не имеет преемственной связи с прошлым и проекции в будущем.

В представлениях поклонников исключительная способность святынь даровать благодать, вероятно, связывается с их незаурядным, божественным происхождением: частица – от Креста, на котором был распят Христос⁴, а икона считается самым достоверным образом Пресвятой Богородицы и ее первым изображением, нарисованным св. евангелистом Лукой⁵. Во время поклонения обеим святыням люди отдавали большее значение чудодейственной иконе Пресвятой Богородицы, чем частице Креста Христова. С точки зрения так называемой официальной или высокой религии именно частица святого Креста более ценна как реликвия, но только немногие из поклонников осознают ее важное значение “прикосновения частицы Бога”⁶. Несмотря на то что в Софии крестный ход со святынями возглавляла частица Креста в окладе, а при поклонении в патриаршем соборе, согласно церковным правилам, она была выставлена таким образом, чтобы верующие в первую оче-

редь поклонялись ей, в центре внимания все-таки оставался образ Богородицы.

При интерпретации этого факта следует иметь в виду несколько основных факторов. Первый связан с существовавшим на болгарских территориях традиционно сильным культом Пресвятой Богородицы. Как отмечает Иваничка Георгиева, “этот культ как будто доминирует и пронизывает полностью поведение болгарина”. В народных представлениях Божья Мать – покровительница плодovitости женщин, материнства, рожениц и ребенка. В равной мере ее связывают с основной сельскохозяйственной деятельностью болгар. Многие черты культа характеризуют ее как богиню земледелия и в то же время как покровительницу некоторых домашних животных. Вера, жертвоприношение, молитва, практика вотивов и даров занимают важное место в верованиях, религиозном поведении и обрядности болгар, причастных к этому культу. В болгарской народной культуре Богородица выступает как сложный образ, в который вплетены образы Божьей Матери, матери Иисуса Христа в ортодоксальном христианстве, славянских богинь, покровительствующих родам, и великих богинь-матерей античности, среди которых выделяется Артемида – покровительница диких животных, брака и рождения (Георгиева 2000: 51). С другой стороны, согласно православному взгляду, Пресвятая Богородица – сильнейшая заступница человечества перед Престолом Божиим, “вечная благодетельница мира”. Благодаря присущей ей бесконечной благодати, она обладает неисчерпаемыми способностями творить блага в пользу людей и как Святая всех Святых ниспосылать наибольшие чудеса. По словам афонского монаха Феоклиоса Дионистиаса, Божья Мать отзывается на просьбы людей потому, что она “дала своей крови Сыну, превращая его таким образом в своего должника на вечные времена”, т.е. Христос оплачивает ей за данную жизнь, исполняя ее просьбы (по этому вопросу см.: Natsifotis: 35–37).

Согласно широко распространенному преданию об Иерусалимской иконе, она является наиболее точным и древним изображением Пресвятой Богородицы. Даже сторонники тезиса, гласившего, что икона является копией созданного св. Лукой творения, подчеркивали, что она верно воссоздает композицию первообраза и его благодатную силу. Реализм изображения и ощущение, будто Божья Мать и Младенец проникают взглядом в душу человека и вот-вот заговорят, определяют уникальность этого иконописного образа среди других чудодейственных изображений. Богородица и маленький Иисус нарисованы не как обычно – глядящими друг на друга, а с задумчивым взглядом, направленным куда-то за богомольцев; они будто ниспосылают молящимся свое, идущее из потустороннего мира благословение. Посредством этого живописного приема возникает чувство мистического соприкосновения между изображением и человеком, представшим перед ним⁷. Яркое и красивое письмо вызвало у многих людей ощущение, что они становятся перед “живой” Богородицей. Оно проявилось и при проходах иконы. Когда при звоне колоколов микроавтобус со святынями покинул площадь перед храмом, множество народа долго махали руками и цветами, как будто провожали дорогого человека. В этом духе следует рассматривать и представления об имманентном присутствии Божьей Матери, согласно которым в Болгарии была не чудотворная икона, а ее живой первообраз, сама Дева Мария, “пришедшая посетить и благословить болгарский народ”. Некоторые опрошенные определили свое поклонение как “интимный разговор с Богородичкой”. Представители Синода поделились впечатлением, что вряд ли другая чудотворная святыня могла бы вызвать столько волнения у поклонников. *Какую бы другую икону мы ни принесли, что бы другое мы бы ни сделали в связи с 2000-й годовщиной, это на самом деле величайшая духовная радость, доставленная нами народу – чтобы лично Пресвятая Богородица пришла благословить нас.*

По программе Святого Синода обе святыни должны были “прилететь” 8 мая регулярным авиарейсом Иерусалим–София. Из-за забастовки в авиакомпании “Балкан”, однако, они были привезены самолетом до Константинополя, а оттуда до Софии – на автомашине. Неожиданное изменение проезда святынь до болгарской столицы немедленно нашло среди верующих религиозное толкование, получившее в последующие дни и общественную огласку. Изменение способа продвижения двух реликвий казалось неслучайным. Сама Божья Мать “хотела”, чтобы икона пришла в Болгарию по сухопутной дороге, дабы посредством иконы она могла бы благословить и освятить всю страну и весь Балканский полуостров. Маршрут обеих святынь от Константинополя до Софии, а потом и до Белграда, проходил по диагонали Балканского полуострова – факт, истолкованный верующими как Божье вмешательство ради благословления иконой людей и земель по обе стороны дороги. Несколько поклонников восприняли это символическое “шествие” иконы от Константинополя до Софии как прообраз крестного хода по софийским улицам, при котором Богородица осватила и болгарскую столицу. Религиозно образованная женщина, по профессии учительница, даже определила святое благословение иконы не как однократный акт, а как непрерывный процесс: *Этот храм [патриаршеский кафедральный] освящен ее присутствием, это место долго будет излучать святость, и я даже думаю, что путь через всю Болгарию, пройденный иконой, останется освященным на долгое время, а, дай Бог, и вовеки. Нет причин, чтобы в Болгарии не осталась надолго святость, столь сильно излучаемая святыней*⁸.

В представление об освящающем благословении иконы естественно впитывается и представление о необыкновенной силе, исходившей от нее. И хотя православная церковь допускает, что каждая икона излучает божественную силу, а чудотворные иконы имеются в наличии во всех болгар-

ских монастырях или больших храмах, поклонники все-таки думали, что привезенное из Иерусалима изображение обладает исключительными сверхъестественными качествами. Анализ проведенного анкетирования показывает, что каждый опрошенный по-разному воспринимал и осмысливал излучение от иконы, но, кажется, в рассказах всех присутствует чувство, что они впервые пережили своеобразное духовное перерождение или очищение: *Когда я поклонилась головой перед иконой, думаю, какой-то груз упал с моих плеч – излучение от иконы невероятное* (50-летняя женщина); *Ощущение очень сильное – просто неведомая сила исходит от иконы. Когда я поклонилась, моя усталость сразу исчезла, а я ведь часов двенадцать простояла с утра* (пожилая женщина); *Я не успела подойти к иконе, смогла только увидеть ее через боковую дверь и ощутила нечто вроде страха, внутреннего напряжения* (женщина среднего возраста); *Ощущение, как вам сказать, будто я встал перед покровителем. Эта икона – может быть, не все чувствуют ее силу, – но она защищает нас и изливает на всех божью благодать* (мужчина среднего возраста). По наблюдениям иподьяконов, помогавших детям, больным и инвалидам приложиться к иконе и Кресту, перед святынями все становились оживленными и радостными, но в то же время и спокойными (ЦВ № 10: 4).

До приезда в Софию чудотворная Иерусалимская икона “покидала” Священный город всего два раза, при этом ее носили на поклонение только в грекоязычные страны (раз на Кипр и два раза в Грецию). Путь иконы не проходил через другие страны – после поклонения ее отвозили обратно в Иерусалим. Только в мае 2000 г. после недельного пребывания в Болгарии икону отвезли для поклонения и в Сербию, а между тем стало известно, что Российский патриархат тоже проявляет интерес к ней. Некоторые более просвещенные и верующие поклонники интерпретируют этот факт как естественное продолжение миссионерской

и просветительской роли болгарского народа среди других славян. Согласно этим представлениям, путь чудотворной иконы среди славян начинается именно с Болгарии, поскольку болгары первый обращенный в христианство славянский народ, который передал христианскую веру и славяно-болгарский алфавит славянскому миру. В отличие от других случаев и из-за сугубо религиозного характера события отсутствовала навязчивая идея об историко-религиозной предопределенности болгар. Часть поклонников даже проявили своеобразное славяно-православное единство, выразив удовлетворение тем, что вслед за Болгарией икона благословит и сербский народ, переживающий период кризиса⁹. По мнению другой группы опрошенных, Пресвятая Богородица сама выбрала для посещения из всех славянских стран именно Болгарию, подчеркивая таким образом свое особое благоволение к болгарам. То, что Болгария – первая славянская страна, куда “пришли” две иерусалимские реликвии, связывается с идеей богоизбранности болгар. Разрастание этой идеи в массовом сознании некоторые исследователи объясняют кризисом национального идентитета (Тодорова-Пиргова 1999: 44). Богоизбранность болгарского народа, однако, истолковывается не с точки зрения исторической преемственности, а в духовном плане: *По-моему, это невероятная радость и большая благодать для каждого, который познал христианство, православную веру и для каждого, кто надеется на эту веру. Потому что через эту чудотворную икону, после 50 лет отклонения и отступления от веры, в известной степени лично Божья Мать благоволит через нее посетить нашу страну. Это первая славянская страна, которую она посещает, и я думаю, что это огромная любовь с ее стороны, потому, что верующий народ знает, что Бог и Божья Мать существуют и их дела в данный момент – чудо!*

В единичных опросных листах, чаще всего поклонников, связанных каким-либо образом с церковью, просвети-

вает понимание прибытия иконы не только как возможности для поклонения ей и личного соприкосновения со святынями, но и как события большого духовного значения для всей нации. Принесение иконы рассматривается как проявление любви и благосклонного отношения Богородицы ко всему народу, в том числе и к тем, кто не пришли поклониться. Вопреки общеправославному значению святыни и ее посещению других стран, ее присутствие в Болгарии объясняли как персональное благодеяние и помощь свыше болгарскому народу: *До того, как пришла наша Мать сюда, в Болгарию, я услышал ее голос. Она сказала: Я принесу свою икону – чтобы она нас защищала – пусть в Болгарии будет мир. Потому что у народа много страданий, они с разных мест нас настигают и нам грозят многие бедствия. Ради народа пришла – ради детей и ради бедного народа, который страдает!* (священник Старозагорского района); *Не достойны мы, но милостью Господа она пришла благословить нас – во имя здоровья и спасения всего нашего болгарского народа. Бог любит болгарский народ – мы добрые, мы не плохие* (женщина-служка в церкви св. св. Кирика и Иулиты, г. Банкя).

На следующий день после выставления реликвий в патриаршеском соборе перед ними образовались очереди поклонников. В первый день ожидающие поклониться проходили до половины второго ночи, на следующий день – до 2-х часов, потом – до 4-х часов, а дальше – круглосуточно (ЦВ № 10: 4). В первый день люди стояли в очереди в среднем 2–3 часа, в следующие дни приходилось ждать в течение 9–12 часов.

Из разных районов страны приезжали группы паломников, чаще всего возглавляемые священниками приходских церквей. Долгое ожидание, в основном вне храма, воспринималось как естественное испытание на пути к святыне. Стояние часами в очереди на площади для некоторых являлось своеобразным жертвоприношением Богу и Св. Богородице и осмысливалось как искупление грехов или духов-

ное очищение, чтобы с чистым сердцем предстать перед реликвиями; другие воспринимали это как испытание или путь к надежде. Тех, кто воспользовались протекцией со стороны священнослужителей храма, чтобы не стоять в длинной очереди, поклонники встречали и провожали, подвергая критике: определяли такое поведение как непристойное и убежденно твердили, что Богородица оставит без внимания молитвы этих людей. Этот моральный корректив соотносился с представлением о том, что каждый должен перенести тяжести ожидания во имя его истинного поклонения и принятия молитвы. Совершенно иным было отношение к маленьким детям и больным. Чтобы не стоять в длинной очереди, в последние дни они получили право проходить через южные двери храма. Эта привилегия считалась справедливой и не вызвала возражений со стороны собравшегося множества людей.

Часть людей сравнивали ожидание поклонения святыням с так называемым *хаджилык*¹⁰ (болг. *хаджилък* – паломничество) в Иерусалим. Не ставя знака равенства между событием в Софии и посещением Священного города, они все же чувствовали, что, находясь перед чудотворной иконой и кусочком Креста Христова, они как будто находятся в Иерусалиме. Отождествление паломничества в Софию с “хаджийской” поездкой объяснялось тем, что из-за финансовых затруднений путешествие в Святую землю для большинства болгар невозможно: *Вот это нечто святое* [почитаемые две святыни], *которое видеть надо – ведь не знать, дойти ли нам до Иерусалима*. Здесь следует упомянуть сопоставление и с другими существующими в болгарской (в частности, православной) традиции хождениями на богомолья, которые считались заменой паломничества в Иерусалим. Если, например, какой-нибудь мирянин посетит три раза *Кръстов връх* (святое место в горах Родопы), говорят, что это равняется поездке в Иерусалим; посещение мужчинами *Святой горы* определяют как “поло-

вин хаджийство” (при этом, однако, никто, посетивший два или несколько раз Афон, не считается “цял хаджия”).

Исключительный интерес к святыне, сопровождаемый продолжительным стоянием в очереди, большинство поклонников истолковывали как выражение веры. Несмотря на то что в средствах массовой информации промелькнуло предположение о массовом психозе, ничего подобного не было зафиксировано при опросе стоящих в очереди. На вопрос “что вас побудило прийти сюда?”, большинство ожидающих ответили, что вера. В этих ответах имеются и нюансы – для некоторых понятие веры выражает их принадлежность к христианству в целом и к православию в частности: *Да я православный христианин – вера подтолкнула меня прийти* (мужчина лет 25-ти); *Я думаю, вполне нормально, что мы здесь, если мы вправду христиане* (женщина лет 40-ка). В других ответах подчеркивалось, что это не просто вера болгарского народа, а вера, сохраненная вопреки полувековому воинствующему атеизму: *Болгарин не только теперь – он всегда верил. Несмотря на трудные времена – если бы были и самые лучшие времена Болгарии, болгарский народ и тогда пришел бы увидеть икону. Думаю, нам не легко, но вопреки этому мы боремся – дух наш сильный*. Эту позицию защищали и представители болгарского православного духовенства и высшего клира: *Так, наблюдая эти длинные очереди, понимая расположенность людей к святой иконе – часами стоять в ожидании своей очереди подойти к иконе – я считаю, что это истинно Божье Благословление. Несмотря на эти 50 лет атеистического режима, народ показал, что он религиозен* (митрополит из Святого Синода). Распространился даже тезис, что событие является своеобразной “реабилитацией болгарского народа, который до сих пор считали нерелигиозным и безразличным к Церкви” (ЦВ № 10: 1).

Представление о проявлении сохраненной вопреки испытаниям веры подкрепляется и тем, что поклонение имело

добровольный характер. Очереди истолковывались и как естественное выражение веры в противовес обязательному и организованному характеру политических инициатив – митингов, конгрессов и т.п. – и бессилию болгарских политиков вызвать такое спонтанное скопление людей. Некоторые электронные средства массовой информации обратили внимание главным образом на этот спонтанный и неорганизованный характер поклонения и подчеркивали, что на фоне политического раскола только вера в Бога может объединить болгарский народ.

Представление о Богородице как о заступнице и помощнице у многих было мотивом для поклонения иконе. Они связывали поклонение с надеждой на помощь – чаще всего на исцеление¹¹. Ожидание некоторого чуда было движущей силой, заставляющей довольно большую часть людей часами стоять в очереди: *Я очень плоха – два инфаркта, один инсульт. Ищу, не придет ли откуда-то какое-нибудь добро – какая-то помощь. Один Бог только может что-либо сделать – зато так жизни нет* (женщина лет 60-ти). Подобные надежды людей усиливались и вследствие распространения в очередях и средствах массовой информации рассказов о чудесах, приписываемых иконе, – о том, как хромые дети начали ходить, немые начали говорить и т.д. В этом смысле надежда на исцеление олицетворяла “ожидание” чуда¹². Некоторые присутствующие, чаще всего женщины, реагировали очень эмоционально, слушая рассказы о чудесных исцелениях, они крестились и вполголоса произносили слова восхваления Богу и Божьей Матери; некоторые даже плакали.

Ожидание и переживание чуда были общими признаками настроения поклонников. Некоторые чудеса как будто повторяли известные примеры чудесных исцелений, сотворенных иконой в Иерусалиме, которые нашли широкий отклик среди общественности непосредственно после приезда реликвий. Митрополит Амвросий, сопровождающий ико-

ну, поделился впечатлениями: “Многие дети получили исцеление от ее силы, начиная говорить или ходить”¹³. Согласно информации, опубликованной в ежедневной прессе, еще в первый вечер при встрече иконы в Софии изувеченная девушка из Варны начала ходить самостоятельно после того, как прикоснулась к чудотворной святыне (ДТ № 132: 11). Братья-близнецы Вихр и Пламен, слепые от рождения, были сопровождены в храм их другом. Он положил руку Вихра на икону, помогая ему приложиться к ней, после чего незрячий человек сам дошел до частицы Святого Креста поклониться. Позже он объяснил, что в то мгновение перед его глазами просветлело и он увидел весь интерьер храма (ЦВ № 10: 4).

Мы располагаем свидетельством о переживании чуда, раскрывающим интересные черты проявления религиозности в массовом сознании. Страхил Георгиев (50 лет, из г. Дупница) добрался до храма в инвалидной коляске – уже несколько лет он был лишен способности двигаться из-за увечья во время работы. Мальчик и девушка помогли ему подняться по ступеням каменной лестницы и войти в храм: *Мы вошли в храм, и Бог послал мне в сопроводители девочку – Виолетка из Варны. Я ее вообще не знал. Она меня научила молиться и креститься. До этого я даже не знал, как перекреститься – я из прежних, коммунистических людей – не верили, что есть такие силы. И как произнесли эти молитвы, какая-то сила мне сказала: Ну-ка, вставай с коляски и увидишь, что сам дойдешь до иконы Святой Богородицы. Когда перед иконой был, я просто почувствовал, что Святая Богородица принимает меня, чтобы помочь мне. В уме и разуме моем говорит: Раз ты научился произносить молитвы нашего божиего царства, значит ты исцелишься, исцелишься... И сейчас ощущаю, что я уже почти начал ходить – три года я не вставал из инвалидной коляски. И сейчас мне говорит: Хочу, чтоб вокруг тебя были не только верующие, а и неверующие – пусть при-*

дут посмотреть на тебя! (рассказ идет в присутствии десятка паломников). *Вот это мне как раз говорит: Иди, иди, иди, чтоб увидели, что мы-вправду имеем то, что можем дать человеческим существам.*

Не ставя под вопрос аутентичность переживания, отметим, что в рассказе содержатся некоторые классические элементы, которыми изобилуют христианские предания об утверждении веры среди язычников, грешников или неверующих. Ясно, во-первых, что объект чуда – атеист (“из прежних, коммунистических людей”). Его страдание (тяжелая инвалидность) заставляет его искать сверхъестественной помощи и наконец отводит его к Богу. Незнакомый до этого персонаж, который в любом случае связан с христианской верой (в данном случае верующая девочка из Варны), становится посредником между нуждающимся и источником желанной помощи. “Свершение” чуда – переломный момент, в который неверующий обращается в верующего. Чтобы усилилась исключительность чуда, оно приобретает еще более необычные черты – инвалид “слышит” голос Богородицы. Ее слова должны подтвердить чудо, в происхождении которого он как будто сомневается, – поэтому Богоматерь призывает его встать и самому подойти к иконе. Следовательно, налицо двойное чудо – чудо исцеления и чудо чувственного контакта с божественным. Этот рассказ иллюстрирует один из множества случаев, раскрывающих чудо как порождающий веру (для одних) и утверждающий веру (для других) механизм религиозного сознания.

Православная литература изобилует примерами о чудесах, которые становятся возможными благодаря сильной вере и упованию на Бога. В то же время не мало и примеров обращения в веру посредством чудес и неверующих людей (Баева 2000: 19). Таким образом, в одних случаях чудо является наградой за веру, которая не нуждается в доказательствах Божьей силы, а в других, чудо – доказательство существования Бога. В вышеуказанном примере чудо выс-

тупает в своей второй функции – его свершение представлено как сильное эмоциональное религиозное переживание, имеющее характер перелома в духовном развитии индивида. Многие поклонники связывали свое присутствие с естественной для любого человека надеждой, что Богородица гарантирует им здоровье и благополучие в жизни. Некоторые рассказали, что молились Богородице, чтобы она послала здоровье их семье и всем близким и родственникам. Другие рассматривали свое личное неблагополучие и финансовые затруднения в контексте экономического кризиса государства. Чудотворные исцеления, а также и выход из тяжелого материального состояния связывались со сверхъестественной помощью Пресвятой Богородицы: *Вера побудила этих людей прийти сюда – вера, что икона поможет им вылечиться или поможет, чтобы им повезло в этой жизни раз и навсегда (19-летняя девушка); Думаю, что у каждого есть некоторая надежда – он связывает каким-нибудь образом этот факт [поклонение] со своей жизнью, с будущим даже, своим и своих детей. А к этому толкает и сама экономическая обстановка – так как люди уже обращаются к такому – чтобы кто-нибудь другой решил их проблемы (женщина среднего возраста); Как объяснить эту очередь? Да я думаю, что люди в Болгарии веруют, и им не осталось много институтов, к которым обратиться. Видите, сколько правительств сменились, видим другие государства бывшего соцблока, что сделали, видите, где мы находимся теперь. Если Господь нам не поможет – не знаю кто другой?* (молодой человек, 21 год). Рассматриваемый пример раскрывает ожидание чуда как своеобразный механизм преодоления действительности – т.е. преодоление какой-нибудь житейской проблемы. В этом смысле для большинства поклонников упование на сверхъестественную божественную помощь – не только выражение глубокой веры, что один Бог может им помочь разрешить свои проблемы (ср. “Оставь свои заботы Госпо-

ду и он тебя успокоит!”). Утверждение, что “только Господь может нам помочь”, указывает на кризис доверия простых людей к государственным институтам и на осмысление религии как последней возможности уцелеть¹⁴. После полувека упования на поддержку государства, во время перехода от плановой к рыночной экономике рядовой болгарин перенаправил свои надежды на преодоление безысходности и всеобъемлющую защиту (подобно государственной) к другому сверхмогущему покровителю – Богу. Ожидание божественной поддержки, однако, вряд ли плод глубоко осознанной мистической связи с небесным. Оно скорее всего результат проявления той первичной религиозной рациональности, которая в большинстве случаев заставляет людей искать Бога, только когда они нуждаются в помощи – в полном противоречии с классическим христианским представлением о том, что цель чуда – укрепить веру христиан, а не содействовать людскому благополучию на земле (Измирлиева, Иванов 1991: 3). В проявлениях массовой религиозности вера в чудеса оказывается в известной степени “корыстной”, поскольку человек надеется на божье чудотворное благоволение единственно для удовлетворения своих человеческих желаний и потребностей (Баева 2000: 19). Поиск механизма преодоления действительности был ведущим для большинства поклонников, и только незначительная их часть становилась перед иконой, не ожидая чуда и конкретной помощи¹⁵. Такая ситуация еще раз доказывает, насколько далека народная религиозность от православного канона, который предписывает верующему при молитве в первую очередь прославлять Бога, потом благодарить его за ниспосланное ему и только наконец отправлять просьбу о поддержке. Из опрошенных почти тридцати поклонников только двое сказали, что пришли поблагодарить Бога: *Я пришел, только чтобы поблагодарить – я не хочу ничего на будущее. Я всем до сих пор доволен. Больше не могу желать* (45-летний мужчина);

Я приехала из Варны, чтобы благодарить Бога и Божью Матерь за все, что они мне дали... и за то, что не дали (20-летняя девушка). Эту осознанную житейскую самодостаточность можно интерпретировать в контексте христианского воззрения, что человек может желать многого, но только Бог знает, что ему нужно.

Некоторые поклонники воспринимали икону как олицетворение истинной духовности, не присущей современности: *Чего я ожидаю от иконы – ничего. Ожидаю просто прикоснуться к чему-нибудь древнему, настоящему – на фоне столь многих фальшивок в этом государстве!* Таким образом, поклонение воспринимается как мистическая возможность постичь эту духовность. В более развитой форме эта идея обнаружилась среди более просвещенных в религиозном отношении поклонников – чаще всего людей, которые стояли в очереди, читая богословскую литературу или молитвы. Они связывали приезд чудотворной иконы с ожиданием духовного роста болгар как контрапункта слабой религиозной активности (в духовном смысле понятия): *Надеюсь, что это событие принесет духовное просветление Болгарии, поможет болгарскому народу быть более моральным. Это не останется однозначным актом. Это может быть началом более продолжительного процесса – чтобы болгарский народ осознал, что есть дела важнее дискутируемых в 50-ти метрах отсюда, в здании, на котором написано: “В соединении сила” [здание парламента]. Проходя мимо этого здания, болгарин должен как можно чаще отправлять взор не к нему, а к храму Святого Александра Невского и давать себе отчет, что сила в соединении с Богом.* Подобное видение можно рассматривать как надежду на происхождение чуда в его наивысшей форме – единении сакрального и профанного, постижении (или хотя бы приближении) Царства Божьего на земле. “Духовное просветление Болгарии” немыслимо по критериям земного и материального, поскольку оно противостоит им. Вот по-

чему оно опять связывается со сверхъестественным вмешательством Бога. В отличие, однако, от массовых чудес, превосмогающих в конкретный момент определенные потребности человека, вмешательство Бога осмысливается как продолжительный и мистический процесс, при котором реальная жизнь в Болгарии соединяется с абсолютной реальностью божественного. Чудо этого единения, каким бы абстрактным оно ни было для массового сознания, в представлениях религиозного человека “объясняет” божий мир в его целостности, показывает его “весь сразу” в тех его “секторах”, которые в повседневной жизни противоположны друг другу (Гуревич 1985: 323).

Часть опрошенных пришли почтить икону, ведомые не потребностью вымолить здоровье, благополучие или осуществить глубокое духовное переживание. Они признались, что в храм их привело любопытство, вызванное толпами людей: *Я не знаю, что меня привело сюда – просто пришел посмотреть из любопытства (20-летний молодой человек); Любопытство побудило меня прийти сюда увидеть невероятное произведение искусства. Значит, представляю себе, что это невероятная икона – как изделие, как какое-то большое “бижу”. Я человек искусства и хочу на него посмотреть. Жива я, здорова, не больна – чтоб не сглазить – хочу увидеть это произведение искусства – вряд ли мне удастся другой раз увидеть нечто подобное (25-летняя незамужняя женщина).* Движущий механизм таких намерений – стремление рассмотреть уникальное произведение – как первопричина поведения данного типа поклонников не отличается существенно от настроений, побуждающих любопытных к поклонению святыням. Общим для обеих групп является желание коснуться ценности, которую едва ли можно увидеть второй раз в жизни. В этом смысле столпотворение перед Иерусалимской иконой в мае 2000 г. можно сравнить с длинными очередями конца 70-х годов перед залом выставки гравюр и картин Леонардо

да Винчи или перед Национальным историческим музеем, когда в январе 1998 г. отсюда вынесли и увезли из Болгарии подлинник Паисиевой истории¹⁶. Тут, однако, речь идет не только о культурных и исторических ценностях другой величины – разница в данном случае и в преобладающем количестве людей, определяющих себя как “верующие”, несмотря на то что за этим понятием виднеется вера разного порядка. Совсем мало людей восприняли прибытие Иерусалимской иконы как чрезвычайный случай или интересное явление в болгарском культурном пространстве, бедном, по обыкновению, на подобные события с иностранным участием.

Среди всевозможных проявлений веры быстро распространились и “осмысления” события со стороны экстрасенсов. Экстрасенсы и ясновидцы посетили икону, чтобы “зарядиться”, появился и радиоэзтезист, который еще в третий день поклонения измерил волномером энергетическое излучение иконы. По его словам, засеченная волна излучения от иконы была 89 сантиметров от 100 возможных. Доказано было “научно”, что около иконы “нет черной магии” и что она излучает положительную энергию; что помогает исцелению всяких болезней, за исключением рака; что перед ней можно держать при себе лекарства и продукты, чтобы они очищались и заряжались благотворно. В прессе многократно давались указания, “как общаться с иконой”. Отмечалось, что в энергетическом отношении наиболее сильны лицо и руки Святой Богородицы и Младенца; что мужчины должны молиться, прикасаясь к иконе правой рукой, а женщины – левой; что целебная сила иконы передается и ее фотокопиям, потому что они повторяют оригинал на сто процентов и имеют то же самое излучение; что икона услышит прошения всех, даже атеистов¹⁷; что ее следует вставить в рамку под стеклом, которое, однако, должно быть бесцветным и не толще 2–3 мм и т.д. и т.п. (НТ: 15).

Подобные точки зрения противоречат традиционным положениям православной веры, согласно которым сила Бога безгранична, т.е. ее не вместить в единицы меры и показатели – по сравнению с ней возможности даже самой совершенной аппаратуры ограничены, потому что чудо – “сверхъестественная энергия, дело Бога, которое нельзя измерить посредством человеческой логики” (Natsifotis: 35). На самом деле, это явление не новое, так как модные сегодня экстрасенсы, подобно всем традиционным лекарям (гадалкам, знахарям и др.), обосновывают сделанное ими, иногда действительно граничащее с чудом, вхождением в потустороннее и связью со сверхъестественным и божественным (БНМ 1999: 28). Противоречит христианскому канону и утверждение, что Иерусалимская икона помогает и атеистам, поскольку важнейшее условие контакта с Богом – это вера в него. В то же время, без освящения соответствующей молитвой, прочитанной священником, фотографии иконы являются только кусками цветной бумаги и не обладают сверхъестественными способностями. Необходимо упомянуть эти детали православного вероучения, чтобы выявить существенное расхождение между официальной религией и верой обыкновенного современного болгарина. Более углубленное исследование обнаружило бы новые параметры бытового христианства¹⁸, где Бог – энергетическое поле, в котором человек черпает силу.

Восприятие поклонения иконе как возможность заряжаться положительной энергией проявилось в самых разнообразных формах в течение всего периода пребывания святынь в гостях. Кроме икон и крестиков, допустимых по православному канону к освящению, люди приносили еще амулеты, драгоценные камни и снимки, которые “заряжали”, слегка трогая ими реликвии. В целом, обе группы предметов можно рассматривать в качестве переносчиков излучаемой от иконы чудотворной энергии. Именно такой смысл имело желание людей дотронуться принесенными

снимками до иконы. Это были фотографии близких, которые по разным причинам не пришли в храм. Так, например, 60-летняя женщина, поклонившись иконе, отошла в сторону, чтобы не мешать очереди, вынула два снимка, повернула их лицом к чудотворному лику и постояла таким образом минут десять. По ее словам, это были фотографии ее супруга и сына, которые были на работе и не могли прийти. Посредством снимков, по пониманию женщины, ее близкие тоже поклонились иконе. Освящение снимков не поощрялось церковными служителями, но несмотря на это люди верили, что через фотографии излучение иконы передастся тем, кто изображен на снимках. Представление о чудодейственности святыни как об энергетическом поле и источнике положительной силы вызвало своеобразный “бум” в последний день пребывания иконы. Перед отъездом ее подняли высоко у входа между притвором и храмом, чтобы под ней могли пройти и получить благословение все, кто не успели приложиться. Многие из прошедших этот ритуальный путь поспешили в центр храма, где всю неделю помещалась икона, чтобы дотронуться рукой до подставки и специально сооруженного подиума. Некоторые даже клали на них свои иконы, крестики и носовые платки – точно так, как происходит традиционное освящение предметов путем их соприкосновения с чудотворной иконой или мощами. Несколько пожилых женщин положили своих маленьких внучат на подиум, устланный коврами, а группа молодых женщин цыганского происхождения посидела на подиуме несколько минут – вероятно думая, что таким образом они участвуют в магическом действе “оплодотворяющего” характера. Грандиозное столпотворение людей, простирающих руки к подставке и подиуму, наступило непосредственно после отъезда иконы в Сербию. Не осталась незамеченной и поперечная стальная труба у входа, к которой прислонили икону перед тем как вынести – присутствующие касались трубы с благоговением и трепетом. “Заря-

жение” энергией чудотворной Иерусалимской иконы длилось не больше часа, так как служители храма демонтировали подиум и унесли подставку, лишая присутствующих предметов, которые были в непосредственном контакте с иконой.

Вскоре после отъезда чудотворного лика в газетах вспыхнула настоящая икономания. Некоторые из самых высокотиражных изданий опубликовали многократно, и особенно накануне праздника Успения Богородицы (болг. *Голяма Богородица* – 15 августа), большую цветную копию Иерусалимской иконы, заранее широко рекламируя свою идею. Этот образ появляется и до сих пор в самых необычных местах, в том числе приклеенный на стенах рыночных лавок. Стали приходить известия о разных чудесах, источниками которых были то ли подлинник, то ли газетная копия иконы. Было сообщение, что в родильном отделении больницы “Майчин дом” (Дом матери) снимки Иерусалимской иконы были повешены в нескольких комнатах, и, по словам медсестер, там будущие матери проводили дородовый период более спокойно (позже эту информацию опровергали). Публиковались письма восторженных поклонников, которые делились с читателями своим волнением по поводу произошедшего с ними чуда. Так, например, поклонница из далекого района сообщила, что на последние деньги успела купить две небольшие копии иконы, которые продавались у храма в Софии, но, когда приехала домой, установила, что у нее в руках “три иконички”. Она, конечно, сочла этот факт не ошибкой продавца, а чудом, “совершенным ради меня”, потому что очень сильно хотела подарить третью копию своей близкой (ЦВ № 13: 6). Пребывание иконы возбудило интерес средств массовой информации и к векам находившимся в Болгарии чудотворным иконам Пресвятой Богородицы. О них опубликовали обширные статьи и даже “Путеводитель чудесных икон” в Болгарии, указывающий, какая из чудотворных икон Божьей Матери какие чудеса может совершать (24 часа № 218: 12–13).

Чудеса, произошедшие перед Иерусалимской иконой в Софии, вполне соответствуют обычным формам чудодейственности. Поклонение иконе, однако, можно определить как уникальное, являющееся само по себе настоящим чудом для болгарского общества, которое по традиции не отличается слишком высокой религиозностью. Очевидно, ожидание чудес будет отличать рациональную религиозность болгар и в начале третьего тысячелетия, ибо у человека всегда будет потребность искать помощи у сверхъестественного.

Примечания

¹ Согласно принятому в январе 2000 г. в Иерусалиме всеправославному положению о том, что каждая поместная церковь помимо Рождества (болг. *Коледата*) должна чествовать юбилей Рождества Христова и как национальное событие – в определенный день своего церковно-народного календаря.

² Поклонение этой иконе датируется началом XIX в. Она хранится в одном из трех патриаршеских монастырей в Болгарии и является копией известной чудотворной иконы Пресвятой Богородицы Троеручицы из Хиландарского монастыря на Афоне. В Троянскую обитель икону перенесли в XVIII в.

³ Поклонение этой иконе совершается во второй день Пасхи (болг. *Великден*) и датировано 1604 г. Икона хранится во втором патриаршеском монастыре Болгарской церкви, в Южной Болгарии. Сюда ее перенесли в 1311 г. грузинские монахи.

⁴ По преданию, Крест Христов обнаружен по велению царицы Елены – матери Константина Великого – в 326 г. Часть Креста, а также гвозди, которыми был прибит Христос, были отвезены в Константинополь. Другая часть Креста была положена в серебряный ковчег и оставалась в Иерусалиме (Жития 1991: 440–441). В христианской традиции принято отделять щепки Креста Христова или мощей святых и посылать их в качестве благословения в разные места.

⁵ Согласно установленной в православном мире традиции, первые писанные изображения Пресвятой Богородицы являются делом св. Луки. По священному преданию, евангелист написал несколько икон Богородицы с Младенцем в руках (Гимен 1995: 262). Вероят, что это первые изображения Божьей Матери, которая одобрила образы, благословляя: “Пусть благодать Родившегося от меня и Моя милость пребудут в этих иконах”. Впоследствии сделанные копии этих изображений распространились по всему христианскому миру (Иерусалимската 2000: 22).

Под именем “Иерусалимская икона” в православном мире известен образ, писанный св. Лукой и находившийся у входа в церковь возле Гроба Господня. По преданию, от этой иконы послышался голос, который приказывал св. Марии Египетской отправиться жить в отшельничестве на пустынных берегах реки Иордан, чтобы искупить свои грехи. Чудо происходит около 482 г. (Жития 1991: 169–170). Впоследствии икону перенесли в Константинополь в храм Святой Софии (Кондаков 1998: 290–292). По другой легенде, в 1160 г. икону Св. Богородицы перенесли в окрестности Болоньи (современная Италия); до этого икона находилась в константинопольском храме Св. Софии и была нарисована св. Лукой (Кондаков 1998: 214). Привезенная в Софию в мае 2000 г. икона тоже носит имя Св. Богородицы Иерусалимской. Она хранится в церкви Успения Богородицы, построенной у Гроба Пресвятой Богородицы в Гефсимании (в Иерусалиме). Предание сообщает, что эта икона – первое изображение Божьей Матери, написанное св. Лукой в 15 году после Вознесения Христова (т.е. в 48 году от Рождества Христова). В 453 г. хранимую до сих пор в Иерусалиме икону перенесли в Константинополь в церковь Св. Богородицы Питии, а затем – в храм Св. Богородицы Влахернской. В 898 г. после нападения русских на Константинополь икону как трофей отвезли в Корсунь. Здесь окрестивший Русь князь Владимир принял христианство и перенес Иерусалимскую икону в Софийский собор Новгорода. В XV в. после взятия Новгорода царем Иваном III Васильевичем икону перенесли в Москву и поместили в Успенский собор в Кремле. Там она пребывала до 1812 г., когда была похищена войсками Наполеона (Благодеяния 1997: 95–196). Эта версия распространялась и во время приезда иконы в Софию. Часть болгарского духовенства утверждала, что принесенный образ – точная копия древней Иерусалимской иконы, сохранившая полностью действительный образ Богородицы и благодать подлинника, сделанного св. Лукой и благословленного Божьей Матерью. Однако, по словам митрополита Неаполи и Самарии Амвросия из Иерусалимского патриархата, который сопровождал икону, речь идет о самом подлиннике: “Эта икона не копия, как думают многие, а подлинник, писанный св. евангелистом Лукой. Но так как в храме, где хранилась икона, восемь раз до сих пор происходили наводнения, она была частично повреждена. Поэтому иконописцам пришлось с волнением, большим усердием и страхом Божиим осторожно ее реставрировать. Вот почему она будто новая” (ЦВ № 9: 2).

По всей вероятности, привезенная для поклонения икона – поздняя копия Иерусалимской. Эта копия типа Одигитрия – т.е. Путеводительница или Наставница в духовном смысле; по своим композиционным

особенностям она сходна с двумя другими изображениями, создание которых предания тоже приписывают св. Луке. Эта известная Святая Богородица Вратарница XV в., которая находится в Иверском монастыре на Афоне, и Бачковская Св. Богородица начала XIV в., которая хранится в одноименном монастыре в Южной Болгарии. Согласно священному преданию, создание Св. Богородицы Одигитрии как иконописного сюжета принадлежит именно св. Луке. Это предание появляется в богослужебной литературе в VIII в. Искусствоведы считают, что в иконе Св. Богородицы Одигитрии сосредоточивается не только иконография Божьей Матери, но и виден тот узел, нити которого составляют художественные связи между православным Востоком и католическим Западом в период VI–XII вв. В католическом мире существуют около 20 икон Пресвятой Богородицы Одигитрии, авторство которых приписывается св. Луке, – в православном мире их в три раза больше (Кондаков 1998: 152–153). Подобное массовое отождествление разных икон Богородицы с подлинником св. Луки является следствием естественного, с религиозной точки зрения, стремления “владеть” первообразом. В представлениях верующих он придает престиж тому месту, где сохраняется, утверждая его как значимый центр христианского паломничества.

⁶ По христианскому верованию, кусочек от Креста наделен той же самой благодатной силой, что и весь Крест, на котором распят Иисус. Эта сила неделима в своей целостности, несмотря на то, на сколько частиц разделен Крест Христов. В этом смысле принесенная частица олицетворяет сам Крест и поклонение ей является поклонением символу человеческого спасения.

⁷ О подобной идее см.: Кондаков 1998: 183, 216.

⁸ Заполненные анкеты сохраняются в личном архиве Г. Благоева и Сл. Гребенаровой.

⁹ Перенос иконы в Болгарию и Сербию совпал с периодом послевоенного кризиса в Косово.

¹⁰ В болгарской традиции название “хаджия” получает каждый православный христианин, совершивший паломничество в Иерусалим. Термин арабского происхождения и воспринят болгарями во время османского владычества, когда он приобретает значение своеобразного благородного титула и придает носителю духовный и социальный престиж. В современном обществе термин потерял свой первоначальный смысл, а пѐездку по святым местам Иерусалима высоко ценят только верующие.

¹¹ Популярны и сегодня, хотя и не в деталях, чудеса, совершенные Божьей Матерью. О них см. более подробно: Стефанова 1995.

¹² Как отмечает еще св. Августин Блаженный в своем раннем сочинении “О полезности веры”, чудо – это “удивление от существования необычного факта, в котором проявляется любознательность человека, его чувствительность и настроенность на необыкновенное и сенсацию, которое имеет общественное измерение из-за быстрого распространения слухов о них” (Янкова 1998: 47–48).

¹³ Вот и другая часть его рассказа: *В Иерусалиме я увидел девочку двенадцатилетнюю, которая не могла ходить с трехлетнего возраста. Родители – мусульмане – принесли ее в храм и положили перед иконой Божьей Матери. Они со слезами на глазах умоляли Св. Богородицу исцелить их ребенка. Потом, когда вынесли ее из храма, она начала ходить и даже бегать.*

¹⁴ Еще Хр. Гандев подчеркивает, что в эпоху Возрождения преданность болгарского крестьянина церкви опирается на убеждение, что именно она “держит ключ к спасению” (Гандев 1976: 167).

¹⁵ Показателен следующий случай. Одна из опрошенных (молодая женщина с богословским образованием) приходила три раза прикладываться к святыням, по ее словам, “с очищенным христианским пониманием”. Но когда поделилась этим со стоящими в очереди, пожилая женщина вздохнула с сожалением: *Ой, дитя мое, кто знает какое горе у тебя, коли третий раз приходишь!*

¹⁶ Рукопись – одна из дражайших святынь болгарского народа, так как она разбудила его национальное самосознание во время османского рабства и положила начало Болгарскому возрождению. Сохраняется в библиотеке Зографского монастыря в Святой горе.

¹⁷ А также “если даже люди неверующие, ее присутствие (фотокопии иконы) оздоравливает энергетически фон любого дома”.

¹⁸ О некоторых современных проявлениях так называемого бытового христианства см.: Гребенарова 2000.

Литература и сокращения

Баева 2000 – *Баева В.* Разкази за чудеса (Локална традиция и личен опит). София, 2000 (Дисертация).

Благодеяния 1997 – Благодеяния Богоматери роду христианскому – через ее святые иконы. СПб., 1997.

БНМ – Българска народна медицина / Съставител М. Георгиев. София, 1999.

Гандев 1976 – *Гандев Хр.* Проблеми на Българското възраждане. София, 1976.

Георгиева 2000 – *Георгиева Ив.* Култът към Богородица в българската народна култура // Европа и България. Сборник в памет на проф.

Христо Гандев / Съставител М. Семков. София, 2000. С. 35–53.

Гребенарова 2000 – *Гребенарова Сл.* Българинът в криза – езичник, християнин или неверник // *Жизненият цикъл. Доклади от българо-сръбска научна конференция 12–16 юни 2000.* София, 2000. С. 89–100.

Гуревич 1985 – *Гуревич А.* Проблеми на средновековната народна култура. София, 1985.

24 часа – Вестник “24 часа”, 12 август 2000 г.

ДТ – Вестник “Дневен Труд”, бр. 132/11, май 2000 г.

Жития 1991 – Жития на светиите. София, 1991.

Измирлиева, Иванов 1991 – *Измирлиева В., Иванов П.* Сушишката светица Стойна. 3. Проблемът на светостта // *Български фолклор.* 1991. № 2.

Йерусалимската 2000 – Йерусалимската икона на Божията майка. София, 2000.

Кондаков 1998 – *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. СПб., 1998. Т. II.

НТ – Вестник “Нощен труд”, 15–16 юни; 22–23 юни 2000 г.

Пимен 1995 – *Пимен, Неврокопски митрополит.* Света Богородица – Живот и прослава. София, 1995.

Православная 1998 – Православная икона. Канон и стиль. К богословскому рассмотрению образа. М., 1998.

Стефанова 1995 – *Стефанова Р.* Чудеса на Пресвета Богородица. В. Търново, 1995.

Тодорова-Пиргова 1999 – *Тодорова-Пиргова И.* “Богоизбраният народ” на Балканите // *Български фолклор.* 1999. № 4. С. 44–54.

ЦВ – Църковен вестник, бр. 10/16–31 май 2000 г.; бр. 13/1–15 юли 2000 г.

Янкова 1998 – *Янкова В.* Чудесата – проблеми на генезиса // *Български фолклор.* 1998. № 4. С. 38–50.

Hatsifotis – *Hatsifotis I.M.* Aksion estin (гр.)

Перевод с българского Ж. Стаменовой

Larisa Fialkova, Maria N. Yelenevskaya (Haifa)

**Prophetic Dreams and Lucky Coincidences:
Modern Substitutes for Miracles¹**

Introduction

It has become customary among scholars of miracles to start treatises on the subject by making order in the multiplicity of definitions, and clarifying what they intend to study. Philosophers and theologians are concerned with miracles in the objectively oriented sense of the word – exceptional events incompatible with the known order of nature, events which presuppose involvement of God or some rational and powerful agent. Stories about such events are also of interest to folklorists, because they are stored in the collective memory and form an important part of traditional folklore. They constitute the genre of the sacred legend (Aarne–Thompson 1964: 254–284; Jason 1975: 42).

The material presented in this article is personal narratives of our contemporaries, secular urban dwellers. Because religion carries little weight with our subjects, they don't look for signs of divine intervention when confronted with the extraordinary. But when they cannot find a rational explanation for some events or phenomena, they tend to attribute them to miracles, although in this case the term is used in the subjectively oriented sense and refers to events that astound and cause one to marvel. Some of the narrators refrain from interpretations of the miraculous, others seek to grasp its meaning and decipher the message. But irrespective of whether the storytellers are inclined to reflections or not, they all reveal that events they describe have had an important impact on their life.

None of the stories analyzed in the article can be classified as traditional Jewish or Christian legends, yet they reflect a connection with both traditions. This is not incidental: the narrators are immigrants to Israel from the countries of the

former Soviet Union (FSU), both Jews and non-Jews. They were interviewed for the project devoted to the investigation into immigrant folklore. All the interviews except one were conducted in 1999–2000. The informants were asked to tell a story of their immigration, and narratives about miraculous events do not form the core of the material. But life in a new country is far less predictable than at home, the unfamiliar often inspires wonder, and some of the interviewees view their immigrant experiences as overriding the normal pattern of events. The narrators dwelt on episodes that startled them without guidance. So we can conclude that inclusion of these stories in the interviews was not accidental, but points to the narrators' hierarchy of value. Apparently they help narrators make sense of their immigrant experience. As David M. Rasmussen observes, memory is a creative act of consciousness and selects meaningful experiences, those which retain sustained significance for an individual. In every act of consciousness, the reality of a past and its meanings provide interpretive schemes for understanding present experiences and laying the foundation for future projects (Rasmussen 1974: 10).

The total sample from which material for the article was drawn comprises 100 interviews, approximately 70 hours of recording transcribed in full. The interviews were conducted in Russian, the mother tongue of the interviewees and the interviewers. All the informants immigrated to Israel in the 1990s, and for all of them the experience of immigration still remains vivid and involves a range of emotions. The context of interviews varied; some conversations were held in the homes of interviewers or interviewees, others in offices, still others in public places, such as parks, beaches, etc. Narratives proper are incorporated into conversations with the interviewers as complete and structured stories (Labov, Waletzky 1966). In spite of the fact that all the informants knew they were being recorded, and in most cases their audience was limited to one person, the interviewer, some of the narratives have all the

features of folklore performance: the narrators supplement verbal information with body language, achieve the desired effects by means of prosody, and create dramatic immediacy by tense shifts, switching between the past and the historic present (Wolfson 1981). The composition of these stories, the harmony of the verbal and non-verbal elements of performance, and almost complete absence of false starts suggests that these stories are part of the narrators' repertoire. In some cases this assumption was confirmed either by the storytellers themselves, or by members of their families and friends.

There are a number of situations in which stories of immigration are told: they are an indispensable part of festivities, such as birthday parties, weddings, reunions, etc. Besides, "old timers" share their experience with newcomers in order to encourage or warn them against pitfalls of immigrant life. In other words, these stories mostly circulate within the immigrant community. For the present article we have selected 12 stories perceived by the narrators as extraordinary, amazing and mysterious. The volume of the article did not allow us to include four more narratives that fit the subject.

Definitions

The similarity in the interpretation of the concept of Miracle in Judaism and Christianity appears obvious when various definitions are compared. Thus the Encyclopedia of Judaism defines miracles as "extraordinary events which appear to violate the known laws of nature, the cause of which is ascribed to God" (Wigoder 1989: 492). This differs little from a much earlier Christian source, "The Biblical Encyclopedia" written by a 19th century Russian Orthodox theologian Archimandrite Nikifor: "Miracles are deeds that cannot be performed by man's power or mastery, but by the omnipotent power of God alone" (Archimandrite Nikifor 1990: 789). Like all the other definitions we have found, these two emphasize the divine nature of miracles. Importantly, in both Judaism and Christianity, miracles are often presented as messages, or

“signs”. As G. Ashe remarks their purpose is to fortify believers with an assurance that God is there, all-powerful, and able to rescue them from encompassing misery and doom (Ashe 1978: 28). Extraordinary events may be the result of extraordinary coincidences (Swinburne 1970: 4; Holland 1965: 43). It is often noted that a miracle is an exception with the point: “It has a bearing on human life, and this is so because there is some agency behind it which human beings can relate to themselves” (Ashe 1978: 17). The role of the observer, who sees or infers such an event as miraculous is not limited to giving a description of an event, but its interpretation as well (Larmer 1988: 12, 75). Technological development and changes in the human realm cause changes in views on miracles. Thus some writers see the miraculous in ESP, telepathy, and clairvoyance, which have become popular in the last decades. Although interpretations given to these phenomena violate criteria established in philosophical and theological literature, it is this approach to miracles that is close to contemporary secular folk understanding, and is implied in the narratives analyzed in this article. The latter fall into two groups: dreams, which miraculously proved to predict the future, and lucky coincidences, which had a crucial effect on the narrators’ life.

Dreams

Dream sleep is a subject of interdisciplinary research, it is the crossroads of physiology, psychology, psychiatry, and evolutionary biology. In the past decade, dreams have also been analyzed from the perspective of a narrative. Among the studies of this aspect of dreams we would like to single out three sources – Harry T. Hunt’s “The Multiplicity of dreams” (1989), Bert O. States’ polemic response to Hunt’s work “Dreaming and storytelling” (1993), and Anthony Stevens’ “Private myths” (1995). Hunt tries to reconcile the view of the dream as visual-spatial imagery and a story. For him dream reports are “proto-stories or quasi-plots”. Even if a dream is amorphous from the point of view of action development and

lacks a beginning and an end, the dreamer attempts to structure it in the telling and interpret it by employing two methods – free association and amplification (Hunt 1989: 177–178). Stevens also sees similarities of dreams to stories. Like Hunt, he refers to the deep structure of dreams and stories, and to the parallelism in function and symbolism. Stevens remarks that “both dreams and stories are special in that they act as bridges between two realms of being – inner and outer, Self and environment – integrating them into more up-to-the-minute and better adapted patterns of responsiveness” (Stevens 1995: 157). States, on the other hand, maintains that dream reports do not qualify as stories, as they perpetuate the structure of dream narratives, devoid of exposition, full of unexplained gaps and shifts of scene, and ending inconclusively (States 1993: 74–76). He does not deny that dreams have certain stability, which is manifested in their functions. These, as classified by States, present a generalized and reduced system put forward by Vladimir Propp (States 1993: 93–95, 102).

We believe Hunt’s and Stevens’ view of dreams more justified. An additional argument in support of their position is that while dreams do not have an audience or moral and aesthetic intentions, dream reports do. This is particularly relevant to those dream reports, which are not given to a psychotherapist, but to an audience of friends, and which are reproduced or even performed repeatedly to surprise and/or amuse the listeners, or support some point of view or argument. Thus the context of dream reports is identical to that of storytelling, dreams are narrated at informal gatherings together with jokes, contemporary legends, etc.

We are analyzing reports of the dreams that happened to the informants long before the interviews, and we can trace their ties with myth. This connection has been researched by Dennis Tedlock (1999: 104). While Tedlock studied myths that include dreams, we deal with personal narratives incorporating dreams. In both cases there is a mythologization of dreams of

the past. The interviewees view their dreams as prophetic and keep wondering at how accurately they had foreseen future immigrant experiences. They emphasize that the images and events in the dreams could not have become known to them from any information sources. The three dreams analyzed below combine the features of landscape and prospective dreams, which according to Stevens, are among the most frequent dream types (Stevens 1995: 266–268, 273–274). Discussing premonitory dreams, Stevens refers to Aristotle and Cicero to explain the phenomenon of prediction of the future. The dreamer invents ideas, which later govern his/her waking actions. Moreover, dreams are so numerous that it would be surprising if some of them did not resemble later events. He concludes: “As with faith healing, so it is with prophetic dreams: one success can outweigh a thousand failures” (Stevens 1995: 22). Such an attitude to prophetic/telepathic dreams is confirmed by Stanley Krippner. He maintains there is not enough empirical evidence to support the idea of telepathic dreams, yet there are a considerable number of anecdotal reports. These prevent people reporting prognostic dreams from being labeled as liars or psychopaths (Krippner 1993: 613).

No. 1, Tamara Z., 51, an engineer, in Israel works as a home attendant

About Israel, as a climatic zone, there... I knew very little, only from geography... There was no opportunity to study things thoroughly. But right before departure, just a couple of days before... (None of the storytellers uses the words “emigration”, “immigration”, or “repatriation”, they prefer more neutral “leaving”, “arrival”, “departure”. This speech habit can be traced back to the period when emigration from the USSR was forbidden and condemned by the propaganda as treason.) I don’t know, I had a dream, and I still remember it. I could not imagine what Israel was like, but I saw it very clearly in the dream. And you know, it really looked as it does in reality. The nature, and the palm trees, and the square – everything! Just as it is... And I woke up and said: “You know I saw Israel in a dream. Can it really

look like this?"

<...>

Interviewer: And in your dream, was everything beautiful and green?

Tamara: It wasn't that it was beautiful and green... There was just a landscape. Yes it was beautiful and clean there. But it was a dream (laughs)².

Tamara's dream is static, and the report is not colorful. It has neither actors, nor a plot. The dreamer herself is not involved, but she was and is amazed at the vividness and precision of her visual impressions. Notably, watching TV is Tamara's habitual pastime, so she is used to passive contemplation. The dream has no narrative structure, yet she contextualizes it as part of the preparation for immigration. Tamara looked forward to going to Israel, and the dream has a pleasant aura. The image she depicts is not made vivid by details, yet she is convinced that it was a vision of Israel. There is an instance of self-citation, Tamara quotes her initial reaction of incredulity. Apparently she shared the dream with her family, and it has stayed in her memory. Tamara even uses it as the ground for comparing her anticipations of Israel with reality. Although she downplays the importance of the dream (*I don't know... just a landscape*) it has a symbolic meaning for her as a justification for her decision to immigrate to Israel.

The next excerpt needs an introduction. It reports on two dreams, and both are drawn from the same interview. It was recorded in an informal situation of a party, where the interviewer was a guest. The hosts were a family encompassing three generations. Importantly, the middle generation, a married couple – Alexander and Victoria – currently live in the USA. They left in 1996 after having lived in Israel for 6 years. Their daughter, Lydia, accompanied her parents, but two years later she insisted she should return to Israel. The reason was her private life; her decision was a source of a family conflict. The young girl managed to overcome the

opposition of the adults and went her own way. The interview was conducted several months after Lydia's return to Israel, when the events were still fresh in everybody's memory. Alexander and Victoria were on a short visit to Israel, and the party was a reunion with good old friends. The recording had not been planned. The conversation about immigrant experiences emerged spontaneously. The interviewer timidly asked the hosts whether they would mind her recording them (both authors have become so interview-conscious that they seldom leave the house without a tape-recorder). Everybody agreed willingly. They declined the suggestion that they should be interviewed individually – no one was ready to miss the fun of joint recollections. The recorded conversation proceeded at the same pace as before, with a lot of interaction, and no shyness or hesitation whatsoever. It is also important to mention that narrators relied on the interviewer's knowledge of their family story, so some of the facts are only implied without being stated explicitly. Like in traditional folklore storytelling, narrators of contemporary forms of folklore take into account the audience and adjust their performance to it.

Alexander A., 43, a programmer, Victoria A., 43, a music teacher, and Lydia A., 21, a computer operator

No. 2

Alexander: Well, shall we start like Pushkin did? And Tania dreams... I seldom dream, that is I rarely remember dreams. That is I wake up in the morning, and my mind is absolutely clear. That is, what did I dream about, how did I dream? Just nothing. Yes, I told you that we... It was when Lydia and I went to Canada, and I ended up in an *emergency*. Well, everything is connected in some bizarre manner. To make a long story short, I woke up and I remembered, I remembered a map in front of my eyes, and some water, and some road map, and some, some sort of a bay. Or something like this, and a word. I remember it as if it were now, there was the word "*moody*" Yes, *moody*. I got up, and my wife says: "Why did you get up?" I say, "I'll go". I didn't say anything to her. I didn't say anything to her. But in fact I went to the

computer, opened it, logged on, connected to the Internet, typed in this word, pressed “*search*” and began searching (Note a mistaken use of the word “open”, *otkryl*, in the original reflecting the process of language attrition, F. & Y.) I found it. It turned out that not far from us there was *Moody Road*. Yes. And Victoria says, “Well, you had probably seen it, and that’s why you dreamt of it”. And then, later, some time passed, and my daughter said that she had to go (to return to Israel from the US, F. & Y.). It was a very long story, but she said she had to go.

Lydia: On that very day...

Victoria: No, it’s not important. But you also found it on the map...

Alexander: No, it doesn’t matter... I didn’t find anything on the map! I found some, some settlement, something in Canada, and it was called “Moody”, a settlement, you know, a settlement in Canada. Then, some time later, my daughter announces that she has to go to Israel. And in a little while our visas would expire. And so we have to extend them. And our lawyer says that the best thing to do is to go to Vancouver, and that one day is enough to do it there. And so we go to Vancouver. Yeah, and I say, “Let’s go sightseeing”. Well, we took a sightseeing tour (*vziali ekskursiu* is a calque from conversational Hebrew, F. & Y.) we bought some, some sort of a map. It was a folding booklet with maps on both sides. Yes, and we go here and there, and he (the guide, F. & Y.) shows us things, and then we come to some place. So, then, I turn the map...

Victoria: And Lydia is sitting next to him. She says, “I see...”

Alexander: I was dumbfounded. I remember, I see that it’s an identical map, and at the edge there is this little bay, and it reads: “*Moody Port*”. Never in my life had I heard of this *Moody Port*. What is it? From the scientific point of view such coincidences, so to speak, are simply impossible.

Victoria: Lydia was sitting next to him. “I”, she says, “am sitting there, and all of a sudden I see that dad turns pale”.

Lydia: His eyes look like this... His eyes are wide open, like this, and he stares at the map!

<...>

No. 3

Lydia: And I had a dream. The first part of the dream was some wild adventures, and I didn't remember any of them. But they ended in that I moored, we moored our boat to an island. On the island we entered some maze. Yeah, we walk down stone passageways, and there is a corridor, and we come to a square. And I vividly remember the description of this square, all of it. And something is happening to me while I am on the square. Then I leave the square, take a bus, and I travel. I travel. I get off at some stop together with dad. And the stop is in San Francisco. The stop is in San Fransisco. I get off together with dad and then we have... well, there is some misunderstanding. Dad stays behind, and I take a bus and go back. (inaudible) When I woke up in the morning...

Victoria: And you didn't tell us anything, did you?

Lydia: I did. I told you everything, I told you everything.

Victoria: And about the square?

Lydia: And about the square too. Wait, no, I didn't! When I woke up I didn't tell you anything. And some time later we went to Acre.

Victoria: Our first tour was with the group from the *ulpan* (Hebrew, here "language school for new immigrants).

Lydia: There was no group from the *ulpan* with us then.

Alexander: Yes, we were all together then.

Lydia: We went on our own.

Victoria: On our own?

Lydia: We went to Acre on our own. And so we walk along the stone... there is this... in the old city...

Victoria: The embankment, and then there are vaults there.

Lydia: Yes, we walk below stone vaults. And I sort of see that it is... what I... I walk ahead of them, and the place in the dream looked exactly the same, only I walked differently, like this, I was on their side. And I say, "Look, mom, now we'll turn and there will be a square with arches. And there will be ivy hanging down. And in the middle there will be a well, and behind it we will see a mosque". And so we come to... and here it is – the square. (inaudible) And I tell mom that I had dreamt about it. And

fortunately, I told them the second part of the dream. (Apparently, she refers to the incident in San Francisco, F. & Y.) By the by I said I had dreamt of this and that. And of course, I remembered the second part of the dream, but for a long time we just ignored it. And only when we came to America, probably, a year or two later, I recalled the dream again and then it dawned on me.

Victoria: No, well, I remember we walk along the corridor, below the vaults and just before going out onto this... this inner square... What is such a square called in Arab towns? This kind of square, well, with those, you know...

Alexander: Caravanserai.

Victoria: Caravanserai. And all of a sudden Lydia says, "I know what will happen now. We will get to..." And Alex and I say, "How come? How do you know we will get to the square?" And suddenly we did come to the square. Lydia says, "Yeah, I know there is a square here, that sort of square. An we will see this and that". We looked around and over there... That is we were stunned, because she had said it before we actually came to the square. And it was the first time we ever came to that town of Acre.

In the quoted excerpt both narrators did not seek the support of the audience for the interpretation of their dreams. The prognostic function of the dreams had already been "proven". In both cases what astounded the dreamers, and what triggered the reporting of the dreams was the "miraculous" accuracy of the visual images. Even several years after dreaming the narrators remembered both the dreams and the subsequent events, which confirmed their "truthfulness".

Alexander makes a point of saying that he seldom dreams and he is slightly ironic about his own reporting of a dream, hence the allusion to "Evgenii Onegin". The dream had a strong impact on his imagination because he is skeptic about the prognostic function of dreams. In his opinion it contradicts "the scientific point of view". It is due to Alexander's general non-acceptance of prophetic dreams that he ascribes his own dream

experience to the domain of extraordinary events. Note, that the attempt to summon scientific knowledge or look for rational interpretation of the supernatural or paranormal events is typical of secular post-modern culture, not only of dream reports, but also of folklore genres, e.g. contemporary legend (Fialkova 1998).

In Alexander's dream report there are no actors and no action. The central image of the dream is a map. Because it is associated with a specific area we can classify the dream as quasi-landscape. The dream report includes the description of the dreamer's reaction which falls into two parts: the immediate surprise upon awakening, and the amazement at seeing the name once more, this time on a real map. Thus the dream report and the memorate blend into one narrative.

Lydia's dream has more heterogeneous images than the two previous ones (1 & 2): the sea, an island, and a cityscape – a square, which she later places in Acre. There is a hint at an interaction with another character – her father, and a series of actions – mooring, taking a bus, coming and going. Interestingly, in the narrative the interviewee brings together two distant places, which are both relevant to her story of migration – Israel and the U.S. Lydia fills vague dream images with concrete details, which she supplies retrospectively on the basis of her subsequent experience. She separates the flow of images in a dream into discrete episodes, each filled with its own symbolic meaning. Moreover, the interpretation of fragments is given at various moments of the narrator's life. The images are unequal in their significance for the narrator at different points of time. While the similarity of the image of the square to the real square was discovered soon after the dream, the "misunderstanding" between father and daughter and their separation was deciphered much later. The episode of recognition of the square is elaborated in many details and is collaborated by the other interviewees; by contrast, the separation scene is only mentioned in passing. Apparently,

the narrator is sure the prophetic meaning of this part of the dream is clear to the listeners and sees no need in commenting on it.

Both interviewees attempt to increase the credibility of the narration by mentioning that they had shared stories of their dream experiences with the family before the prognostic nature of the dreams was confirmed. The analyzed dreams are associated with a new stage in life, and in this they are similar to initiation. Although only one dreamer is young, all three are reminiscent of initiates experiencing anxiety in the face of the unknown. According to Stevens, dreams fulfill the same function as stories, myths, and fairy-tales – they provide affirmation that an important transition has occurred (Stevens 1995: 159). None of the dreams features supernatural or astral images, yet the absence of plausible explanations causes excitement and suggests violation of the known laws.

The dreams under discussion have only marginal affinity with either Jewish or Christian dream cultures (Idel 1999: 235–251; Hasan-Rokem 1999: 213–232; Stroumsa 1999: 189–212). Both in Judaism and Christianity the end of prophecy through dreams came with the closure of the canon. Moreover, dreams became a target for criticism. Thus Archimandrite Nikifor concludes the entry on dream sleep and dreaming by saying that “because absolute and complete revelation of God’s will is inscribed for all of us in the Gospel, any belief in dreams, which allegedly contain prophecy of future events is unwise and misleading. All the attempts to interpret them should be considered sinful and foolhardy (Archimandrite Nikifor 1990: 664). Discredited and labeled as pagan and idolatrous (in Judaism), or inspired by Satan (in Christianity), prophetic dreams dreamt by the uninitiated were stigmatized. But they were not banished from the domain of folk religion and folklore and thrive there. Our informants not yet entirely rid of the Soviet ideology, associate belief in the prognostic power of dreams with superstitions; on the other hand they sense that

this belief is a window on the irrational world, in which the miraculous cannot be always ignored.

The Wonderful Interplay of Fate and Chance

As compared to the concept of “miracle”, which is part of the religious worldview, the concept of “fate” is rooted in paganism and is tied to mythology. This is the reason why entries interpreting the notion of “fate” are commonly found in encyclopedias of mythology. See, for example R. Bell (1982: 83); V.M. Karev (1982: 471–474); M. Kennedy (1998: 133); S.M. Tolstaia (1995: 370–371). The encyclopedia of Judaism, on the other hand, provides no information on “fate” but gives interpretations of the concepts of “predestination”, “providence”, and “free will”, which treat the issues of God’s governing inscriptions and human choice. Neither do we find references to fate in Eric Nustrem’s *Bibleiskii slovar’* (2000), or in Archimandrite Nikifor’s *Bibleiskaia entsiklopedia* (1990).

The history of the notion of fate has undergone changes over centuries and differs in the collective consciousness of various peoples. Detailed analysis of culture-specific aspects of the notions of fate and destiny can be found in Anna Wierzbicka’s *Semantics, Culture and Cognition* (1992). The common parameters of the notion fate in folk philosophy are summarized by Karev as follows: “In the mythology of various nations, fate is linked to the idea of unknown force, which determines various events and orders human life (in a wider sense it determines life of a society) (Karev 1982: 471). In Slavic mythology fate is perceived as an irrevocable verdict beyond the power of individual will. Attempts to avert predestination, or to outsmart fate are doomed to failure (Kovshova 1994: 142; Nikitina 1994: 132–133; Tolstaia 1994: 146). Contrary to fate or destiny in other cultures, the Russian notion of “*sud’ba*” implies external control that “may come from other people – for example, from social tyranny or political oppression – rather than from other-worldly forces” (Wierzbicka 1992: 69). By contrast, Judaism does not deny human free will. Some

interpret it as a choice between the good and the evil, hence the numerous Jewish folk tales about good deeds, which allow people to escape predestined death. The Jewish oikotypes complementing Aarne-Thompson's system classify these tales as 934*F; "Charity rescues from death" (Shenhar 1982: 56–65); 934*G, "Rescue of boy fated to die on his wedding night"; 934B-*A, "Successful escape from death". A selection of such tales is preserved in the Israel Folktale Archives (IFA).

In spite of deterministic aspects of the notion of fate it is not divorced from chance. Ancient Greek deity Tiche and Roman Fortuna personified fate and brought together the predestined and the accidental. V.N. Toporov notes the bipolar structure of the notion of fate. The dichotomy of finite-infinite, and determinate-indeterminate permeates the discourse on fate. Moreover, Toporov emphasizes that fate and chance accompany humans throughout their lives and have anthropological flavor: humans are conscious of the power of destiny and chance over their life. Everyone has to confront his/her own destiny, everyone can benefit from his/her own unique chance (Toporov 1994: 38). The significance of the belief in the power of chance among our contemporaries is reflected in the phrase "his Majesty Chance".

In interpreting their immigrant experiences, our informants display influence of at least two mythological systems, Slavic and Soviet. Almost all of them matured in the Soviet Union and were not immune to the Soviet ideology, which had created its own myths. In the Soviet era, the notion of "miracle", for example, was not associated with divinity, but with human actions, for example "miracles of labor heroism". Similarly, predestination was no longer tied to divinity, but to the founding fathers of Marxism and their writings (Mokienko, Nikitina 1998: 664, 470). While in the Slavic mythology fate is a power, and human life is the object of its action, in the Soviet mythology Man became the master of his own fate.

Narratives presented in this article reveal eclecticism in

the perception of the notions of “fate”, “destiny”, “chance”, and “miracle” by the informants. They are blurred and interchangeable. Having made a decision to emigrate, the narrators felt they were challenging fate. But having become immigrants, they felt that they were caught in an intricate web of circumstances beyond their control; only happy coincidences would miraculously change this fateful constellation.

Lucky Coincidences in Finding a Job

In this section we discuss three narratives, each of which is a story of success in an important enterprise – search for the first job in a new country. All the three storytellers are women, who arrived in Israel at the peak of the big wave of immigration from the former Soviet Union in the early 1990s. The women share some features relevant to their stories. They come from big Soviet cities, hold doctorate degrees, and are extremely career-oriented. At the time, the overall job situation in the country gave rise to acute pessimism among immigrants hunting for jobs. Rumors that there was no chance to find a job without using connections proliferated. They were mythologized and affected morale of the newcomers. As follows from the stories, each of the narrators was aware of additional difficulties in their individual cases. The 1st one was in the pre-retirement age, which minimized her employment opportunities; the 2nd one felt that her value on the job market (teaching English) had fallen dramatically because of the competition against the native speakers; and the 3rd narrator was fully aware that the demand for specialists in her field was minimal. Finding a job was perceived by the two younger narrators as a matter of life and death. At the time of immigration they could rely only on themselves—one being single and without family, the other a single mother. It is important to mention that all the three stories refer to the very first months of the narrators’ life in Israel. This was the period, when the lack of Hebrew proficiency, the absence of social network and the general disorientation in the workings of the local life increased

our informants' anxiety and insecurity. Under the circumstances, possible failure in finding a job was perceived as a sad but feasible outcome, while success was viewed as an extraordinary piece of luck. Here are the stories:

No. 4, Isanna L., 65, biochemist

One day, in August 1991, four months after arrival in Israel I went to a job interview. It was not my first one, and I was not particularly hopeful. The interview would be in the hospital called *Beit Holim R.* (Hebrew, "hospital") and I was to meet the head of the chemical lab, Professor L. After a lot of wandering, after numerous ascents and descents I entered a unit, which looked more like a shed than (pause) a medical lab. I saw plenty of doors, all of them wide open, an elevator, and on my left there was a place where gowns were given out. Next to the elevator there was a chair, which could hardly keep balance on its (pause) worn-out legs. I ventured to sit down on it and prepared to wait for the end of the doctors' meeting. Some time later Professor L. showed up and invited me to his office. The style of his clothes was "democratic", to say the least. I entered a room without a window. At the wall on the left there was a blackboard which could be used for explanations and writing formulas. Next to it there was a big bookcase with a lot of books in it. On the right there were shelves with paper folders. I wasn't too nervous because I didn't hope for success. Suddenly... hardly had I time to open my mouth when the Professor was called up to the room next door to answer a telephone call. While he was away, I studied the room to fill the time. All of a sudden, my attention was drawn to a couple of reproductions. I thought one of them... As I knew the picture, I was pretty sure one was a painting by Kandinsky. When L. returned, the first thing I said to him was, "Is it Kandinsky you have here?" To this he replied, "Do you know who Kandinsky is?" After this the conversation switched to professional issues. I talked in fractured Hebrew, summoning English words for help when needed. He told me to call him (pause) in a couple of weeks. When two weeks later I called him, he didn't remember who I was and what I was talking about. And then again – I don't know why – I said, "You remember, we spoke about Kandinsky, don't

you?" And contrary to all my expectations he said, "Sure, I remember! Nobody spoke to me about Kandinsky except you". Some more time passed, and I was hired. Having begun working, I learned that Professor L. was a person of great versatility. He is interested in art, he lectures in the National Museum of Israel, and he is interested in the art of Modernity, and in particular in the Russian Modernity. Besides, he is interested in music, but this is not the issue here. So, without knowing anything about his interests and passions, I hit the nail on the head, as they say. As far as I understood the situation, I was hardly a good find for any employer, I was 56 (pause), almost 57 then. Nevertheless, he hired me, and sometimes brought me tickets to concerts. Our relationship has become to some extent, informal. Naturally, it was a collegiate relationship, but we often discussed art and exhibits, and even now, after I have worked there for 8 years, we still do. He still employs me, in spite of my advanced age. Approximately in the same period, one of my relations wrote a verse – to commemorate my birthday, or some other occasion – and there were stanzas in it, which read as follows:

A legend wanders like a creature
In Land unknown to us all:
Isanna's job was launched by Picture,
Kandinsky's picture on the wall.

This simple legend makes it clear
That no knowledge is in vain.
The riches of intelligentsia
Are not in trunks but in the brain.

No. 5, Sofia Y., 48, university teacher

It happened in my first month in Israel. To tell you frankly, I was in a foul mood. Everyone around claimed that it was next to impossible to find a good job. And with so many Americans around to try to teach English, was simply ridiculous. And once, together with a friend we were looking for the City Department of Education, we had to register the kids for school. We circled round and round but couldn't find the street. And no wonder! Having pulled together all our meager knowledge of Hebrew, we managed to compose a sentence and ask the way to the office, but the only

thing we caught from the reply was, “*rehov smola*” (street on the left). We kept asking passers-by, “Where is *Smola* street?” They looked at those crazy Russians with sympathy and invariably pointed to the left. Exhausted we asked once more, this time in English, and immediately found the place. Naturally, by the time we got there, all the clerks had gone home. We questioned the guard at the entrance in English but he failed to understand what we wanted... All of a sudden, a man, who, as it turned out, had been standing in the dark of the corridor all the time, came up to me and said in English, “Excuse me, are you from Leningrad?” I said, “Yes”. “Are you looking for a job?” Naturally, at that moment I wasn’t, but without any hesitation I said, “Sure, sure I am looking for a job!” “Wait for me, please”. And some minutes later he came back and started asking me where I had worked before, and whether I had had any experience in teaching children. He said he wanted to offer me a job in a club to teach immigrant children. They were planning to launch computer-assisted English teaching. And that’s how I found my first job – by pure chance! Moreover, some time later my friend, who had been looking for the Department of Education together with me, was also working at the club. When I came to know the director of the club better, I asked him, “How come you knew that I was from Leningrad and an English teacher?” It turned out that a few days before our encounter, he had seen me in the street, when I was talking to a friend in Russian. We, probably, mentioned Leningrad, and then I went to a kiosk and spoke English there. I used to like my first job and even today I remember it with tenderness as the first sign of good luck.

No. 6, Anastasia F., 43, university lecturer

I didn’t want to go to Israel at all. And it was very difficult for me to decide in which Israeli town I would like to settle down. For purely pragmatic reasons – thinking of where it would be easier to find a job – I was considering Jerusalem. Because it is the only city in Israel where, as I knew, there is a faculty of Slavistics, and where one could lecture in Russian, or at least lecture on the Russian literature. All the other Israeli universities simply didn’t exist for me then. Then a moment came when we had to make a final decision as to where we would go, because it turned out that in both Haifa and Jerusalem we had friends, who could find an

apartment for rent for us. My parents wanted to go to Haifa, but I, as I've already said, wanted to go to Jerusalem. And then one day, both our friends in Haifa, and our friends in Jerusalem called to say that they had found suitable apartments for rent. So they asked us to tell them whether we had finally decided where we intended to go. I didn't live together with my parents then, I had my own studio apartment. And my mother called and said, "Things are like this: Ayah found an apartment, and so did Grisha. We have to give them an answer at once". At that moment I got terribly scared. I realized that I had to make a fateful decision, and I was simply unable to do it. And then I did something, which I had sometimes done in similar situations. I decided to shift responsibility onto Chance. And I said to mom, "Wait, I'll toss a coin, and we'll see whether it's head or tails". And I tossed a coin. Naturally, Jerusalem was to be "head", and Haifa was to be "tails". It was tails. And I came back to the telephone – the receiver was waiting for me all the time. And I said, "Mom, I believe we should to go to Jerusalem, but it was tails, so it can't be helped, we are going to Haifa!" We came to Haifa to the apartment rented for us, and hardly a week had passed, when I went to look for a job. Where did I go? Of course, to Jerusalem! I went to the Hebrew University, and met some people there. We talked, and they explained to me clearly and distinctly that there was no chance whatsoever to get a job there. As long as I was in Jerusalem, I also went to the Ministry of Absorption (the Ministry responsible for immigrants and various integration programs, F. & Y.), to the department dealing with immigrant-scientists, and with people in humanities in particular. And, and I showed them my papers. And they asked me, "Have you been to the University of Haifa?" I said, "No. What does the University of Haifa have to do to with the Russian literature?" "Well..." they said, "There is a Department of Literature there. Get in touch with Professor V. But don't tell her that we have given you her telephone". And they gave me her telephone number. I came back to Haifa and called Professor V. on the same day. And I began talking to her in Hebrew, then I switched over to English... But she wouldn't even listen to me. She said there were no job openings in the department and there would be none in the future. But I kept on talking. It was important

for me that she wouldn't hang up on me. When I felt that it was coming, that she was going to hang up, I turned up trumps and said that I was L's student. I had been warned not to use his name as a trump card right from the start, because it is sort of not nice. But I had no way out. So I said I had been L's student, and that I had his recommendation letter. There was a rather long pause on the other end of the wire, after which she said, "Mail your papers to me". I said, "Why don't I bring them myself?" "NO! Only by mail". And I had been already told... in my first week in Israel I had been told that once you mailed your papers, your chances were next to zero. Yet I had no alternative, so I wrote down the address, later it turned out I'd written it incorrectly. I put my papers into an envelope, and wanted to mail them... But I still wanted to find her house or... I went out into the street, and asked a passer-by. She said to me, "No, there is a mistake in the address. Come over to my place". We came to her house, it was in Pinsky Street, the house next door. She opened a telephone directory, found V's family name and gave me her address. And so we didn't send the letter to "To grandfather in the village" but to her proper home address. Five days later, when we were not at home the phone rang. Grandma was at home alone. She didn't understand a word of Hebrew, but somehow, they managed to communicate in Yiddish, although grandma's Yiddish is rusty. Grandma understood the most important thing. She understood that it was Professor V. and that I was to call her back. I was called for a job interview <...> In fact, half an hour later I began to work at the University of Haifa... half a year later, on October 1st, 1991. It was a strange story, as if it had been Predestination. To tell you the truth, my general attitude to it is ironic, yet I can't forget it.

The three quoted narratives are novellas. The action is set in historic time and space. Space is identifiable and is marked by names of cities and institutions, although the interviewees explicitly asked to drop these in order to preserve anonymity. The solution to the problems confronting the narrators is achieved without overt intervention of the supernatural forces or without the protagonists resorting to prayers. The last narrative has features of the tale of fate; however, the ironic tone

of the story reduces the act of fate to a lucky coincidence. Isanna's and Sofia's narratives also contain elements of other genres: in the former we find a humorous verse, and in the latter there is a joke based on language misunderstanding (AT 1699). Note that the verse refers to Isanna's story as a legend. Its author didn't use it as a literary term, but implied that the event was remarkable, and the story circulated among friends.

In the analyzed narratives there are several instances where pessimism as to the employment chances is expressed. We learn that Isanna had been to other job interviews, which ended in failure. Sofia mentions that her "mood was foul", and Anastasia was scared to make decisions in the situation, which she perceived as almost hopeless. In spite of the fact that ten years have passed since the events, all the women reproduce the situation in minute detail, without hedges or self-correction, which suggests that the described events were landmarks in immigrant experience and are often narrated. All the storytellers focus on the obstacles on their way. The principal one is the lack of knowledge of Hebrew leading to misunderstandings and confusion. Even the space is perceived as subversive. The hospital looks to Isanna as a labyrinth; Sofia is lost in search of a street as if the place were bewitched, and Anastasia alludes to Chekhov's proverbial Van'ka Zhukov after she finds out her letter might have never reached the addressee. Against the background of difficulties successful outcome is presented as defeated expectancy, which is emphasized by the repetition of the words *suddenly, all of a sudden, contrary to all my expectations, by pure chance*, etc.

The theme of fate is most pronounced in Anastasia's story. She does not dare make a crucial decision herself, but chooses to cast lots, a traditional way of entrusting oneself to fate. Even though the result leads to the decision that is contrary to the protagonist's wishes and to what seems sensible, she succumbs to her lot. But Anastasia is still trying to outsmart fate by rushing to Jerusalem in search of a job. The seemingly

inconsistent behavior results from the ambivalence in the attitude to fate. The narrator herself is aware of it and expresses it in a self-ironic concluding statement.

Lucky Coincidences in Finding an Apartment

No. 7, Natalia Z., 61, a researcher

When I came to Israel I stayed with my children. In Russia, before departure, I had lived with them for five years. We got on very well together, we never quarreled, and I considered my son's family to be my own family. And they invited me to join them, although they had left six years before I did. I was eager to live with my children. I missed them badly, and although I had a wonderful apartment and a job, I decided to immigrate to Israel. When I came here, my granddaughter had already been born, and I loved her dearly. But, unfortunately, I understood that there was no place for me in my son's home. It was very upsetting, but I came to understand that I had to look for some place where I would be on my own. The prospect of finding myself alone in a new country, in a new town, and in a new apartment was scary. Nevertheless, I wanted it to happen as soon as possible, because in a short while my son was to go to the army. Before leaving he was to take a very important qualification examination. It was at that time that his car broke down, and as it sometimes happens in Israel, it was a period when it was very difficult to rent an apartment. We would open a morning paper, find an address of an apartment for rent, and would go there only to find five or six other people anxious to rent it. It was hot, and we went to every corner of the city, but all the apartments we had seen left me hopeless and only intensified depression. Finally the moment came when my son had just a couple of days left before the beginning of the army service. I came home in full despair, convinced that my life was over. My daughter-in-law said that in a store she had seen an ad of an apartment for rent in the house next door. But all the coupons with the telephone number had been used... torn off, so she wrote down the number. And we called, and it turned out that the apartment belonged to my son's colleague. And she preferred to let the apartment to me, although there were plenty of other candidates. And it proved to be the best thing we could imagine. I was still close to my son's family, but it was a separate

and independent life. I thought it was Miracle that helped me.

This story was not part of a planned interview. It was told spontaneously to a group of friends at a social gathering. When asked whether she would have it recorded, Natalia agreed although not without hesitation. In subtle details, the recorded version differs from the spontaneous performance. Natalia carefully omitted all the details, which could make the actors recognizable; thus she didn't name her son's profession or the institution where he and the owner of the apartment worked. In a subsequent conversation with the interviewer she admitted that the omissions were deliberate. In addition, instead of the introductory sentence, "Sometimes one feels as if something helps us", she added a conclusion, "I thought it was Miracle that helped me". Before the recording Natalia learned that her story would be used for an article on miracles. She tried to meet the needs of the interviewer as she inferred them without realizing that it injured the authenticity of the narrative. The uncertainty as to the nature of the help ("something") characteristic of her understanding of the event, was replaced by the explicit "miracle".

A search for an apartment, which in the West and in Israel is seen as a routine situation, signifies uprootedness and upheaval associated with immigration in the perception of former Soviets. (This theme frequently emerges in the interviews we have conducted.) For Natalia the absence of home exacerbates misunderstandings within the family and marks total loss of stability. The accumulation of unpleasant although mundane circumstances, such as unbearable heat, the broken car, the son's exam and approaching reserve service, and above all poor situation on the apartment market overwhelmed Natalia and is presented in the narrative as fatal. Even when an ad about a suitable apartment is found, she sees it as a sneer of luck – the apartment is available, but there are too many competitors for it. The successful resolution is therefore perceived not as an expected outcome of sustained efforts, but as a miracle.

Lucky Coincidences in Finding a Person

Originally, this section was to include three narratives, however, bad luck interfered, and the tapé with one of them turned out to be defective. Both of the narrators, quoted below, are people of advanced age for whom unexpected encounters are particularly valuable.

Albert R. immigrated to Israel in 1991. He considers his immigration a success, mostly because he didn't have to give up his vocation. He is a musician and is often invited to play at parties and in old people's homes. His figure with a sax in the hands is a familiar sight in the business center of the city where he lives. Passers-by often stop to listen to his tunes and to chat with him in Hebrew, Yiddish, or Russian. His repertoire is varied and includes Jewish folk songs, Soviet and Western popular tunes.

No. 8, Albert R., 72, a street musician

I had a friend there. He was er... a civil engineer. He liked music. I taught him... (pause). By the way, he is here, in Israel, but I cannot find him. He was a great lover of music, and I taught him to play saxophone. He came here. He hadn't seen his mother for about 15 years. He used to correspond with her secretly, but I don't know how. He came here and dropped in at the restaurant "Babushka". And, naturally, there is a band playing there. And he says, "Isn't it great that Albert taught me to play and to listen to music". And my brother was sitting nearby. "Which Albert? What's his family name?" He says, "R-d". "But it's my brother!" And to make it short, that's how they met. He bought drinks for everyone in the restaurant: "I have found my brother!" He came back (the friend, F. & Y.) and gave me his telephone number. I got in touch with him by phone. I first came here to visit him in 1989.

Interviewer: How many years hadn't you seen each other?

Albert: Forty four years. I have an article somewhere here with a photo of our meeting.

Finding his only brother after nearly half a century of separation was a crucial turning point not only in Albert's life, but also in the life of his whole family – it triggered the decision to emigrate from the USSR. On the surface, the narrative is almost

devoid of emotions, the only indication of joy is that Albert's brother stood the drinks for everyone in the restaurant. The novella has a happy end – a lucky chance helps the two meet. Their reunion was turned into a public event, it attracted interest of the local newspaper. What is left out of the novella is that subsequently, the relationship between brothers turned sour and they drifted apart. In spite of being near, they remained even farther from each other than when they lived thousand of kilometers apart.

Our next interlocutor, Alexandra, told the story of her immigration to Israel two weeks before she returned to Moscow. She had lived in Israel for almost eight years. Except for a short marriage (1 year and 4 months), she suffered from loneliness. She didn't manage to integrate and referred to her return to Moscow as "going back home".

No. 9, Alexandra L., 80, a pensioner

Alexandra: (About her decision to return back to Russia) We'll see... I don't really know... It might be my destiny. I believe in fate. It must be my destiny.

Interviewer: You think so? Has anything ever happened to you when you felt it was the hand of destiny? (We deliberately give literal translation in order to show the personification of the notion "destiny" in folk philosophy, F. & Y.)

Alexandra: Well, yes, the acquaintance with my husband.

Interviewer: Was it a chance meeting in the park, or what?

Alexandra: No, no.

Interviewer: So where did you meet him?

Alexandra: A woman I knew wanted to make fun of my upturned nose, of my beauty, of my shapely body, and so on. And she gave him my telephone number. We fixed a date over the phone and arranged to meet in Nordau (a promenade street in Haifa, F. & Y.), there, next to the fountain, at 10 o'clock. He went to my place, there, in the cellar (Alexandra refers to her shabby rented apartment, F. & Y.) . And then he took me to his place, and wouldn't let me go. I say, "I have to pick up my gown, I have to take a shower". "Go to the shower and put on my pajamas". And so I stayed. Next

day, at 8 in the morning we went to my place and packed my... And that was it.

Interviewer: Just like that, instantly?

Alexandra: I can swear on my mother's grave. And then, two or three weeks later we went to Yelag street: the rabbinate had once been there, but then it was transferred to some other place, and he had no idea where to. But we found out. Since then we came to... But the paper work went on for two months. And so on March 4, 1995 there was a *khupah* (a metonymy for the Jewish wedding, F. & Y.), and before the *khupah* there was a *mikveh* (a public bathhouse for ritual washing, F. & Y.).

<...>

Interviewer: You married later, didn't you? (about the first marriage)

Alexandra: Yes, at the age of 30. Nobody had ever wanted me, nobody liked me.

Interviewer: You see! And in this other case he liked you instantaneously. What a shame you hadn't met him 30 years earlier!

Alexandra: You know what? I believe in destiny. You asked me about it, here it is, this is Destiny for you!

At first sight, there is nothing unusual in the acquaintance of two lonely people arranged by a third party. Yet, Alexandra explicitly refers to the event as an act of destiny. The objective factors, such as her age, meager income, critical self-assessment (she gives an ironic description of her appearances), and the previous bitter experience of her younger years ("Nobody had ever wanted me, nobody liked me..."), make her wonder at her late husband's attraction and devotion to her. She is not only moved by the fact that he wouldn't part from her even for a short time, but also by the fact that he wanted a proper marriage. Among folktales about fate there is AT 930, "The Predestined Wife", presented by four oicotypes in the Jewish folk tradition (Shenhar 1987: 30–46). But in spite of certain similarities, this narrative can hardly be classified as AT 930. While traditional novellas are love stories of the young, who experience wild adventures and have to overcome barriers on the way to happiness, our heroes have to overcome two obstacles

of a very different nature – the frailty of their age and the rigidity of bureaucracy. And it is not the success of the struggle against the external world that makes the story extraordinary. It is the encounter itself and the smoothness of the relationship that convinces the narrator that their union had been predestined.

Lucky Coincidences in Finding Money

Laura M. is a success story. Having immigrated with a teenage daughter in 1991, she managed to find a good job, although her profession is not in demand in Israel.

No. 10, Laura M., 55, a forestry officer

And then a very strange thing happened. If it's interesting to you... The story is simply unique. I still reproach myself for not having found the man. One day, my brother asked me to go to a roll-call, one had to go for roll-calls to send off the luggage. And so I went there to queue. And I hear a man in the queue ask another one about *Sokhnut* (the Jewish Agency), something about the synagogue, something about departure (emigration F. & Y.). The other one tells him how things stand, gives explanations, and I liked it immensely that he knew everything. And I was just behind him in the queue. And so I ask, "You know everything so well. You might be able to tell me... I want to leave". Although then I didn't understand that I could leave, but I wanted to. "I want to leave, but I don't have the money. Does anybody help? Are there any organizations, or does the synagogue... Does anybody help people leave?" And he says, "I cannot tell you about the synagogue, but how much do you need?" (Laura grins.) Naturally, I don't answer such a question. I don't even hear it. So. And he says, "How much do you think you need?" I say, "Well, how much does one need to leave? Citizenship costs 700 roubles, so I would need about 1,500 to pay for everything and leave". (Until summer 1991, people applying for emigration were forced to renounce their citizenship and pay 700 roubles for the humiliating procedure, F. & Y.) He says, "I'll give you the money" (pause). Naturally, I sort of think that it doesn't look like... He was younger than me, sort of plump, plumpish, not

tall... much, much younger... and... not the type. No it didn't look like anything at all. Neither did it sound like a joke. No, it was not clear what it was all about. Well, I... ha-ha-ha and ha-ha-ha. He says, "Write down my telephone number, come on, write it down, write it down". O.k., so I write down his number. Oh, yes, and I was there with my daughter... Either I was there with my daughter, or I told her the story when I came home, I don't remember now. But the fact is that his name was David. And my brother's name is David, my elder brother is David. And my daughter loved him dearly. She used to say that she would marry either Lenin, or uncle Dania, nobody else! (In the original Laura quotes her daughter's childish mistakes in Russian: "*Ona govorila, chto ona zhenitsia tol'ko za Lenina ili diadiu Daniu, bol'she ni za kogo*" The girl confuses the masculine and feminine forms of the expression "to get married", "*vyditi zamuzh za*" "*zheni'tsa na*", F. & Y .) The name "David" got stuck in her memory. Yes. And that was all. Then in summer we left. We were somewhere in the country. We picked more berries than ever before. We filled so many jars with jams! We had never been so lucky with berries and mushrooms! (Both laugh) Yes. We returned to town, and there was some trouble with "our daddy". There were some events. And the child began grumbling... "Call this guy David, call David!" And I say, "Honey, things don't work this way. It was a joke. It is, it is... things don't work like this. The man just joked". But she keeps on pestering me: "Call him, why don't you call him?" And one day I did call this guy David. And I begin by reminding him of who I am. But he says, "I remember. And I don't forget my promises. And I am ready to give you the money. Tell me where to bring it". It's an incredible story! I worked at the JNHSG station then. (A plot where schoolchildren, members of the "Junior Natural History Study Group" cultivated various plants, F. & Y.)

<...>

So I say to him, "I work close to the subway station N. So if you wish, you can..." And I am saying to myself that at the subway station... there are plenty of people there. He won't murder me, or eat me up, and later we will have some good laughs about it. I come up... There is a man...when we talked for the first time, it

was summer and we all wore summer clothes. But then it was already fall or winter. But I recognize him in spite of all those clothes. Er... I go up the escalator, and I see that he is there. And he also figures out that it's me. (In the original *vychislil menia*, an allusion to a joke, F. & Y.). So I come up to him and he puts his hand into... (shows a movement of the hand). And I say, "Why don't we step aside?" That is, I still can't figure out what's going on, what it is. "O.k, let's step aside". We turn around the corner, and he takes out the money, a bundle of bills. Without an envelope, without anything. (pause) And he gives me the money. And... er... my first impulse was to drop to my knees. Well, of course I didn't kneel, but it was something incomprehensible. And I can't, no, (inaudible) because I just don't understand it at all. How can it be? Well... (pause)

Interviewer: What happened next? So he hands you the bills...

Laura: So he hands me the bills spread as if it were a fan, like this <...>

It doesn't take long, no more than a couple of seconds. For me it was... Well, I can't regain control of my wits. He understands my question and says, "I don't need anything". I even... and indeed, he doesn't ask me to give him my telephone number, or my family name – just nothing! That is, it is clear he is not going to chase me, or ask for anything, or make any demands. Just like this, the man doesn't need anything. And he even sees me to my work place. I don't remember, whether it was to the work place, or to the tram stop. And then he says, "I haven't always been a "co-operator". He says, "I own a co-op. (During perestroika, the word "co-operative" functioned as a euphemism and referred to private businesses. The words "business" and "businessmen" still remained a taboo when applied to the Soviet economy. Ideologically guided shifts in meaning sometimes resulted in absurdities, such as "I own a co-op", F. & Y.) And I am doing fine. But I haven't always been wealthy, just the opposite. I used to live with my mother, and we were poor. And I simply want to, I want... (pause) to do it". And as long as it doesn't look like I'm heading for trouble, and indeed here it is, real money, and indeed here is a Man, and indeed...

Interviewer: And apparently it's an act of good will...

Laura: It's just a fairy-tale, it's fantastic, and he puts his heart into it, and he does it so movingly. And I ask some questions. And he was also... they were also planning to leave. I ask questions and he says, "I work, you know, and it is my wife who is engaged in all these things. Here is her telephone, you can ask her". Then, some time later we needed legal advice, and his wife recommended me a lawyer, and so I talked to her several times. And that's all. Yes, this is the story. But then, in fact, he didn't give me 1,500, but only 1,000. Yet, for you to understand what that sum was worth... I earned, my maximum salary was 190. And mind you, I never got the whole salary at once. There was advanced payment, and "retribution" (Laura laughs. She makes a pun, substituting *rasplata*, retribution for *zarplata*, salary, thus mocking the meager salary, F. & Y.) So, I had never had such a sum in my hands; that is not even half of it... not even one tenth of it.... Let alone the whole sum. I had never held such a sum in my hands. Yes, and this money gave us a push.

Contrary to all the previous narratives, this story, as well as No. 11 and 12, occurred in the pre-emigration period, although it is closely connected to the decision to leave the USSR. Without the sum Laura received from a complete stranger, her immigration to Israel might have never materialized.

Money miraculously acquired for the exercising of religious rites, for buying food for the Passover, Rosh Hashanah and other festive meals, or for the repatriation to Israel is a frequent motif of Jewish religious folktales. In the classification of Jewish oicotypes it appears as *776, "Divine Rewards", and consists of the following components:

1. The desire to do a *mitsvah* (commandment), e.g. to donate money to the poor before holidays, to provide a penniless girl with dowry, to observe Sabbath, etc. Naturally, repatriation to Israel is among *mitsvot*.
2. The bearer of help, e.g. Elijah, the prophet, an angel, a rabbi, etc.
3. The reward, as manifested by finding a treasure, being cured from a disease, coming back to life, or receiving an opportunity to do the desired *mitsvah*.

Laura's narrative includes all the structural components of the oicotype, and in the framework of the classification could be formally presented as *776 I G, II, III F 5. But the structural compliance with the type cannot disguise its ideational difference. Laura, as well as the other assimilated Jews in our sample, does not perceive immigration to Israel as a *mitsvah*. Moreover, she finds it difficult to categorize the event she describes although it had a great impact on her imagination. Even after the passage of years she is overcome with emotions while telling the story. Her speech abounds in exclamations and there is a multiple repetition of words and phrases expressing incredulity and bewilderment: "*It's an incredible story*", "*...it was something incomprehensible*", "*It's just a fairy-tale, it's fantastic*", etc. In spite of the fact that Laura mentions the synagogue, her interest in it is purely pragmatic. It is not associated for her with a place of prayers, but is merely an "*organization*" that might help her achieve her goal. Trying to understand the stranger's intentions, she is far from seeing any signs of divine assistance. Neither does she believe in pure altruism; on the contrary she suspects some foul play, mockery or the stranger's attempts to take advantage of her naivety. Indeed, the helper is not the figure one would expect to act as a benefactor in traditional Jewish folklore – he is neither a rabbi nor a prophet. Interestingly, Laura's first impulse when she receives the gift is reminiscent of Christian ritual behavior when expressing gratitude for divine help. Although Laura restrains herself and does not kneel, her reaction adds religious touch to the situation. Whether the giver, David, perceived his action as a *mitsvah* remains unknown. The only motive he gives explicitly, is his desire to help the needy in memory of his own days of need. Like in other quoted stories, Laura piles up mundane details which build up tension and serve to emphasize the antithesis between her expectations and reality.

Forecasting the Future

Anastasia Ts. immigrated to Israel in 1991. Her story reflects the mixture of cultural codes, and a strong influence of Christian folklore.

No. 11, Anastasia Ts., 48, a bookstore owner

There was just one dilemma – to leave or not to leave? But there was no question as to, where to go. It would be Israel. Israel is a Jewish state. The most interesting thing is that... When I was in Kiev, there, in Kiev, on a bus, a woman said to me, “When you come to Jerusalem”, I thought she was nuts, and she says, “Bow down in front of the Church of the Holy Sepulcher and ask for a blessing for Olga and Maria”. I thought the woman was simply nuts. It was at the time when I had no intention to leave. Later, this even came back to memory, and I thought it was my Destiny, and I had to go. Jerusalem has always been the center of the Earth. I cannot say it is the center of the Jewish state – I don’t really understand these things – but I understand that it is the center of the Earth, the center of the entire world, the center of the universe. This I understand very well. And because of this I certainly wanted to... I wanted.

This and the previous narrative are identical in that both storytellers seek to show that their decision to emigrate was not a *fait accompli* during the rendered events. Anastasia paraphrases Hamlet’s existential question to show the scope of the dilemma. What she finds remarkable is that although she herself had not made a decision yet, the stranger behaved as if it was stamped on her face she would go to Jerusalem. Anastasia emphasizes the importance of Jerusalem for her, but it is not the longing for Jerusalem which for centuries has been expressed by Jews in Diaspora in the motto: “Next Year in Jerusalem”. The city symbolizes the center of the World as it is known from the Russian and Ukrainian folklore (Tolstaia 1999; Fialkova 1999). We find a parallel image in personal narratives of religious Jewish women, who think of Israel as the navel of the world, and believe that “God has performed countless miracles so that we can live in Israel” (Starr Sered

1992: 60). In the imagination of the stranger from Anastasia's story, Jerusalem is a place for pilgrimage, for ritual bowing at the Christian Holy sights and if she cannot do it herself, she entrusts Anastasia with the task.

Korinna Yu. immigrated to Israel in 1991 together with her daughter and two grandchildren. Interest in the supernatural is cultivated in her family. The women like to tell stories about miraculous events. They own a hairdresser's shop, which is an excellent place for exchanging such stories with the clients. Moreover, Korinna's daughter practices fortune telling. The interviewer used to be the granddaughter's customer, and when the latter learned about her client's interest in immigrant stories, she urged her to interview her grandmother who had "a terrific story" to tell.

No. 12, Korinna Yu., 67, a pensioner (IFA 20784)

When someone asks me whether I believe in miracles, I can now say that I do! Because I had such an experience that if I tell anyone, people will think I am a bit off the rocker. Although I can assure you that I am sane and in full command of my senses. So, I am from Baku and I am already 67. And when I came here in 1990, no, in 1991, in December, I was 63. And exactly a year before that I had found a job as a culture officer in a holiday home, and it was a luxury holiday home on the seaside. And once, when I was going home from work after a dancing party it suddenly struck me that I might meet someone from another planet. I had always said, "Dear, oh, dear! I am so afraid... What if I get paralyzed?" Because there were local papers and they often wrote about all sorts of incidents, the incidents we had never even heard about before. And I noticed there was a star in the sky. I always felt it whenever it came out or disappeared. And so on April 4, I caught a glimpse of it when it was rising. And to be sure, stars cannot move like this. And in Baku, in the suburb where I worked, the place was called Bilcha, people often saw saucers (UFO, F. & Y.), the holiday-makers saw them and so did the employees who lived there in cottages. And so, on April 5, 1991, when I came back home after a dancing party – I lived there all by myself, because the kids were in town – I made a work plan for the next

day and went to bed. (Korinna refers to the bureaucratic part of her job: all the cultural events and entertainment in the holiday home had to be properly planned and documented, F. & Y.) And all of a sudden... And shortly before that, on April 1, I'd had a terrible hypertension crisis, my blood-pressure surged to 220/110, and I could hardly get to work. When I went to bed, all of a sudden, I felt something awfully heavy pressing into my back. I tried to move it off with a shoulder but I couldn't. And at that time there were all those papers which wrote, "Domovoys (house spirits, F. & Y.), have shown up", you know, all those... I wondered, "Could it be a domovoi?" Although I am an adult and had never before believed that kind of stuff. When I started pushing like that (Korinna demonstrates her efforts), I, I didn't feel it was an object, but the pressure was terribly heavy. So there was pressure, and then I was released. Then another time, and again I was released. When they pressed for the third time, I cried out, "God Almighty, please, help me!" I hear a sound, but I can't get up, and I don't. And this is how it ended. In the morning I got up without the slightest effort. I went to work – I used to show up at the bosses' office at 11. When I was putting on my pantyhose, I saw Roman numbers on my knee. They were May, October, and December. And before that I had noticed some lines here but I rubbed them off (she points to her thighs and shows how she washed them off with her saliva).

Interviewer: With saliva?

Korinna: Yes, I rubbed it without checking what it was. And these were so clear – V, X, and XII – that I didn't wash them off, I just wondered what they were. I went to, I dropped in on my next door neighbor and said, "Zena, have a look. What do I have here?"

She says, "Vow, you have been marked! I", she says, "I have read about it, it sometimes happens".

And before that, our other neighbor had passed by. Kind of embarrassed, I called him up. I say, "Imran, tell me, please..."

He had been working there for about 10 years, he had been living in those cottages for 10 years. I say to him, "Are there domovoys in these cottages?"

He says, "A domovoi is nothing but a trifle! I was abducted

by aliens last night! They tried to choke me!"

I say, "Why would they choke you?"

"They said to me , It is the Annunciation Day!"

And the 7th of April would be Russian Easter.

He says, "The Annunciation Day. And I say to them that... I, sort of... I say to them that I am a Moslem".

He is a Kurd, but they said to him, "The God is one, but faiths are many".

So when I came down there, I rolled up the sleeves (Korinna, imitates the gesture).

The nurse says to me, "What have you drawn all over your arms?"

I say, "Where?"

And she says, "Here."

And here (she points to her arm), there was a *Magen David* (the star of David, F. & Y.) and three good roads, each ending with an arrow. They were three: the first, the second, and the third. To tell you the truth, I was amazed, because it hadn't even occurred to us to go away. My mother was Jewish, and my father was an Uzbek. So I wasn't registered there, no, I wasn't. Our nation, which could... And in this respect, Baku was a very quiet town. To make a long story short, I had only one invitation to Israel, and even that one was no longer valid. And this woman, who is visiting me now, was going to Moscow then. And I said, "Flora, renew it. Who knows what might happen!" And if it so happens that we will have to leave Baku, it is to be somewhere across the border. Because after living in Baku we wouldn't be able to live in any other town. It was an extremely international town! And using these numbers as guidelines, I organized our trip.
<...>

In May – it was the first digit – I went to the local Visa and Registration department. Their offices were close to our house. I went to register... I came there, and put my name on the waiting list. There was a long queue – my number was 144, and I went to a hairdresser's. I came back and I ask, "What number is inside now?" And they say, "One hundred sixty five". I say, "Oh, dear, and my number is 144!" They checked the list (There would always be volunteers in the queue who would see to it that law and

order were not abused, F.&Y.) I say, “Korinna Yu.” And the people in the queue moved away, and said, “You can go in”. I was shocked. I think, “It is never like that here”. I came up and he (a clerk) wrote down “two”. Then he raised his head, looked at me, crossed out the two and wrote down the 13th of May. It was the 8th of April then. (Note confusion of dates in the story). And in our town, everyone waits for three months to submit their papers. In fact, it turned out that I didn’t have the needed papers at home. I didn’t have my father’s death certificate either. Yes, it was...

Interviewer: Your husband’s?

Korinna: No, my father’s.

Interviewer: Your father’s?

Korinna: Yes, I had to submit all the papers. To cut it short, I got all the papers in just one month. I would send a request, and they would tell me, “Pay for a stamp and come over, your paper is ready”.

This is the only story in the sample, which deals with the supernatural. The narrator emphasizes that it was the described events that convinced her that miracles could happen. Korinna’s worldview is a hotchpotch of folk beliefs – from Christian and Moslem to pagan (house spirits) and contemporary myths about UFOs and aliens. The influence of technological change on the layman’s beliefs is a cross-cultural universal. As Don Cupitt remarks “...people who in the past would have been possessed by evil spirits are nowadays abducted by aliens. Religious experience is bound to be clad in the most imaginatively potent vocabulary currently available” (Cupitt 1998: 39). Having lived among people of different cultures, Korinna internalized mystic elements of each. Our informant is not unique in eclectic perception, similar confusion is demonstrated by her neighbor and a colleague. The confusion doesn’t bother Korinna, she justifies it by making aliens speak for her: “The God is one, but faiths are many”. Korinna chooses and internalizes those folk traditions which consolidate her belief in miracles. Note, that while she is apprehensive of house

spirits and aliens as embodiment of evil, god is the source of good and moral power, and is capable of protecting humans. So at the moment of fear she appeals to god for help. In Korinna's imagination god is an abstract notion of omnipotent but undetermined authority. The miraculous events are symbolically linked for her to Christian holidays, thus emphasizing their sacral nature. Importantly we observe the same phenomenon in the reproduced story of Korinna's Moslem neighbor. The fact that aliens wanted to "abduct" him on the day of Annunciation is not accidental – no other day of the year is as rich in divinations and beliefs in the Russian folk tradition (Maksimov 1994: 318–321). The results of the miraculous encounter with the supernatural powers "leave traces" – the sign on her arm deciphered as the Star of David and interpreted by Korinna as a message, an incentive for immigration to Israel.

Korinna is convinced that Imran's and her experiences were not imagined, but occurred in the waking state. However, one can hypothesize that we deal here with either dreams or hallucinations, note that she had just had a hypertension crisis. Similar experiences have been studied in literature, e.g. by David Hufford (1982), who analyzed narratives collected in the folklore archives of Newfoundland. In spite of the geographic and cultural distance, these have many features in common with the story we are analyzing. Thus Hufford points to hallucinatory or REM nature of such narratives. His subjects also attribute physical weakness and heavy pressure in the chest to the interference of the supernatural: "...the hag, or whatever the attacker is called, is a supernatural creature, not a living human, sometimes acting on its own and at other times called upon by a human to carry out an attack, as in demonic assaults, vampirism, and ghosts" (Hufford 1982: 8).

Korinna supplies her narrative with numerous details about places, dates and circumstances in order to make the story more credible. The fact that she confuses the temporal

order of events and dates suggests that her reconstruction owes more to the symbolic ordering than to the work of memory. Traces on the skin which might have been a mere irritation are interpreted as meaningful signs. She doesn't wonder as to the message they convey: the numbers are names of the months, which are landmarks on her way to Israel prophesied by the Star of David.

An interesting aspect of the narrative is the intervention of the supernatural forces which assist Korinna in overcoming the barriers of Soviet bureaucracy. When she begins emigration procedures she is prepared for hostility and indifference. When her fears prove unjustified, and she manages to complete all the formalities smoothly, she attributes her success to the divine guidance. Just like Laura, Korinna does not expect her compatriots to be kind and understanding.

Besides involving different actors as corroborators of her story, Korinna refers to one more source of support: she mentions that the frequency of the supernatural events drew the attention of the media. This confirms what has been observed by investigators of modern folklore: mass media don't shy away from publishing unverified stories thus becoming disseminators of folklore. And due to the fact that people trust the printed word, belief in the supernatural solidifies. The plot of Korinna's narrative, involvement of the aliens, and reference to the media are features characteristic of the contemporary urban legend.

Conclusions

Belief in miracles, which is an important component of the religious worldview, is transformed in the secular mind into belief in prophetic dreams and unexplainable coincidences. Both are part of the immigrant mythology created and transmitted by the urban dwellers irrespective of their age, level of education, or occupation.

Contemporary mythologies do not replicate their traditional predecessors. Neither is there similarity between mythical

thinking of religious Jews, who repatriated to Israel for the sake of settling on the land of their forefathers, and folk beliefs of secular and assimilated Soviet Jews. But it doesn't mean that the latter group lives without myths of its own.

Attempts to study mythology of the former Soviet Jews in Israel have been made before. Thus Kris Jeter and Rita N. Gerasimova pioneered the topic and conducted informal interviews among immigrants of the last wave already in 1992. The goal of the researchers was to find images and mythology that had inspired their subjects to immigrate to Israel. To their surprise immigrant stories didn't reveal any associations with either the Bible or folklore (1998). Couldn't their failure have been caused by preconception? After all, they only looked for traditional forms of folklore, and specifically Jewish folklore. Our material shows that mythology of the Soviet Jews in Israel is in the making and presents a collage of different cultural and folk traditions – from Slavic to Soviet, to Jewish and Moslem.

In spite of the difference of the plots, all the analyzed narratives are devoted to crucial preimmigration and immigration experiences of the storytellers; furthermore they share the same didactic value and function as tales with a purpose. They encourage listeners to be optimistic about their future in the new country, and serve to support the morale of the fellow immigrants in the upheaval of resettlement. Stories are made to sound miraculous; the marvelous element is in the telling rather than in the actual events. Narrators pile up details about adverse circumstances and people who create obstacles to the achievement of their goals. Tension builds in the anticipation of a bad outcome, but then an unexpected turn in the course of events breaks the spell and results in catharsis. The irregularities noted by our informants are minute, and probably undetectable for those who are unfamiliar with the social and cultural background of the Soviet Jews. Even if coincidences can be explained by normal cause-and-effect relations, when they occur in a period of crisis,

or are linked to serious changes in life, their significance tends to be overwhelming. A good point concerning such tiny “synchronicities” is made by Ashe: “The constant tendency in these mini-miracles is to contrive a relationship or correspondence, a happening that is intelligible rather than random, and makes sense” (Ashe 1978: 176). And these mini-miracles may be meaningful not only to individuals, but to whole groups.

Creation of the mythology of success is typical of the upward mobile groups in the immigrant community. Generally, there are two different reactions to such stories: some feel encouraged and see them as an incentive to try harder to succeed, while others label them as “mere fairy tales” or “fables” that tell lies. Parallel to the mythology of success, immigration breeds mythology of fateful hopelessness, in which misfortune and unfairness rule.

Stories of happy coincidences connected to repatriation to Israel and seen as miracles are an integral part of the Jewish folk tradition. As has already been mentioned, repatriation, or *aliya*, is considered to be a *mitsvah*. And accomplishment of the *mitsvah* is gratification in itself. Moreover, the act of repatriation can be rewarded by miracles, such as healing, cure of infertility, escape from death, etc. Such stories are often included in personal narratives of religious Jews. One example is the story by Yona Sinwany from Yemen “The Dream about Rabbi Shalom Shabazi” (IFA, No. 18597, recorded by Hadara Sela). The narrator, an elderly woman, tells a story that occurred in her early youth. Once, during Passover, she dreamt of an old man who claimed he was her grandfather. The protagonist, however, refused to recognize him as such. The dream recurred three times, and on the third night Yona discovered that the old man was Rabbi Shalom Shabazi. The man admitted she was right, and demanded that Yona and her husband move to a different place. He promised that if she obeyed, her life would improve radically. Yona persuaded her

husband that they should follow the rabbi's advice. The trip was long and exhausting, and finally they arrived in Israel during Chanukkah. Then a miracle happened. The protagonist refrains from naming it directly. But in her commentaries, H. Sela reveals that the miracle was the beginning of menstruation. Yona had been wedded at the age of 10. Apparently, she suffered from the absence of menstruation and feared she could not have children. She sees causal connection between the two events, and the beginning of the cycle is nothing less than a miracle for her, a divine reward for repatriation. Similar interpretations of coincidences in personal narratives told by religious Jewish women from Kurdistan, Iraq, have been investigated by Susan Starr Sered (1992: 55, 60). Tales with this deep structure are included in the corpus of legends and are known as the Jewish oicotype *776, "Divine Rewards". Contrary to tales by religious Jews, narratives quoted and analyzed in this article don't regard coming to Israel as a *mitsvah*. This partially explains why secular Soviet Jews are less prepared for the hardships of immigration than their religious compatriots.

The majority of the stories in the sample (4-10) share the same deep structure. The phenomenon of immigration is viewed as a trying experience. Hardships and pain are seen as an unavoidable part of this experience. Success and accomplishment of goals is not viewed as a reward for faith and virtuous deeds but as a lucky coincidence, a freak of fate. In Aarne-Thompson's classification lucky coincidences appear under "Jokes and Anecdotes": AT 1640-1674. In the presented material narrators do not treat coincidences humorously. They also see them as messages, but instead of interpreting these events as miracles, caused by god they see them as a sign of fate. The common features of the narratives enable us to introduce a new oicotype.

947C*-*B Feared (troublesome) change of home place turns out to be lucky

- A. Hero/heroine cannot leave for a new place or feels badly in a new place because of (a) ignorance of a foreign language. (b)

- loneliness. (c) absence of an apartment. (d) absence of a job (and/or money). (e) fear of inability to study. (f) other complications.
- B. Hero/heroine is haunted by search for a solution of a problem (sometimes perceived as fatal).
- C. Unexpected help comes in the guise of a lucky chance It (a) is brought about by a stranger. b) results from mockery. (c) results from a witty answer. (d) is triggered by an accident (e.g. a broken window)³. (e) is helped by a stranger who appears to be a colleague or a friend of a family member. f) results from other lucky coincidences.
- D. Hero/ heroine solves the problem: (a) marries. (b) reunites with a family member. (c) finds an apartment. (d) finds a job (and/or money). (e) fulfills the wish to study. (f) other solutions.

Migration is always a challenge to fate, particularly so for Jews from the FSU brought up in a sealed country. We agree with Ashe's conception of miracles in the eyes of their observers: "Behind miracles is the belief that Something Other does exist, does weave irregularities into the pattern; and this belief has a rebellious, defiant flavor. Whatever the Something is, it raises man above his apparent fate" (Ashe 1978: 27). This uncertain something manifested in prophetic dreams and lucky coincidences raises immigrants' daily experiences to miracles.

Notes

¹ Partially supported by the grant promoting joint research by the staff of the University of Haifa and the Technion – Israel Institute of Technology.

² Excerpts from the interviews have been translated into English without editing in order to preserve specific features of oral narration and individual style of the storytellers.

³ The narrative with this motif has not been included in the text of the article because of the limitation of volume.

References

- Aarne-Thompson 1964 – *Aarne A., Thompson S.* The types of the folktale: A classification and bibliography // *Folklore Fellows Communications*. Helsinki, 1964. № 3.

Arhimandrit Nikifor 1990 – *Архимандрит Никифор*. Библейская энциклопедия, репринтное издание. М., 1990.

Ashe 1978 – *Ashe G. Miracles*. London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1978.

Bell 1982 – *Bell R.E. Dictionary of classical mythology: Symbols, attributes and associations*. Santa Barbara, California; Oxford, England: Clio Press Ltd., 1982.

Cupitt 1998 – *Cupitt D. Mysticism after modernity*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

Fialkova 1998 – *Фялкова Л. “Катакомбный” фольклор Украины // Живая старина*. 1998. № 2. С. 35–37.

Fialkova 1999 – *Fialkova L. The Holy Land toponymy in Ukrainian folklore // Jerusalem in Slavic culture*. / Ed. W. Moskowich et al. Jerusalem and Ljubljana: The Center for Slavic Languages and Literatures of the Hebrew University of Jerusalem and Scientific Research Center of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. 1999. P. 299–306.

Hasan-Rokem 1999 – *Hasan-Rokem Communication with the dead in Jewish dream culture // Dream cultures: Explorations in the comparative history of dreaming* / Eds. David Shulman and Guy G. Stroumsa. New York and Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 213–232.

Holland 1965 – *Holland R.F. The Miraculous // American Philosophical Quarterly*, 1965. № 2. P. 43–51.

Hufford 1982 – *Hufford D.J. The terror that comes in the night*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

Hunt 1989 – *Hunt H.T. Dreams: Memory, imagination, and conscience*. New Haven and London: Yale University Press, 1989.

Idel 1999 – *Idel M. Astral dreams in Judaism: Twelfth to fourteenth centuries // Dream cultures: Explorations in the comparative history of dreaming* / Eds. David Shulman and Guy G. Stroumsa. New York and Oxford: Oxford University Press. 1999. P. 235–251.

Jason 1975 – *Jason H. Ethnopoetics: A multilingual terminology*. Jerusalem: Israel Ethnographic Society, 1975.

Jeter, Gerasimova 1998 – *Jeter K., Gerasimova R.N. “I sleep, but my heart stirs, restless and dreams...”: The mythology of Russian Jewish immigrant couples in Israel // Journal of couples therapy*. 1998. № 7(4). P. 81–96.

Karev 1982 – *Карев В.М.-Судьба // Мифы народов мира*. М., 1982. Т. 2. С. 471–474.

Kennedy 1998 – *Kennedy M.D. Encyclopedia of Greco-Roman mythology*. Santa Barbara, California; Oxford, England: Clio Press Ltd., 1998.

Krippner 1993 – *Krippner S.* Telepathy and dreaming // Encyclopedia of sleep and dreaming / Ed. Mary A. Carskadon. New York: Macmillan Publishing Company. P. 612–613.

Kovshova 1994 – *Ковшова М.Л.* Концепт судьбы. Фольклор и фразеология // Понятие судьбы в контексте разных культур / Под ред. Н.Д. Арутюновой. М., 1994. С. 137–142.

Labov, Waletzky 1966 – *Labov W., Waletzky J.* Narrative analysis: Oral versions of personal experience // Essays on the verbal and visual arts / Ed. J. Helm. Seattle: University of Washington Press. 1966. P. 12–44.

Larmer 1988 – *Larmer R. A. H.* Water into wine? An investigation of the concept of miracle. Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press, 1988.

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

Mokienko, Nikitina 1998 – *Мокиенко В.М., Никитина Т.Г.* Толковый словарь языка совдепии. СПб., 1998.

Nikitina 1994 – *Никитина С.Е.* Концепт судьбы в русском народном сознании // Понятие судьбы в контексте разных культур / Под ред. Н.Д. Арутюновой. М., 1994. С. 130–136.

Nustrem 2000 – *Nustrem E.* Bibleiskii slovar'. СПб., 2000.

Rasmussen 1974 – *Rasmussen D.M.* Symbol and language // *Rasmussen D.M.* Symbol and Interpretation. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. P. 7–24.

Shenhar 1982 – *Shenhar A.* Ha-sipur ha-amami shel' edot Israel. Tel-Aviv: Cherikover (Hebrew), 1982.

Shenhar 1987 – *Shenhar A.* Jewish and Israeli folklore. New Delhi: South Asian Publishers Pvt. Ltd, 1987.

Starr Sered 1992 – *Starr Sered S.* Women as ritual experts: The religious lives of elderly Jewish women in Jerusalem. New York and Oxford: Oxford University Press, 1992.

States 1993 – *States B.O.* Dreaming and storytelling. Ithaka and London: Cornell University Press, 1993.

Stevens 1995 – *Stevens A.* Private myths: dreams and dreaming. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.

Stroumsa 1999 – *Stroumsa G.G.* Dreams and visions in early Christian discourse // Dream cultures: Explorations in the comparative history of dreaming / Eds. David Shulman and Guy G. Stroumsa. New York and Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 189–212.

Swinburne 1970 – *Swinburne R.* The concept of miracle. London: Macmillan St Martin's Press, 1970.

Tedlock 1999 – *Tedlock D.* Mythic dreams and double voicing //

Dream cultures: Explorations in the comparative history of dreaming / Eds. David Shulman and Guy G. Stroumsa. New York and Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 104–118.

Tolstaia 1994 – *Толстая С.М.* “Глаголы судьбы” и их корреляты в языке культуры // Понятие судьбы в контексте разных культур / Под ред. Н.Д. Арутюновой. М., 1994. С. 143–147.

Tolstaia 1995 – *Толстая С.М.* Судьба // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 370–371.

Tolstaia 1999 – *Толстая С.М.* Иерусалим в славянской фольклорной традиции // Jerusalem in Slavic culture / Ed. Wolf Moskowich et al. Jerusalem and Ljubljana: The Center for Slavic Languages and Literatures of the Hebrew University of Jerusalem and Scientific Research Center of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. 1999. P. 51–68.

Toporov 1994 – *Топоров В.Н.* Судьба и случай // Понятие судьбы в контексте разных культур / Под ред. Н.Д. Арутюновой. М., 1994. С. 39–75.

Unterman 1991 – *Unterman A.* Dictionary of Jewish lore and legend. London: Thames and Hudson Ltd., 1991.

Wierzbicka 1992 – *Wierzbicka A.* Semantics, culture, and cognition: Universal human concepts in culture-specific configurations. New York: Oxford University Press, 1992.

Wigoder 1989 – *Wigoder G.* (ed. in chief). The encyclopedia of Judaism. Jerusalem: The Jerusalem Publishing House, 1989.

Wolfson 1981 – *Wolfson N.* Tense-switching in narrative // Language & Style. 1981. V. 14. P. 226–231.

Михаил Вайскопф (Иерусалим)

Красный чудотворец: Ленин в еврейской и христианской традициях

Несмотря на бесспорную популярность Ленина, его культ долгое время был поразительно безличным – в согласии с партийным идеалом унифицированной массовости и тезисом о пролетариате как слитном коллективном организме, нивелирующем в себе любого индивида (вечное пролеткультовское “Мы”). В первые годы революции воцарилась старая коллективистская мистика Луначарского – примат человеческого Вида над личностью – и теогония горьковской “Исповеди”: “Богостроитель этот суть народушко! <...> Народушко бессмертный, его же духу верую, его силу исповедую, он есть начало жизни единое и несомненное; он отец всех богов бывших и будущих!”¹.

Изображения Ленина в поэтических и беллетристических текстах подчинялись литературному канону, который, по определению А. Лурье, сводился к показу “революционной народной массы в целом как могучей монолитной силы”². Один из глашатаев более поздней, сентиментальной ленинианы, Орест Цехновицер, в 1925 г. констатировал с оттенком благочестивой грусти:

“В большинстве пролетарские поэты и писатели восприняли Ленина, не отделяя его от коллектива-массы. Последнее выявляет марксистское понимание личности, восприятие ее в неразрывной связи с массой, в растворенности в ней <...> Личное, человеческое, бытовое отметалось в вырисовке Ленина, и оставался лишь образ сурового вождя, – кормчего, рулевого <...> Лишь потом, в ярких набросках близких (не писателей) мы смогли наметить подлинный облик Ильичов”³.

Вспышки интереса к персоне вождя, вызванные в 1918 г. покушением Фанни Каплан и ленинским юбилеем в 1920-м, мало что меняли в общей картине. Исключение составляли

разве что немногочисленные еще мемуары. Эпоха все еще одержима марксистской идеей автоэмансипации, родственной многим другим тогдашним движениям, вроде сионизма: “Никто не даст нам избавленья, / Ни бог, ни царь и ни герой. / Добьемся мы освобожденья / Своею собственной рукой”. Поэтому культовые потребности режима долго блокируются его же установкой на принципиальное отсутствие героя. Ленин есть самолицетворение масс, но столь же безличное, всеобщее, как они сами⁴. Странная размытость отличает табельные панегирики:

*Он нам дорог не как личность. В нем слилась для нас свобода.
В нем слилось для нас стремленье, в нем – веков борьбы грядя.
Он немыслим без рабочих, он немыслим без народа.
Он немыслим без движенья, он немыслим без труда.
Царство гнета и насилья мы поставим на колени.
Мы – строители Вселенной. Мы – любви живой струя...
Он нам важен не как личность, он нам важен не как гений,
А как символ: “Я – не Ленин, но вот в Ленине – и я”. –
А. Безыменский⁵.*

И общее сердце миллионов людей
В его груди зажглось. –
Г. Шенгели⁶.

О, буреветник мировой,
Бушующий миллионами руками. –
А. Казин⁷.

Такова в точности официальная разрядка Агитпропа и Главполитпросвета, высказанная, например, К. Радеком:

“Ленин – квинтэссенция рабочей русской революции. Он, можно сказать, олицетворение ее коллективного ума и ее смысла”⁸.

“Квинтэссенцию” охотно соотносят с повсеместно пропагандируемой “рабоче-крестьянской смычкой”. Крупская по этому поводу говорит об органической связи Ленина как с рабочими, так и с крестьянством, Каменев и другие – о “мужицкой” сути пролетарского вождя (Луначарскому, на-

пример, он напоминал “ярославского кулачка, хитрого мужичонку”), – словом, суммарный образ Ильича символизирует союз обоих классов.

Ленин представал не просто олицетворением, но также и осознанным самовыражением рабочего класса, угнетенных масс. “Устами Ленина”, как пишет Каменев, вещает “коллективный разум, коллективная воля и коллективный инстинкт трудящихся масс России”⁹; “он был рупором подлинных масс <...> был рупором нашей партии; он формулировал то, что росло бессознательно в сердцах и умах угнетенного пролетариата”¹⁰. Согласно Осинскому, “классовые задачи, которые массы уже искали инстинктивно”, Ленин умел “выражать в самом ядре, отбросив в сторону всякую шелуху”¹¹. Получается, что для “масс” он выполняет миссию производного от них Логоса, т.е. Бога-Слова¹². Если же принять во внимание богостроительскую догму насчет того, что эти массы суть верховное и бессмертное божество (“начало жизни единое”, по слову Горького), рождающее прочих “богов бывших и будущих”, то станет совершенно очевидно, что Ленин подвизается в роли того самого сына-Мессии, который у народовольцев призван был спасти Мать – землю или народ. Возникла, правда, некоторая путаница с самим полом этого родителя, представавшего теперь то в мужской, то в женской ипостаси: рабочий класс мог быть отцом, а партия или народная масса – матерью Ильича. Ср. в экстатическом очерке М. Кольцова “Человек из будущего”:

“Русь рабочих и крестьян взрастила в муках своего освобождения [ср. родовые муки] из векового рабства лучшего работника всемирного освобождения”¹³.

С партаппаратной точки зрения, однако, важнее было представить Ленина порождением самой РКП. В 1923 г., незадолго до неотвратно приближавшейся кончины вождя, когда обострилась борьба за власть между старобольшевистской элитой и Троцким, Зиновьев в брошюре “В.И. Ленин” писал:

“Всякий, кто хочет с успехом идти по указанному тов. Ле-

ниным пути, должен помогать строить нашу великую Коммунистическую Партию, потому что только она могла родить такого человека, как Ленин”¹⁴.

Иначе говоря, “никто не знает Сына, кроме Отца” (Мф. 11: 27) – или, на сей раз, Матери; грамматический род слова “партия” сообщает большевизму приметы даже некоей андрогинности. Как бы то ни было, после смерти правителя в траурных песнопениях, наряду с “сиротской” темой (см. ниже), нередко различима богородичная интонация – к примеру, у С. Третьякова: “Боль такая бывает, когда умирает сын”¹⁵.

Однако культовый репертуар включал в себя и другие модификации. В этом клерикально-материалистическом контексте единосушие вождя и класса неизбежно должно было пониматься по библейской модели: “плоть от плоти” (ср. Быт. 2: 23) или “образ и подобие” (Быт. 5: 1–4). Мотив “единой плоти” очень заметен и в упоминавшемся кольцовском очерке, где он увязан и с богостроительской риторикой насчет единой кровеносной системы масс (ср. кипящая Чаша Грааля у Горького в “Исповеди”), и с пролетарско-технологическими красотоми:

“Разве не кровь самого пролетариата – кровь Ильича? Не рабочие мускулы – его мускулы? Не центральная узловая распределительная станция и главный стратегический штаб – мозг Ленина?”

К идеалу христианско-пролеткультовской безличности Кольцов удачно приспособливает здесь пресловутую “простоту и скромность”, а равно озадачивавшую многих невзрачность, неказистость, внешнюю тусклость – Набоков сказал бы, пошлость – Ильича. Кольцовская версия богостроительства – итоговый портрет “человека из будущего” – дышит благородной аскезой классового утилитаризма (соединенной с представлением о нераздельности Троицы):

“Ни за что не разберешь, где кончается личный Ленин и начинается его семья – партия; так же как невозможно определить резкие грани там, где кончается партия и начинается пролетариат.

Ленин – это самый тончайший аппарат, служащий пролетариату для его исторической мысли. Потому-то так скро-

мен, защитно одноцветен его облик, потому-то так прирос он к рабочему классу, потому и физически больно пролетариату, когда Ленин болен.

И потому в Ленине, первом из будущих, мы не можем и не должны искать мелких личных признаков, жестов и фраз, – обязаны видеть его черты в чертах нашей... революционной эпохи”¹⁶.

С другой стороны, оставаясь двойником рабочего класса, Ленин все чаще выступает и в облике внеположной ему авторитарной силы, управляющей пролетариатом. В юбилейном (“Правда”, 20 апреля 1920 г.) стихотворении И. Филипченко “Великому брату” тема безличного тождества характерно осложняется некоторой уже обособленностью вождя, возвышающегося над равновеликим ему скопищем тружеников, вызвавших его к жизни:

Миллионам ратей поля и металла
 Понятен ты и равен, как двойник.
 И в мире – от велика и до мала –
 Тебя воззвал родимых масс язык.
 И весь прямой и пламенный мудрец,
 Пролетариата верный образец,
 Пребудешь поколениям неизменен.
 Среди пожара грозного кузнец,
 В руке взнесенный молот, твой близнец,
 Стоишь, весь озарен, о вождь наш Ленин!¹⁷

Ср. в стихах другого пролетарского поэта (подпись – Рабочий Ан), живописующего инфернально-вулканический напор революции (1922):

Кто он – гений, человек ли?
 Создал “ад”, похерил “рай”:
 Хорошо нам в красном пекле –
 Брызжет лава через край...
 Мы – хозяева... Мы – боги...
 Крушим, рушим, создаем...
 Гей вы, нытики, с дороги!
 Беспощаден бурелом.

.....

Он помог нам, мы окрепли,
Кровь, как лава, горяча:
Потому-то в красном пекле
Крепко любят Ильича...¹⁸

Главная заслуга Ильича состоит в том, что “он помог нам” – коллективным богам новой жизни; но его облик носит вместе с тем и налет особой, метафизической неотмирности, сообщающей ему иной – отцовский статус.

Все явственней, преимущественно после помпезного ленинского пятидесятилетия, ощущается в панегирической макулатуре это напряжение между двумя контрастными сторонами ленинского образа – сыновней и авторитарно-демиургической, т.е. отцовской. Значительно позднее биполярность ленинской фигуры – уже с явным сдвигом в сторону отцовского начала – запечатлел Маяковский: “Ветер всей земле / бессонницею выл, / и никак / восставшей / не додумать до конца, / что вот гроб / в морозной / комнатеночке Москвы / революции / и сына и отца”. Проступает это сбивчивое двуединство и в очерке Кольцова:

“Отлично известно отношение партии к Ленину. Единственное в истории, неповторимое сочетание *доверия, благоговения, страха, восхищения* с дружеской фамильярной спайкой, с грубоватой рабочей лаской, с покровительственной заботой *матери о любимом сыне*”.

Партийно-богородичная икона с ее “грубоватой лаской”, в общем, соответствовала тогдашнему положению дел (хотя и заметно корректировалась за счет таких проявлений встречной ленинской “грубоватости”, как разгром рабочей оппозиции, гонения на Пролеткульт, репрессии против забастовщиков и т.п.); но с этой покровительственной заботой уже сочетается здесь молитвенно-величальный ассортимент любого богослужения: *вера* (“доверие”), *благоговение, страх* Божий. Сходная двупланность отражена и в названии стихотворения Филипченко – “Великому брату”: то был неуверенный компромисс, в котором евангельское обозначение Христа как

“старшего брата” (ср. Мф. 25: 40) перенесено на Ленина, но с существенным повышением в чине – до “великого”. У Кольцова сходная путаница в семейных отношениях просвечивает еще заметнее; сразу после процитированной фразы о “любимом сыне” он внезапно рисует совершенно другой родственный расклад: “В.И. Ульянов (Ленин) – грозный глава республики-победительницы и Ильич – простой близкий *старший брат*”¹⁹. С тем же Янусом встречается умиленный герой А. Аросева: “Будто это *старший брат* его...”²⁰.

Дело тут в том, что коллективистские формы культа неудержимо смыкались с накатанной традицией монархических славословий, которые всегда проецировали на государя (как на “живую икону” и “образ Божий”) двойственное – богочеловеческое – естество Христово. В качестве божественного начала выступала государственно-юридическая суровость, строгость царя, которую обязательно уравнивали его же собственно-человеческое тепло: кротость, доброта, милосердие. Первая сторона личности представляла от миродержателя Саваофа, вторая – от вочеловечившегося Иисуса²¹. По аналогичной модели постоянно раздваивался и председатель совнаркома – на Саваофа-Ленина и Христа-Ильича (или Ульянова):

“У этого изумительного существа – два лица <...>: Ленин и Ильич. Великий вождь. Историческая, исполинская фигура. И вместе с тем, такая изумительная, обаятельная, чудесная личность” (А. Сосновский)²².

“Он – с одной стороны Ульянов, а с другой стороны он – Ленин” (Н. Осинский)²³.

“А в глазах есть противоречие, они добрые и строгие” (А. Аросев)²⁴.

Уже в 1920 г. и особенно после смерти властителя это “противоречие” пытаются синтезировать в духе мистического человеколюбия вчерашние богостроители – Горький и Луначарский: оба называют его Человеком с большой буквы (отсюда и “самый человечный человек” Маяковского),

умеющим ненавидеть от великой любви. Замечательный комизм таким диалектическим акафистам придает как напыщенность Горького, так и обычная стилистическая сумятица, свойственная нарктому просвещения, который в своем показе Ленина сочетает стародевичьи ужимки (“Гнев его также необыкновенно мил”) с канцелярскими оборотами; в итоге Ильич являет собой некую помесь большевистского Амура с анатомическим пособием: “Если перейти к сердцу Владимира Ильича, оно сказывалось, во-первых, в коренной его любви...”²⁵.

К числу “земных” свойств относились все та же внешняя неказистость, бытовая непритязательность и скромность (по части которой среди европейских деспотов он уступал, кажется, только португальскому диктатору Салазару, скромнейшему из скромных). Панегиристы стараются оживить блеклую гамму хоть какими-то индивидуальными тонами, трогательными и забавными “человеческими слабостями” (ориентируя их одновременно на образ Мессии в Ис. 53: 2) – тенденция, которая расцветет потом в мемуаристике и будет пародироваться в анекдотах. Всего через несколько лет после его смерти выходит памфлет, где звучат горькие насмешки над чрезмерным очеловечением вождя:

Полный, добродушный мужчина отдыхает на травке. Кто это? Дачный муж на отдыхе? Дальний потомок перовского птицелова? Нет, это Ленин накануне Октября скрывается в шалаше вблизи Сестрорецка.

Или же: человек в пиджачке и кепке любитесь Золотой главой Москвой. В розовом закате высятся купола.

“Вечерний звон, вечерний звон.

Как много дум наводит он”.

Кто это? Мелкий служащий на прогулке? Нет, - первый Председатель Совета Народных Комиссаров – Ленин²⁶.

Бель в Цюрихе

Важнейшее место в комплекте христианских реминисценций занимала клишированная множеством авторов евангель-

ская простота и доступность Ильича, которая на деле представляла собой довольно сложное понятие. В этой “простоте” разоблачительный редуционизм, прямолинейность и ясно-видение Ленина соединялись с каноническим определением души (“субстанция простая, неделимая”), открытостью и сердечностью Иисуса, его любовью к “простецам”. Но тут у Ильича был непосредственный, тоже сакрализованный предшественник, на образ которого он сам ориентировался, так же как ориентировалась на него и вся казенная лениниана (постаравшаяся затем стереть память об этом предтече). Я имею в виду Августа Бебеля – харизматического “рабочего вождя” немецкой социал-демократии, весьма уважительно упомянутого Лениным еще в “Что делать?” (а в 1910 г. и Сталиным в статье к 70-летию Бебеля²⁷). Вот как в некрологе (1913) вспоминал о нем большевик-религиовед Бонч-Бруевич, знавший толк в подобных славословиях и позднее ставший одним из главных создателей ленинского культа; здесь описывается приезд Бебеля в 1898 г. к “рабочим-цюрихчанам”:

“Помню, быстро, как молния, разнеслась весть по русской колонии:

- Бебель в Цюрихе!

- Где? Где?.. <...>

Взвился занавес сцены и из боковых дверей быстро вышел Август Бебель. На мгновение все стихло, казалось, замерло, притаилось... Он впился в залу, как будто каждому смотря в душу, и вдруг зашумели, поднялся не гром, а какой-то вихрь рукоплесканий, радостных криков, закружился и пошел по залу <...> Бебель быстро поднял руку... и сразу, точно это был удар дирижерской палочки перед громадным оркестром, – все смолкло так же моментально, как разразилось бурей <...> Что за чародейство в этом человеке? Какая непостижимая власть над сердцами людей!! Какое могучее владычество над думами и чувствами рабочих! <...>

Просто, сухо, деловито обратился он к слушателям <...> Его *простые* выкладки, цифры, начиненные жизненными примерами, – все такое *простое*, общепонятное, все так было хорошо

и *просто* сказано... с такой большой, бьющей через край любовью к рабочему классу, что невольно волновало и заражало всех, как-то собирало в одну дружную семью <...>

Его окружили, жали ему руки. Он *так просто, так мило* со всеми шутил, разговаривал, встречая старых знакомых рабочих, расспрашивал их о цюрихских делах... К нему приблизилась группа русских социал-демократов, и надо было видеть, с какой внимательностью стал он расспрашивать их о русских делах <...>

Окруженный громадной толпой, Август Бебель шел по зале, пробираясь к выходу... Вдруг все как один запели «Интернационал», каждый на своем языке. Могучий хор тысячи воодушевленных голосов сопровождал своего вождя боевым напевом всемирной песни”²³.

Думаю, каждый с легкостью найдет здесь заготовки для ленинской агиографии и Горького, и Маяковского, и вообще для всей последующей ленинианы, прилежно лепившей отечественную разновидность Августа Бебеля (Горький, впрочем, камуфлирует эту зависимость, подчеркнуто противопоставляя Ленина как подлинно рабочего вождя именно Бебелю, которого уличает в немецко-мещанском самодовольстве). Сходство с Бебелем как бы вскользь отмечали в Ильиче и старые большевики (например, Зиновьев) – тогда как нелюбимый ими выскочка и чужак Троцкий в этом наборе соответствий ассоциировался у них – да и у самого Ленина, если верить горьковскому рассказу, – скорее с красноречивым эгоцентриком Лассалем. В результате выстраивалось нечто вроде классической христианской оппозиции: простой и смиренный праведник – горделивый себялюбец.

Параллельная тенденция заключается в упомянутой Цехновицером манере изображать Ленина в виде “кормчего, рулевого”. На деле эти условные фигуры тоже были непременной принадлежностью старых монархических дифирамбов, восходивших к патристике (Кормчий-Христос у Иоанна Златоуста и пр.) и к навигационным образам античности, воспринятым христианством. Задолго до 1917 г. леворадикальная поэтика приспособила к своим нуждам, вместе с дру-

гими гомилетическими украшениями, и метафору плавания по бурному морю к заветной гавани (социализму), она же – Земля Обетованная. Другим совокупным достоянием церкви, монархических од и левонароднической поэтики, унаследованным ленинианой, был присоединяемый к портретам Ленина-Капитана (Возничего и т.п.) и образ революционного Моисея²⁹ (к слову сказать, глубоко оскорблявший атеистическое целомудрие Цехновицера): см. у Зиновьева, Радека и др. Традиционным, в частности, было прикрепление ленинского образа к библейскому трагическому сюжету о вожде, обреченном умереть на пороге Земли Обетованной (Втор. 4: 21–22; 34: 4–5). Примечательно, что к этим клерикальным аналогиям безотчетно прибегает не кто иной, как сам Ленин, который явственно соотносит себя то с Моисеем, то с его преемником – Иисусом Навином. Сразу же после Октября, осуждая от имени ЦК “сомнения, колебания и трусость” “всех маловеров”, вышедших из руководства, Ленин монотонно заклиняет свою паству: “Пусть же будут спокойны и тверды все трудящиеся!” Так, на пороге социалистического Ханаана, он воспроизводит Книгу Иисуса Навина, повествующую о вторжении в Землю Обетованную; в первой ее главе четырежды звучит этот самый призыв: “Будь тверд и мужествен”. Спустя два года Ленин снова повторяет библейские стихи, обращаясь к венгерским коммунистам, когда те осуществили у себя государственный переворот: “Будьте тверды! <...> Подавляйте колебания беспощадно. Расстрел – вот законная участь труса на войне <...> Во всем мире все, что есть честного в рабочем классе, на вашей стороне. Каждый месяц приближает мировую пролетарскую революцию. Будьте тверды! Победа будет за нами!” В Библии это выглядело так: “Будь тверд и мужествен, не страшись и не ужасайся; ибо с тобою Господь Бог твой везде, куда не пойдешь <...> Всякий, кто вопротивится повелению твоему и не послушается слов твоих во всем, что ты не повелишь ему, будет предан смерти. Только будь тверд и мужествен!” (Нав. 1: 9, 18).

Выступая 1 мая 1919 г. на Красной площади, он приоткрыл завесу грядущего: “Большинство присутствующих, не переступивших 30–35-летнего возраста, увидят расцвет коммунизма, от которого пока мы еще далеки”. В 1920 г., вскоре после своего пятидесятилетия, в речи на III съезде комсомола, он удлинил сроки:

“Тому поколению, представителям которого теперь около 50 лет, нельзя рассчитывать, что оно увидит коммунистическое общество. До тех пор это поколение перемерет. А то поколение, которому сейчас 15 лет, оно и увидит коммунистическое общество и само будет строить этой общество”.

Как видим, на сей раз большевистский вождь примеряет к себе плачевную участь Моисея, адаптируя заодно библейский рассказ о поколении отцов, которое вымерло, не достигнув Земли Обетованной, куда вошло только их молодое потомство; ленинские пророчества ориентированы, вместе с тем, на повеление, которое получил в пустыне Моисей касательно своих сородичей-левитов: “От двадцати пяти лет и выше должны вступать они в службу для работ при скинии собрания, а в пятьдесят лет должны прекращать отправление работ и более не работать” (Исх. 8: 25; в другом месте приведен несколько иной нижний возрастной барьер: от 30 до 50-ти лет – Исх. 4: 46–47).

К сюжету о Моисее привычно взывает, по случаю болезни Ленина, официальный безбожник Демьян Бедный: “Долгий, долгий, мучительный путь, / И – предел роковой пред страну Обета...” (стихотворение “Моисей”, снабженное эпиграфом из Втор. 34)³⁰. Но ветхозаветный пророк считался и одним из главных “прообразователей” Иисуса. В русской одической поэзии весь этот аллегорический спектр закреплялся, как известно, в первую очередь, за Петром Великим – “шкипером”, воителем и тружеником, преобразовавшим Россию (и, соответственно, за его августейшими преемниками), так что Ленин зачастую выглядел чем-то вроде марксистской реинкарнации первого императора.

К монархически-навигационным христианским клише большевизм, в качестве собственной лепты, прибавил и “языческий” образ Ленина – пролетарского молотобойца (иногда с некоторыми индустриальными вариациями: сталевар, кочегар и т.п.); ср. в цитированном стихотворении Филипченко, где тема коллективизма, внутреннего тождества между Лениным и пролетариатом соседствует с экстатическим гимном державному Кузнецу, который несколько эклектически совмещен с революционным пожаром: “Среди пожара грозного кузнец, / В руке взнесенный молот, твой близнец”. Надо признать, что подобные комбинации мифологем часто отдавали чрезмерной экзотикой – ср., например, воспоминания одного из секретарей Троцкого, М. Ахманова (“Красные штрихи”), который синтезировал кузнеца с нищим пролетарским Христом: “Я помню, как товарищ Ленин щеголял тогда в продырявленных брюках как настоящий кузнец пролетарского государства в рабочем костюме”³¹.

Но с января 1924 года эта металлургическая ипостась приобретает не вспомогательное, а самодовлеющее значение: Ленин-кузнец предстает не столько порождением, сколько демиургом пролетариата, а главное – коммунистической партии.

Смерть Ленина сообщает его культуре эпохальное значение, неимоверно нагнетающее солярно-хтоническую символику революции. Это космическое событие, нуминозное затмение солнца – и вместе с тем его новое рождение из тьмы. В погребальной лениниане сплетены два канона – традиция траурных рыданий: “Плачь, планета! <...> / Завой, / Заплачь, земля, как человек” (А. Дорогойченко, “Бессмертному”)³² – и пасхального оптимизма: “Не плакать, не плакать, не плакать / Не плакать об Ильиче!” (С. Третьяков)³³; “Нам ли растекаться слезной лужею?” (В. Маяковский). Запрет на плач идет и от обрядовых погребальных уговоров, и от монархических од, и от девятого ирмоса на Великую Субботу: “Не рыдай Мене, Мати, зрящи во гробе <...> восстану бо и прославлюся”.

Богостроитель Луначарский выказывает по такому случаю даже избыточную жизнерадостность, окрыленный тем, что кончина любимого вождя обеспечила, наконец, долгожданную возможность для его беспрепятственной сакрализации:

“Это не смерть – то, что мы пережили сейчас, это – апофеоз, это – превращение живого человека, которому мы недавно еще могли пожать руки, в существо порядка высшего, в бессмертное существо”³⁴. (Любопытная аллюзия на робеспьеровское поклонение “Верховному Существо”.)

В строгом соответствии с фольклорно-аграрными стереотипами, мавзолей предстает материнской утробой; тогдашний лозунг: “Могилы Ленина – колыбель человечества”. Все это, конечно, перепевы литургического “смертию смерть поправ”, куда, как отголосок новых, материалистических суеверий, входит и неясная, молчаливо подразумеваемая надежда на временный, преходящий, чуть ли не сезонный характер ленинской смерти. Это скорее магический зимний сон (и Ленина сперва замораживают), насланный мстительной буржуазной Судьбой или тождественной ей Природой, пока еще не покоренной большевиками, – отсюда и сама идея “усыпальницы”, научного хрустального гроба³⁵ (которая породила в народе жутковатые рассказы о замогильных блужданиях Ленина, по аналогии с бодрствующими “заложными покойниками”³⁶). Быть может, в нем теплится какая-то тайная жизнь?

Но и сквозь веки и мертвый взор

Все тем же полон огнем. –

Г. Шенгели. “Капитан (На смерть Ленина)”.

Недаром ленинский труп с годами все хорошеет.

1924: “Общий вид значительно улучшился по сравнению с тем, что наблюдалось перед бальзамировкой, и приближается в значительной мере к виду недавно умерших”.

1942: “Совершенно необыкновенно точно посвежевшее лицо”. Еще немного, и он приподнимется из гроба: “Какая замечательная подвижность в плечевом и локтевом суставах!”³⁷

Н. Тумаркина объясняет затею с ленинской мумификацией и созданием мавзолея, среди прочего, четырьмя факторами: это открытие гробницы Тутанхамона, состоявшееся за 15 месяцев до того; русская православная традиция, считавшая сохранность останков свидетельством святости; влияние, оказанное на большевистскую интеллигенцию философией Федорова с ее идеей телесного воскресения, и, наконец, богостроительство, один из ведущих приверженцев которого, Леонид Красин, руководил бальзамированием³⁸. Возможно, наибольший символический заряд несет в этом перечне аналогия с Тутанхамоном. Последующий переход от временного, деревянного к каменному мавзолею в конце 1920-х гг. заново пробудил древние магические токи в душах самых разнообразных адептов.

В 1927 г. группа крайне левых сионистов-“халуцим” (первопроходцы, пионеры), членов сельскохозяйственной коммуны “Юный труженик”, перебирается с Украины в Москву, чтобы добиться там разрешения на репатриацию в Палестину. Довольно долго им приходится скрываться в столице от ГПУ. Один из них спустя много лет вспоминал:

“Мы объявили себя просто рабочими, выходцами с Украины. Перепробовав много работ, мы наконец обосновались в «Москвострое», где приобрели известность как отличные каменщики. Нашей главной работой было строительство мавзолея Ленина. Стройку посещали всякие шишки – Сталин, Молотов, Енукидзе. В то время в России было только тринадцать советских республик, и каждая прислала камень, чтобы заложить его в фундамент мавзолея. На каждом из этих камней наши парни-халуцим высекали свои имена”³⁹.

С числом республик тут, видимо, произошла какая-то путаница (не знаю, включены ли сюда и “автономные”) – но суть дела, безусловно, предопределена библейскими ассоциациями, владевшими глубинной памятью строителей. Если верить этому рассказу⁴⁰, они произвели как раз то, что, согласно книге Исхода, на пути в Землю Обетованную их пред-

кам предписывалось соделать с камнями на одеянии первосвященника Аарона, брата Моисеева:

“Камней было по числу имен сынов Израилевых: двенадцать было их, по числу имен их, и на каждом из них вырезано было, как на печати, по одному имени, для двенадцати колен” (Исх. 39: 14)⁴¹.

Стоит напомнить о двенадцати камнях – по числу колен Израилевых, – собранных в “памятник” после вторжения евреев в Ханаан (Нав. 4: 2–9). Готовясь к новому Исходу, сионистские леваки-атеисты жаждали заодно приобщиться к международному пролетарскому шествию во всемирную Землю Обетованную грядущего социализма, частицей которой виделась им и будущая еврейская Палестина. Кроме того, их отношение к ленинскому склепу, видимо, психологически было как-то сопряжено и с хасидским почитанием цаддигов: ведь коммуна находилась возле Меджибожа, родины хасидизма; скорее всего, они и сами были выходцами из хасидских семей.

Но разве не библейские модели управляли и воображением главного партийного виршеплета, Демьяна Бедного? Фаворский свет струится из мавзолея:

Печаль моя, тебя ли утаю?
Молчанием тебя я выдам

.....

Пронесся стон: “Ильич, наш вождь, угас!..

Кто ж поведет дорогой верной нас?

Откуда ждать нам новых *откровений*?”

И потекли лавиной в тот же час

В наш строй ряды железных поколений.

Нет Ленина, но жив рабочий класс,

И в нем живет вождя бессмертный гений.

Вот мавзолей. И траурный убор.

Здесь будем мы трубить военный сбор,

Здесь наш алтарь и наш ковчег завета. –

“Новым коммунистам (Ленинскому набору)”⁴².

И конечно же, в потусторонней лениниане мощно разворачивается обычная аграрная символика революции – мотив гибнущего и прорастающего зерна:

Вождь угнетенных спит в земле,
В глубоком трауре народы.
Но, опочив в могильной мгле,
Он шлет живым живые всходы.

Пусть отняла его у нас
Непрошенная злая гостья,
Нам ведомо, что каждый час
Рождает новые колосья.

Придет пора всемирных жатв,
Начало Третьего Завета –
И под серпами задрожат
Колосья Золотого Лета. –
Дм. Семеновский. “Памяти вождя”⁴³.

Есть какая-то потаенная символика в том, что, когда в 1941 г. по сталинскому распоряжению труп Ленина был переправлен в Тюмень, его поместили на хранение в здание *сельскохозяйственного техникума*⁴⁴.

С фатальной неизбежностью разбухает и универсально-революционная мифологема живительного кровавого посева, которая в других случаях мотивировалась ранением и болезнью Ленина. Как и следовало ожидать, его образ порой стилизуется под Страсти Христовы, но пасхальная символика добровольной искупительной жертвы, евхаристии и метафорической “крови”, питающей христиан, бесконечно архаизована – над ленинской мумией клубятся испарения египетских, аккадских и западносемитских сюжетов о расчлененном божестве, мифы о Медузе, об Аттисе и оскопленном Уране, из крови которого вырастают эринии и гиганты. Далек не самый хищный из коммунистов, скорее даже сравнительно добродушный Каменев с наслаждением плещется в этой безбрежной “крови”, которую он успевает пятикратно упомянуть

на протяжении одной фразы:

“Здесь у нас, в Москве, по улицам ее, от Серпуховки и до дверей его кабинета идет кровавый след, след его живой крови, и эта кровь, живая кровь, связывающая его кабинет с рабочей Москвой, с рабочими окраинами, она вошла в то море крови, которым оплачивает рабочий класс свое освобождение”.

Заодно он находчиво использует подвернувшуюся возможность символически-благословенно истолковать тот конфузный медицинский факт, что, как показало вскрытие, мозги Ленина высохли и обызвелились:

“Но не только кровь свою влил Владимир Ильич в это море крови, которого, как *искупительной жертвы*, требует капиталистический мир от борющегося пролетариата. Он отдал этой связи свой мозг... И они [врачи, проводившие вскрытие] сказали нам сухими словами протокола, что этот мозг слишком много работал, что наш вождь погиб потому, что не только кровь свою отдал по каплям, но и мозг свой разбросал с неслыханной щедростью, без всякой экономии, разбросал семена его, как крупницы, по всем концам мира, чтобы эти капли крови и мозга Владимира Ильича взошли потом батальонами, полками, дивизиями, армиями борющегося за свое освобождение человечества”⁴⁵.

Живописуя этот урожай Медузы или воинство Кадма, выросшее из разбросанных зубов дракона, автор, очевидно, не задумывался над тем, что роковым итогом столь необузданной щедрости должна была бы стать полная безмозглость Владимира Ильича, несколько компрометирующая его дело⁴⁶.

Быть может, какой-нибудь юдофоб, нахлебавшийся Розанова, радостно сочтет каменевский пассаж за проявление именно “западносемитского” духа – и напрасно, ибо вампирическую евхаристию он нашел бы не только у крещеного полуеврея Каменева (Розенфельда), но и у большевика с безукоризненно православной фамилией – Преображенский. Сквозь его погребальную риторику проступает допотопный обычай – пожирание состарившегося вождя благодарным племенем:

“Пролетарская революция, вскрывая в нем [Ленине] силы гения, общественно породившая его как гения, она же и убила его, безжалостно высосав все соки его мозга для своих исторических задач”⁴⁷.

Ср. бодрящий кровавый посев, совмещенный с идеей т.н. строительной жертвы, у пролетарского поэта Вас. Казина в стихотворении, которое так и называется – “Капля крови Ильича”:

Вот завод. Станков – без счета...

День и ночь кипит работа

После лет паралича...

Что рабочих окрылило?

Разожгла какая сила?

Капля крови Ильича.

.....

Кровь по капле отдавая,

Он сковал могучесть края,

Создал мощь сплоченных масс.

.....

Но Ильич – бессмертен в нас⁴⁸.

Во всей тогдашней печати обожествление идет рука об руку с мощной партаппаратной кампанией, посвященной массовому расширению РКП за счет рабочих. Хотя соответствующее решение было принято еще до смерти Ленина⁴⁹, сейчас новая “смена” переосмысливается как “ленинский набор”.

Так из праха вождя, по манию ЦК, вздымаются дивизии и армии (“ряды железных поколений”), своевременно предсказанные Каменевым. Если Ленин персонифицировал коллективную волю пролетариата, то теперь коллектив может компенсировать потерю за счет самой своей массы⁵⁰. Вопреки диамату, качество переходит в количество, а не наоборот. Пафос математического тождества захватывает и массолобца Луначарского: Ильича, пишет он, “заменишь только коллективом”. Коль скоро, согласно богостроительской доктрине, “бессмертный народушко” сам порождает своих богов,

то, в общем, не имеет особого значения и сама эта смерть. Увенчав дорогого покойника евангельским нимбом (“мы его видели, мы видели Человека, человека с большой буквы”), нарком просвещения все с тем же неукротимым оптимизмом утешает осиротевших соратников – таскать вам не перетаскать:

“Унывать тут нечего. Человечество, создавшее Ленина, создаст и новых Лениных”⁵¹.

Марксистско-богостроительский и пролеткультовский принцип количественного эквивалента, замены дополнен христианской моделью причащения усопшему. Теперь не Ленин предстает неотъемлемой частью партийного организма, как это было у Кольцова, а сама партия становится мистическим телом Ильича. Но обычная христианская символика соборного тела Христова вовсе не имеет и не может иметь компенсаторного характера – “тело” это не замещает собой ушедшего Иисуса, а томится по грядущему воссоединению с Ним. У большевиков же сквозь евангельские соматические реминисценции пробивается мощный языческий напор. В сущности, литургической архаикой преисполнены и составленное Бухариным траурное обращение ЦК от 22 января (“Ленин живет в душе каждого члена нашей партии. *Каждый член нашей партии есть частичка Ленина*”), и проповедь Троцкого:

“Наша партия есть «ленинизм», наша партия есть коллективная воля трудящихся. *В каждом из нас живет частичка Ленина*, то, что составляет лучшую часть каждого из нас.

Как пойдём вперед?

С фонарем «ленинизма» в руках.

Найдём ли дорогу?

Коллективной мыслью, коллективной волей партии – найдём”⁵².

Не так ли египетская Исида собирала, отыскивая по частям, тело Осириса, чтобы зачать от него державного Гора? Напрасно Троцкий и Бухарин противились идее бальзамирования вождя, исходившей от Сталина⁵³, который обладал

более мощным религиозным инстинктом и чувством преемственности культов. Мумифицирование фараонов соответствовало стадии этого собирания Осириса – как теперь бальзамирование Ленина символически сопутствовало сплочению крепнущего партийно-государственного организма.

По словам современных исследователей, “решение о сохранении тела Ленина, принятое в узком кругу его ближайших соратников, полностью отвечало настроению самых широких масс. Что бы ни говорили номенклатурные марксисты-догматики, нетленное тело Ленина было символом стабильности, в которой в тот момент было заинтересовано как руководство, так и рядовые граждане, уставшие от потрясений революции и гражданской войны”⁵⁴.

Наряду с канонизацией покойного лидера, полным ходом разворачивается сакрализация самой партии – вернее, ее аппарата – как коллективного престолонаследника, расширившего теперь свою социальную базу за счет “ленинского призыва”. Весьма чуткий к таким жреческим веяньям Луначарский сразу откликнулся на эту послеленинскую тенденцию, щедро приписав прерогативы Творца, сотворившего мир ex nihilo, большевистской партии, которая уже замещает у него и пролетариат, и горьковский “народушко”: “Она из ничего создала Красную Армию”⁵⁵.

Двойное обожествление – и Ленина, и наследующей ему партии – приводило к любопытным теологическим парадоксам, о которых мы вкратце говорили: будучи детищем РКП, вождь одновременно представлял в ореоле ее родителя. На траурных митингах звучал лозунг: “Да здравствует его первенец – Российская коммунистическая партия!”⁵⁶ Ощущение сиротства, пишет Такер, “нашло образное выражение в заголовке одной из статей «Правды» за 24 января, названный коротко: «Осиротелые». В том же номере была напечатана статья Троцкого, спешно переданная с Кавказа по телеграфу. «Партия осиротела, – говорилось в ней. – Осиротел рабочий класс. Именно это чувство порождается прежде всего вестью

о смерти учителя, вождя». В редакционной статье, написанной Бухариным и озаглавленной «Товарищ», присутствовал аналогичный образ. «Товарищ Ленин, – писал Бухарин, – ушел от нас навсегда. Перенесем же всю любовь к нему на его родное дитя, на его наследника – на нашу партию»⁵⁷.

Если же он изображался в облике Сына, то всячески педалировалась его несокрушимая вера в родительские “массы”. На деле, как мы знаем, Ленину действительно была присуща революционная вера – но не столько в какие-то косные и ненадежные толпы, сколько в неминуемую победу их большевистского руководства, вопреки социал-демократическим скептикам. Говоря о “массах”, например, на III конгрессе Коминтерна, он подчеркивал релятивистскую зыбкость, аморфность и условность этого термина (“Понятие «массы» – изменчиво, соответственно изменению характера борьбы”). Вместо того, чтобы верить в них, он, напротив, стремился привить самим массам веру в социализм. “Мы пробудили веру в свои силы и зажгли огонь энтузиазма в миллионах и миллионах рабочих всех стран”, – с гордостью заявил он в заметке “Главная задача наших дней” (1918).

Каменев рисует неизмеримо более благостную картину, подернутую нежной евангельской дымкой. Изображая нечто вроде одинокого томления Ильича на Елеонской горе, он, в качестве утешительного контрапункта, вводит тему этой его смиренной веры в “массы”, которые, однако, незамедлительно отождествляются у него с самой партией:

“Он никогда не боялся остаться один, и мы знали великие поворотные моменты в истории человечества, когда этот вождь, призванный руководить человеческими массами, когда он был одинок, когда вокруг него не было не только армий, но и группы единомышленников <...> *Он был один, но он верил... он жил великим доверием к массам.* Единственное, что не оставляло его никогда, – это вера в творчество подлинных народных масс <...> *Он никогда не говорил: «я решаю», «я хочу», «я думаю», он говорил: масса хочет, масса решает, партия хочет, партия решает”.*

В переводе на стилистику оригинала это значит: “*Отче Мой!* <...> *да будет воля Твоя*” (Мф. 26: 42); “*не чего Я хочу, а чего Ты*” (Мк. 14: 36)⁵⁸. Всю эту гефсиманскую картину панегирист, несомненно, проецирует на свое собственное многократное отступничество от Ленина в 1917 г.: против него он выступил сперва весной (вместе со Сталиным и большинством ЦК), затем в сентябре (снова с большинством ЦК), в октябре (вместе с Зиновьевым) и наконец, в ноябре, после переворота (совместно с Зиновьевым и множеством других лидеров партии). В новозаветном аллюзионном контексте *Каменев* предстает неким перевоплощением своего нестойкого тезки – св. *Петра* (petros – *камень, скала*), который в роковую ночь сперва не захотел (как и другие апостолы) бодрствовать с одиноким Учителем, а потом трижды от него отрекся. Вчерашний “штрейкбрехер” хочет растворить свою индивидуальную вину в общебольшевистской “Гефсимании”, поясняя, что не только он с Зиновьевым, но и все прочие коммунисты в критическую минуту не раз покидали Ильича. Но, должно быть, самым драматическим выглядело теперь для *Каменева* следующее обстоятельство. В октябре 1923 г. умирающий Ленин последний раз посетил Кремль – но не встретил никого из своих соратников: *Каменев*, его заместитель по Совнаркому, распустил их по домам, чтобы предотвратить любое общение с вождем⁵⁹.

За показом ленинского смирения перед “партией” у *Каменева* следует, однако, новый ассоциативный ход, по контрасту напоминающий о триумфе заведомо прощенного апостола-отступника: автор приписывает Ленину аллюзию на евангельское речение, связующую именно с ним, *Каменевым*, идею наместничества, замещения, преемства:

“Он говорил не раз <...>: мы будем ошибаться, мы будем переделывать, но непреходящим, непреложным, единственным камнем будущего является творчество самих масс”⁶⁰.

В Евангелии это звучит так: “Я говорю тебе: ты – *Петр*, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одо-

леют ее”. (Мф. 16: 18). Иными словами, кодируя в апокрифической ленинской цитате свое собственное имя, Каменев соединил его с сакральными для большевизма “массами”, т.е. партией как прямым аналогом Церкви. Я оставляю открытым вечный вопрос о степени осознанности или произвольности таких параллелей, однако в данном случае мы точнее оценим их симптоматику, если вспомним, что Каменев – сообщая с Зиновьевым и Сталиным – входил в состав воцарившейся после Ленина группы, которой в борьбе с Троцким приходилось доказывать легитимность своего правления, отождествляя себя со всей партией, вовлекающей в себя все новые и новые “массы”.

Итак, в образе скончавшегося вождя, помимо “принципиальности”, “логики” и других интеллектуальных ценностей ленинизма, наследуемого партией, интенсивно нагнетаются иррационально-религиозные моменты – *воля и вера*. Уже в обращении ЦК от 22 января 1924 г. “К партии. Ко всем трудящимся” благоговейно упомянуты, наряду с “железной волей” Ильича, его “священная ненависть к рабству и угнетению” (большевистско-диалектический адекват христианской любви к ближнему), “революционная страсть, которая двигает горами” (эвфемизм евангельской веры; ср. Мк. 11: 23), и, наконец, сама эта “безграничная вера в творческие силы масс”, с которой далее согласуется его мужественное отвращение к “паникерству, смятению” – т.е. опять же, ко всему тому, что в церкви называлось грехом отчаяния. Те же духовно-активистские, а не интеллектуальные, достоинства выдвигает на первый план пропаганда, обращаясь к темным, “политически неграмотным” толпам, влившимся в РКП после смерти Ленина. Душа его воплощается в их “делах”.

Вождь, веровавший в массы, и партийная масса, верующая в Ленина, как бы скоординированно возвеличиваются в этом взаимном богослужении. Символика Третьего Завета перетекает в “заветы Ильича”, которым должны хранить неколебимую верность рабочий класс и его авангард: “Рабкор,

пером и молотом стуча, / Храни заветы Ильича”. В агитпроповской формуле Маяковского “Партия и Ленин – близнецы братья” упор перенесен уже на партию, сохраняющую и воспроизводящую, дублирующую в своем соборном теле ленинский дух. Тотальная сакрализация коллективной силы, сменившей Ленина, становится просто неизбежной – и Троцкий, несколько опрометчиво, торопится огласить догмат о непогрешимости партии.

Настоящий психоз тех дней, отмечаемый всеми историками большевизма, – страх перед послеленинским распадом, расколом РКП, навеянный и реальными склоками, и, добавим, подсознательной памятью о судьбах раннего христианства. Руководство стремится представить кончину Ленина как цементирующий фактор, доказать, что она не только расширила, но и необычайно “сплотила” партию. Пафосом поместных соборов отзывается горделивое заклинание Луначарского, противопоставившего единодушные церкви, сплоченной Христом, бесовским сварам в стане зарубежных нехристей и еретиков: “Ленин явился фигурой, объединяющей мир завтрашнего дня. Среди фашистов, среди буржуазных либералов, среди меньшевиков идет грызня и нелады, в коммунистическом мире почти полное единство”⁶¹.

Похороны и всеобщий траур, сливающий воедино сердца, сами по себе знаменуют рождение массового homo totus, в котором с эротическим блаженством растекается индивид. Помимо поэмы Маяковского, – “Я счастлив, что я этой силы частица, что общие даже слезы из глаз...” – можно привести, к примеру, стихотворение Безыменского “На смерть Ленина”: “И растворяюсь я в потоке этих воль... *Я кончил. Я в толпе*”⁶². Прямой или опосредованный источник этой participation mystique – многолюдный крестный ход в горьковской “Исповеди”: “Схватили меня, обняли – и поплыл человек, тая во множестве горячих дыханий. Не было земли под ногами моими, и не было меня, и времени не было тогда, но только радость, необъятная, как небеса”⁶³.

Сам же ленинский культ поджидали в будущем весьма противоречивые перипетии. Прежде всего, после кончины вождя, отмечает Цехновицер, “пришло особенно настойчивое желание <...> запечатлеть его гениальный облик”, “оценить в умершем близком все личное, индивидуальное”⁶⁴. Потустороннего Саваофа отныне неотвязно сопровождает его земная тень – травестийный двойник, которого описывает, например, некий А. Семенов в заметке с трогательным названием “Товарищ в больших и малых нуждах”:

“Манишка топорщилась, мятая, грязная, галстух съехал на сторону. Та же усталость сквозила и в голосе, но в глазах, хоть и подернутых невольной дремотой, сверкали постоянная мудрость и ласка”⁶⁵.

Этот неопрятный антропоморфный идол, бездарно стилизованный под Сына Человеческого, еще много десятилетий будет служить отрадой и утешением для всех недобитых ленинцев. Или, как в 1924 году один из большевистских пророков писал в стихах, качество которых чудесно соответствовало величию темы,

Так вот и будем мысленно
Видеть повсюду мы
Эту мудрую лысину
Гениальной головы⁶⁶.

Примечания

¹ Горький М. Собр. соч. В 30 т. М., 1950. Т. 8. С. 331. См. там же историю всемирного грехопадения: “Началась эта дрянная и недостойная разума человеческого жизнь с того дня, как первая человеческая личность оторвалась от чудотворной силы народа, от массы, матери своей, и сжалась со страха перед одиночеством и бессилием своим в ничтожный и злой комок мелких желаний, комок, который наречен был – «я». Вот это самое «я» и есть злейший враг человека” (С. 344). Помимо русской соборной традиции, а также люциферинских мотивов и обычного теософского осуждения “самости”, здесь угадываются иудаистское представление об Адаме как изначальной совокупности всех человеческих душ и каббалистическое учение о самоумалении, сжатию (“цимцум”) бесконечности и о разрозненных во тьме искрах –

душах, томящихся по воссоединению. Стоит напомнить, что с богостроителями был тесно связан ультраеврейский сионист Бэр Борохов, который стремился синтезировать марксизм с каббалой.

² *Лурье А.Н.* Поэтический эпос революции. Л., 1975. С. 41.

³ *Цехновицер О.* Образ Ленина в современной художественной литературе // В.И. Ленин в поэзии рабочих (Сборник литературно-художественных материалов для рабочих клубов) / Сост. М. Скрипиль и О. Цехновицер. Л., 1925. С. 10.

⁴ Касаясь богдановского – и всего советского – тотального коллективизма, Глебкин справедливо указывает на его зависимость от славянофильской соборно-общинной традиции (И. Киреевский, А. Хомяков, К. Аксаков). См.: *Глебкин В.В.* Ритуал в советской культуре. М., 1998. С. 66–69. Но сюда целесообразно прибавить и актуальное воздействие родственных западных течений последних десятилетий XIX – начала XX в. – таких как насыщенные семейно-соматической аллегорикой различные христианско-социалистические или, что еще важнее, немецкие и австрийские социал-демократические коллективистские доктрины; последние, в свою очередь, представляли собой марксистскую адаптацию немецкого почвенничества с его утопией национального единения (*Volksgemeinschaft*). См. также: *Guenther H.* Тоталитарная народность и ее источники // Русский текст. Российско-американский журнал по русской филологии. 1996. № 4.

⁵ Цит. по сб.: Ленин / Сост. В. Крайний и М. Беспалов. Под ред. Д. Лебеда. 2-е изд. Харьков, 1924. С. 66. См. также комментарий Цехновицера (указ. соч. С. 10).

⁶ Чтец / Сост. В. Сережников, М.–Л., 1924. С. 264.

⁷ Ленин. С. 101.

⁸ Там же. С. 16.

⁹ *Каменев Л.* Ленин и пролетарская революция // В. И. Ленин: Статьи Каменева, Преображенского, Осинского, Горького, Луначарского и Подвойского. Чита – Владивосток, 1924. С. 12.

¹⁰ *Каменев Л.* Великий мятежник // Ленин. С. 218. Ср. закрепление таких формул в массовой пропаганде – например, во вступительной заметке Д. Лебеда к этому же изданию: голос Ленина “звучал как голос десятков миллионов сознательных пролетариев всех стран” (с. 11).

¹¹ *Осинский Н.* Рисунок пером // Ленин. С. 45. Этот вербальный стриптиз клишируется в любом описании ленинской риторики, как в ее обличительном, так и позитивно-содержательном аспекте. Ср. в поэме Маяковского о Ленине, скомпонованной из штампов Агитпропа: “Понаобещает либерал или эсерик прыткий, сам охочий до рабочих шей, – Ленин фразочки с него пооборвет до нитки, чтоб из книг сиял в дворянском

нагише”.

¹² Ср. у Маяковского: “Я знал рабочего. Он был безграмотный. Не разжевал даже азбуки соль. Но он слышал, как говорил Ленин, и он знал – все”.

¹³ Ленин. С. 253. Естественно, что эту мифологему вдохновенно развивает корифей богостроительства Луначарский, у которого вождь вышел “из недр... мирового крестьянства и рабочего класса”; введен здесь и более сложный теогонический вариант (подхваченный тем же Маяковским): Ленин – это “любимый сын истории”.

¹⁴ Цит. по: *Зиновьев Г.Е.* В.И. Ленин // От первого лица. М., 1990. С. 488.

¹⁵ В.И. Ленин в поэзии рабочих. С. 15.

¹⁶ Ленин. С. 47–48. Характерно, что в своих более поздних очерках Кольцов, как все мемуаристы после смерти Ленина, предпочитает подчеркивать в его портрете как раз индивидуальные особенности.

¹⁷ Первые песни вождю. Сборник стихов / Сост. Е. Тубинская. Под ред. А. Безыменского и А. Жарова. М., 1924. С. 36.

¹⁸ Там же. С. 39.

¹⁹ Ленин. С. 48.

²⁰ В.И. Ленин в поэзии рабочих. С. 11.

²¹ См. в моей статье: Рождение культа (Ленин как мифологический тип) // Синтаксис. 1986. № 15. (Под другим названием – “Большевицкий Христос” – Столица. 1991. № 31, 32.)

²² В.И. Ленин в поэзии рабочих. С. 29–30.

²³ Ленин. С. 43.

²⁴ В.И. Ленин в поэзии рабочих. С. 11.

²⁵ *Луначарский А.* Ленин (Очерки). М., 1924. С. 19.

²⁶ *Богданович В., Рысс Е., Воеводин В., Сегаль И.* Быт против меня. Л., 1928. С. 25.

²⁷ На основании этой публикации Такер писал о парадигматическом, с точки зрения Сталина, значении Бебеля как рабочего вождя, вышедшего из низов. См.: *Такер Р.* Сталин: Путь к власти. 1879–1929. История и личность. М., 1990. С. 132.

²⁸ Памяти Августа Бебеля // *Бонч-Бруевич В.Д.* Избр. соч. Т. 2. М., 1961. С. 141–142. В довольно сходной манере, кажется, изображался также Жорес.

²⁹ Подробнее обо всем этом см.: *Вайскопф М.* Во весь логос: Религия Маяковского. М., 1997. С. 100 и сл.

³⁰ Первые песни вождю. С. 43. Бог-Отец, от которого зависит участь героя, заменен здесь языческим и по-марксистски безликим роком: “Суверно молю я судьбу: – Пошади!”

³¹ Цит. по: *Стридович А.И.* История большевизма в России от возникновения до захвата власти. 1883–1903–1917. Париж, 1922. С. 383. Далее – не менее колоритно: “А товарищ Троцкий появился однажды утром без галстука, являя собою образец военного пролетарского вождя на поле сражения” (там же.)

³² Первые песни вождю. С. 56.

³³ Ленин. С. 214. Ср. у С. Минина (“Над могилой”): “Он шепчет из гроба наказы: / Молчите! Ни стоны, ни слез, ни тоски! / По миру несите приказы!. См.: Первые песни вождю. С. 117.

³⁴ *Луначарский А.* Указ. соч. С. 15.

³⁵ Как указывает Хагемайстер в своей капитальной диссертации о Федорове, К.С. Мельников открыто сравнивал свой проект ленинского саркофага со стеклянным гробом спящей царевны. См.: *Hagemeister M. Nikolaj Fedorov: Studien zu Leben, Werk and Wirkung.* Muenchen, 1989. S. 266.

³⁶ См.: Ленин в русской народной сказке и восточной легенде / Сост. А.В. Пясковский. Л., 1930.

³⁷ Цит. по: *Лопухин Ю.М.* Болезнь, смерть и бальзамирование В.И. Ленина: Правда и мифы. М., 1997. С. 106, 122.

³⁸ *Tumarkin N.* Op. cit. P. 179. Ср., вместе с тем, трезвое уточнение автора: “The Lenin cult was less an actual substitute for religion than a party effort to fuse religious and political ritual to mobilize the population. It is likely that people were – and still are – drawn to the Lenin Mausoleum not for spiritual reasons but out of a combined sense of political duty and fascination, or even morbid curiosity. If nothing else, the body cult is a show” (p. 197). Федоровский подтекст “увекочивания” подробно рассмотрел Хагемайстер. Исследователь констатирует, что за три года до того, в связи с кончиной химика Л. Я. Карпова, Красин выразил надежду на то, что в недалеком будущем наука сумеет физически воскрешать мертвых, и в первую очередь, борцов за освобождение человечества (*Hagemeister M.* Op. cit. S. 265).

³⁹ *Бейгельман М.* “Юный труженик” // Мы начинали еще в России (Воспоминания). Иерусалим, 1990. С. 316. Вся книга представляет собой сокращенное переложение сборника, вышедшего в Тель-Авиве на иврите в 1976 году, – “Халуцим хаину бе-Русиа”. Я сверил перевод с оригиналом (с. 431) и внес некоторые уточнения.

⁴⁰ Советские мемуаристы говорят не об “украинской”, а о белорусской бригаде каменщиков; из евреев упоминают только двоих руководителей – прораба И. Певзнера и И. Ротенберга, отвечавшего за железобетонные конструкции (*Котырев А.Н.* Мавзолей В.И. Ленина: Проектирование и строительство. М., 1970; *Хан-Магомедов С.О.* Мавзолей

В.И. Ленина (История создания и архитектура). М., 1972). Непонятно также, что произошло с камнями “из республик”. И. Збарский сообщает просто о “ценных породах камней, привезенных со всех концов Советского Союза” (*Збарский И.Б., Солоухин В.А.* Под “крышей” мавзолея. // От России до России. Тверь, 1998. С. 238). Ср. также у Хан-Магомедова: “Отлично помню тот солнечный день августа 1929 года, когда я в первый раз ступил за ограду строительства на Красной площади. Производитель работ И.В. Певзнер подвел меня к вырытому большому котловану и указал на основную фундаментальную железобетонную плиту, перекрывавшую ров XVI века. На этой огромной плите был «насухо» выложен кирпичом план будущего Мавзолея” (Указ. соч. С. 100–101). Не на этих ли кирпичах вырезали свои имена строители?

⁴¹ Менахем Яглом, впрочем, указал мне на возможную связь цифры 13 с традиционным числом “добродетелей Всевышнего” (“роза о тринадцати лепестках” из введения к “Тиккуней Зоһар”).

⁴² Первые песни вождю. С. 207.

⁴³ Чтец. С. 268.

⁴⁴ *Лопухин Ю.М.* Указ. соч. С. 120.

⁴⁵ *Каменев Л.* Великий мятежник // Ленин. С. 217 (Речь на траурном заседании II съезда Советов 26 января 1924).

⁴⁶ Тумаркина напоминает, что, несмотря на наследственную предрасположенность Ленина к атеросклерозу, нарком здравоохранения Семашко предпочел представить его смерть как самопожертвование – следствие “нечеловеческой умственной деятельности”, поразившей ленинский мозг – “самую уязвимую часть тела”. Семашко, добавляет она, “даже снабдил своих читателей соответствующим латинским термином, *locus minoris resistentiae*” (Op. cit. P. 172). Простоватые нынешние коммунисты на этот счет обходятся без всякой латыни: “Удар пришелся, как водится, по *слабому месту*: нервы, *головной мозг*” (*Семанов С., Кардашов В.* Иосиф Сталин. Жизнь и наследие. М., 1997. С. 177).

⁴⁷ *Преображенский Е.* О нем // Ленин. С. 228.

⁴⁸ Первые песни вождю. С. 144.

⁴⁹ См.: *Лацис О.* Перелом // Вождь. Хозяин. Диктатор. М., 1990. С. 130–131.

⁵⁰ Тогдашние лозунговые схемы: “Не место слезам и отчаянию. Пролетариат начинает осознавать коллективную значимость вождя: коллектив же, масса, пролетариат – не умирает. Осозналась мысль – Ленин в нас, Ленин – жив” (В.И. Ленин в поэзии рабочих. С. 116).

⁵¹ *Луначарский А.* Указ. соч. С. 22. Звучит все это примерно так же, как пролеткультовские реплики в платоновском “Котловане”: “Чиклин

курил и равнодушно утешал умерших своими словами: – Ты кончился, Сафронов! Ну и что ж? Все равно я ведь остался, буду теперь, как ты: стану умнеть, начну выступать с точкой зрения, увижу всю твою тенденцию, ты вполне можешь не существовать... А ты, Козлов, тоже не заботься жить. Я сам себя забуду, но тебя начну иметь постоянно. Всю твою погибшую жизнь, все твои задачи спрячу в себя и не брошу их никуда, так что ты считай себя живым” (*Платонов Андрей*. Собр. соч.: В 5 т. М., 1998. Т. 2. С. 356).

⁵² Ленин. С. 214. Статья, переданная Троцким по телеграфу в “Правду” 22 января 1924 г.

⁵³ *Такер Р.* Сталин: Путь к власти. 1889–1929. С. 256–257.

⁵⁴ *Равдин Б., Ханютин А.* У Великой могилы // Ракурсы. М., 1998. Вып. 2. С. 93.

⁵⁵ *Луначарский А.* Указ. соч. С. 13.

⁵⁶ Цит. по: *Tumarkin N.* Op. cit. P. 143.

⁵⁷ *Такер Р.* Указ. соч. С. 260.

⁵⁸ Снимая нежелательные ассоциации между партией и Богом, обречем на смерть собственного Сына, Каменев прибегает к обычной большевистской замене Бога враждебной судьбой: “Весь мир <...> вместе с нами шлет проклятья той проклятой судьбе, которая отняла у нас и у мира великого вождя” (*Великий мятежник* // Указ. соч. С. 218).

⁵⁹ Об этом эпизоде см.: *Равдин Б., Ханютин А.* Указ. соч. С. 88, 96. Там же (с. 87, 95–96) рассказано о том, как Бухарин, Каменев и Зиновьев (очевидно, поддерживая сталинскую установку на изоляцию Ленина) трусливо прятались в Горках, наблюдая за ним из-за кустов, но не решаясь вступить в контакт. Во всех этих сценах Горки выступают, конечно, как большевистский псевдоним, партийная кличка Елеонской горы.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ *Луначарский А.* Указ. соч. С. 16.

⁶² Первые песни вождю. С. 80–81. Это оргиастическое слияние трансформируется и в новое рождение самого Ленина, символизируемое у Безыменского ребенком, который несет портрет “смеющегося Ильича”, ср. рекреационную семантику погребального смеха в фольклоре.

⁶³ *Горький М.* Указ. соч. С. 376.

⁶⁴ В.И. Ленин в поэзии рабочих. С. 12, 15.

⁶⁵ К годовщине смерти В.И. Ленина. Сб. статей, воспоминаний и документов / Под. ред. А.Ф. Ильина-Женевского. Л., 1925. С. 152.

⁶⁶ В.И. Ленин в поэзии рабочих. С. 15.

КОНЦЕПТ ЧУДА
в славянской и еврейской
культурной традиции

Сборник статей

К 65 Концепт чуда в славянской и еврейской культурной
традиции. Сборник статей.-М.:Пробел-2000, 2001.-366с.

ЛР № 04356 от 23.03.2001

Подписано в печать 27.07.2001. Формат 60x84^{1/16}

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Объем 23 п.л. ираж 500 экз.

Издательство и типография
«ПРОБЕЛ-2000»
Тел.: 291-03-54

Коллекция 1944

Общественный фонд