


**Институт славяноведения
Российской академии наук**

**Центр научных работников и преподавателей иудаики
в вузах «Сэфер»**

 **ИНСТИТУТ
СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ
РАН**


ЦЕНТР НАУЧНЫХ РАБОТНИКОВ
И ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ
ИУДАИКИ В ВУЗАХ «СЭФЕР»

*Смех и плач
в славянской и еврейской
культурной традиции*

**Академическая серия
«Культура славян и культура евреев:
диалог, сходства, различия»**

Москва
2021

Laughter and Humor

in the Slavic and Jewish

Cultural Traditions



Academic series:
“Slavic & Jewish Cultures:
Dialogue, Similarities, Differences”

Смех и юмор

в славянской и еврейской
культурной традиции



Академическая серия
«Культура славян и культура евреев:
диалог, сходства, различия»

Редакционная коллегия:

Светлана Амосова (Исл РАН)
доктор филол. наук Ольга Белова (отв. ред., Исл РАН)
канд. филол. наук Мария Каспина (Исл РАН, РГГУ,
Москва, Россия)
Ирина Копченова (Исл РАН)
канд. филол. наук Виктория Мочалова (Исл РАН)
канд. филол. наук Мария Ясинская (Исл РАН)

Редакционный совет:

Александр Грищенко (Исл РАН)
Валерий Дымшиц (ЕУ СПб, Санкт-Петербург, Россия)
Дов-Бер Керлер (Ун-т Индианы, Блумингтон, США)
Аркадий Ковельман (ИСАА МГУ им. Ломоносова,
Москва, Россия)
Михаил Крутиков (Мичиганский ун-т, Энн Арбор,
США)
Андрей Мороз (НИУ ВШЭ, Москва, Россия)
Владимир Петрухин (Исл РАН, Москва, Россия)
Лариса Фиалкова (Хайфский ун-т, Израиль)

Все публикуемые в академической серии «Культура славян
и культура евреев: диалог, сходства, различия»
статьи проходят экспертную оценку.

На с. 2: Фрагмент из свитка «Мегилот Эстир», т.е. отдел
из Священного Писания под заглавием «Книга Эсфирь».
Вильна, типогр. А. Дворжеца. 1865.
Из коллекции музея истории евреев в России (Москва)
На с. 3: Гравюра «Баба Яга пляшет со стариком». Русские
народные картинки. Собрал и описал Д.А. Ровинский. СПб.,
1881. <https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47de-0b05-a3d9-e040-e00a18064a99>

Смех и юмор в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. – М., 2021. – 294 с.

Выпуск «Смех и юмор в славянской и еврейской культурной традиции» ежегодника «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 2–4 декабря 2020 г. В книгу вошли 15 статей ученых из России, Беларуси, Израиля, Латвии, Литвы, посвятивших свои исследования образам смешного в разных культурах и литературах, в традиционной культуре и изобразительном искусстве. Авторы рассматривают широкий круг вопросов, связанных с понятием смеховой культуры, с проблемами восприятия смеха и смешного в книжной и устной культуре, с отражением юмористического и комического начала в разных жанрах литературы, фольклора и народного театра, в бытовом и обрядовом поведении.

ISSN 2658-3356
ISBN 978-5-7576-0457-2
DOI ежегодника 10.31168/2658-3356
DOI выпуска 10.31168/2658-3356.2021

Editorial Board:

Svetlana Amosova (Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)
Olga Belova (Ed.-in-chief, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)
Maria Kaspina (Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Russian State University for the Humanities, Moscow)
Irina Kopchenova (Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)
Victoria Mochalova (Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)
Maria Yasinetskaya (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)

Editorial Council:

Alexandr Grishchenko (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)
Valery Dymshits (European University SPb, Saint Petersburg)
Dov-Ber Kerler (Indiana University, Blumington)
Arkady Kovelman (Moscow State University named after M. Lomonosov, Moscow)
Mikhail Krutikov (Michigan University, Ann-Arbor, USA)
Andrey Moroz (Higher School of Economics, Moscow)
Vladimir Petrukhin (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)
Larissa Fialkova (Haifa University, Haifa)

All articles submitted to Academic Series
“Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences”
are peer-reviewed.

P. 2: Fragment from “Megilot Estir”, i.e., A Section of the Holy Scriptures. Entitled the “Book of Esther”. Vilna: A. Dvorzhets printing house. 1865. From the collection of the Museum of Jewish History in Russia (Moscow)
P. 3: “Baba Yaga is dancing with an old man”. Engraving. Russian folk pictures, collected and described by D.A. Rovinsky. SPb., 1881. <https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47de-0b05-a3d9-e040-e00a18064a99>

Laughter and Humor in the Slavic and Jewish Cultural Traditions / Ed.-in-chief O. Belova. – M., 2021. – 294 p.

The issue “Laughter and Humor in the Slavic and Jewish Cultural Tradition” of the yearbook “Slavic and Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, differences” includes materials of the international conference of the same name, held in Moscow on December 2–4, 2020. The book includes 15 articles by scientists from Russia, Belarus, Israel, Latvia, Lithuania, who devoted their research to the images of the ridiculous in different cultures and literatures, in traditional culture and fine art. The authors consider a wide range of issues related to the concept of laughter culture, with the problems of perception of laughter and funny in book and oral culture, with the reflection of humorous and comic beginnings in various genres of literature, folklore and folk theater, in everyday and ceremonial behavior.

© Центр научных работников и преподавателей иудаики
в вузах «Сэфер», 2021
© Институт славяноведения РАН, 2021
© Коллектив авторов, 2021
© Центр «Сэфер», оригинал-макет, 2021

Содержание

Предисловие	9
<i>Д.Д. Харман.</i> Вот идет Мессия: юмористическое обыгрывание темы прихода Машиаха в миниатюрах «Агады Хилека и Билека» (вторая половина XV в., Южная Германия)	12
<i>В. Градинскайте.</i> Карикатурист Лазар Каган и искусство шаржа в межвоенной Литве	31
<i>Г.С. Прохоров.</i> Еврей – смешной, страшный, полезный: границы образа в литературе российского консерватизма XIX века	53
<i>В.В. Мочалова.</i> Беллетристика из «полу-Азии»: Галиция, Подолия, Буковина в описаниях Карла-Эмиля Францоуза	71
<i>М.С. Фабрикант.</i> «Приехала а грейсе шишке»: еврейский юмор как способ понимания социальных изменений в романе А. Мрыя «Записки Самсона Самасуя»	89
<i>М.И. Гаммал.</i> Смеховая культура караимских произведений рубежа XIX–XX веков на примере комедии А.И. Леви «Ахыр Зэман»	109
<i>Д.А. Прохоров.</i> Сатирические и юмористические произведения в литературном наследии караимского писателя и поэта Арона Ильича Каттыка (1883–1942)	131
<i>Э. Васильева.</i> Еврей и смешное в латышской литературе	151
<i>К. Бондарь.</i> «И поживайте как – царрр!...»: комические средства речевой характеристики евреев у русских писателей XIX в.	167
<i>С.Н. Амосова.</i> Как Коппл стал Филаретом: шутки про смену имен в еврейской традиции	178

<i>М.М. Каспина.</i> Можно ли назвать хасидского цадика юродивым? (восприятие Рыбницкого ребе в СССР)	192
<i>Н.М. Киреева.</i> «Больше не бросай камни в евреев!»: насмешки над цади́ком и их последствия	212
<i>С.В. Алпатов.</i> Мотивы и образы народной смеховой культуры в топике советского карнавала 1920–1930-х гг.	223
<i>Д.В. Валуев.</i> «Используем наши рождественские колядки <...> предложив все это <...> через коммунистическую призму»: карнавалы как часть антирелигиозных кампаний 1920–1930-х гг. (на материалах Смоленской губернии и Западной области)	249
<i>Г.С. Зеленина.</i> «Моменты глумливого цинизма»: обретение достоинства через унижение унижающих	264

Contents

Preface	9
<i>Dilshat Harman</i> . Here Comes Moshiach: Humor in the Miniatures Depicting Messiah at the Seder in the “Hileq and Bileq Haggadah” (Second Half of Fifteenth-century, South Germany)	12
<i>Vilma Gradinskaite</i> . Caricaturist Lazar Kagan and Art of Humor in Interwar Lithuania	31
<i>George Prokhorov</i> . A Jew – Funny, Terrible, and Useful: Sides of the Character in Literature of 19 th Century Russian Conservatism	53
<i>Victoria Mochalova</i> . Fiction from “Semi-Asia”: Galicia, Podolia, Bukovina in Karl-Emil Franzos’ Texts	71
<i>Marharyta Fabrykant</i> . “A greisse shishke has arrived”: Jewish Humor as a Key to Understanding Social Change in A. Mryi’s Novel “Samson Samasuy’s Notes”	89
<i>Maxim Gammal</i> . Humor and Laughter in Modern Karaite Literature on the Example of the Comedy “Akhyr Zeman” (“the End of Time / Apocalypses”) by Aaron J. Levy	109
<i>Dmitry Prokhorov</i> . Satirical and Humorous Works in the Literary Heritage of the Karaite Writer and Poet Aron Ilyich Katyk (1883–1942)	131
<i>Elina Vasiljeva</i> . The Jew and the Funny in Latvian Literature	151
<i>Konstantin Bondar</i> . “And live like a Tsarr!..”: Comic Tools of Speech Features of the Jews by Russian Writers of the 19 th Century	167
<i>Svetlana Amosova</i> . How Kopl Became Filaret: Jokes about Changing Names in Jewish Tradition	178

<i>Maria Kaspina</i> . Can a Hasidic Tzaddik be called a Holy Fool? (Perception of the Rybnitser Rebbe in the USSR)	192
<i>Natalya Kireeva</i> . “Don’t Throw Stones at Jews Anymore!”: Mockery of the Tzadik and its Consequences	212
<i>Sergey Alpatov</i> . Motives and Images of Folk Laughter Cultures as the Commonplaces of the Soviet Carnival of 1920–1930 ^s	223
<i>Demyan Valuev</i> . “We Use our Christmas Carols <...> Putting it All <...> through a Communist Prism”: Carnivals as Part of the Anti-religious Campaigns of the 1920 ^s and 1930 ^s (Based on Materials from the Smolensk Province and the Western Region)	249
<i>Galina Zelenina</i> . “Moments of Mocking Cynicism”: Gaining Dignity through the Humiliation of Humiliators	264

Предисловие

DOI: 10.31168/2658-3356.2021.1

Очередной выпуск ежегодника «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» – «Смех и юмор в славянской и еврейской культурной традиции» – включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 2–4 декабря 2020 г. Книга является продолжением серии изданий материалов конференций, с 1995 г. ежегодно проводимых Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН и отражающих работу над фундаментальным проектом.

Конференция «Смех и юмор в славянской и еврейской культурной традиции» стала уже двадцать четвертой в ряду регулярных встреч ученых, чьи научные интересы сосредоточены в области иудео-христианских культурных контактов, этноконфессионального диалога, а также взаимовлияния еврейской и славянских традиций. Наша очередная конференция проводилась в рамках международного проекта «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия», осуществляемого Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН совместно с Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» при поддержке Фонда «Генезис» (Genesis Philanthropy Group), Благотворительного Фонда Владимира Потанина, Российского Еврейского Конгресса и Евро-Азиатского Еврейского Конгресса. В конференции приняли участие 35 человек из России, Беларуси, Израиля, Канады, Латвии и Литвы.

Докладчики обсудили широкий круг вопросов, связанных с понятием смеховой культуры, с проблемами восприятия смеха и смешно-

го в народной культуре, с отражением юмористического и комического начала в разных жанрах фольклора и народного театра, в бытовом и обрядовом поведении, с ролью шутов и юродивых в традиционной культуре.

Книга, подготовленная по материалам конференции 2020 года, стала 23-м выпуском серии, уже получившей признание научной общественности в России и за рубежом и имеющей свою читательскую аудиторию. С 1998 г. в этой серии вышли в свет 22 книги; разные выпуски были посвящены анализу (историческому, философскому, лингвистическому, фольклорно-этнографическому, культурологическому) механизмов взаимодействия славянской и еврейской культурных традиций. С 2017 г. серия «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» вышла на новый уровень, стала рецензируемым продолжающимся изданием (ежегодником) с перспективой вхождения не только в отечественные, но и в международные системы научного индексирования и цитирования.

В книгу «Смех и юмор в славянской и еврейской культурной традиции» вошли 15 статей ученых из России, Беларуси, Израиля, Латвии, Литвы, посвятивших свои исследования образам смешного в разных культурах и литературах, в традиционной культуре и изобразительном искусстве.

Книгу открывают статьи, связанные с визуализацией смешного в традициях средневековья и современности – от юмористического обыгрывания темы прихода Машиаха в еврейских книжных миниатюрах середины XV в. до портретных карикатур и шаржей XX в.

Блок статей посвящен анализу граней образа смешного в российской, еврейской, австрийской, латышской литературах, а также смеховой культуре караимских произведений XIX–XX вв.

В ряде статей внимание авторов сосредоточено на языковом аспекте смешного – предметом исследований стали комические средства речевой характеристики евреев в произведениях русских писателей XIX в., элементы языковой игры при восприятии имен (например, шутки про смену имен в еврейской традиции).

Две статьи, написанные на основе архивных и полевых материалов, посвящены знаковой фигуре в традиции хасидизма – Рыбницкому реббе, который неоднозначно воспринимался как в еврейской, так и в не еврейской среде: к нему относились как к чудотворцу и

оригиналу, святому безумцу и юрродивому. На такое восприятие влияло и поведение самого Рыбницкого ребе, иногда намеренно своими поступками и поведением провоцировавшего профанное окружение.

В выпуск вошли также статьи, авторы которых рассматривают бытование и трансформацию мотивов и образов народной смеховой культуры в новой советской реальности 1920–1930-х гг.

Завершает книгу исследование, посвященное феномену смехового (от юмора до цинизма) в среде «отказников». В борьбе с политической системой и идеологией СССР, нацеленными на подавление воли своих жертв, обретение достоинства становилось возможным именно для «человека смеющегося».

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

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

Редколлегия

**Вот идет Мессия: юмористическое
обыгрывание темы прихода Машиаха
в миниатюрах «Агады Хилека и Билека»
(вторая половина XV в., Южная Германия)**

Дильшат Догановна Харман

Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия

Кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник
ORCID: 0000-0003-0653-7303

Центр визуальных исследований Средневековья и Нового времени
Российского государственного гуманитарного университета
125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская площадь, д. 6
Тел.: +7 (495)123-45-67, Fax: +7(495)234-56-78
E-mail: rsuh@rsuh.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2021.2

Аннотация: Предметом этой статьи является иллюстрированный лист из «Агады Хилека и Билека» (Париж, Национальная библиотека Франции. Ms. Hébreu 1333, вторая половина XV в.) – fol. 24v. На нем изображены персонажи, наблюдающие за приходом Машиаха, и мужчина с кувшином, выливающий жидкость на Машиаха и на встречающего его. Рассмотрев эти миниатюры в контексте сложившейся к тому времени в Ашкеназе иконографии прихода Машиаха на седер, я прихожу к выводу, что они являются свидетельством того, как юмор мог использоваться в ритуале ожидания Машиаха во время празднования Песаха в XV в. Текстуальные источники XVI–XVII вв. описывают этот ритуал как исключительно серьезный, однако юмористический характер изображений позволяет предположить, что в контексте празднования Песаха существовал целый ряд возможностей для его восприятия и переживания. Шуточные элементы миниатюры актуализируют приход Машиаха для зрителей, вовлекая их в изображение, и являются примером специфически еврейского подхода к использованию юмора в педагогических целях.

Ключевые слова: агада, еврейская иконография, Машиах, седер, средневековые иллюстрированные манускрипты, Хилек и Билек

Ожидание Машиаха и традиции еврейского юмора

Один из анекдотов про Машиаха, сложившийся, вероятно, еще в дореволюционную эпоху, повествует: свершилось – приходит Машиах и собирает всех евреев, чтобы вести в Землю Обетованную. Все собираются, не хватает только Рабиновича, который сидит у себя в лавке и заканчивает дела. За ним приходят раз, другой, наконец сам Машиах не выдерживает, идет к Рабиновичу в лавку и говорит: «Рабинович, сколько вас можно ждать?!» Рабинович поднимает на него глаза и отвечает: «Ой, ну кто бы говорил!»

Здесь смешались горечь и веселье: простой еврей, заставляя себя ждать, пародирует поведение Машиаха и таким образом косвенно упрекает его за промедление. Важнейшее с религиозной и национальной точки зрения событие представлено в бытовом контексте, становится предметом остроты.

Шутки на сакральные темы в еврейской культуре вовсе не являются прерогативой Нового и Новейшего времени и встречаются уже в средневековую эпоху. Предметом моего исследования является лист с подобными шуточными миниатюрами (Fol. 24v) из так называемой Агады Хилека и Билека¹ (Париж, Национальная библиотека Франции. Ms. Hébreu 1333, вторая половина XV в.). Этот манускрипт был создан в Южной Германии, и текст пасхальной агады сопровождается в нем маргинальными иллюстрациями и украшенными начальными словами. На листе (ил. 1), под благословением на вино и первым словом отрывка «Излей свой гнев...» («Шефох»), производимого перед тем, как пьют четвертый бокал вина, располагаются Машиах, встречающие его и наблюдающие за его приходом. Их реплики написаны рядом на свитках.

Эти изображения представляют собой уникальную комическую трактовку сюжета «Приход Машиаха на седер», иконография которого сложилась именно в позднесредневековых агадот. Тексты, описывающие ритуал ожидания прихода Машиаха на празднование Песаха, появляются позднее изображений на эту тему, и, таким образом, миниатюры являются важным историческим источником знания о том, как проходил седер в Ашкеназе в XV в.

¹ Оцифрованная версия: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60005435/> (дата обращения: 31.10.2021).



Ил. 1

«Агада Хилека и Билека». Лист с миниатюрами, посвященными приходу Машиаха на сефер. Германия. Вторая половина XV в.

Иконографию прихода Машиаха на седер впервые описал Джозеф Гутман [Gutmann 1974], который разобрал миниатюры из 14 немецких и итальянских агадот второй половины XV в., сопоставив их с текстами XVI–XVII вв. Гутман пришел к выводу, что миниатюры свидетельствуют о появлении обычая открывать дверь Машиаху в конце седера в Южной Германии и Северной Италии уже в XV в., и предположил, что обычай там и зародился.

Сцена прихода Машиаха на седер из «Агады Хилека и Билека» впервые была кратко описана Моисеем Швабом в конце XIX в. [Schwab 1892], а затем была включена в общее описание манускрипта Бецалелем Наркиссом [Narkiss, Sed-Rajna 1981, 74–78] и Мишелем Гарелем [Garel 1991]. Единственным исследованием, в котором подробно анализируется значение миниатюры, является статья Жюстин Иссерлес [Isserles 2009]: в ней изображения, связанные с приходом Машиаха, трактуются как свидетельство смятения евреев перед лицом возобновившихся преследований и страстной надежды на приход избавителя. Их юмористический характер игнорируется как ею, так и другими исследователями (хотя уже Шваб назвал их настоящими «жанровыми картинами» [Schwab 1892, 178]).

Я полагаю, напротив, что этот аспект миниатюр крайне важен, поскольку он дает представление о том, как именно проходил седер в XV в. Предыдущие исследователи отбрасывали забавные компоненты композиции как нечто несущественное. Если мы примем во внимание, что каждая агада является семейной рукописью, служащей своего рода сценарием праздника, и изображения в ней играют не только декоративную, но и функциональную роль, то значение шуточных частей миниатюры прихода Машиаха на седер в общей иконографической программе «Агады Хилека и Билека» станет яснее. Анализ визуальных шуток в этой рукописи может помочь нам в исследовании малоизученного пока еще феномена средневекового еврейского юмора, в определении его сходств и различий с общеевропейским юмором позднего Средневековья.

В XIX в. неоднократно высказывались сомнения в том, что евреи вообще умеют шутить [Ben-Amos 1973, 113]. Позже под влиянием Зигмунда Фрейда [Фрейд 1998] появилось широко распространенное мнение о том, что евреи – авторы одних из самых лучших шуток, и можно говорить не только об особом «еврейском» юморе, но и

о том, что еврейский народ в целом характеризуется шутливым отношением к жизни, и можно даже назвать его «народом шутки» [Oring 1983]. Сегодня одни исследователи предполагают, что никакой особой связи между евреями и склонностью шутить не существует, а попытки найти юмор в средневековом еврейском обществе, собственно, являются попытками приложить к прошлому концепции сегодняшнего дня [Ibid., 265], а другие – что еврейский юмор может быть понят только на фоне еврейской истории и «судьбы» [Кнох 1969, 151].

Миниатюры из «Агады Хилека и Билека», безусловно, являются одним из доказательств того, что юмор у средневековых евреев был. В этой статье, дав подробное описание листа с миниатюрами, я рассматриваю их в контексте других трактовок того же сюжета в XV в., чтобы выявить заимствования и понять, как художник создает юмористический эффект. В заключительной части текста я отвечаю на вопрос, в чем смысл шуточных элементов изображения ритуала ожидания прихода Машиаха на седер в манускрипте и являются ли они проявлением специфического еврейского юмора или общеевропейской смеховой культуры.

Описание агады и листа с миниатюрами

«Агада Хилека и Билека» из Национальной библиотеки Франции представляет собой одну из многочисленных иллюстрированных пасхальных агадот, ставших популярными в XIV–XV вв. как среди сефардов, так и среди ашкеназов [Epstein 2011; Kogman-Appel 2006; Metzger 1973]. Как и все отдельно изданные агадот, манускрипт не очень объемный: 40 листов. Размеры агады соответствуют ее предполагаемому приватному использованию в кругу семьи и составляют $23,5 \times 17,4$ см. Рукопись не датирована, но кодикологический, палеографический и стилистический анализ позволяет предположить, что она была создана во второй половине XV в. Сохранилось имя писца – Авраам, сын учителя Моше Ландау (в колофоне), и оно служит основанием для предположения, что рукопись была создана в Южной Германии [Isserles 2009, 145]. Любопытно, что даже в подписи писца проявляется общий юмористический характер рукописи: он не просто сообщил свое имя и происхождение, но добавил, что писал стихи в полусонном состоянии.



Ил. 2

«Агада Хилека и Билека». Лист с миниатюрами,
посвященными приходу Машиаха на седе́р. Деталь.

Первое слово молитвы «Излей свой гнев...». Германия. Вторая половина XV в.

Всего в «Агаде Хилека и Билека» 67 маргинальных иллюстраций, сопровождаемых рифмованными стихами (как правило, они начинаются словами «образ / изображение говорит»). Среди них есть и изображения подготовки к Песаху, и иллюстрации к библейским событиям, о которых вспоминается на празднике.

На интересующем нас листе – fol. 24v – начинается текст молитвы «Излей свой гнев...», и первое ее слово («Шефох») занимает почти все пространство. Чуть выше – написанное красными чернилами благословение на вино, рядом с которым изображен человек, действительно пьющий из кубка и показывающий на надпись над ним: «Изображение говорит: я пью мое вино, так как оно прекрасно на вид. Я широко раскрываю свой рот и наполняю его»². Этот фрагмент листа помогает нам понять, как связаны текст и изображения в «Агаде Хилека и Билека»: слова серьезного благословения сопровождаются шуточной иллюстрацией.

Внутри рамки со словом-инициалом «Шефох» мы видим акробатов, шутов, сцену охоты (ил. 2). Гротескные фигурки в самых разнообразных позах помещены как внутри букв, так и под ними. Жюстин Иссерлес обращает внимание на то, что в богато украшенном гротеск-

² Здесь и далее перевод приводится по транскрипции и переводу Бецалея Наркисса [Narkiss, Sed-Rajna 1981].

ными фигурками слове «Шефох» есть такие, которые можно связать с преследованиями и враждебным отношением к евреям, флагелланта и темнокожего. Первый, по мнению французской исследовательницы, является олицетворением активно кающихся, избивающих себя в надежде умиловить Господа, наставшего чуму. А с евреями он связан тем, что в чуме, как следствии отравления колодцев, часто обвиняли евреев. Второй, как считает Иссерлес, может быть сарацином, и, так как он смотрит с некоторым страхом, здесь возможно заложена идея ненависти христиан как к мусульманам, так и к евреям. Кроме того, к преследованиям евреев могут отсылать сцены охоты и вооруженной борьбы в слове «Шефох», а орнамент в виде дубовых листьев и желудей может намекать на идолопоклонничество христиан (так как дуб упоминается в этом контексте в книге пророка Осии: «На вершинах гор они приносят жертвы и на холмах совершают каждение под дубом и тополем и теревинфом, потому что хороша от них тень» – 4:13). Жюстин Иссерлес символически истолковывает их как порочный мир, в который приходит Машиах [Ibid., 153–154], но мне представляется, что, учитывая распространенность подобных забавных сценок как в христианских, так и в еврейских рукописях XIV–XV вв., эта трактовка слишком натянута и не соответствует общему легкому и юмористическому характеру изображений в конкретной рукописи.

Основная смысловая нагрузка падает на два изображения внизу (ил. 3). В правом углу человек, стоя на рамке миниатюры, льет что-то из кувшина на персонажей внутри нее. Миниатюра сильно пострадала, и от фигур остались только очертания, но мы можем различить человека в высокой остроконечной желтой шапке, сидящего на осле, и стоящего перед ним второго человека. Надпись над льющим воду гласит: «Изображение говорит: так как вы говорите шефох (мне), я услышал из ваших уст, и я наполнил свой кувшин». Вторая надпись располагается рядом с нижней частью рисунка: «Тот, кто отворяет дверь, говорит: сколько можно шутить? Ты (почти?) облил царя Мессию!».

В левом углу мы видим трех человек в разноцветных одеждах и высоких шапках. Они сидят за столом, на который положены две книги, и смотрят кто вверх (на слово «Шефох»), кто в сторону (на происходящее в миниатюре с поливанием). Они активно жестикулируют,



Ил. 3

«Агада Хилека и Билека». Лист с миниатюрами,
 посвященными приходу Машиаха на сецер. Деталь.
 Машиах и участники сецера. Германия. Вторая половина XV в.

над ними написаны их реплики. Крайний слева поднимает обе руки в жесте изумления. Его реплика: «Образ говорит: я хочу видеть и отклониться (чтобы видеть) прибытие царя Мессии на его осле». Средний показывает одной рукой наверх, а другой в сторону того, что происходит в соседней миниатюре. Его действия сопровождаются надписью «Образ говорит: быстрее закройте дверь, а то Мессия рассердится и уйдет». Наконец, тот, что сидит справа, гротескно повернут в сторону соседней миниатюры и показывает одной рукой на какое-то место в книге, лежащей на столе, а другую поднимает вверх, словно говоря что-то. Его реплика: «Изображение говорит: я не думал видеть твоего лица! Об этом человеке я молился».

Наркисс и Иссерлес отмечают, что можно найти связь слов крайнего справа персонажа с цитатами из Библии, одновременно отсылая нас к строфе из книги Бытия (48:11): «И сказал Израиль Иосифу: не надеялся я видеть твое лицо, но вот Бог показал мне и детей твоих», а также к словам Анны о Самуиле (1 Цар 1:27): «о сем дитяти молилась я» [Ibid., 154]. Реплика же мужчины, поливающего других персонажей из кувшина, обыгрывает значение слова «шефох», написанного выше, то есть «пролей» или «излей».

По мнению Жюстин Иссерлес, все вместе миниатюры на странице означают преследования евреев (в слове «Шефох») и надежду на приход Машиаха как избавление от этих преследований [Ibid., 153–154].

На мой взгляд, это очень общее объяснение, основанное к тому же на большом количестве допущений, касающихся значения фигурок, украшающих буквы слова «Шефох». Основной его недостаток в том, что оно вообще не учитывает игровой юмористический характер тех сценок и подписей, что изображены внизу. Для того чтобы лучше разобраться в смысле изображенного, нам следует произвести иконографический анализ миниатюр, сравнив их с другими образами того же периода и с чуть более поздними текстами.

Машиах на седере: ритуал ожидания и его изображения

Как показал Симха Гросс, практика открывать двери во время седера зародилась уже среди евреев в Вавилоне, в талмудический период, но изначально была связана совсем не с ожиданием Машиаха, а с щедростью хозяев дома по отношению к бедным и нуждающимся (дверь открывали в начале седера, при словах «Каждый, кто голоден, пусть придет и ест. Каждый, кто нуждается, пусть придет и участвует в пасхальной трапезе») и с символическим приглашением демонов [Gross 2020]. Позднее ритуал сохранился, но в измененном виде, утратив свой первоначальный смысл. По свидетельству рабби Элеазара из Вормса (1160–1237), сославшегося, в свою очередь, на рава Ниссима (990–1062), двери просто держали открытыми весь седер в ожидании Элиягу, чтобы можно было поприветствовать его без задержки [Gross 2020, 193–195].

В какой-то момент открывать двери стали в конце трапезы. В текстах связь открытия дверей в ожидании Машиаха с окончанием седера впервые засвидетельствована в 1492 г., когда доминиканец Эрхард фон Паппенхайм в своем вступлении к «Агаде Тегернзее» (1470–1480-е гг.) так объяснил изображение Машиаха верхом на лошади в сопровождении Элиягу, трубящего в шофар: «Образ всадника изображает видение, через которое некоторые обозначают, что в эту ночь (Песаха. – Д.Х.) Мессия (которого они продолжают ожидать) прибыл, подобно Ангелу Песаха. И когда трапеза, которую мы упомянули,

заканчивается и дверь столовой отворена, некоторые приветствуют Христа³, как будто бы он только что прибыл» [Shalev-Eyni 2016, 185].

О связи между ожиданием Машиаха и чтением молитвы «Излей свой гнев...» (достаточно позднего происхождения; первый известный нам записанный ее текст содержится в «Махзоре Витри», созданном во Франции в XII в. [Yuval 2006, 124]), содержащей в себе призыв к Господу покарать врагов Его и Израиля, свидетельствуют два текста XVI в.: «Вся еврейская вера» выкреста Антониуса Маргариты (род. ок. 1500 г.) [Ibid., 124–125] и «Ора Хайим» рава Моисея Иссерлеса (ум. в 1572 г.) [Gross 2020, 195]. Сформулированные различно и в различных целях, они подтверждают, что в XVI в. ашкеназские евреи ожидали Машиаха, чтобы он излил свой гнев на тех, кто выступает против Господа. Маргарита к этому добавил, что они проклинают все другие народы, в особенности христиан, а кроме того, после молитвы кто-то переодевается в Элиягу и входит в открытую дверь.

Для Маргариты эта инсценировка – одна из многих небиблейских, «выдуманных» (*erdichte*) церемоний евреев. То, как они проводят седер, доказывает, что они уже давно утратили веру в Бога и не уважают ни Машиаха, ни его вестника [Walton 2012, 35]. Совсем другую трактовку того же обычая мы встречаем у рава Юспа Хана (ок. 1570–1637), который в своей книге «Сефер Йосеф Омец» описал его так: после чтения молитвы «Шефох» кто-нибудь встает в дверях, чтобы продемонстрировать нашу веру в грядущее искупление (то есть в приход Машиаха) [Gutmann 1974, 29].

Изображения прихода Машиаха на седер рядом с молитвой «Излей свой гнев...» появились в ашкеназских манускриптах раньше первых текстовых свидетельств. Самым ранним примером является миниатюра из «Гамбургского сборника» (до 1427 г.)⁴ [Gutmann 1974, 31–32]. Важно отметить, что они всегда изображают не просто ожидание Машиаха, но его приход. Ни один из текстов XV–XVII вв.,

³ Так фон Паппенхайм называет Машиаха.

⁴ Гамбург, Государственная и Университетская библиотека. Cod. Hebr. 37. Fol. 35v (цифровое факсимиле: [https://web.nli.org.il/sites/NLI/English/digitallibrary/pages/viewer.aspx?&presentorid=MANUSCRIPTS&docid=PNX_MANUSCRIPTS990001674310205171-1;](https://web.nli.org.il/sites/NLI/English/digitallibrary/pages/viewer.aspx?&presentorid=MANUSCRIPTS&docid=PNX_MANUSCRIPTS990001674310205171-1;data обращения: 31.10.2021) дата обращения: 31.10.2021).

описывающий ритуал ожидания, не упоминает о том, что кто-то переодевается в Машиаха⁵, только об ожидании и переодевании в Элиягу. Но при этом на всех миниатюрах XV в. нарисован именно Машиах. Иногда он одновременно является и Элиягу, то есть и едет на осле, и трубит в шофар, возвещая о собственном прибытии⁶.

Мы не знаем, какое отношение этот иконографический элемент имеет к реальной инсценировке ожидания Машиаха на седере. Трудно представить, что, подобно христианам, устраивавшим в Вербное воскресенье процессию, возглавляемую деревянной фигурой Христа верхом на осле на колесиках, евреи также сажали человека, играющего роль Машиаха, на игрушечного осли (хотя возникновение иконографии Машиаха, едущего на осле, и может частично объясняться знакомством евреев с подобными христианскими процессиями) [Gutmann 1974, 37–38]. Скорее, в отличие от текстовых описаний ритуала, изображения визуализируют не ожидание как таковое, но ту пасхальную ночь, в которую рано или поздно придет Искупитель. А вера в то, что именно в пасхальную ночь придет Машиах, была распространена уже в позднеантичные времена [Gross 2020, 193–194].

Машиах изображен и в «Агаде Хилека и Билека». К сожалению, повреждения на рисунке не дают нам возможности разглядеть, есть ли шофар в руке у едущего на осле или у встречающего его. Зато хорошо сохранилась желто-золотая остроконечная шапка у него на голове – так называемый юденхут. Головной убор похожей формы можно увидеть и в других рукописях⁷ – видимо, для художников и заказчиков было важно подчеркнуть, что это именно еврейский Искупитель, а не христианский Мессия – Иисус Христос.

Сидящие за столом с книгами или за праздничным столом евреи, указывающие на Машиаха, – важный элемент многих миниатюр на сюжет «Приход Машиаха на сдер» [Gutmann 1974, 34–35]. Обычно рядом с ними нет надписей, но трех персонажей за столом в «Агаде Хилека и Билека» со свитками, содержащими надписи, можно сравнить и с тремя фигурами, наблюдающими за приходом Машиаха

⁵ Хотя при желании текст фон Папенхайма можно понять и таким образом.

⁶ Агада, XV в., Германия, Париж, Национальная библиотека Франции. Ms. Hébr 640. Fol. 107v.

⁷ Флорсгеймская агада, XV в., Германия, Частное собрание. Fol. 21r; Агада Тегернзее, 1470–1480-е гг., Баварская государственная библиотека. Cod. hebr. 200. Fol. 24v (Германия, Мюнхен).

в Гамбургском сборнике [Buda 2012, 150–163]. Над ними, также как и над тремя в «Агаде Хилека и Билека», висят свитки, надписи которых содержат цитаты из пророческих книг, возвещающих о приходе Машиаха⁸. Вероятно, этот прием заимствован из христианского искусства, где пророки со свитками с текстами их пророчеств часто изображаются рядом с важнейшими евангельскими событиями.

Таким образом, эти два элемента (Машиах на осле и встречающий его; группа из трех человек, сидящих за столом с книгами и показывающих на Машиаха) в «Агаде Хилека и Билека» встречаются и в других ашкеназских рукописях. Ключевым элементом, создающим юмористический эффект, на листе 24v является фигура человека с кувшином, льющего нечто из кувшина на Машиаха и стоящего рядом с ним.

Этот персонаж и надписи сверху и снизу, сопровождающие его действия, обыгрывают первые слова молитвы «Излей гнев свой...». Кроме того, художник мог опираться на существующую визуальную традицию изображения чаши гнева. В некоторых других рукописях того периода рядом со словом «Шефох» мы видим две руки в небесах, переворачивающие чашу с чем-то дымящимся на стоящих внизу людей – врагов Господа, о которых говорится в тексте⁹. Мотив появился еще в XIV в. в сефардских рукописях, а затем, вероятно, был заимствован и ашкеназскими мастерами [Gutmann 1974, 35–36; Cohen 1998, 148–149]. Относительно жидкости в чаше существуют различные мнения, но, согласно Менахему Меири (1249–1315), там находится дымящееся вино, которое Господь выливает на грешников, чтобы они выпили его без остатка [Cohen 1998, 147–148].

Еще до прочтения шуточных надписей рядом с ним человек с кувшином должен был привлечь внимание средневековых зрителей, так как он не похож ни на что, виденное ими ранее в манускриптах. Его роль можно сравнить со всеми «необычными» вещами, которые делаются на Песах для того, чтобы побудить детей задавать вопросы. Я полагаю, что задачей художника было возбудить удивление необычным человечком, заставить зрителя прочесть надписи (или, если речь идет о детях, которые, безусловно, принимались в расчет как зрите-

⁸ Справа – из Захарии (9:9), слева – из Михея (5:2) и Исаии (43:1), в центре, возможно, из Софонии (3:14) или из Песни Песней (2:1).

⁹ Дармштадтская агада, XV в. Гессенская земельная и университетская библиотека. Cod. Or. 28. Fol. 12v (Германия, Дармштадт) и Флоргеймская агада (fol. 20v).

ли, попросить прочесть их) и, посмеявшись над ними, объяснить настоящее значение слова «Шефох» в контексте седера.

Человечек с кувшином льет воду (или вино), поскольку он, понимая значение слова «Шефох», тем не менее не понимает, зачем ему это говорят, и воспринимает его как прямое руководство к действию. Он похож на третьего сына, упоминающегося в агаде, несмышленного, который задает вопрос «что это?». Автор миниатюр в «Агаде Хилека и Билека» не просто конструирует ситуацию, когда реально происходящее во время чтения агады (седер) совмещается с желаемым (приход Машиаха), как это делается в других средневековых рукописях. Он включает туда простака, который чуть не облил Машиаха (реплика одного из сидящих за столом о необходимости закрыть дверь, чтобы Машиах не рассердился и не ушел, относится именно к последствиям этой ситуации), и с помощью этой смешной ситуации оживляет всю сцену. Делает он это, чтобы привлечь к ней внимание зрителей и спровоцировать объяснения старших членов семьи того, как связаны молитва «Излей свой гнев...» и ожидаемый приход Искупителя.

Таким образом, шуточные элементы в изображении прихода Машиаха на седер в «Агаде Хилека и Билека» играют педагогическую роль и связаны с использованием рукописи во время праздника. Они становятся своего рода посредниками в понимании того, что происходит: первое слово молитвы визуализируется буквально, и создается ситуация, требующая взаимодействия старших и младших членов семьи. При этом важно учитывать, что в отличие от современного празднования Песаха, когда агада может быть у многих участвующих, в эпоху позднего Средневековья, скорее всего, она была только у главы семьи [Cohen 2016, 310], и, соответственно, иллюстрации в ней рассматривались женщинами и детьми под его присмотром и с его объяснениями.

Педагогическая шутка как специфический элемент еврейского юмора

В последние годы в отношении еврейских рукописей наметилась дискуссия о практическом характере агадот [Cohen 2016], их аудитории [Kogman-Appel 2017] и о том, как в еврейском искусстве XV в.

зритель вовлекался во взаимодействие с изображением [Kogman-Appel 2014]. Эпштайн называл агаду книгой о прошлом и будущем искупления, живой книгой, в которой мы можем видеть, как средневековые евреи видели себя [Erstein 2011, 264]. «Агада Хилека и Билека» – не Тора, не богословский трактат, но манускрипт, имеющий практические и развлекательные функции, семейная ценность, которую заказчик планировал передавать из поколения в поколение. Содержащиеся в ней миниатюры, как и в других агадот, должны были помогать смотрящим на них вновь и вновь переживать исход из Египта как то, что происходит сегодня, с ними, а не как события многовековой давности.

И заказчик, и художник явно сочли включение шуток в рукопись естественным явлением. Это значит, что она воспринималась, как нормальная часть празднования Песаха, а не как нечто, несоответствующее ему. Авторы и заказчики «Агады Хилека и Билека» помещают приход Машиаха не только в контекст преследований и страданий еврейского народа, но и в контекст семейного праздника, где через шутку учат важным вещам. Является ли такой подход специфичным именно для еврейской культуры?

Размышляя о том, что может быть общего в юморе евреев, принадлежащих к самым разным традициям, многие ученые приходят к выводу, что это принципы толкования, принятые в Талмуде и Мидраше [Brodsky 2011; Friedman, Friedman 2014, 24–28]. Мидраш предлагает разные интерпретации одного и того же события или утверждения, играет с языком и находит новые способы прочтения слов и предложений [Brodsky 2011, 13]. Этот принцип реинтерпретации лежит в основе многих еврейских шуток, и именно он применен в миниатюрах, изображающих приход Машиаха на седер в «Агаде Хилека и Билека» и подписях к ним.

Юмористическая реинтерпретация ритуальных текстов была широко распространена и в христианской позднесредневековой культуре [Д'Анджело 2003; Bayless 1996; Harris 2011], а пародийные изображения священных обрядов (например, месс или ритуальных процессий) неоднократно встречаются в произведениях искусства XIV–XV вв., созданных христианами [Даркевич 1992; Koldeweij 2005], как правило, смысл таких шуток был в карнавальном переворачивании принятого порядка с ног на голову. Миниатюры же из «Агады Хилека и

Билека» не просто используют принцип реинтерпретации текста, но делают это в учебных целях. Именно эта функциональность и позволяет говорить о еврейском характере шуточных миниатюр в этой ашкеназской рукописи и дает возможность действительно нащупать длящуюся связь между евреями и особым видом юмора, присущим им.

Литература и источники

- Д'Анджело 2003 – *Д'Анджело Б.* Narratio et delectatio: Пародия в средневековой романской литературе (1250–1350). М.: ОГИ, 2003. 173 с.
- Даркевич 1992 – *Даркевич В.П.* Народная культура Средневековья. Пародия в литературе и искусстве IX–XVI в. М.: Наука, 1992. 285 с.
- Фрейд 1998 – *Фрейд З.* Остроумие и его отношение к бессознательному. СПб.: Алетейя, 1998. 308 с.
- Bayless 1996 – *Bayless M.* Parody in the middle ages: the Latin tradition. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996. 425 p.
- Ben-Amos 1973 – *Ben-Amos D.* The “myth” of Jewish humor // *Western Folklore*. 1973. Vol. 32 (2). P. 112–131.
- Brodsky 2011 – *Brodsky D.* Why did the widow have a goat in her bed? Jewish Humor and its roots in the Talmud and Midrash // *Jews and humor. Studies in Jewish Civilization*. Vol. 22 / Ed. by L.J. Greenspoon. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2011. P. 13–32.
- Buda 2012 – *Buda Z.* Sacrifice and Redemption in the Hamburg Miscellany. The Illustrations of a Fifteenth-century Ashkenazi Manuscript. Ph.D. Dissertation in Medieval Studies. Budapest: Central European University, 2012. 281 p.
- Cohen 1998 – *Cohen E.M.* Three Sephardic Haggadot and a Possible Missing Link // *Jewish Studies in a New Europe. Proceedings of the Fifth Congress of Jewish Studies in Copenhagen 1994 under the auspices of the European Association for Jewish Studies* / Ed. by U. Haxen, H. Trautner-Kromann, K.L. Goldschmidt-Salamon. Copenhagen: C.A. Reitzel A/S International Publishers, Det Kongelige Bibliotek, 1998. P. 142–151.
- Cohen 2016 – *Cohen A.S.* The Multisensory Haggadah // *Les cinq sens au Moyen Âge* / Ed. by É. Palazzo. Paris: Éditions du Cerf, 2016. P. 305–331.
- Epstein 2011 – *Epstein M.M.* The Medieval Haggadah. Art, Narrative and Religious Imagination. New Haven and London: Yale University Press, 2011. 324 p.
- Friedman, Friedman 2014 – *Friedman H.H., Friedman L.W.* God Laughed: Sources of Jewish Humor. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2014. 355 p.
- Garel 1991 – *Garel M.* D'une main forte. Manuscrits hébreux des collections françaises. Paris: Seuil, 1991. 207 p.
- Gross 2020 – *Gross S.* Whoever Is Hungry, Come and Eat': On the Origins and Winding Reception of a Puzzling Passover Passage // *Aramaic Studies*. 2020. Vol. 18 (2). P. 171–197.

- Gutmann 1974 – *Gutmann J.* The Messiah at Seder: a Fifteenth-Century Motif in Jewish Art // *Sefer Rafael Mahler kovets meḥkarim be-toldot Yisrael, mugash lo bi-melot lo shiv'im ve-ḥamesh shanah* [Исследования по еврейской истории: преподнесенные профессору Рафаэлю Малеру на его 75-летний юбилей] / Ed. by R. Mahler, S. Yeivin. Merḥavyah: Sifriyat Poalim, 1974. P. 29–38.
- Harris 2011 – *Harris M.* Sacred Folly. A New History of the Feast of Fools. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2011. 322 p.
- Isserles 2009 – *Isserles J.* De la Sortie d'Égypte à la Rédemption finale: analyse de cinq folios tirés du manuscrit Hébreu 1333 de la Bibliothèque nationale de France à Paris // *Cahiers Archéologiques*. 2009. No. 52. P. 145–160.
- Knox 1969 – *Knox I.* The Traditional Roots of Jewish Humor // *Holy Laughter: Essays on Religion in the Comic Perspective* / Ed. by M. Conrad Hyers. New Cork: Seabury, 1969. P. 150–65.
- Kogman-Appel 2006 – *Kogman-Appel K.* Illuminated Haggadot from Medieval Spain. Biblical Imagery and the Passover Holiday. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006. 295 p.
- Kogman-Appel 2014 – *Kogman-Appel K.* The Audiences of the Late Medieval Haggadah // *Patronage, Production, and Transmission of Texts in Medieval and Early Modern Jewish Cultures* / Ed. by E. Alfonso, J.P. Decter. Turnhout, Brepols, 2014. P. 99–143.
- Kogman-Appel 2017 – *Kogman-Appel K.* Pictorial Messages in Mediaeval Illuminated Hebrew Books: Some Methodological Considerations // *Jewish Manuscript Cultures. New Perspectives* / Ed. by I. Wandrey. Berlin; Boston: De Gruyter, 2017. P. 443–468.
- Koldewey 2005 – *Koldewey J.* “Shameless and Naked Images”: Obscene Badges as Parodies of Popular Devotion // *Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles* / Ed. S. Blick, R. Tekippe. Leiden; Boston: Brill, 2005. P. 493–510.
- Metzger 1973 – *Metzger M.* La Haggada enluminée. Étude iconographique et stylistique des manuscrits enluminés et décorés de la Haggada du XIII^e au XVI^e siècle. Leiden: E.J. Brill, 1973. 518 p.
- Narkiss, Sed-Rajna 1981 – *Narkiss B., Sed-Rajna G.* Index of Jewish Art: Iconographical Index of Hebrew Illuminated Manuscripts, II/1. Jerusalem; Munich: The Israel Academy of Sciences, Sauer, 1981. 94 p.
- Oring 1983 – *Oring E.* The people of the joke: on the conceptualization of a Jewish humor // *Western Folklore*. 1983. Vol. 42 (4). P. 261–271.
- Shalev-Eyni 2016 – *Shalev-Eyni S.* Entanglement and Disentanglement. Visual Expressions of Late Medieval Ashkenazi Existence // *Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne* / Ed. by W. Drews and C. Scholl. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016. P. 174–196.
- Schwab 1892 – *Schwab M.* Un manuscrit hébreu de la Bibliothèque nationale à Paris // *Journal Asiatique*. 1892. P. 172–185.

- Walton 2012 – *Walton M.T.* Antonius Margaritha and the Jewish Faith: Jewish Life and Conversion in sixteenth-century Germany. Detroit: Wayne State University, 2012. 242 p.
- Yuval 2006 – *Yuval I.* Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages. Berkeley: University of California, 2006. 313 p.

**Here Comes Moshiach:
Humor in the Miniatures Depicting Messiah
at the Seder in the “Hileq and Bileq Haggadah”
(Second Half of Fifteenth-century, South Germany)**

Dilshat Harman

Russian State University for Humanities
Moscow, Russia

PhD in Art History, Senior Fellow

ORCID: 0000-0003-0653-7303

Center for Visual Research of the Middle Ages and Modern Times

Russian State University for Humanities

125993, GSP-3, Moscow, Miusskaya square, 6

Tel.: +7(495)123-45-67

E-mail: rsuh@rsuh.ru

Summary: The subject of this article is an illustrated sheet from the Hileq and Bileq Haggadah (Paris, National Library of France, Ms Hébreu 1333, 2nd half of the 15th century) – fol. 24v. It depicts characters watching the arrival of the Mashiach and a man with a jug pouring liquid on the Maschiach and the person meeting him. Having examined these miniatures in the context of the iconography of the coming of the Mashiach to the Seder, prevailing by that time in Ashkenaz, I come to the conclusion that they bear evidence of how humor could be used in the ritual of waiting for the Mashiach during the 15th century Passover celebration. Textual sources of the 16th–17th centuries describe it as extremely serious, but the humorous nature of the images suggests that in the context of the Passover celebration, there were a number of possibilities for its perception and experience. The comic elements of the miniature actualize the arrival of the Mashiach for the audience, involving them in the image and are an example of a specifically Jewish approach to the use of humor for pedagogical purposes.

Keywords: *haggadah, jewish iconography, Mashiach, seder, medieval illuminated manuscripts, Hileq and Bileq*

References

- D'Angelo, B., 2003, *Narratio et delectatio: Parodiia v srednevekovoi romanskoj literature (1250–1350)* [Narratio et delectatio: a parody in medieval Romanesque literature (1250–1350)]. Moscow, OGI, 173.
- Darkevich, V.P., 1992, *Narodnaia kul'tura Srednevekov'ia. Parodiia v literature i iskusstve 9–16 vekov* [The folk book of the Middle Ages: a parody in literature and art of the 9th–16th centuries]. Moscow, Nauka, 285.
- Freud, S., 1998, *Ostroumie i ego otnoshenie k bessoznatel'nomu* [Jokes and their relation to the unconscious]. St.Petersburg, Aleteia, 308.
- Bayless, M., 1996, *Parody in the middle ages: the Latin tradition*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 425.
- Ben-Amos, D., 1973, The “myth” of Jewish humor. *Western Folklore*, 32 (2), 112–131.
- Brodsky, D., 2011, Why did the widow have a goat in her bed? Jewish Humor and its roots in the Talmud and Midrash. *Jews and humor: Studies in Jewish Civilization*, vol. 22, ed. L.J. Greenspoon, 13–32. West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 236.
- Buda, Z., 2012, *Sacrifice and Redemption in the Hamburg Miscellany. The Illustrations of a Fifteenth-century Ashkenazi Manuscript*. Ph.D. Dissertation in Medieval Studies. Budapest, Central European University, 281.
- Cohen, E.M., 1998, Three Sephardic Haggadot and a Possible Missing Link. *Jewish Studies in a New Europe. Proceedings of the Fifth Congress of Jewish Studies in Copenhagen 1994 under the auspices of the European Association for Jewish Studies*, eds. U. Haxen, H. Trautner-Kromann, K.L. Goldschmidt-Salamon, 142–151. Copenhagen, C.A. Reitzel A/S International Publishers, Det Kongelige Bibliotek, 922.
- Cohen, A.S., 2016, The Multisensory Haggadah. *Les cinq sens au Moyen Âge*, ed. É. Palazzo, 305–331. Paris, Éditions du Cerf, 762.
- Epstein, M.M., 2011, *The Medieval Haggadah. Art, Narrative and Religious Imagination*. New Haven and London, Yale University Press, 324.
- Garel, M., 1991, *D'une main forte. Manuscrits hébreux des collections françaises*. Paris, Seuil, 207.
- Gross, S., 2020, “Whoever Is Hungry, Come and Eat”: On the Origins and Winding Reception of a Puzzling Passover Passage. *Aramaic Studies*, 18 (2), 171–197.
- Gutmann, J., 1974, The Messiah at Seder: a Fifteenth-Century Motif in Jewish Art. *Sefer Rafael Mahler kovets mehkarim be-toldot Yisrael, mugash lo bi-melot lo shiv'im ye-hamesh shanah* [Studies in Jewish history: presented to professor Raphael Mahler on his seventy-fifth birthday], eds. R. Mahler, S. Yeivin, 29–38. Merhavyah, Sifriyat Poalim, 162.
- Harris, M., 2011, *Sacred Folly. A New History of the Feast of Fools*. Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 322.
- Isserles, J., 2009, De la Sortie d'Égypte à la Rédemption finale: analyse de cinq folios tirés du manuscrit Hébreu 1333 de la Bibliothèque nationale de France à Paris. *Cahiers Archéologiques*, 52, 145–160.

- Knox, I., 1969, The Traditional Roots of Jewish Humor. *Holy Laughter: Essays on Religion in the Comic Perspective*, ed. M. Conrad Hyers, 150–165. New York, Seabury, 264.
- Kogman-Appel, K., 2006, *Illuminated Haggadot from Medieval Spain. Biblical Imagery and the Passover Holiday*. University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 295.
- Kogman-Appel, K., 2014, The Audiences of the Late Medieval Haggadah. *Patronage, Production, and Transmission of Texts in Medieval and Early Modern Jewish Cultures*, eds. E. Alfonso, J.P. Decter, 99–143. Turnhout, Brepols, 383.
- Kogman-Appel, K., 2017, Pictorial Messages in Mediaeval Illuminated Hebrew Books: Some Methodological Considerations. *Jewish Manuscript Cultures. New Perspectives*, ed. I. Wandrey, 443–468. Berlin, Boston, De Gruyter, 484.
- Koldeweij, J., 2005, “Shameless and Naked Images”: Obscene Badges as Parodies of Popular Devotion. *Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles*, eds. S. Blick, R. Tekippe, 493–510. Leiden, Boston, Brill, 876.
- Metzger, M., 1973, *La Haggada enluminée. Étude iconographique et stylistique des manuscrits enluminés et décorés de la Haggada du XIIIe au XVIe siècle*. Leiden, E.J. Brill, 518.
- Narkiss, B., and G. Sed-Rajna, 1981, *Index of Jewish Art: Iconographical Index of Hebrew Illuminated Manuscripts*, II/1. Jerusalem, Munich, The Israel Academy of Sciences, Sauer, 94.
- Oring, E., 1983, The people of the joke: on the conceptualization of a Jewish humor. *Western Folklore*, 42 (4), 261–271.
- Schwab, M., 1892, Un manuscrit hébreu de la Bibliothèque nationale à Paris. *Journal Asiatique*, 172–185.
- Shalev-Eyni, S., 2016, Entanglement and Disentanglement. Visual Expressions of Late Medieval Ashkenazi Existence. *Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne*, eds. W. Drews, C. Scholl, 174–196. Berlin, Boston, De Gruyter, 287.
- Walton, M.T., 2012, *Antonius Margaritha and the Jewish Faith: Jewish Life and Conversion in sixteenth-century Germany*. Detroit, Wayne State University, 242.
- Yuval, I., 2006, *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Berkeley, University of California, 313.

УДК 741.5
ББК 85.156

Карикатурист Лазар Каган и искусство шаржа в межвоенной Литве

Вильма Градинскайте

Литовский национальный художественный музей,
Вильнюс, Литва

Доктор гуманитарных наук
ORCID: 0000-0003-3984-3315

Литовский национальный художественный музей,
Didžioji g. 4, LT-01128 Vilnius
Тел.: +370 5 262 8030
E-mail: muziejus@lndm.lt

DOI: 10.31168/2658-3356.2021.3

Аннотация: Цель статьи – реконструировать биографические данные художника Лазара Кагана и проанализировать его творчество в общем контексте юмористической графики межвоенной Литвы (1918–1940). Особое внимание уделяется выставкам художника, также исследуется мнение межвоенных искусствоведов и отношение публики к юмористическому искусству. Представляя жизнь и творчество только одного художника, автор статьи постарается открыть окно в некогда процветавший и впоследствии разрушенный мир литовской еврейской художественной жизни, а также заполнить некоторую фактическую лауну в истории литовского искусства, рассматривая его как единое мультикультурное пространство. В ходе исследования удалось восстановить только часть биографии художника Л. Кагана, так как многие важные документы были уничтожены во время Второй мировой войны и Холокоста. Больше повезло творчеству Л. Кагана, которое сохранилось благодаря прессе.

Ключевые слова: *Лазар Каган, печатная графика, шарж, карикатура, юмор, выставки, художественная критика межвоенной Литвы*

С самого начала провозглашения Литовской Республики в 1918 г. у граждан возникла острая необходимость в искусстве, отвечающем практическим потребностям и удовлетворяющем запрос на выражение патриотизма. Различные государственные органы начали издавать ряд общественных, политических еженедельных газет на литовском, польском и русском языках. К ним сразу же присоединились и еврейские организации, которые стали выпускать газеты, журналы и готовить другие публикации на идише и иврите.

Печатная графика – дизайн книг, газет, журналов, плакатов, ценных бумаг, денег, марок, упаковок и т.п. – начала стремительно развиваться, а вместе с ней росли качество и разнообразие рисунка. В печати завоевали популярность юмористические рисунки – карикатура, комикс и шарж. Благодаря интенсивному развитию прессы быстро сформировалось и новое поколение художников-графиков, принимавших активное участие в оформлении печати. Некоторые художники полностью посвятили свое творчество юмористическому рисунку. На страницах газет Литвы межвоенного периода привлекают внимание мастерски нарисованные карикатуры Макса Гинзбурга, Сергея Цивинскиса и Бориса Ермолаева, а также шаржи, подписанные Йозасом Олинарасом Пенчилой и Лазарем Каганом. Некоторые из этих художников, такие как Й.О. Пенчила [Šniukas 2004] и М. Гинзбург [Градинскайте 2009; Gradinskaitė 2012], уже представлены широкой публике и заняли почетное место в истории литовского искусства. Творчество других пока еще ожидает внимания исследователей-искусствоведов. Среди них – Л. Каган, жизнь и творчество которого пока мало изучены.

Цель настоящей статьи – попытаться реконструировать биографические данные художника Л. Кагана и проанализировать его творчество в общем контексте юмористической графики межвоенной Литвы (1918–1940). Особое внимание уделяется выставкам художника, также исследуется мнение межвоенных искусствоведов и отношение публики к юмористическому искусству Л. Кагана. Представляя жизнь и творчество только одного художника, автор статьи постарается открыть окно в некогда процветавший и впоследствии разрушенный мир литовской еврейской художественной жизни, а также заполнить некоторую фактическую лакуну в истории литовского искусства, рассматривая его как единое мультикультурное пространство.

В межвоенной прессе Литвы было опубликовано около 70 статей и сообщений на литовском, русском и идише, в которых шла речь о деятельности и творчестве Л. Кагана. В советское время его имя изредка мелькало в списках литовских художников-графиков, но отдельного внимания художнику не уделялось. Реконструкция фактов биографии Л. Кагана базируется на различных типах документов, хранящихся в Каунасском региональном государственном архиве (КРГА), Литовском архиве литературы и искусства (ЛИАЛИ) и в Государственном историческом архиве Латвии (ГИАЛ)¹.

Анализируя творчество еврейских художников межвоенной Литвы, мы сталкиваемся с проблемой сохранности работ. Не исключение и аутентичные рисунки Л. Кагана. Большинство из них были уничтожены или пропали без вести во время Второй мировой войны и Холокоста. Лишь несколько шаржей, нарисованных Л. Каганом, сохранились в Музее войны им. Витаутаса Великого, в Музее литовской литературы им. Майрониса, в Музее истории евреев им. Вильнюсского Гаона, а также в частных коллекциях. Однако благодаря направлению деятельности Л. Кагана репродукции его работ сохранились в печати. Поэтому в исследовании особое внимание уделялось межвоенной прессе, в первую очередь газетам и журналам, хранящимся в Национальной библиотеке Литвы им. Мартинаса Мажвидаса, в Библиотеке академии наук Литвы им. Врублевских и в Каунасской публичной библиотеке.

Родители художника – Генрик (изначально носил имя Ясас, которое затем сменил; род. 15.07.1876 г. в Седе, ум. 08.12.1931 г. в Каунасе; отца и мать звали Овсей и Лейзе) и Ривка Каганы – жили в небольшом городке Седа, входившем в то время в Каунасскую губернию Российской империи [КРГА. Ф. 66. Оп. 1. Д. 30761. Л. 1–2]. В 1908 г. у них родился сын Овсей [КРГА. Ф. 66. Оп. 1. Д. 379. Л. 1–4], а 4 мая 1910 г. – сын Лазар [КРГА. Ф. 66. Оп. 1. Д. 930. Л. 1–4] (ил. 1). Представители старшего поколения Каганов, дедушка и отец Лазара, были фармацевтами. В области медицины и фармацевтики трудились и другие его родственники.

¹ Благодарю сотрудницу КРГА Джульетту Кундротене и историка Гершона Тайца за помощь в поисках необходимых документов. Особую признательность хочу выразить историку Розе Белаускене за переводы статей с идиша.



Ил. 1

Лазар Каган. Фото из газеты "Bangos". 1932. № 28. Р. 743

Евреи в Седзе поселились в середине XVIII в. и, по данным Всероссийской переписи населения 1897 г., из 2015 жителей 1384 были евреями, что составляло 69%. В конце XIX в. в городе имелся католический деревянный костел, работали школа, почта, мельница, несколько магазинов, таверн и чайных. Религиозная и интеллектуальная жизнь еврейской общины вращалась вокруг деревянной синагоги, бейт-мидраша и других религиозных учреждений, дети посещали хедер.

Каганы были одними из старейших жителей Седы. Дедушка Овсей Каган упоминается в ивритской газете «ГаМелиць» (HaMelitz), где накануне Песаха 1886 г. был опубликован призыв помочь жителям Седы, пострадавшим от сильного пожара. Пламя уничтожило 200 домов и множество других зданий, большинство из которых принадлежало евреям. В результате этого бедствия погибли пять человек, а 255 семей, численностью около 1000 человек, остались без крова и пищи. Для приема и распределения пожертвований были организованы два комитета помощи. Один комитет возглавил фар-

мацевт Овсей Каган при содействии Л. Тигера и А. Закса. Вторым руководили граф Плятер (который сам пожертвовал 200 рублей, а также зерно, хлеб и другие продукты), дворянин Огинский и другие высокопоставленные правительственные чиновники [ГаМелиць 1886; ГаМелиць 1886а].

После Первой мировой войны семья Каганов переехала в Каунас, временную столицу независимой Литовской Республики, и поселилась на улице Мишку 13а (Mišku) [КРГА. Ф. 66. Оп. 1. Д. 930. Л. 1]. Генрик Каган получил высшее фармацевтическое образование в 1907 г. в университете Дерпта (в нынешнем городе Тарту в Эстонии) и работал провизором в Каунасе до самой смерти (1931 г.) [Lietuvos medicinos 1924, 79; Lietuvos medicinos 1929, 132]. Семья была хорошо обеспечена и оба сына могли выбрать профессии по душе. Оба посвятили себя творчеству: Овсей стал пианистом, а Лазар – художником-графиком.

В 1928 г. Л. Каган поступил в Каунасскую художественную школу, но проучился там только один год [ЛАЛИ. Ф. 61. Оп. 1. Д. 9, 10, 50, 64–66, 69, 70, 73–75]. Трудно сказать, почему он бросил школу, но можно предположить, что он решил не терять времени на учебу – юноша отлично рисовал и зарабатывал немалые деньги, выполняя на заказ портреты и регулярно публикуя в газетах карикатуры и шаржи.

На основании межвоенной прессы Литвы можно утверждать, что Л. Каган создал более 300 шаржей и несколько десятков карикатур. Уже к 22 годам юноша завоевал симпатию публики и стал одним из самых известных карикатуристов и ведущих шаржистов Литвы. Журналисты того времени называли Л. Кагана «новатором в искусстве карикатуры» и писали, что его «рисунки показывают нам, что даже примитивное на первый взгляд искусство шаржа может быть бесконечно богатым» [Ф.Ш. 1932, 3]. С 1931 г. его рисунки регулярно публиковались в литовских газетах, издаваемых на литовском, русском и идише, а также в латвийских газетах. Художника печатали все лидирующие литовские периодические газеты: “Diena” («День»), “Dienos naujienos” («Новости дня»), “Lietuvos aidas” («Эхо Литвы»), “Sekmadienis” («Воскресенье»), а также журналы по культуре и искусству “7 meno dienos” («7 дней искусства»), “Bangos” («Волны»), “Meno dienos” («Дни искусства»), “Židiny” («Очаг»). Его рисунков с нетерпением ждали юмористические издания “Tempo” («Темпо») и “Vaps-

ва” («Оса»). Эти газеты и журналы отличались не только обилием карикатур и шаржей, но и высоким уровнем исполнения юмористического рисунка.

Особую славу Л. Кагану принесли его шаржи. Он рисовал индивидуальные или групповые шаржи, в которых увековечил политических, общественных и культурных деятелей Литвы, Латвии, Эстонии, Дании и Скандинавии. В его коллекцию входят шаржи на министров и иностранных дипломатов, профессоров Университета им. Витаутаса Великого, военных офицеров, юристов, редакторов и журналистов, писателей и актеров, музыкантов и дирижеров. Л. Каган рисовал шаржи также на отдельных спортсменів и целые команды разных стран (футболистов, велосипедистов, шахматистов и т.д.).

В 1931 г. Л. Каган участвовал в конкурсе карикатур, организованном Латвийским олимпийским комитетом, и завоевал первую премию, победив уже известного на тот момент латвийского карикатуриста Сергея Цивинскиса (подписывал свои рисунки “Civis”) [Jauno karikatūrista 1932]. Л. Кагану было предоставлено право создать шаржи на самых известных латвийских спортсменов. Он рисовал шаржи участников международных соревнований по легкой атлетике, проходивших в Риге, команды футболистов, велосипедистов и других спортсменов. Чемпион-легкоатлет Янис Далиньш даже прислал художнику благодарственное письмо с просьбой уступить ему оригинал шаржа [Kaganas raēme 1931]. Латвийская пресса многократно печатала и другие нарисованные Л. Каганом шаржи на известных латышей, несколько редакций предложили постоянное сотрудничество в их газетах.

Хотя в 1930-е гг. во всех крупных городах Литвы работало по несколько типографий, а в 1933 г. в Каунасе насчитывалось около 55 типографий [Užtūpas 1998, 18], качество печати, особенно газет, было еще на низком уровне. Технические возможности не позволяли печатать фотографии хорошего качества, поэтому в газетах преобладал линейный рисунок – карикатуры, шаржи и комиксы. В основном творчество Л. Кагана сегодня нам известно по репродукциям в печати того времени. Это осложняет анализ рисунков. Как в 1933 г. заметил искусствовед Йонас Вейсбартас, «наша пресса своими слабыми техническими возможностями никак не может передать величие графики» [Veisbartas 1933, 497].

Задача карикатуриста непростая: он должен быть не только художником, но и общественным деятелем, тонко разбирающимся в перипетиях политики, экономики, истории, культуры и повседневных бытовых событиях. Хороший карикатурист был сокровищем для каждой редакции газет. Актуальные и смешные карикатуры, шаржи и комиксы увеличивали тираж газеты и число подписчиков. Шарж, особенно в провинции, был самым понятным и наглядным жанром графики. Читателям было смешно, весело и по-своему приятно, когда в газете они находили карикатуру на солидного, а в большинстве случаев и высокомерного чиновника. Многие воспринимали шарж даже как критику правительства, что доставляло еще больше удовольствия. Власть межвоенной Литвы терпеливо относилась к юмористической критике по отношению к себе, ибо это нивелировалось значительной долей патриотизма. Иногда критика власти работала более эффективно и позитивно, чем открытая политическая агитация.



Ил. 2

Пятрас Вайчюнас. Репродукция из газеты "Bangos".
1932. № 13. Р. 397



Ил. 3

Владас Кличманас. Репродукция из газеты “Sekmadienis”.
1932. № 45. Р. 3

Основную долю художественного наследия Л. Кагана составляют шаржи: на сегодняшний день известно свыше 300 его работ. Художник любил изображать головы людей в профиль, подчеркивая силуэт лба, носа и подбородка; ярким акцентом становились волосы или борода персонажа. Иногда Л. Каган дополнял шаржи интересными деталями и предметами, которые указывали на профессию, привычку или увлечения изображаемого человека. Особенно удачно герои и предметы соединены в следующих шаржах: на публициста Фаустаса Кирши (он изображен с длинной трубкой), на поэта и драматурга Пятраса Вайчюнаса (с пером, ил. 2), на директора Паневежской электростанции Владаса Кличманаса (с электролампочкой, ил. 3). Реже Л. Каган рисовал фигуру целиком, которую также обычно представлял в профиль. Однако шаржи людей в полный рост ему давались не так хорошо, впрочем портреты священника Йозаса Тумаса-Вайжгантаса, скрипача и дирижера Мойше Гофмеклера,



Ил. 4

Лейба Гофмеклер. Репродукция из газеты “Meno dienos”.
1935. № 9. Р. 7

руководителя современной капеллы Яши Левенсона или дирижера большого оркестра Государственного театра Лейбы Гофмеклера (ил. 4) можно считать особенно удачными.

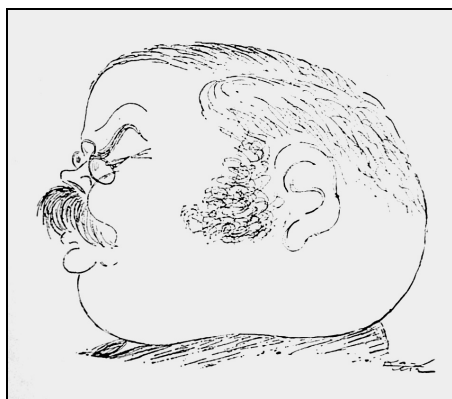
Л. Каган часто освещал резонансные политические, экономические или бытовые дела через групповые шаржи. Художник увековечил такие громкие события, как муниципальные выборы, дело убийцы Пранаса Шилейкиса, закончившийся оправдательным приговором суд над профессором Августинасом Вольдемарасом, обвинявшимся в хищении 53 000 датских крон (в числе опрошенных в суде свидетелей было много известных людей, в том числе президент Республики Антанас Сметона).

Стилистика рисунков художника довольно разнообразна. Лучшие шаржи нарисованы одной четкой свободной линией и не перегружены штрихами. Высоким профессионализмом отличаются шаржи на немецкого шахматиста Эмануэля Ласкера, генерала Повиласа Пле-



Ил. 5

Стасис Шимкус. Репродукция из газеты "Bangos".
1932. № 18. Р. 549



Ил. 6

Миколас Ромерис. Репродукция из газеты "Židinys".
1932. № 12. Р. 480

хавичюса, представителя немецкой газеты “Telunion” журналиста О. Гильдебранда и композитора Стасиса Шимкуса (ил. 5). Декоративный, но внушительный образ Л. Каган создавал с помощью толстых и тонких волнистых линий. Он остро шаржировал внешние черты, точно раскрывал характер и сиюминутные настроения изображаемых лиц. При этом художник никогда не переступал черту, уважительно относился к чести и достоинству изображаемых людей. Судя по его рисункам, Л. Каган очень любил своих героев, рисовал их с теплом и добротой.

Другая часть шаржей художника более детально и тщательно прорисована. Автор использовал тонкие линии равномерной толщины и мелкий штрих, что придавало рисунку больше однообразия и делало его менее выразительным. К этому стилю можно отнести шаржи на певицу Веронику Поденайте, первую литовку, выступавшую в Миланском оперном театре Ла Скала, на шахматиста и футбольного судью Самуила Грилихеса, на ректора Университета им. Витаутаса Великого, основателя конституционного права Литвы, профессора Миколаса Ромериса (ил. 6). Хотя черты изображаемых переданы точно, в этих шаржах не хватает экспрессии и живости самого рисунка.

Заказные шаржи, которые предназначались для продажи, нарисованы помягче, некоторые из них даже больше похожи на портреты. Художнику нравилось оживлять рисунки легкими акварельными или пастельными тонами, как, например, изображение генерала Йонаса Чернюса (ил. 7). Трудно сказать, как много шаржей создал Л. Каган на заказ, ибо многие из них не печатались в газетах и сразу же попадали в частные дома. Иногда художнику поручали нарисовать шаржи различные организации, клубы и спортивные команды, а также редакции газет. Он увековечил ряд военнослужащих – генералов, полковников, майоров, капитанов и лейтенантов, членов Литовского аэроклуба, сотрудников Банка Литвы (по случаю 10-летия организации), игроков футбольных команд Литвы и Франции, нарисовал цикл шаржей на иностранных дипломатов в Литве, актеров и персонал Государственного театра, уходящих в летние отпуска (ил. 8).

Иногда Л. Каган выходил за границы шаржа и создавал забавные рисунки человеческих лиц (таков, например, портрет Махатмы Ганди), однако подобного рода работы у художника единичны. Несмотря на



Ил. 7

Йонас Чернюс.

Рисунок из коллекции Военного музея им. Витовта Великого.
1934 г.



Ил. 8

Персонал Государственного театра. Репродукция из газеты "Sekmadienis".
1932. № 24. Р. 1



Ил. 9

«Женщина принципов». Репродукция из газеты «Sekmadienis». 1932. № 46. Р. 1

это, их можно считать особенно удачными: стилизуя лицо изображаемого до максимума, художник не терял индивидуальных черт и характера персонажа, так что его герой оставался легко узнаваемым.

Главным критерием при отборе юмористических рисунков для печати было изображение реалий межвоенной Литвы, а рисунки оказывались наиболее интересными тогда, когда их герои были легко узнаваемыми. Творчество Л. Кагана идеально соответствовало этим требованиям. В карикатурах Л. Кагана также преобладал шарж, и их персонажей было нетрудно угадать. В своих произведениях художник раскрывал политические процессы, выявлял экономические и культурные проблемы. Например, и сегодняшнему зрителю не составит труда узнать писателя, профессора Йозапаса

Гербачюскаса, которого хватает Юзеф Пилсудский в карикатуре «Женщина принципов» (ил. 9). Так автор изобразил скандал, произошедший в тот момент, когда выяснилось, что Краковский университет тайно переманивал преподавателей Университета им. Витаутаса Великого, предлагая им более высокие зарплаты.

Создавая карикатуры на политические, социальные и общественные темы, Л. Каган старался предоставлять зрителям объективную и разнообразную информацию. В карикатурах «Образцовый урок», «Городские рыцари», «Муниципальная опера», «На дороге срочности», «Метаморфоза герба Каунаса», «Везде тонкая фигура» он рассказывал об образе жизни в обществе – обычаях, потребностях, работе, отдыхе, моде и т.д. Его карикатуры без шаржей тоже отличаются ясностью идеи, точным юмором и пластичностью. В 1931 г. была нарисована карикатура «Гармоничное трио», в которой автор высмеивает коалицию студентов Университета им. Витаутаса Великого, так как она была заключена между еврейскими националистами, национальной организацией литовских студентов «Нео-Литуания» и Литовской католической молодежной организацией «Ateitininkai» (от литовского слова *ateitis* – ‘будущее’). Такая коалиция кажется странной с идеологической точки зрения, хотя хорошо характеризует многослойную почву политики и склонность переплести разные, даже противоречивые идеологии и взгляды.

В 1932–1933 гг. Л. Каган организовал выставочные гастролы по городам Литвы, в ходе которых по очереди посетил десять городов: Клайпеду, Палангу (ил. 10), Шяуляй, Паневежис, Каунас, Укмерге, Тельшяй, Плунге, Мажейкяй и Биржай. Планировалась выставка и в Мариямполе, но сведений о ней мы больше не находим [Žinomas Kauno 1932, 2]. Л. Каган был одним из первых художников, который начал организовывать выставки шаржей и карикатур в Литве. Надо подчеркнуть, что такой тип экспозиции, когда выставки путешествовали по разным городам и пополнялись местным контекстуальным материалом, был в новинку не только в Литве, но и в Европе. Новаторским для Литвы был и благотворительный аспект выставки. Корреспондент под псевдонимом Tinteris отметил, что часть вырученных от выставки в Паланге денег художник пожертвовал малоимущим ученикам Палангской средней школы, в здании которой и проходила выставка [Tinteris 1932, 6].



Ил. 10

Выставка Л. Кагана (первый слева) в Паланге.
Фото из газеты “Dienos naujienos”. 1932. № 180. Р. 3

Пресса активно следила за гастролями выставки Л. Кагана. Один приморский корреспондент писал:

Художественная выставка в прямом смысле слова – это не развлечение, и ее нельзя так называть, хотя выставка шаржей и карикатур Л. Кагана в Паланге носит некий развлекательный оттенок. Плотно увешанный картинами просторный зал средней школы напоминает прекрасный сад смеха и веселья. Со всех сторон на нас смотрят знакомые лица: министры, генералы, полковники, профессора, известные художники, общественные деятели и так далее. Они располагают к смеху и хорошему настроению. Рисуя, художник любит подчеркнуть толстые губы, торчащие бороды, пухлые животики и тонкие шеи, а также своеобразные движения, манеры и особенности характера. Одним словом, Л. Каган объединяет сходство человека с тем, что даже на лице самого хмурого человека вызовет улыбку и просветление² [Mūsų rajūrio korespondentas 1932, 5].

Наибольшее внимание прессы привлекла выставка в Каунасе, которая состоялась 4–15 декабря 1932 г. в салоне Общества независи-

² Здесь и далее перевод с литовского автора настоящей статьи. – В.Г.

мых художников. Выставка была приурочена к 100-летию юбилею литовской прессы. На ней автор представил 201 шарж, среди них – три групповых карикатуры-шаржа. Был выпущен каталог выставки [Karikatūristo 1932].

В каждом городе зрители с нетерпением ждали выставку Л. Кагана, так как художник каждый раз дополнил экспозицию новыми актуальными карикатурами и шаржами на местных чиновников и общественных деятелей. Эти рисунки вызывали особый интерес у местной публики. Л. Каган во время самих выставок также рисовал шаржи на посетителей, поэтому обычно было многолюдно, кипела жизнь и слышался смех. Зрители приходили целыми семьями, на автобусах приезжали экскурсии из прилегающих районов.

В большинстве городов люди охотно позировали Л. Кагану, но, конечно, случалось и так, что изображенные оставались недовольны результатом. Интересно, что недовольных своими шаржами оказывалось больше в провинции. На это обратил внимание сам художник и старался шаржировать людей из провинции помягче. В одном из своих интервью он подчеркнул, что «если бы я жителей Тельшяй шаржировал так, как жителей Каунаса, мне пришлось бы срочно бежать из Тельшяй» [Telšiuose 1933, 8].

В феврале 1933 г. Л. Каган вместе с литовскими художниками Адомасом Варнасом, Петром Калпокасом, Телесфором Кулакаускасом и Йонасом Мартинайтисом участвовал в Международной выставке карикатур и шаржей в Стокгольме. Пять литовских художников представили 11 карикатур, а всего на выставке было выставлено 1317 работ из 19 стран [Lietuvos karikatūristai 1933, 7; Stokholme atidaryta 1933, 13]. В 1934 г. нарисованные Л. Каганом карикатуры и шаржи на известных политиков и общественных деятелей Литвы, Латвии и Эстонии были представлены в Риге. Выставка имела большой успех среди местных жителей [Rygoje atidaryta 1934, 2]. В середине 1930-х популярность художника в Литве снизилась. Корреспондент газеты “Suvalkietis” о его выставке в Вилкавишкисе в 1936 г. писал, что «успех выставки был частичный, но жители Вилкавишкиса купили немало шаржей» [Kagano šaržų 1936, 3].

В 1938 г. Л. Каган жил и работал в Стокгольме. Его шаржи на журналиста Сведы Гедина, актера Роберта Тейлора и участников международного турнира по теннису разместила на своих страницах

газета “Svenska Dagbladet” («Шведский ежедневник»), при этом указывалось, что автор из Литвы [Шаржи Кагана 1938; Групповой шарж 1938]. Хотя качество печати газеты “Svenska Dagbladet” было на высоком уровне и в ней печаталось много фотографий и цветных иллюстраций, качество юмористического рисунка было среднее. Шаржи в газете публиковались очень редко, и работы Л. Кагана привлекли внимание своей профессиональностью. Художника заметили и высоко оценили. Директор Королевской оперы в Стокгольме пригласил Л. Кагана нарисовать своих сотрудников, и в феврале 1938 г. был представлен результат. На выставке посетители Королевской оперы смогли увидеть 50 цветных шаржей на артистов и музыкантов театра.

В 1939 г. сведения о Л. Кагане находим в Копенгагене, где он выпустил презентационный альбом шаржей «100 скандинавов: изображения Л. Кагана». Альбом был сразу раскуплен, и издательства в Копенгагене, а также в Осло и Стокгольме в том же году снова переиздали этот альбом [100 Skandinaver 1939]. В альбоме представлено сто важнейших деятелей в области политической, общественной и культурной жизни Скандинавии. Шаржи этого альбома отличаются, как бы «выпадают» из всего остального творчества Л. Кагана. Чтобы угодить влиятельным заказчикам, а может, и по заказу издательства (так как альбом использовался для презентации государственных лиц и предназначался в качестве подарка важным персонам из других стран) стилистика шаржирования изменилась. В шаржах стал преобладать более реалистичный рисунок, они стали более коммерческими, пропало резкое подчеркивание внешних данных, а вместе с ним юмор и актуальность. Лучшие шаржи в этом альбоме представляют портреты генерала-лейтенанта Эрика Витха (With), министра иностранных дел Галвдана Когта (Halvdan Koht), генерального прокурора Кристена Йоханссена (Johanssen), профессора Эли Гексера (Heckscher) и редактора шведского ежедневника “Svenska Dagbladet” Эвалда Стомберга (ил. 11).

О семье Л. Кагана сохранилось мало информации. Известно, что он женился на рижанке Дорис Певзнер (род. 03.04.1912 г. в Риге, ум. 194? г. в Риге; родители – Абрам и Розалия), позже художник развелся [ГИАЛ. Ф. М.43. Оп. 1. Д. JM/36145. Л. 5]. Дорис Певзнер-Каган стала жертвой Холокоста в Риге.



Ил. 11

Эвалд Стомберг. Репродукция из альбома
«100 Skandinaver: tegnet af L. Kaganas» (1939)

После нацистской оккупации Дании следы Л. Кагана теряются. Мы знаем, что из Дании около 95% еврейского населения бежало в Швецию с помощью датских рыбаков и населения в целом. Оставшиеся 5% были отправлены в концентрационный лагерь Терезиенштадт в Чехии. Но дальнейшие поиски следов Л. Кагана ни в концлагере, ни в музеях и архивах Дании и Швеции пока результатов не дали.

В ходе исследования удалось восстановить только часть биографии шаржиста Л. Кагана благодаря различным архивным документам и публикациям в периодических изданиях. Всю биографию художника точно восстановить не получилось, так как многие важные документы были уничтожены во время Второй мировой войны и Холокоста. Больше повезло творчеству Л. Кагана, которое сохранилось благодаря прессе. Л. Каган был очень продуктивным художником. Анализ творчества и деятельности Л. Кагана – особенно гастролей выставок его работ по городам Литвы – позволяет охарактери-

зовать его как талантливого, смелого и новаторского художника. Он был одним из лучших шаржистов межвоенной Литвы, а его рисунки выделялись своей стилисткой и остротой. Работы и выставки Л. Кагана способствовали популяризации шаржа и помогли этому жанру завоевать место в литовской графике.

В первое десятилетие существования независимой Литовской Республики сформировался новый круг художников-графиков, а вместе в нем и новый дизайн газет и журналов, который отвечал потребностям нового государства и тенденциям передового искусства того времени. Вначале художники находились под влиянием идеологии движения декоративно-прикладного искусства, которое учило удовлетворять потребности публики. Следует отметить, что к потребностям и заказам общества художникам-графикам приходилось приспосабливаться в большей степени, чем живописцам и скульпторам, поскольку юмористический рисунок тесно связан с государственной политикой и экономикой, а также повседневной жизнью общества. Художники-графики не могли обойти стороной этих тем, так как изображение реалий страны было главным критерием при отборе юмористических рисунков для печати. Но постепенно художники обрели больше внутренней свободы, их работы стали экспрессивнее и выразительнее. Конечно, технические возможности печати диктовали визуальный облик газет и журналов, поэтому в газетных иллюстрациях преобладал линейный однотонный рисунок.

Юмористические рисунки увеличивали тираж газет, и редакторы очень ценили талантливых карикатуристов и шаржистов. Карикатуры, шаржи и комиксы еврейских художников в литовских газетах печатались без ограничения – редакторов волновали актуальность и качество рисунка, а не национальность автора. Особенно редакторы и читатели любили карикатуры М. Гинзбурга и шаржи Л. Кагана.

Литература и источники

ГаМелиць 1886 – ГаМелиць. 04.04.1886. № 27.

ГаМелиць 1886а – ГаМелиць. 18.04.1886. № 30.

ГИАЛ – Государственный исторический архив Латвии. Ф. М.43. Оп. 1. Д. JM/36145. «Книга регистрации жителей, включая имена евреев, улица Бривибас 64–66 в Риге», 1928–1944 гг. 23 л.

- Градинскайте 2009 – *Градинскайте В.* Карикатура межвоенной Литвы: новаторские идеи и политический аспект в творчестве Макса Гинзбурга // *От Библии до постмодерна. Статьи по истории еврейской культуры.* М.: Книжники, 2009. С. 602–612.
- Групповой шарж 1938 – Групповой шарж участников международного турнира по теннису // *Svenska Dagbladet.* 15.02.1938. № 41. P. 16.
- КРГА – Каунасский региональный государственный архив. Ф. 66. Оп. 1. Д. 30761. «Документы внутренней паспортной карты Генрика Кагана», 1891, 7 л.; Ф. 66. Оп. 1. Д. 379. «Документы внутренней паспортной карты Овсея Кагана», 1911, 783 л.; Ф. 66. Оп. 1. Д. 930. Л. 1–4. «Документы внутренней паспортной карты Лазара Кагана», 1911, 784 л.
- ЛАЛИ – Литовский архив литературы и искусства. Ф. 61. Оп. 1. Д. 9, 10, 50, 64–66, 69, 70, 73–75. «Документы Лазара Кагана в Каунасской художественной школе». 1928–1929, 35 л.
- Ф.Ш. 1932 – *Ф.Ш.* Выставка карикатур Кагана // *Литовский курьер.* 17.12.1932. № 222. С. 3.
- Шаржи Кагана 1938 – Шаржи Л. Кагана // *Svenska Dagbladet.* 08.01.1938. № 4. P. 18; 11.01.1938. № 9. P. 3; 20.01.1938. № 18. P. 11.
- 100 Skandinaver 1939 – 100 Skandinaver: tegnet af L. Kaganas. Kopenhagen: Steen Hasselbalch, 1939; Kopenhagen: S. L. Møllers Bogtryk 1939; Oslo: J. W. Cappelen's Forlag, 1939; Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1939.
- Gradinskaitė 2012 – *Gradinskaitė V.* Novatoriška Makso Ginsburgo karikatūra tarpukario Lietuvoje // *Rytai–Vakarai: komparatyvistinės studijos.* XII. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2012. P. 511–518.
- Jauno karikatūristo 1932 – Jauno Lietuvos karikatūristo darbų paroda Palangoj // *Lietuvis aidas.* 02.07.1932. № 147. P. 8.
- Kaganas paėmė 1931 – Kaganas paėmė pirmą prizą // *Lietuvos aidas.* 30.09.1931. № 220. P. 6.
- Kagano šaržų 1936 – Kagano šaržų paroda // *Suvalkietis.* 21.11.1936. № 47. P. 3.
- Karikatūristo 1932 – Karikatūristo L. Kagano 201 šaržo parodos sąrašas, Kaunas: б.и., 1932. 6 p.
- Lietuvos karikatūristai 1933 – Lietuvos karikatūristai tarptautinėje parodoje Stokholme // *Lietuvos aidas.* 10.03.1933. № 56. P. 7.
- Lietuvos medicinos 1924 – Lietuvos medicinos, farmacijos ir veterinarijos personalo ir įstaigų sąrašas, 1924–1925. Kaunas: б.и., 1924. 135 p.
- Lietuvos medicinos 1929 – Lietuvos medicinos, farmacijos ir veterinarijos personalo ir įstaigų sąrašas, 1928–1929. Kaunas: б.и., 1929. 188 p.
- Mūsų pajūrio korespondentas 1932 – Mūsų pajūrio korespondentas. Parodos ir lenktynės // *Lietuvos aidas.* 05.08.1932. № 176. P. 5.
- Rygoje atidaryta 1934 – Rygoje atidaryta Kagano paroda // *Vilniaus rytoj.* 28.04.1934. № 33. P. 2.
- Stokholme atidaryta 1933 – Stokholme atidaryta tarptautinė karikatūrų ir šaržų meno paroda // 7 meno dienos. 1933. № 92. P. 13.

- Šniukas 2004 – *Šniukas D.* Juozas Olinardas Penčyla: šaržų karalius. Vilnius: Margi raštai, 2004. 261 p.
- Telšiuose 1933 – V. Telšiuose buvo p. Kaganio šaržų paroda // *Žemaičių prietelius*. 14.05.1933. № 19. P. 8.
- Tinteris 1932 – *Tinteris.* Dėl L. Kaganio šaržų ir karikatūrų parodos Palangoje // *Lietuvos aidas*. 27.07.1932. № 168. P. 6.
- Užtupas 1998 – *Užtupas V.* Lietuvos spaustuvės. Vilnius: Viliaus Užtupo leidykla, 1998. 607 p.
- Veisbartas 1933 – *Veisbartas J.* Pasaulio groteskai ir tėviškės šaržai // *Vairas*. 1933. № 4. P. 497–499.
- Žinomas Kauno 1932 – *Žinomas Kauno* karikatūristas // *Suvalkietis*. 25.09.1932. № 39. P. 2.

Caricaturist Lazar Kagan and Art of Humor in Interwar Lithuania

Vilma Gradinskaite

Lithuanian National Museum of Art,
Vilnius, Lithuania

Doctor of Philosophy (PhD)

ORCID: 0000-0003-3984-3315

Lithuanian National Museum of Art

Didžioji g. 4, LT-01128 Vilnius

Tel.: +370 5 262 8030

E-mail: muziejus@lndm.lt

Summary: The author of this article seeks to reconstruct the biographical data of artist Lazar Kagan and to analyze his humorous art in the context of interwar Lithuanian art (1918–1940). The research also gives special attention to Kagan's art exhibitions, as well as the attitude of interwar art critics and public to the art of humor. By representing the life and works of only one artist, author attempts to open a window into the once prosperous and subsequently destroyed world of Lithuanian Jewish artistic life, as well as to fill some actual gaps in the history of Lithuanian art, considering it as an indivisible multicultural space. Many important documents concerning Kagan's biography were destroyed during the WWII and the Holocaust. His artistic heritage was more fortunate and survived thanks to the press.

Keywords: *Lazar Kagan, printed graphics, cartoon, caricature, humor, exhibitions, art criticism in the interwar Lithuania*

References

- Gradinskaitė, V., 2009, Karikatura mezhvoennoi Litvy: novatorskie idei i politicheskii aspekt v tvorchestve Maksa Ginsburga [Caricature in interwar Lithuania: pioneering ideas and political aspects of art by Max Ginsburg]. *Ot Biblii do postmoderna. Stat'i po istorii evreiskoi kul'tury* [From the Bible to Postmodernism. Studies on the history of Jewish culture], 602–612. Moscow, Knizhniki, 623.
- Gradinskaitė, V., 2012, Novatoriška Makso Ginsburgo karikatūra tarpukario Lietuvoje [An innovative caricature of Max Ginsburg in interwar Lithuania], *Rytai–Vakarai: komparatyvistinės studijos*, 12, 511–518. Vilnius, Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 576.
- Šniukas, D., 2004, *Juozas Olinardas Penčyla: šaržų karalius* [Juozas Olinardas Penčyla: the king of cartoons]. Vilnius, Margi raštai, 261.
- Užtupas, V., 1998, *Lietuvos spaustuvės* [Lithuanian printing houses]. Vilnius, Viliaus Užtupo leidykla, 607.

УДК 882
ББК 83.3(2)

Еврей – смешной, страшный, полезный: границы образа в литературе русского консерватизма XIX века

Георгий Сергеевич Прохоров

Государственный социально-гуманитарный университет,
Коломна, Россия

Профессор, доктор филологических наук
ORCID: 0000-0003-4652-8698

Кафедра русского языка и литературы
Государственный социально-гуманитарный университет
140411, г. Коломна Московской обл., ул. Зеленая, д. 30
Тел.: +7(496)615-13-30
E-mail: kaf.rus.gsgu@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2021.4

Аннотация: В центре статьи – образ еврея, как он присутствует в русских консервативных изданиях XIX в. – в журнале «Основа», газете Гилярова-Платонова «Современные известия» и «Дневнике писателя» Достоевского. В этих публикациях еврей демонстрируется связанным с древними обетованиями Библии и с последующей утратой их, но также и как этнокультурный чужак, неизгоняемый и часто незаменимый. Его образ построен на совмещении внутренних противоречивых доминант – сатиричности, высоты и ужаса. В этом совмещении мы видим следствие укорененности русского консерватизма в общеевропейском романтизме, усвоение восприятия эстетического объекта как должного пугать и поражать. Из-за своей внутренней амбивалентности еврей оказался эффектным художественным образом, что, в свою очередь, привело к его проникновению в публицистику и пропагандистскому использованию в качестве готового клише.

Ключевые слова: *еврейский вопрос, публицистика русского консерватизма, полемика, комичное, серьезное, оксюморон, культурный трансфер*

Евреи.

Упрямое сопротивление логике истории

Под именем Иудейства разумеется не та религия, которую преподавал пророк Моисей и изъяснили другие пророки, а та, которая незадолго до пришествия Иисуса Христа в мир составила из смешения Ветхозаветного учения с вымыслами иудейских учителей или раввинов <...>.

Евреи не вразумились и после – ни чудесным распространением христианской веры, ни разрушением Иерусалима и храма, ни своим рассеянием по всему свету. Они упорно ожидают своего Мессии и ненавидят истинного и последователей Его.

Чтобы спокойнее коснеть в заблуждении, иудеи обратили особенное внимание на устное предание, стали принимать различные толки своих раввинов, заключенных в книгу, называемой Талмуд <...>.

Талмудов два: Иерусалимский и Вавилонский; они наполнены большей частью вымыслами не только противными слову Божию, но нередко богохульными и смешными.

Каббала основана на искаженном толковании некоторых имен и слов священных... [Романов 1873, 69–71].

Современные евреи, по характерной для русской религиозно-консервативной литературы XVIII–XIX вв. мысли, имеют мало общего с народом Библии (ср.: «Таковы, например, евреи, начиная с Авраама и до наших дней, когда они обратились в жидов» [Достоевский 1880]). Примечательно, что в более позднее время, в атеистическом СССР, сомнения в непрерывности истории еврейского народа станут мейнстримом: «Советская этнографическая наука отрицала существование евреев в качестве единого народа. <...> Ашкеназские, бухарские, грузинские евреи считались отдельными “народностями”. В отношении же горских евреев <...> и крымчаков официальная советская этнография <...> пыталась отрицать даже то, что они “исторически восходят к древним евреям”» [Чернин 2020].

Контраст «некогда единый народ Библии» vs «рассеянные народности современности» в какой-то мере формирует русский вариант *replacement theology* – вариант, в котором напрочь устранена проблема непоследовательности Бога, одной рукой дающего, а другой отнимающего обетования. В русском варианте концепции дело не в замене старого иудаизма новым христианством; дело в том, что сам иудаизм – это новая религия, а евреи – это новый народ [ср. Elhaik 2013].

Современные евреи не являются правопреемниками одноименного народа Библии. «У евреев-талмудистов нет никакого своего государства; у большей части их нет даже своего отличительного языка» [Дмитриев 2013, 258]¹, – читаем в ранней работе консервативного теолога и журналиста, основателя и издателя популярной газеты «Современные известия» Н.П. Гилярова-Платонова. И только евреи упрямо не замечают судьбоносности и финальности свершившихся изменений. Еврейская слепота, заметная всем, кроме самих евреев [Дмитриев 2013, 256], – знаковый элемент антиеврейского нарратива (ср.: «Пятое слово против иудеев» Иоанна Златоуста; фрагмент «Повести временных лет» о выборе веры, «Слово о законе и благодати» митр. Илариона). Соскочив с «оси истории», евреи упрямо не признают, что оказались племенным рудиментом, оберегают законы, регулятивный потенциал которых давным-давно испарился.

Еврейский характер, таким образом, совмещает принадлежность к высокой древности с неадекватным видением и оценкой современности. Контраст естественным образом работает на сатиризацию образа:

Мог ли бы француз, не потеряв здравого смысла, сказать: Прошу вас считать меня за немца; но французской кокарды я снять не хочу и не могу: она знак моей национальности. Впрочем, я желаю быть у вас судьёю, начальником, народным представителем... [Дмитриев 2013, 256].

С любым иным народом предмет для смеха был бы налицо. Желание индивида одновременно и в равной мере принадлежать к двум этнополитическим сообществам напоминает базовые комедийные ситуации – *слуга двух господ; не в свои сани не садись*. Однако более пристальный взгляд вдруг находит за просто нелепым, нелогичным нечто неожиданное – еврей непреодолимо носитель множественной идентичности:

...при всем том, что нет у них государства видимого, у них есть оно, невидимое, идеальное, будущее, которого они ждут и которому они служат. <...> Принятие евреями подданства нисколько здесь не помогает; ибо оно ничего не доказывает. Подданство будущему, идеальному

¹ Здесь и далее работа Н.П. Гилярова-Платонова цит. по: Дмитриев 2013.

государству одинаково может сохраняться и при видимом подданстве другому, теперь существующему государству [Дмитриев 2013, 250].

Древнее прошлое как бы живет подспудно (ср. восхищение этим присутствием прошлого в настоящем у Г. Гейне в «Царице Субботе»). Когда русская консервативная литература XIX в. произносит слово «еврей», то отсылка происходит сразу к обеим линиям (и ‘народ Библии’, и ‘призрачный народ-симулякр’ современности). Авторам, вероятно, хотелось бы уйти от пересечения этих линий, без пересечения было бы проще восхищаться одними и смеяться над другими, но парадоксальным образом две линии остаются слитыми, порождая образ, в котором комичное и высокое сходятся воедино.

От еврейского народа, от величавого памятника его древности, от Библии, думается ему [Достоевскому], унаследовал он [Достоевский] свою направляющую идею: свой мессианиззм, веру в богоизбранность русского народа <...> – и вдруг откуда ни возьмись словно из-под земли вырастает на его пути тщедушная... уморительно смешная фигура каторжника «Исайки», из последних сил дерзко вопящего: как так унаследовал? По какому праву? А я? Разве я уже и не существую вовсе? [Штейнберг 1994, 120–121].

Евреи не согласны с самой «сутью и назначением истории», обрекающими их на исчезновение и ассимиляцию в остальном человечестве – ср.: «Христос (кроме его остального значения) был поправкою <...>. Но евреи не захотели поправки, остались во всей своей прежней [племенной] узости и прямолинейности, а потому вместо всечеловечности обратились во врагов человечества» [Достоевский 1880]. Это сопротивление смешно (ср. тщедушность каторжника Исайки у Достоевского), но и поражающе, ибо непрестанное сопротивление «оси времени» длится уже около двух тысяч лет. В русской консервативной литературе эта амбивалентность приводит к формированию неразрешимо противоречивого образа еврейства, который в свою очередь вызывает у русских консервативных публицистов неприятные вопросы: где христианские обетования? где замещение? Если христианство и есть настоящая религия Библии, а христиане – преемники обетований Авраама, Исаака и Иакова, то что делают евреи в мире, почему они не исчезли или не крестились за девятнадцать столетий христианства?

Достоевский. Серьезно-смеховой взгляд на еврея

Парадокс, наблюдаемый в достоеведении: хотя вне личных писем и речей героев Достоевский высказался на еврейскую тему лишь единожды – в «Дневнике писателя» за март 1877 г., тем не менее более сотни лет активно дебатруется тема «Достоевский и евреи» (см. библиографическую подборку в: Уральский, Мондри 2021, 801–839; Prokhorov 2018, 140). Впрочем, вопреки тому, что Достоевский лишь единожды прямо высказался на тему евреев, в творческом кругозоре писателя еврейский персонаж и тема весьма частотны. Евреи присутствуют в «Братьях Карамазовых», «Подростке», «Игроке», «Преступлении и наказании».

У запертых больших ворот дома стоял, прислонясь к ним плечом, небольшой человечек, закутанный в серое солдатское пальто и в медной ахиллесовской каске. Дремлющим взглядом, холодно покосился он на подошедшего Свидригайлова. На лице его виднелась та вековая брюзгливая скорбь, которая так кисло отпечаталась на всех без исключения лицах еврейского племени. <...>

— А-зе, сто-зе вам и здесь на-а-до? — проговорил он, всё еще не шевелясь и не изменяя своего положения.

— Да ничего, брат, здравствуй! — ответил Свидригайлов.

— Здесь не места.

— Я, брат, еду в чужие края.

— В чужие края?

— В Америку.

— В Америку?

Свидригайлов вынул револьвер и взвел курок. Ахиллес приподнял брови.

— А-зе, сто-зе, эти сутки (шутки) здесь не места!

— Да почему же бы и не место?

— А потому-зе, сто не места.

— Ну, брат, это всё равно. Место хорошее; коли тебя станут спрашивать, так и отвечай, что поехал, дескать, в Америку.

Он приставил револьвер к своему правому виску.

— А-зе здесь нельзя, здесь не места! — встрепенулся Ахиллес, расширяя всё больше и больше зрачки.

Свидригайлов спустил курок [Достоевский 1989, 484–485].

В данном случае еврей – эпизодический персонаж романа «Преступление и наказание». Однако этот фрагмент наглядно демонстри-

рует, как Ф.М. Достоевский создает образ еврея. Для речи еврея характерна вычурная фонетика². Но еще больше обращает на себя внимание его сконцентрированность на себе; бесконечное повторение «здесь не места». Само решение Свидригайлова свести счеты с жизнью оставляет еврейского персонажа безразличным. Единственное, что составляет проблему, – место, выбранное Свидригайловым для самоубийства. Судя по шлему («ахиллесовой каске»), персонаж-еврей служит в пожарной части. Ему не хочется объясняться с полицией и начальством из-за случившегося на его участке происшествия, которому он оказался невольным свидетелем. Если бы Свидригайлов выбрал другое место, то еврей вряд ли бы возражал.

Еврей попадает в нарративный кадр «Преступления и наказания» на одно лишь мгновение. Значимо ли в тексте, что этот персонаж – еврей или еврейство здесь абсолютно случайно и незначимо? Нам не показано, знает ли этот столкнувшийся со Свидригайловым еврей древнееврейский, молится ли он, иудей ли он. Персонаж даже без имени (ср. роман А. Ковнера «Без ярлыка»). Повествователь называет его Ахиллесом, но это просто прозвище, данное сиюминутно по пожарному шлему. Герой явлен вне языка... вне традиции... вне личного имени. Но... именно как еврей: «[н]а лице его виднелась та вековая брюзгливая скорбь, которая так кисло отпечаталась на всех без исключения лицах еврейского племени». Вне любых формально привязывающих к этносу элементов (язык, традиция, вера, одежда, имя и т.д.), он часть народа. Но примечательно, что если мы введем изображенную Достоевским ситуацию в средневековый контекст юдофобских представлений, то с кем же еще встретиться вероятному убийце собственной жены, Свидригайлову, непосредственно накануне самоубийства, как не с евреем, средневековым субститутом дьявола [Трахтенберг 1998, 20]? Персонаж проник в нарративный кадр «Преступления и наказания», в ситуацию самоубийства Свидригайлова, именно благодаря своей еврейскости. Его плакатная узнаваемость одновременно и комична (несуразна / непропорциональна), и серьезна (величава). Еврей может служить в пожарной роте, быть одетым в обычную форму, носить вместо имени прозвище в честь древнегреческого героя, но при этом оставаться одно-

² См. статью К. Бондаря в настоящем сборнике (с. 167–177).

значно и легко идентифицируемым. Комичность и высота – краеугольная микстура для еврейского образа у Достоевского.

Еврейский персонаж – носитель неадекватной картины мира, где он, еврей, абсолютный центр всего мироздания: «...вера в то, что существует в мире лишь одна народная личность – еврей, а другие хоть есть, но все равно надо считать, что как бы их и не существовало» [Достоевский 1995, 93]. В этой картине мира Мессии еще только предстоит прийти, а еврейскому государству предстоит возродиться.

Загорит, заблестит луч денницы:
И кимвал, и тимпан, и цевницы,
И серебро, и добро, и святыню
Понесем в старый дом, в Палестину.

Всё это, повторяю, слышал я как легенду, но я верю, суть дела существует непременно, особенно в целой массе евреев, в виде инстинктивно-неудержимого влечения [Там же, 95].

Еврейский мир – это мир атавизмов. Но будет ошибкой просто рассмеяться.

Подумаешь, не они царят в Европе, не они управляют там биржами хотя бы только, а стало быть, политикой, внутренними делами, нравственностью государств. Пусть благородный Гольдштейн умирает за славянскую идею. Но все-таки, не будь так сильна еврейская идея в мире, и, может быть, тот же самый «славянский» (прошлогодний) вопрос давно бы уже решен был в пользу славян, а не турок... [Там же, 88].

Вопреки «неадекватности», может быть, даже вопреки прямому и искреннему ассимиляционному желанию, еврей противостоит вхождению в русский мир. И в конце концов еврей торжествует, несмотря ни на что. Еврейство практически отворачивает концепцию «замещения» вспять – девятнадцать веков спустя иудаизм начинает замещать христианство:

Евреи все кричат, что есть же и между ними хорошие люди. О боже! да разве в этом дело? <...> Мы говорим о целом и об идее его, мы говорим о жидовстве и об идее жидовской, охватывающей весь мир, вместо «неудавшегося» христианства... [Достоевский 1995, 98].

За смешной личиной стоит ужасающая Достоевского способность еврея выдерживать давление и играть против всего и вся, может быть, даже сохранять обетование вопреки желанию Бога: «Что свой промыслитель, под именем прежнего первоначального Иеговы, с своим идеалом и с своим обетом продолжает вести свой народ к цели твердой – это-то уже ясно» [Достоевский 1995, 98]. Формулировка отчетливо амбивалентна: кто именно ведет? некто иной, который лишь «под именем прежнего первоначального...», или все же сам Бог («продолжает вести свой народ...»)?

Амбивалентность присутствует и в цитируемой выше сцене самоубийства Свидригайлова. По «сюжетной функции» еврей там, конечно, похож на дьявола. Но в огромном христианском городе, в столице православной империи, этот еврей стал единственным, кто хоть что-либо сделал, чтобы сохранить Свидригайлову жизнь, настойчиво твердя свое комичное и эгоистичное «здесь не места».

Образ еврея в консервативной русской литературе

Еврейский образ у Ф.М. Достоевского, в действительности, далеко не оригинален. Полифоническая поэтика Достоевского, обеспечивающая приоритет героев над повествователем, просто способствует визуализации внутренне противоречивого персонажа, поскольку не ограничивает последнего границами какой-либо, даже близкой автору, идеологической концепции. Семантически же Достоевский скорее вторит консервативному дискурсу в целом – Н.И. Костомарову, П.А. Кулишу, Н.П. Гилярову-Платонову и, в конечном счете, Г.Р. Державину. Мартовское выступление Достоевского фактически собрано из фрагментов полемики между украинофильской «Основой» и еврейским русскоязычным «Сионом», произошедшей в 1861 г. [Прохоров 2018, 112–122]. Саму эту перекличку отметил Л.П. Гроссман, впрочем, от доклада последнего сохранилось лишь название – «Пolemика Достоевского с “Основой” и “Сионом”» [РГАЛИ. Ф. 941 (ГАХН). Оп. 6. № 7. Л. 12]. Как в 1877 г. всплыла столь давняя полемика? Предположим, что ряд возмущенных обращений к Достоевскому его читателей-евреев по поводу использования писателем слова «жид» возобновил в памяти Федора Михайловича зачин полемики «Сиона» и «Основы»:

Автору письма, вероятно, неизвестно, что малороссы стали называть издавна и теперь называют евреев жидами не в презрительном, бранном, оскорбительном смысле, а точно так же, как великороссиян называли и называют москалями, поляков – ляхами; что другого слова, для названия еврейского племени, они почти и не знают <...> [Кулиш 1861а, 137–138].

Автор редакторской статьи в «Основе» (вероятно, лично П. Кулиш) нашел комические элементы в излишней «обидчивости» еврейского читателя по поводу выбора слов журналистом.

Г. П[ортугало]в домогается, чтобы мы, ради его народности, отказались от своего народного слова <...> а почему бы г. П-ву не подумать в это время и о нашей народности, которая имеет же свои права, и прежде всего – право говорить тем языком, каким она всегда говорила?.. После этого поляк станет требовать, чтобы южнорусские писатели в своих народных произведениях называли его поляком, а не ляхом, как называл его народ, для которого они пишут [Кулиш 1861а, 138–139].

Украинский (или южнорусский, как по цензурным соображениям называет его издание) язык – язык еврейского населения? Очевидно, нет. Так какая разница евреям, как их называют на чужом им языке? Все дело в том, что еврей нарочито пытается распространить свои нормы и правила на внешний, нееврейский мир. И в попытке еврей претендует на то, что ему заведомо не принадлежит:

Каково!.. Невольно вспоминается гоголевская сцена, в которой жиды уверяют запорожцев, что они с ними как братья родные <...>. В статье, занимающей пять столбцов *Сиона*, не менее пяти раз упомянуты слова: отечество, отечественные интересы, все наше отечество... [Кулиш 1861b, 136].

По мысли П. Кулиша, «Сион» не просто выражает интересы евреев Российской империи как довольно узкой группы, живущей в инациональном и иноконфессиональном государстве. Еврейское издание предлагает проект, какой должна быть Россия. По какому праву находящийся под покровительством власти *пришелец* (в терминологии русского консерватизма) указывает, как должна себя вести покровительствующая сторона? Почему евреи делают то, что немисливо для всех остальных? Потому что они комичны в силу то

ли детской наивности, то ли излишнего самолюбия, то ли из непонимания естественных границ:

словом, передовые жиды относительно «собираения земли Русской» опереживают и самих иоаннов московских [Кулиш 1861b, 135].

По политической промосковской позиции одесские евреи побьют самих москвитов – вполне себе тема для комедии (скорее даже для фарса). Комедия предполагает агон, десакрализующий комедийную личность. Раздутому еврейскому «эго» сопутствует мелочный страх: «Очевидно, что г. П[ортугало]вь страдает невообразимою трусостью, когда употребление обычного в народе названия [жид. – Г.П.] могло пугать его видением гайдамацких ножей?» [Костомаров 1862b, 39]. Причем бороться с «гайдамацкими ножами» евреи предлагают лингвистически, отказом от употребления в печати слова «жид». Ситуация кажется редакторам «Основы» смехотворной до такой степени, что рядом с инвективами в адрес евреев стоят цитаты из классической литературы, призванные акцентировать комичный контраст между мелочностью ситуации и накалом патетики:

У нас возник ужасный спор с иудеями. Что же это за спор? Уж не продолжение ли того, который в XVII веке вел против них наш знаменитый Голятовский в своем «Мессии Праведном», побуждая делать жидам всякие пакости за то, что будто бы они делают пакости христианам? Ничуть не бывало. Этот спор начался с названия. Это спор, напоминающий знаменитую ссору Ивана Ивановича с Иваном Никифоровичем. Что же делать? Ведь ничтожное, по-видимому, название гусак довело же до взаимных обвинений в ехидных и в ужас приводящих поступках и до страшного прикосновения к делу бурой свиньи! Подобно тому и спор иудеев с малоруссами начинает разрастаться до исполинских размеров. Уже название осталось назади; враждебные стороны готовы перенести свою войну на поле истории и статистики; но и за иудеев восстает на нас вся литературная Великороссия. Врагов у нас много, враги сильны. Но делать нечего, убежать постыдно, и громады бросать не подобает. Так или иначе, а придется, по выражению Богдана Хмельницкого, «без найменшого откладу все настоящие господарские дела и жнива оставивши, з добрым риштунком военным в совокупление войсковое прибувати и на хвалебному пляцу военном умирати и страдалческие при своей истине и обороне венец прияти» [Костомаров 1862b, 38–39].

С чего складлась колотня, кто начал? Иудеи. Основа, занимаясь своими господарскими делами, коснулась как-то иудеев и назвала их жидами, то есть назвала так, как называют их миллионы русского народа, не зная ни еврея, ни иудея [Там же, 39].

Речь тут именно о «еврейской неадекватности». Ни П. Кулиш, ни Н. Костомаров не пытаются отрицать саму юдофобию, погромы или даже Хмельниччину. Они отказываются считать их нормой, равно как и оправдывать обращения к антиеврейским мифам ради потехи аудитории [Костомаров 1862a]. Вопреки жесткому противостоянию с «Сионом» журналисты постоянно обращаются к ситуации 1858 г., когда они бросились защищать ведомый еврейскими редакторами «Русский инвалид» от Владимира Зотова и его «Иллюстрации». Еврейское самолюбие, придирки к словам, претензия на универсализм, на право устанавливать регулятивные режимы – это и результат антисемитизма, неспособности христианского социума построить мир без эллина и иудея:

Когда пьяный рыцарь в романе Вальтер-Скотта, Айвенго, находит в подземелье взятого приступом замка измученного, издыхающего и еще привязанного к орудиям пытки еврея, то тотчас под влиянием религиозной ревности, удвоенной винными парами, начинает «обращать его в христианскую веру». Побуждение прекрасно, участие к ближнему очевидно. Но кажется, что истинный христианин, прежде чем начать свою проповедь, должен был развязать еврею руки и ноги, освободить его от страданий, влить ему в засохшее горло несколько капель воды и таким образом сделать его способным к слушанию душеспасительных речей [Павлов 1858, 126; ср. Костомаров 1862, 75–76; Quayson 2020].

Поскольку евреи существуют наперекор истории и в условиях регулярных нападков, то стоит ли удивляться степени их отстраненности («подпольности» – в терминологии Достоевского) от окружающих народов. Эта отстраненность неприятна, смешна и величественна в своей целостности:

Иудей всегда ему [украинцу] посторонний: высечет ли его эконо́м – иудей не почтит сочувствием его раны; возьмут ли у него дочь на растление – иудей посмеется над его горем, а может быть, и сам поможет его совершению; повезут ли его сына в рекруты – иудей не разделит с ним семейного горя; неурожай ли у него, пожар ли – иудей не пожале-

ет об этом, если не увидит, что бедствия эти простираются на него самого. Нет у него с иудеем ни дружеской беседы, ни общей трапезы; поселянин обращается к нему только тогда, когда есть нужда и притом зная, что иудей будет наблюдать одну свою пользу. Иудеи – надобно честь им отдать – часто люди в сущности очень нравственные, хорошие отцы семейства, не затруднятся пользоваться как угодно безнравственностью южнорусса. На лице этого народа южноруссы будут видеть начертанную холодною рукою судьбы надпись: «я сам по себе, ты сам по себе» [Костомаров 1862b, 44].

Тут мы подходим к обратной стороне русского консервативного еврейского дискурса. Понятно, каков современный еврей и каково быть евреем в современном европейском мире. Но если мир столь давно, столько постоянно, столь последовательно несправедлив к евреям, то есть ли смысл оставаться евреем? Ставя этот вопрос и отвечая на него, русская консервативная публицистика приписывает евреям наличие собственного национального политического проекта:

Страна, где живут они, не есть их отечество: оно у них впереди, оно откроется им тогда, когда совершится обетование Мессии, а то, что временно соединяет их на земле, есть иудейское племя. Таким образом, вся деятельность истинного иудея должна быть посвящена исключительно пользам своего племени. Живучи среди иноверных и иноплеменных народов, иудеи не смешивались с ними и искали среди них только средств собственной выгоды, хотя бы она сопряжена была и с невыгодою чуждого им населения [Костомаров 1862b, 43].

Русский консерватизм как минимум за несколько десятилетий до появления политического сионизма настойчиво приписывает евреям стремление к своему государству [ср. Дмитриев 2013, 25; Достоевский 1995, XIV, 95]. И Гиляров-Платонов, и Костомаров, и впоследствии Достоевский прекрасно знают, что евреи видят своим отечеством историческую землю Израиля, а отнюдь не Россию. Но это знание лишь усиливает их подозрительность к идее равноправия для евреев в России. Для русских консерваторов дело не в дозволении евреям практиковать свои анахронические ритуалы, то есть быть неким ходячим анекдотом. Комичность еврейского образа в русской консервативной литературе оказывается спаянной с серьезностью: в силу самоощущения себя как нации, а не просто этнического пле-

мени еврейство неизбежно пытается заменить своим национальным проектом любой иной – например, российский.

Слова нет: евреи народ вообще чрезвычайно способный и умный, содействовавший развитию человеческой образованности в большей степени, чем сколько нам представляет до сих пор историческая наука. Важный вопрос этот еще впереди для разрешения; но несомненно и то, что они же ему и препятствовали, когда дело касалось вопросов более широких, вызывавших новые силы из недр подавленных веками масс; ибо иудеи всегда обращались с своими стремлениями на ближайшую практическую дорогу, ведущую прямее к удовлетворению их народных целей [Костомаров 1862b, 43].

Угроза, которая раз за разом на многие лады повторяется в текстах русского консерватизма, которая купируется лишь одним – «перековкой». Еврей может быть в той или иной мере интегрирован исключительно после того, как откажется от своего национального проекта и всецело согласится с российским, приложив все силы к реализации его и только его [Державин 1850, 262; Кулиш 1861a, 142].

Противоречивость, алогичность, выпадение из исторических процессов, заикленность на себе, изолированность, естественно, влекут за собой реакцию на образ еврея в виде смеха. Но смех ассоциирован не только с комичным и жалким, но и с *высоким* – ритуальным и мистическим [Белова, Петрухин 2008, 403–412; ср. Фрейденоберг 1997, 92–95], *художественным* в эстетической терминологии Э. Бёрка, определившей лицо пост-романтической парадигмы:

Очевидно, что в любых случаях страх есть явно или скрыто главенствующее основание для возвышенного <...>. Чтобы сделать какую-либо вещь ужасной, крайней необходимостью выглядит неочевидность. <...> образы духов и гоблинов, неспособные сформировать простую идею, присущи народным сказкам. Деспотические правительства, играющие на человеческих страстях и в особенности на чувстве страха, хранят свою власть подальше от общественных взоров <...>. Ни один человек не проник столь глубоко в секрет высокого, в принцип воплощения ужасного (если мне позволено использовать такое выражение) в его самом концентрированном виде при помощи тени, нежели Милтон. Его описание Смерти во Второй книге великолепно изучено <...>. В этом описании все пронизано темнотой, неочевидностью, запутанностью, ужасом, что придает образу высоту в самой запредельной степени (пер. мой. – Г.П.) [Burke 2008, 54–55].

Еврей – в таком контексте – парадоксально открывается постромантическому миру как эталонный образ, предполагающий соединение смешного, ужасного и потенциально полезного.

В истории иудейского рассеяния есть сторона в высокой степени величественная, поэтическая. Народ, давший почти всему образованному миру религиозный строй, народ, положивший фундамент всему, что составляет сущность нравственного развития, цивилизации человеческого рода, – народ этот остается со старыми формами недвижимо среди грядущих поколений. Перед ним совершаются радикальные перевороты, перед ним исчезают племена, возникают новые народности, совершают течение своей жизни и перерождаются, – а этот народ все тот же, непоколебим и крепок, живет прошедшим, не глядит в будущее; повсюду гоним, попираем, унижаем; национальности, зверски враждебные друг против друга, примиряются и сходятся на одинаковом презрении к бедному, проклятому небом, отверженному Жиду: ему плюют в лицо в благодарность, когда он окажет услугу, ожидая за нее куска хлеба; его сожигают и убивают для потехи; чувства совести у народов не оказываются, когда идет дело об оскорблении Жида: Жид не человек, Жид хуже собаки! И, несмотря на такую всеобщую анафему всего образованного человечества, это отребие народов не падает духом: этот народ признает за собою нравственное величие и превосходство пред теми, кто ругается над ним; он изучает пружины общества, среди которого осужден на безысходное терпение, узнает его слабые стороны, пользуется ими и, как будто в посмеяние безумия тех, которые презрительно с ним обращаются, находит себе в этом негостеприимном обществе такое положение, что овладевает важнейшими ветвями общественных сил, вертит королями, панами, баронами, в его руках торговля, деньги – душа мира. Деньги! «Жид любит деньги, больше всего любит Жид деньги», – повторяется с незапамятных времен эта избитая фраза. Действительно, и в XII веке Жид через деньги управлял борьбою итальянских партий, и в XVI веке Жид вышел на сцену в гениальном типе у Шекспира, в его Шейлоке, и в XIX веке тот же вечный Жид является в многосложном образе европейского банкирства. Этот вечный Жид поймал слабую струнку мира и держится за нее и водит миром, и мир был обманут: мир думал, что Жид у него под пятою, а сам и не услышал, как очутился у Жида на привязи. Иудей совершает изумительную борьбу с историей: история осуждает его на бедность и нищету, – Иудей овладевает богатствами мира; история осуждает его на невежество и одичалость поработленного состояния, – Иудей делается великим философом, поэтом, композитором; история выбрасывает его из колеи человеческого развития, – Иудей пролагает себе собственный путь, заходит вперед и смотрит иронически на

это развитие, говоря сам себе: «идите, идите, боритесь... я буду смотреть и дожидаться; все для меня; безумцы вы, не знаете, что трудитесь, терпите для меня, пренебреженного, забитого, оплеванного, грязного Жида [Костомаров 1862b, 45–47].

Образ еврея у Костомарова составляют следующие свойства: *низость* («повсюду гоним, попираем, унижаем», «ему плюют в лицо в благодарность, когда он окажет услугу, ожидая за нее куска хлеба») и *величие* («...давший религиозный строй», «...положивший фундамент человеческой цивилизации»), *неадекватность* («народ этот остается со старыми формами», «живет прошедшим, не глядит в будущее») и *коварство* («мир думал, что Жид у него под пятою, а сам и не услышал, как очутился у Жида на привязи»). Образ, в котором восхищение, презрение и ужас переплетены друг с другом до невероятной глубины. Речь не только о конкретном образе и его восприятии читателем. Антиномично само еврейство, потому что в нем смыкаются великая древность и презируемое современное состояние; «народ Библии» и «рассеянное по всему свету отребье». Это парадоксальное переплетение противоположностей задает саму поэтичность образа.

Для русского консерватизма, укорененного в мировидении романтизма с присущим последнему очарованием фольклором, древностью и *Volksgeist*, еврей оказался привлекательным образом благодаря макабрическому смешению высоких и низких страт. Впрочем, журналистика – даже беллетризованная журналистика – работает не столько с образами, сколько с понятиями. Художественный образ, созданный авторской фантазией и реализующий эстетическое задание, в рамках общественно-политического журнала неизбежно трансформировался в клише – удобное тем, что демонстрирует извечного чужака и врага, а также может быть приложено практически к любой ситуации. Найдите в событии еврея – и благодаря пестроте образа объяснение сложится.

Литература и источники

- Белова, Петрухин 2008 – Белова О.В., Петрухин В.Я. «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим: Гешарим, 2008. 568 с.
- Дмитриев 2013 – Гиляров-Платонов Н.П. Предварительные замечания <к книге «В каком смысле могут принадлежать евреям права гражданства в Христи-

- анских государствах? На основании сочинений Паулуса»> // Никита Петрович Гиляров-Платонов: Исследования. Материалы. Библиография. Рецензии / Под ред. А.П. Дмитриева. СПб.: Росток, 2013. 941 с.
- Державин 1850 – *Державин Г.Р.* Мнение об отвращении в Белоруссии голода и устройстве быта Евреев // Сочинения Г.Р. Державина / Под ред. Я. Грота. Т. VII. СПб.: Тип. имп. Академии наук, 1850. С. 229–305.
- Достоевский 1880 – *Достоевский Ф.М.* Письмо к Юлии Федоровне Абаза. 15 июня 1880 // Ф.М. Достоевский: Электронное научное издание. Эпистолярное наследие Ф.М. Достоевского и его корреспондентов. Петрозаводск: ПетрГУ. <https://philolog.petsu.ru/fmdost/letters/abaz/kAbaz15071880.htm> (дата обращения: 06.11.2021).
- Достоевский 1989 – *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений: в 15 т. Т. V. Л.: Наука, 1989. 784 с.
- Достоевский 1995 – *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений: в 15 т. Т. XIV. СПб.: Наука, 1995. 784 с.
- Костомаров 1862a – *Костомаров Н.* Еще заметка об Иудеях // Основа. 1862. № 5. С. 75–76.
- Костомаров 1862b – *Костомаров Н.* Иудеям // Основа. 1862. № 1. С. 38–58.
- Кулиш 1861a – *Кулиш П.А.* [?]. Недоразумение по поводу слова «жид» // Основа. 1861. № 6. С. 134–142.
- Кулиш 1861b – *Кулиш П.А.* Передовые Жиды // Основа. 1861. № 9. С. 135–138.
- Павлов 1858 – *Павлов Н.* Вопрос о евреях и «Иллюстрация» // Русский Вестник. 1858. Т. XVIII. С. 125–129.
- Прохоров 2017 – *Прохоров Г.С.* «Еврейские» главы «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского в контексте литературно-критических источников // Достоевский и современность: Мат-лы международных XXXI Старорусских чтений 2016 г. Великий Новгород: Новгородский музей-заповедник, 2017. С. 112–122.
- Романов 1973 – *Романов И., прот.* Уроки церковной истории. Т. 3. СПб.: Тип. и лит. П. Литвинова, 1873. 218 с.
- Трахтенберг 1998 – *Трахтенберг Дж.* Дьявол и евреи. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 1998. 293 с.
- Уральский, Мондри 2021 – *Уральский М.Л., Мондри Г.* Достоевский и евреи. СПб.: Алетей, 2021. 888 с.
- Фрейденоберг 1997 – *Фрейденоберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. М.: Лабиринт, 1997. 448 с.
- Чернин 2020 – *Чернин В.* К вопросу о русскоязычных евреях как субэтнотипе // Euro-Asian Jewish Policy Papers. 2020. № 42. <https://institute.eajc.org/eajpp-42/>
- Штейнберг 1994 – *Штейнберг А.З.* Достоевский и еврейство // Русские эмигранты о Достоевском. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 111–125.
- Burke 2008 – *Burke E.* A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful. [1757]. New York: Oxford UP, 2008. 178 p.

- Elhaik 2013 – *Elhaik E* The missing link of Jewish European ancestry: Contrasting the Rhineland and the Khazarian hypotheses // *Genome Biology and Evolution*. 2013. № 5 (1). С. 61–74. DOI:10.1093/gbe/evs119.
- Prokhorov 2018 – *Prokhorov G.* What Sort of Jew Dostoevsky Liked and Disliked: A Narrative of a Love-Hate Relationship // *The New Philological Bulletin*. 2018. № 3 (46). P. 138–151.
- Quayson 2020 – *Quayson A.* Shakespeare's The Merchant of Venice: Anti-Semitism as Racism // *Critic. Reading. Writing*. [YouTube] <https://youtu.be/6oaHbO-6yYU>

A Jew – Funny, Terrible, and Useful: Sides of the Character in Literature of 19th Century Russian Conservatism

George Prokhorov

State University of Social Studies and Humanities
Kolomna, Russia

Professor, Doctor of Sciences
ORCID: 0000-0003-4652-8698
Department of Russian Language and Literature
State University of Social Studies and Humanities
140411, ul. Zelyonaya, 30, Kolomna, Moscow Region
Tel.: +7(496)615-13-30
E-mail: kaf.rus.gsgu@yandex.ru

Summary: In the article, we focus on how Russian conservative writers and journalists of the 19th century (Panteleimon Kulish, Nikolay Kostomarov, Nikita Hiliaroff-Platonov, and Fyodor Dostoevsky) shape an image of a Jew. In their writings, Jews are portrayed: a) as people connected with Biblical narratives; b) as ultimate aliens, unexorcized and mostly essential. Thus, the image is formed by comism, horror and the sublimeness. In the mixture, Russian conservatives share a fascination of Romanticism with the highness and horror of the past. Amidst pieces of prose and other fiction, the ‘post-Romanticism’ Jew is a quite suggestive image; meanwhile, entering journalism, the image turned into a popular ‘shibboleth’ used for political purposes and mainly as a tool for propaganda.

Keywords: *the Jewish Question, Russian conservative journalism, polemics, comic, serious, cultural transfer*

References

- Belova, O.V., and V.Ya. Petrukhin, 2008, «*Evreiskii mif*» v *slavianskoi kul'ture* [Jewish myth in Slavic culture]. Moscow, Mosty kul'tury, Jerusalem, Gesharim, 568.
- Chernin, V., 2020, K voprosu o russkoiazychnykh evreiaikh kak subetnose [Russian speaking Jews as a subethnos. A proceedings]. *Euro-Asian Jewish Policy Papers*, 42. <https://institute.eajc.org/eajpp-42/>
- Dmitriev, A.P., ed., 2013, *Nikita Petrovich Gilyarov-Platonov: Issledovaniya. Materialy. Bibliografiya. Retsenzii* [Nikita Petrovich Gilyarov-Platonov. Researches. Sources. Bibliography. Reviews]. St. Petersburg, Rostok, 941.
- Freidenberg, O.M., 1997, *Poetika syuzheta i zhanra* [The poetics of plot and genre]. Moscow, Labirint, 448.
- Prokhorov, G.S., 2017, “Evreiskiye” glavy “Dnevnik Pisatelya” F.M. Dostoevskogo v kontekste literaturno-kriticheskikh istochnikov [“Jewish” chapters of A Writer’s Diary by F.M. Dostoevsky in context of literary and journalistic sources]. *Dostoevskii i sovremennost: Materialy mezhdunarodnykh XXXI Starorusskikh chtenii 2016 goda* [Dostoevsky and Modern World. Proceedings of the 31st International Conference at Staraya Russa], 112–122. Velikii Novgorod, Novgorodskii muzei-zapovednik, 308.
- Trachtenberg, J., 1998, *Dyavol i evrei* [The Devil and the Jews]. Moscow, Jerusalem, Gesharim, 293.
- Shteinberg, A.Z., 1994, Dostoevskii i evreistvo [Dostoevsky and Jewry]. *Russkie emigranty o Dostoevskom* [Russian emigrants on Dostoevsky], ed. S.V. Belov, 111–125. St. Petersburg, Andreev i synov’ya, 427.
- Elhaik, E., 2013, The missing link of Jewish European ancestry: Contrasting the Rhineland and the Khazarian hypotheses. *Genome Biology and Evolution*, 5 (1), 61–74. DOI:10.1093/gbe/evs119.
- Prokhorov, G., 2018, What sort of Jew Dostoevsky liked and disliked: A narrative of a love-hate relationship. *The New Philological Bulletin*, 3 (46), 138–151.
- Quayson, A., 2020, Shakespeare’s The Merchant of Venice: Anti-Semitism as Racism. *Critic. Reading. Writing*. [YouTube] <https://youtu.be/6oaHbO-6yYU>

УДК 821.112.2(436)
ББК 83.3(4)

Беллетристика из «полу-Азии»: Галиция, Подолия, Буковина в описаниях Карла-Эмиля Францоza

Виктория Валентиновна Мочалова

Институт славяноведения РАН,
Москва, Россия

Кандидат филологических наук
ORCID: 0000-0002-3429-222X
Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН
119334, г. Москва, Ленинский пр-кт, 32 А
Тел. (Fax): +7(495)938-00-70
E-mail: vicmoc@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2021.5

Аннотация: Цель настоящей статьи – анализ текстов Карла Эмиля Францоza, отражающих в ироническом, комическом ключе особенности существования разных этносов в многоконфессиональном, поликультурном регионе Галиции, Подолии и Буковины периода их вхождения в Габсбургскую империю. Источники исследования – новеллы и этнографические очерки австрийского писателя еврейского происхождения, знатока быта и нравов жителей восточных провинций Австро-Венгерской империи, которые он называл полу-Азией из-за контрастности их культурных полюсов. Анализ показывает, что приверженец идей Просвещения К.Э. Француз критически оценивает традиционные взгляды своих соплеменников, однако объектом его критики выступает и христианское население. Благодаря тому что у Францоza сочетались близость к еврейской традиции, и к европейской культуре, он смог объемно, без одностороннего пафоса и обвинительной тональности, сохраняя ироническую дистанцию, отобразить поликультурную ситуацию Австро-Венгрии.

Ключевые слова: юмор, ирония, проза Карла-Эмиля Францоza, быт, обряды, нравы, юго-восточный ареал Австро-Венгрии

«Jedes Land hat die Juden, die es verdient»

(«Всякая страна имеет таких евреев,
каких она заслуживает»)

В литературном наследии австрийского писателя, журналиста, переводчика, литературоведа, этнографа и фольклориста еврейского происхождения Карла-Эмиля Францоа (1848–1904)¹ содержатся тексты, в частности новеллы и этнографические очерки, отражающие в юмористическом, ироническом ключе быт и нравы обитателей восточных провинций Австро-Венгерской империи, сложные межэтнические взаимоотношения в этом поликультурном регионе², который исследователь «габсбургского мифа» Клаудио Магрис назвал сердцем Центральной Европы.

Изречение, приведенное в эпиграфе, писатель поставил «в основание» своих первых книг, и здесь уже содержится явное указание на некоторую гибридность замысла его текстов, двоякую направленность критической оценки: «И не виноваты польские евреи в том, что они стоят не на одинаковой степени культуры со своими единоверцами в Англии, Германии и Франции. Несомненно, по крайней мере, что вина в этом случае падает не на них одних» [Францоа 1886, III].

Возможно, ключевым словом для интерпретации текстов (разных жанров) Францоа может служить «пограничье»: привлекавшее его внимание соседство и смежные границы разных культур, их взаимодействие, изолированность, отталкивание или притяжение [см. Petra 2007]. Границы между Западом и Востоком, «своим» и «чужим», находившимися при этом в пределах Австро-Венгерской империи, очевидным образом пересекаются в условиях путешествия. Поэтому избранным жанром оказываются путевые очерки, близкие к путеводителям, намечающие ментальные карты, позволяющие читать и время в пространстве, и места встречи, смешения перемещающихся групп людей [см. Schlögel 2003, 372, 292–

¹ См. о нем, в частности: Wininger 1927, 306–307; Humbert 1993; Böhm 1998; список посвященных ему диссертаций см.: Ober 2000, 70.

² В украинской еврейской прессе Францоа называли «австрийским евреем в украинском интерьере» [Дор 2017], справедливо подчеркнув его тройственную причастность к разным культурам многонационального региона.

293]. Пересекаемые путешественником границы могут пониматься и как соединяющие / разделяющие не только пространство, но и время, эпохи – статичное, как бы остановившееся время условного Востока³ и динамичное время Запада, в котором происходит развитие экономики и культуры.

Карл-Эмиль Француз называл свою родную Галицию, куда его сефардская семья переселилась в XVIII в. из Лотарингии, «полу-Азией⁴» – из-за контрастности ее полюсов и смещения противоположных стихий [Franzos 1876a; Franzos 1895]. Эти контрасты Француз отражает с присущей его взгляду и стилю иронической меткостью:

По-моему, границы между двумя частями света расположены весьма причудливо. Например, пассажир скорого поезда Вена – Яссы дважды проезжает по полуазиатской и дважды – по европейской территории. От Вены до Дзедзице – это Европа, от Дзедзице до Снятыня – полу-Азия, от Снятыня до Сучавы – Европа, от Сучавы до Понта или до Урала – полу-Азия, глубокая полу-Азия, где все – трясины... В ней нет ни искусства, ни науки, ни даже чистых платков и умытых лиц [Franzos 1876a, 95].

Метафору путешествия сквозь границы, по городам и местечкам Юго-Востока Габсбургской империи реализуют и позднейшие авторы, вслед за Французом обращавшиеся к галицийской или буковинской теме и предпочитавшие отражать ее в жанре путевых очерков [Roth 1924; Pollack 1984; Dohrn 1991] или «интеллектуального путешественника» [Возняк 2010].

Галицийский очерк, начиная с Француза, путешествовал по железнодорожной ветке между Львовом и Черновцами, останавливаясь на каждой малюсенькой станции, добирался до самых отдаленных границ, даже до тех мест, о которых говорилось «пропал в Бродах»; он не избегал острого юмора, всегда становился на сторону слабых... использовал чудесный рецепт габсбургской монархии *concordia discors*... и помнил, что «суть Австрии – в ее периферии, а не в центре»; уважал галицийское

³ Ср. впечатления С. Дубнова, посетившего в 1897 г. Львов и пораженного тем, что в узких улочках местного гетто семнадцатый век живет бок о бок с девятнадцатым [Dubnov 2004, 332].

⁴ См.: Sommer 1984. Ср. полемику с этой оценкой в: Гольдшниц 2012, 138.

местечко, которое не предоставляет удобств, но «даже филистера превращает в личность. Способствует эволюции в сторону чудачковатости» [Czyżewski 2018, 15–16; ср. Roth 2015, 27].

Ироническая интонация присутствует и в художественных текстах Францоza, и в его путевых очерках. Путешествуя по Галицкой железной дороге имени Карла Людвига, соединяющей Запад и Восток, Француз иронически замечает, что решение пустить скорые поезда ночью было весьма благотворным для пассажиров, тем самым избавленных от необходимости видеть безнадежно тоскливые пейзажи с ободранными евреями и грязными крестьянами или какие-нибудь заброшенные дыры со слоняющимися на вокзале нотаблями, несколькими евреями и другими существами, которых скорее трудно наделить званием человека.

Кто поедет по этой ветке днем, тот умрет от скуки, если не от голода, хотя на этой трассе есть несколько ресторанов, но их ни за что не хотелось бы лицезреть: лично я однажды ел в Перемышле самый диковинный в моей жизни телячий шницель. Это был фаршированный шницель: я в нем нашел очень ржавый гвоздь, железное перо и клочок волос. Когда я сунул *сопрага delicti* в нос ресторатору, он с невозмутимым безразличием ответил: «Что вы так кипятитесь? Я что, заставляю вас есть ржавое железо? Ешьте мясо» [Franzos 1876a, 95].

Францоzu как создателю «этнографических новелл», мастерски описывающих представителей разных народов [Geiger 1910, 257], было присуще редкое сочетание свойств – глубокое знакомство с разными сегментами пестрой поликультурности региона и соблюдение дистанции (часто иронической) по отношению к описываемой реальности. Эту дистанцированность ощущали и русские читатели переводов Францоza. Например, в рецензиях писалось: «Юмор Францоza властный, суверенный <...>. Француз иронизирует и осмеивает, бичует чужие пороки, порицает чужие слабости. Хотя он родился в той земле, о которой он пишет, он мыслит и чувствует, как чужестранец, как немец, не как галичанин» [Русский еврей 1881, № 31, 1238].

Француз объяснял это свойство совмещением невольной обостренности и вместе с тем беспристрастности своего взгляда, что обеспечивалось обстоятельствами его происхождения и взросления. Он

родился и рос в Чорткове, маленьком городке на юго-востоке империи, и долгие годы проживания здесь, как и многочисленные путешествия, дали ему возможность близко познакомиться с языками, обычаями, предрассудками и особенностями этого многонационального региона, населенного украинцами (русинами), поляками и евреями (последние составляли от 10 до 12% всего населения Галиции, а в городах – и до 50%)⁵.

В еврейской семье Францоza, глава которой был выпускником медицинского факультета Венского университета, разделялись «прогрессивные» идеалы Гаскалы, высоко ценилась немецкая культура, что повлияло и на уmonoстроение будущего писателя, и на выбор образовательной стратегии. Француз получал частное еврейское образование, но также три года учился в доминиканской монастырской школе в Чорткове. После смерти отца (1858) и переезда семьи в столицу Буковины Черновцы Карл-Эмиль в соответствии с завещанием отца поступает в немецкую «императорско-королевскую» государственную гимназию (1859–1867), в то время единственную в восточном регионе империи немецкую среднюю школу. Она пользовалась высокой репутацией, и для Францоza, считавшегося лучшим учеником в классе и получившего аттестат с отличием, она стала впечатляющим и незабываемым введением в мир немецкой культуры. Представляется существенным, что в годы учения Француз много находился в иноязычном и инонациональном окружении – как в католической монастырской школе, так и в черновицкой гимназии. А поступив в 1868 г. в университет Граца, он, судя по его воспоминаниям, не только был там единственным еврейским студентом, но и в самом городе в течение года не встречал евреев. В Венском университете, где Француз учился на юридическом факультете, ситуация выглядела иначе: евреи среди студентов составляли 27,9% [Brugger 2013, 483].

Родной Францоzu Чортков⁶, переименованный им в его художественных текстах в Барнов, стал обобщенным образом многих вос-

⁵ Примечательно, что специальный номер независимого украинского культурологического журнала «Ї» посвящен «еврейской вселенной Галиции», см.: Ї 2007.

⁶ Как указывает в энциклопедической статье М. Балабан, к концу XIX в. евреи составляли в Чорткове 61,7% всего населения [Брокгауз, Ефрон 1913, 417–419]. В Чорткове в 1865 г. основал свой двор, став главой чортковской ветви садигорской династии, р. Давид Моше Фридман (1827–1903), сын р. Исроэля Фридмана из Ружина.

точно-галицийских штетлов – Косова, Гусятина, Збаража, Бучача и других: «Барнов был везде там, где присутствовали низкие, плохо оштукатуренные дома с покосившимися деревянными террасами, греко-католический храм с куполом, деревянная, крытая дранкой синагога, вывески на идише и песчаная рыночная площадь, от первого же дождя превращавшаяся в желтую лужу» [Pollack 2017, 121].

Соломон Винингер писал в своем семитомном биографическом словаре об «этнографических» произведениях Францоza: «Никакой другой поэт немецкого языка, кроме Францоza, не выразил поэзию этой полу- или полностью варварской области с такой творческой силой. Рядом с ним меркнут все остальные описатели еврейской народной жизни» [Wininger 1927, 307].

Сторонник Просвещения, Француз критически относится к «отсталости» традиционного еврейства, при этом его критицизм и ироническая оценка распространяются и на другие, в том числе доминирующие, национальные группы региона. Избранный язык описания обеспечивает ироническую дистанцию повествователя по отношению к изображаемому, к его контрастным полюсам – еврейскому и христианскому, как и к взаимоотношениям этих сторон.

Замысел автора, о котором он пишет в предисловиях к изданиям своих «рассказов из подольского гетто», – представить «жизнь польско-еврейской общины в ее главнейших проявлениях». Стремясь к «художественности» изображения, но не «в ущерб правде», т.е. пытаясь художественно изображать правду, автор обращается к «западному читателю» [Француз 1886, II–IV], при этом беллетрист совмещается с этнографом, внешняя точка зрения – с внутренней. В высказываниях Францоza звучит его осознание своего творчества как долга, миссии: «Мне пришлось так же исполнить свой долг перед маленькой еврейской общиной, как и перед большой немецкой» (Ich musste in der kleinen jüdischen Gemeinschaft ebenso meine Pflicht tun wie in der großen deutschen). Русско-еврейский еженедельник отмечает «горячий еврейский патриотизм как одну из самых симпатичных для нас черт Францоza», цитируя его письмо в редакцию: «Я постоянно и неуклонно стараюсь в границах моих слабых сил делать все для пользы и блага моих дорогих единоверцев, и если, несмотря на все мои старания, я мало еще принес им пользы, то поверьте, что причина не во мне,

а во внешних условиях и в недостаточности сил человеческих вообще» [Русский еврей 1881, № 33, 1311].

Принадлежа – по происхождению и образованию – к двум мирам, будучи одинаково к ним обоим причастным, Француз часто описывает один мир сквозь призму другого [ср. Ludewig 2008]. Об этом приеме иногда свидетельствуют и гибридные названия его повестей: «Шейлок из Барнова», «Шиллер в Барнове», «Два Спасителя», «Эстерка Регина», «Барон Шмуль», – вошедших в современный Французский переводной сборник его произведений [Француз 1886]⁷.

Повествование Француза часто гибридно: в нем совмещается внешняя (христианская) и внутренняя (еврейская) точки зрения, как, например, в повести «Лики Христа», где иронически отображается аристократический польский персонаж, не склонный к рефлексии и озабоченный лишь гастрономической составляющей жизни, но при этом преисполненный ксенофобских настроений:

Он поехал домой, вопреки своему обыкновению погруженный в глубокие думы <...> В летописи семьи Старских надо было занести сегодня неслыханное до тех пор событие: благородная отрасль этого дома дурно пообедала и весь вечер была погружена в глубокую задумчивость. Эти «глубокие думы» были вызваны его изумлением, что его избранница каким-то невероятным образом связана с евреем [Француз 1886, 200–201].

В повести «Два Спасителя» иронически прославлен благосклонный по отношению к евреям персонаж (управляющий), основным достоинством которого оказывается его склонность к пьянству:

Управляющий Стефан Грудза был таким, лучше которого евреи и желать не могут. Правда, он был пьян с утра до вечера, но в пьяном виде он был весел, а когда он был весел, то не желал огорчать и печалить других людей. Но однажды за столом он уж особенно сильно развеселился, и после обеда его хватил удар [Француз 1886, 231].

⁷ Далее в тексте цитаты приводятся по этому изданию. Следует отметить, что к русскому читателю переводы Француза поступали своевременно, не отставая от немецких публикаций или даже опережая их, как это произошло с его законченным в 1893 г. и вышедшим в русском переводе в 1895 г. романом «Паяц», в то время как немецкий оригинал был опубликован уже после смерти писателя.

В повести «Без надписи» иронически описан «гуманизм» польских воевод и старост и порожденное им преследование евреев. Исторические события представлены у Францоу в иронических тонах:

...какие последствия проистекают иногда оттого, что два польских магната в одно и то же время желают быть гуманными? На четырехстах надгробных камнях обозначен один и тот же час; да, один и тот же год, один и тот же день, один и тот же час... И все это благодаря одновременному припадку гуманности! После падения польской королевской власти, охранявшей евреев, превращения ее в «жалкий призрак, который не мог ни жить, ни умереть», воеводы и старосты стали присваивать себе защиту евреев, ибо эти люди были воодушевлены горячей любовью к человечеству. В Барнове была значительная и богатая община, поэтому было великою заслугою пред Богом оказывать защиту столь многим и притом богатым людям. И вот двое старост, староста тлуцкий и староста старо-барновский одновременно приблизились к городу и одновременно заявили представителям его: «Или я буду вашим защитником, или же истреблю вас до единого!» Несчастные евреи оказались в положении, которое не допускало долгого размышления: они в тот же день глубоко залезли в свои карманы и обеспечили себе защиту обоих старост. Но именно это повело их к гибели. И тот и другой староста были истинные друзья человечества, и каждый из них серьезно смотрел на принятую им на себя обязанность. Но ни один из них не доверял другому, и оба хотели испытать друг друга. Поэтому староста старо-барновский стал убивать и грабить в одном конце города, чтобы убедиться, исполнит ли его соперник свою обязанность и станет ли защищать евреев. Но к несчастью, этот соперник предпринял тот же самый опыт в другом конце, и вследствие этого несчастного стечения обстоятельств ни один из двоих не достиг своей цели. Добрые люди редко достигают того, к чему стремятся. И три дня, и три ночи продолжались эти страшные неистовства [Француз 1886, 242–243].

Общая дата смерти отмечена на могилах еврейских жертв помещичьего насилия, и этот факт писатель отражает без слезливости, обвинительного пафоса, при этом его ирония весьма красноречива: «И в других местах есть много могил, на которых начертан один и тот же год смерти. Так, например, того времени, когда Чарторыйский охотился на евреев, потому что мало было в лесах другой дичи» [Там же, 244].

Приверженность требованиям еврейской традиции, часто отображаемая в комических тонах, – постоянный объект нападок Французоза. Так, в повести «Без надписи» писатель рассуждает о защитной функции еврейской религии в прежние времена, но во времена расцвета Просвещения безусловное следование всем давним религиозным предписаниям представляется ему и анахроничным, и негуманным:

Чистая, непоколебимая вера евреев служила некогда для их бедной головы защитой от неприятельских ударов палками и топорами. Эта голова разбилась бы без такого прикрытия, потому что то были страшные удары. Но именно вследствие этого все ниже и ниже нахлобучивалась на их лицо эта своеобразная шляпа и наконец закрыла глаза так, что они перестали видеть. В былое время об этом не стоило скорбеть, потому что нечего было видеть даже при отсутствии шляпы на глазах. Но вот на западе рассвело; светает и на востоке, а они все еще не поднимают шляпы повыше. Совсем снять ее незачем, а кинуть ее было бы крайне вредно, но не менее вредно и закрывать ею совершенно глаза [Французоз 1886, 251].

В этом рассказе община отвергает вернувшегося из армии старого отставного солдата, потому что в армии он долго ел христианскую пищу и непристойно ругался. Он же не был виноват, ибо «с тех пор, как Маккавеи ушли на вечный покой, нет на свете такой армии, в которой клецки приготавливались бы под надзором раввина, а что касается ругательств, то они в старом солдате так же естественны, как на ветвях дуба желуди». Нищий солдат голодал так, что даже пост в Йом Киппур не представлял для него ничего привлекательного, даже «не имел интереса новизны». И когда старика поймали в этот день с куском колбасы в руке, это страшное преступление дополнило и даже превысило весь груз его преступлений, так что «если бы судьба была милосердна, она послала бы ему смерть в ту самую минуту <...>. Но судьба редко бывает милосердна – он прожил еще долго». И потому на его мацеве в наказание не сделали надписи, но автор полагает, что «это обстоятельство мучит мертвого далеко не так, как его терзало то, что делали с ним при жизни» [Французоз 1886, 244–247].

Мотив нужды, этого единственного, как пишет Французоз, божества, в которое можно верить, никогда не впадая в сомнение или

отчаяние, в частности нужды и тягостной жизни украинского крестьянства, представлен в рассказе «Народный суд», персонажи которого, русинские крестьяне, ежедневно лакомились водкой, но весьма редко – мясом. Из-за крайней нищеты «русинский крестьянин мог без труда придерживаться суровых требований поста, предписываемых попом: будешь поститься сорок дней перед Пасхой, сорок дней перед Рождеством, четырнадцать дней перед Петром и Павлом, четырнадцать дней перед Вознесением Девы Марии, кроме того, каждую среду и каждую пятницу – весь год, а если хочешь особенно понравиться Богу, то ты должен поститься и каждый понедельник. К самым важным “продуктам питания” относилась горилка; даже самый бедный мужичонка почитал чуть ли не за дело чести серьезное подпитие в течение недели» [Pollack 2017, 58].

Ирония по отношению к еврейским представлениям о грехе присутствует и во включенной в этот же рассказ истории искателя истины – сапожника Хаима Липпинера, который был склонен к философии, как обычно бывает с людьми этой профессии «вследствие сидячей жизни». За пределы сомнения, этой основной почвы всякого исследования, он, собственно, никогда не выходил, и любимым его изречением было: «Кто знает истину?». Спекулятивным путем маленький бледный человечек справиться с этим вопросом не мог и потому пытался разрешить его эмпирически. Он переходил из одной секты в другую, из «хасидов»-мечтателей – в «миснагеды», т.е. в ряды их противников, потом снова делался хасидом, входил в сношения с караимами, становился под знамя чудотворного раввина из Садагоры, продержался целый год в кругу «ашкеназов» – приверженцев немецкого образования, и, наконец, обратился в каббалиста. Каббалистом оставался он долго, и так как, несмотря на это, изготавливавшиеся им сапоги вели себя разумно и прочно, то никто не обращал особенного внимания на его уединенные ночные занятия и глубокомысленные мистические речи. Пока однажды он не был обнаружен произносящим перед распятием молитву на священном языке, которую следует произносить путнику, когда он видит восходящее солнце. За это преступление следует наказание (сапожника избивают) и приговор: «Оставить жену и детей и отправиться в Иерусалим и никогда больше не возвратиться оттуда;

по дороге же рассказывать каждой общине о своем преступлении и просить людей, чтобы они топтали его ногами и плевали ему в лицо. Это приятное путешествие, однако, не состоялось. Бедный сапожник стал с этого дня таять, как снег от солнца». Но и перед смертью он не теряет своей пытливости и стремления найти истину. Он спрашивает рассказчика, правда ли, что и у христиан есть Священное Писание, и просит достать ему эту книгу [Француз 1886, 248–250].

Сюжетообразующим в новелле «Шейлок из Барнова» [Franzos 1876b, 3–43] из сборника «Евреи Барнова» является мотив непреодолимо конфликтных отношений между христианским и еврейским населением. Дочь богатого Моисея Фройдентала, Эстер, воспитывалась в соответствии со «старыми, давно установившимися обычаями – ее учили стряпать, молиться и считать. Этих знаний было достаточно для дома, для неба и для жизни» [Franzos 1876b, 16]. Подобно дочери Шейлока из «Венецианского купца», Эстер убегает из отцовского дома с христианином, капитаном Вюртембергских гусар графом Гезой Сапани, и следует за ним в гарнизон Марбурга. Когда же она наскучила графу и возвратилась к отцу, тот не прощает ее и не впускает в дом, и она умирает у ворот от голода. Неизвестно, стала ли она христианкой, но ее хоронят в месте, отведенном для самоубийц. «Русский еврей» писал об этом рассказе: «Юмор гармонично соединен с серьезностью или приятно контрастирует с трагичностью материала; дает тем народам, культуру которых он выбрал своей темой, зеркало, показывающее им их образ в его действительном виде, а не в том, каким разрисовывает его национальная гордость и племенное самомнение» [Русский еврей 1881, № 33, 1309].

Автор иронически отражает и еврейскую традицию преувеличенных восхвалений покойных на мацевах: читающие надгробные надписи на еврейском кладбище уже не будут искать Эдем, где живут ангелы в человеческом облике, в том случае, если будут верить этим надписям [Француз 1886, 245].

В рассказе «Шиллер в Барнове» не только иронически представлена центральная тема Францоza – о противостоянии еврейских сторонников Просвещения и защитников традиционного уклада («Господи боже мой! Какие, однако, трагикомические явления

порождает та борьба, которая именно теперь началась на востоке – борьба между национальным еврейством и культурой!» [Француз 1886, 316)]⁸, но и осмеивается безграмотность христианского населения:

Всего пять экземпляров – и в подлиннике, и в польском переводе – наберется у нас в городке. Само собой разумеется, что в единственной библиотеке – доминиканской – ни одного. Но на это существуют основательные причины. Во-первых, Шиллер был не католик. Во-вторых, как известно, «Разбойники» – очень безнравственное произведение. В-третьих, не имеется хорошего польского перевода. И в-четвертых, большинство обитателей монастыря не умеет читать [Француз 1886, 307].

Описание причин, по которым польские читатели могли обратиться к сочинениям Шиллера, само по себе содержит впечатляющий комический эффект. Например, граф Александр Родзицкий выписал их из Тарнополя, поскольку интересовавшая его дама пожелала, чтобы он любил ее точь-в-точь как Шиллер любил Лауру – ни на капельку больше или меньше. Дама действительно интересовала его, и он повторял: «Или она выйдет за меня, или я застрелюсь», и говорил это не только другим, но и единственному человеку, перед которым он не лгал – самому себе. Ибо он был до такой степени разорен, что и запонки в рубашке не мог считать своими, и потому любил приданое графини так безумно страстно, что в «Истории знаменитых влюбленных» вряд ли можно найти нечто подобное. Личность самой избранницы графа, как и возвышенность их отношений, описаны с язвительной иронией: Ванда находилась уже в почтенных летах, а за последние пять лет «приобрела пять маленьких невзгод с пятью большими гусарскими офицерами, но эти “невзгоды” воспитывались в Лемберге, офицеры находились Бог весть где, притом же, когда благородное сердце любит искренне, оно не обращает внимания на подобные несовершеннолетние мелочи». В результате Ванда вручает графу «свою руку и приданое; приданое он пустил дальше, рука осталась при нем», а судьба томов Шиллера оказывается печальной: они «медленно гниют ря-

⁸ Ср.: Golec 2013, 393–394.

дом с “Казановой”, которого граф тоже перестал читать. Эти мемуары находит он в настоящее время чересчур добродетельно-скучными» [Француз 1886, 310].

Живительное влияние немецкой культуры на жителей восточных окраин Австро-Венгрии – один из лейтмотивов текстов Францоza: «Между Страсбургом и Черновцами проходят сотни километров, здесь живет много народов, разделяемых пограничными заставами», но сквозь эти заставы мощно вливается немецкий дух, дух самоотверженного труда в интересах культуры и человечества [Franzos 1889, 387]. Для троих персонажей рассказа «Шиллер в Барнове» – доминиканского монаха Франца Липецкого, русина Василия Войчука и барновского еврея Израиля Мейзельса, относящихся к разным этническим группам, живших во тьме и стремившихся к свету, пребывавших в пустыне и жаждавших свежего источника, – сборник стихотворений Шиллера и становится источником света. В конце рассказа они совместно исполняют «Оду к радости» с ее символическими словами «Deine Zauber binden wieder, / Was die Mode streng geteilt, / Alle Menschen werden Brüder, / Wo Dein sanfter Flügel weilt»⁹, становясь из враждебно настроенных по отношению друг к другу – братьями, тем самым не только обогащаясь ценностями Просвещения, но и преодолевая барьеры национальной нетерпимости [Француз 1886, 322–323].

В текстах Францоza, в частности в рассказе «Из-за яйца» (о распаде близкой дружбы из-за пустяка), ощутимо влияние Гоголя, которого Француз переводил: он обработал «Ревизора» для немецкой сцены, его перу принадлежит очерк «Мертвые души». Еще более существенным представляется то, что главным героем у Францоza, как и у Гоголя, выступает смех. Отметим, что у Францоza имеет место не тотальное осмеяние, но есть место и для описания величия духа, силы чувств, глубины личности.

Редкое сочетание близости и к еврейской традиции, и к европейской культуре позволило писателю выпукло, объемно, без одностороннего пафоса и обвинительной тональности, сохраняя ирониче-

⁹ Ты сближаешь без усилия
Всех разрозненных враждой,
Там, где ты раскинешь крылья,
Люди – братья меж собой (пер. И. Миримского).

скую дистанцию, отобразить поликультурную ситуацию Австро-Венгрии. К богатой палитре галицийской литературы [ср. Kaszyński 1987; Dohrn 1991, 6] Француз добавил свои яркие краски, не меркнущие со временем, о чем свидетельствуют его многочисленные переводы и переиздания.

Литература и источники

- Брокгауз, Ефрон 1913 – Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб.: Общество для научных еврейских изданий и издательство Брокгауз – Ефрон, 1913. Т. 15. 959 с.
- Возняк 2010 – *Возняк Т.* Штетли Галичини [украинский]. Львов: Библиотека журнала «Ї», 2010. 442 с.
- Гольдшниц 2012 – *Гольдшниц Д.* Блеск и нищета Каканских плюральностей // Вопросы философии. 2012. № 2. С. 136–139.
- Дор 2017 – *Дор М.* Француз. Возвращение в Чортков, или австрийский еврей в украинском интерьере // Хадашот. 2017. № 6 (241). Электронный ресурс: <http://archive.hadashot.kiev.ua/content/v-chortkove-otkryli-pamyatnik-zemlyakupisatelyu-evreyu-karlu-emilyu-francozu>
- Русский еврей 1881 – Русский еврей: еженедельное издание. СПб., 1881.
- Француз 1886 – *Француз К.Э.* Повести и рассказы / Пер. под ред. П. Вейнберга. СПб.: Типо-литография А.Е. Ландау, 1886. 323 с.
- Böhm 1998 – Karl Emil Franzos (1848–1904): Der Dichter Galiziens. Zum 150. Geburtstag / Hrsg. v. H. Böhm et al. Wien: Wienkultur, 1998. 72 S.
- Brugger 2013 – Geschichte der Juden in Österreich / Hrsg. v. E. Brugger et al. Wien: C. Ueberreuter, 2013. 679 S.
- Czyżewski 2018 – *Czyżewski K.* Wstęp // Joseph Roth. Listy z Polski / Przeł. M. Łukasiewicz. Kraków; Budapest; Syrakuzy: Austeria, 2018. S. 7–23.
- Dohrn 1991 – *Dohrn V.* Reise nach Galizien. Grenzlandschaften des alten Europa. Frankfurt/M: Fischer, 1991. 191 S.
- Dubnov 2004 – *Dubnov S.* Buch des Lebens. Erinnerungen und Gedanken. Bd I: 1860–1903. Leipzig: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. 537 S.
- Franzos 1876a – *Franzos K.E.* Aus Halb-Asien. Kulturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrussland und Rumänien. 2. B. Leipzig: Duncker & Humblot, 1876. 666 S.
- Franzos 1876b – *Franzos K.E.* Die Juden von Barnow. Leipzig: Duncker & Humblot, 1876. 262 S.
- Franzos 1895 – *Franzos K.E.* Vom Don zur Donau. Neue Kulturbilder aus Halb-Asien. Land und Leute des östlichen Europa. 2 Bände. Berlin: Berlin Concordia Deutsche Verlags-Anstalt, 1895. 371 S.

- Geiger 1910 – *Geiger L.* Die deutsche Literatur und die Juden. Berlin: Verlag Georg Reimer, 1910. 95 S.
- Golec 2009 – *Golec J.* Völker- und Kulturnachbarschaft im Galizien Karl Emil Franzos' // *Golec J.* Jüdische Identitätssuche. Studien zur Literatur im 19. und 20. Jahrhundert. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2009. S. 27–38.
- Golec 2013 – *Golec J.* Orte und Nichtorte in Karl Emil Franzos' Halb-Asien' // *Kwartalnik Neofilologiczny*. 2013. LX. 4. S. 387–395.
- Humbert 1993 – *Humbert G.* Karl Emil Franzos (1848–1904). Peintre des confins orientaux de l'empire des Habsbourg. Maison des Sciences de l'Homme de Strasbourg. Band 13. Presses Universitaires, Strasbourg, 1993. 124 p.
- Ї 2007 – Незалежний культурологічний часопис Ї. 2007, № 48: Гебрейський усе-світ Галичини. 451с.
- Kaszyński 1987 – Galizien: Eine literarische Heimat / Hrsg. v. S.H. Kaszyński. Poznań: Studia Germanica Posnaniensia. 19, 1987. 245 S.
- Ludewig 2008 – *Ludewig A.-D.* Zwischen Czernowitz und Berlin. Deutsch-jüdische Identitätskonstruktionen im Leben und Werk von Karl Emil Franzos. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2008. 346 S.
- Ober 2000 – *Ober K.H.* Nathan Samuely: A Forgotten Writer in a Neglected Genre // *Shofar*. 2000. Vol. 18. № 2. P. 70.
- Pazi 1987 – *Pazi M.* Der Gefühlspluralismus im Werk Karl Emil Franzos // Galizien: Eine literarische Heimat / Red. S.H. Kaszyński. Poznań: Studia Germanica Posnaniensia. 19. 1987. S. 77–113.
- Petra 2007 – *Petra E.* (Hrsg.). Karl Emil Franzos. Schriftsteller zwischen den Kulturen. Innsbruck; Wien; Bozen: Studien-Verlag, 2007. 152 S.
- Pollack 1984 – *Pollack M.* Nach Galizien – von Chassiden, Huzulen, Polen und Ruthenern. Eine imaginäre Reise durch die verschwundene Welt Ostgaliziens und der Bukowina. Wien: C. Brandstätter, 1984. 208 S.
- Pollack 2017 – *Pollack M.* Po Galicji. O chasydach, Huculach, Polakach i Rusinach. Imaginacyjna podróż po Galicji Wschodniej i Bukowinie, czyli wyprawa w świat, którego nie ma / Przel. A. Kopacki, posł. C. Magris / Przel. J. Ugniewska-Dobrzanska. Wolowice: Wydawnictwo Czarne, 2017. 251 s.
- Roshwald 1972 – *Roshwald M.* (Wyszynski M.M.). The Shtetl // The Works of Karl Emil Franzos, Sholom Aleichem and Shmuel Yosef Agnon. Ph.D. diss, University of Michigan, Ann Arbor, 1972. 295 p.
- Roth 1924 – *Roth J.* Reise durch Galizien // Roth J. Werke. Das journalistische Werk: 1924–1928. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1990. Bd 2. S. 281–292.
- Roth 2015 – *Roth J.* Krypta kapucynów / Przel. J. Wittlin. Kraków; Budapest: Austria, 2015. 189 s.
- Schlögel 2003 – *Schlögel K.* Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik. München Wien: Carl Hanser, 2003. 568 S.
- Sommer 1984 – *Sommer F.* «Halb-Asien»: German Nationalism and the Eastern European Works of Emil Franzos. Stuttgart: H.-D. Heinz, 1984. 198 p.

- Steiner 1990 – *Steiner C.* Karl Emil Franzos, 1848–1904: Emancipator and Assimilationist. New York: Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 1990. 230 p.
- Wininger 1927 – *Wininger S.* Große jüdische National-Biographie. Cernăuți: Arta, 1927. Band 2. 635 S.

Fiction from “Semi-Asia”:

Galicja, Podolia, Bukovina in Karl-Emil Franzos’ Texts

Victoria Mochalova

Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia

Ph.D. Philology

ID ORCID: 0000-0002-3429-222X

Center Judea-Slavic Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences,
119991, Moscow, Leninsky Av., 32-A

Tel.: +7 (495) 938-17-80, Fax: +7 (495) 938-00-96

E-mail: vicmoc@gmail.com

Summary: The purpose of this article is to analyze the texts of Karl Emil Franzos, reflecting in an ironic, comic way the peculiarities of the existence of different ethnic groups in the multi-confessional, multicultural region of Galicia, Podolia and Bukovina during their entry into the Habsburg Empire. The sources of the research are short stories and ethnographic sketches of an Austrian writer of Jewish origin, an expert on the way of life and customs of the inhabitants of the eastern provinces of the Austro-Hungarian Empire, which he called semi-Asia due to the contrast of their cultural poles. Analysis shows that an adherent of the ideas of the Enlightenment, K.E. Franzos is critical toward the traditional views of his fellow Jews, but the target of his criticism is also the Christian population. Due to the fact that Franzos combined closeness to both Jewish tradition and European culture, he was able to depict the multicultural situation of Austria-Hungary volumetric, without one-sided pathos and accusatory tonality, while maintaining an ironic distance.

Keywords: *humor and irony, prose of Karl-Emil Franzos, everyday life, rituals and customs of the inhabitants of the southeastern area of Austria-Hungary*

References

- Böhm, H., ed., 1998, *Karl Emil Franzos (1848–1904): Der Dichter Galiziens*. Zum 150. Geburtstag [The poet of Galicia. For the 150th birthday], ed. H. Böhm et al. Wien, Wienkultur, 72.
- Brugger, E., ed., 2013, *Geschichte der Juden in Österreich* [History of the Jews in Austria]. Wien, C. Ueberreuter, 679.
- Czyżewski, K., 2018, *Wstęp, Joseph Roth. Listy z Polski* [Introduction, Joseph Roth. Letters from Poland], 7–23. Kraków, Budapest, Syrakuzy, Austeria, 136.
- Dohrn, V., 1991, *Reise nach Galizien. Grenzlandschaften des alten Europa* [Trip to Galicia. Border landscapes of old Europe]. Frankfurt/M, Fischer, 191.
- Goldschnig, D., 2012, *Blesk i nischeta Kakanskich pluralnostej* [Splendor and poverty of Kakanian pluralities]. *Voprosy filosofii*, 2012, 2, 136–139.
- Golec, J., 2009, *Jüdische Identitätssuche. Studien zur Literatur im 19. und 20. Jahrhundert* [Jewish identity search. Studies of literature in the 19th and 20th centuries]. Lublin, UMCS, 163.
- Golec, J., 2013, *Orte und Nichtorte in Karl Emil Franzos „Halb-Asien“* [Places and non-places in Karl Emil Franzos „half-Asia“]. *Kwartalnik Neofilologiczny*, 60, 4, 387–395.
- Humbert, G., 1993, *Karl Emil Franzos (1848–1904). Peintre des confins orientaux de l’empire des Habsbourg* [Painter of the eastern confines of the Habsburg Empire]. Strasbourg, Presses Universitaires, 124.
- Kaszyński, S.H., ed., 1987, *Galizien: Eine literarische Heimat* [Galicia: a literary homeland]. Poznań, *Studia Germanica Posnaniensia*, 19, 254.
- Ludewig, A.-D., 2008, *Zwischen Czernowitz und Berlin. Deutsch-jüdische Identitätskonstruktionen im Leben und Werk von Karl Emil Franzos* [Between Chernivtsi and Berlin. German-Jewish identity constructions in the life and work of Karl Emil Franzos]. Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 346.
- Ober, K.H., 2000, Nathan Samuely: A Forgotten Writer in a Neglected Genre. *Shofar*, vol. 18, 2, 70.
- Pazi, M., 1987, *Der Gefühlspluralismus im Werk Karl Emil Franzos* [The pluralism of feeling in the work of Karl Emil Franzos]. *Galizien: Eine literarische Heimat* [Galicia: a literary homeland], ed. by S.H. Kaszyński, 77–113. Poznań, *Studia Germanica Posnaniensia*, 19, 254.
- Petra, E., ed., 2007, *Karl Emil Franzos. Schriftsteller zwischen den Kulturen* [Karl Emil Franzos. Writer between cultures]. Innsbruck, Wien, Bozen, Studien-Verlag, 152.
- Pollack, M., 1984, *Nach Galizien – von Chassiden, Huzulen, Polen und Ruthenern* [To Galicia – of the Hasids, Hutsuls, Poles and Ruthenians]. Wien, C. Brandstätter, 208.
- Pollack, M., 2017, *Po Galicji. O chasydach, Huculach, Polakach i Rusinach* [To Galicia – of the Hasids, Hutsuls, Poles and Ruthenians]. Wolowicz, Wydawnictwo Czarne, 251.

- Roshwald, M., 1972, *The Shtetl in the Works of Karl Emil Franzos, Sholom Aleichem and Shmuel Yosef Agnon*. Ph.D. diss. University of Michigan, Ann Arbor, 295.
- Schlögel, K., 2003, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik* [We read the time in space. About the history of civilization and geopolitics]. München, Wien, Carl Hanser, 568.
- Sommer, F., 1984, „*Halb-Asien*“: *German Nationalism and the Eastern European Works of Emil Franzos*. Stuttgart, H.-D. Heinz, 198.
- Steiner, C., 1990, *Karl Emil Franzos, 1848–1904: Emancipator and Assimilationist*. New York, Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 230.

**«Приехала а грейсе шишке»:
еврейский юмор как способ понимания
социальных изменений в романе А. Мрыя
«Записки Самсона Самасуя»**

Маргарита Сауловна Фабрикант

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия
Белорусский государственный университет,
Минск, Беларусь

Кандидат социологических наук, кандидат психологических наук
Ведущий научный сотрудник, доцент
ORCID: 0000-0001-5707-2943
Белорусский государственный университет (БГУ),
факультет философии и социальных наук, кафедра социальной
и организационной психологии
Беларусь, 220004, Минск, ул. Кальварийская, 9-428
Тел.: +(375)17-259-70-48
E-mail: marharyta.fabrykant@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2021.6

Аннотация: Статья посвящена репрезентациям еврейского юмора как полю формирования общего для славян и евреев понимания социальных изменений 1920-х гг. в сатирическом романе белорусского писателя А. Мрыя «Записки Самсона Самасуя» (1929). Главный герой романа – одновременно наивный и беспринципный карьерист – стремится уловить постоянно ускользающий от его сознания дух времени и усматривает наиболее ясные и при этом наиболее болезненные его проявления в юморе, с которым еврейские соседи встречают его инициативы. В романе показано, каким образом еврейский юмор оказывается интуитивно понятным не только евреям, но и славянам, в том числе тем, кто оказывается объектом высмеивания и кто при этом проявляет весьма низкую восприимчивость к другим формам критики в свой адрес. В этом смысле еврейский юмор оказывается одновременно и полем взаимопонимания между еврейским и славянским населением, и универсальным способом восприятия социальных изменений, поскольку позволяет вскрывать зачастую необоснованные претензии на новизну у показанных в романе инициаторов локального воплощения соци-

альных экспериментов 1920-х гг. В то же время это понимание дает пусть ограниченные, но вполне надежные способы корректировки последствий данных экспериментов и воссоздания за фасадом радикальных социальных преобразований прежнего единства индивидуальной и коллективной истории.

Ключевые слова: *еврейский юмор, белорусская литература, раннесоветская история, социальный эксперимент, историческая память, коллективная идентичность, индивидуальная идентичность*

Функциональный подход к феномену юмора представлен в психологии и социальных науках двумя позициями, хотя и потенциально взаимодополняющими, но все же изначально противоположными по смыслу. Согласно одной из этих позиций, юмор представляет собой эмоциональное переживание на пересечении радости и удивления, связанное с неожиданным открытием новых смыслов в привычном, очевидном и попросту скучном [Morrison 2012; Strick, Ford 2021]. Источник радости здесь – осознание того, что мир интереснее, чем кажется, имеет больше возможностей для экспериментов, в том числе с порождением множественных интерпретаций [Lefcourt 2001; Као, Levy, Goodman 2013; Gruner 2017]. Таким образом понимаемый юмор делает мир более осмысленным, поскольку позволяет порождать больше смыслов вместо единственно верной трактовки. Яркий и известный пример такого понимания юмора представлен в романе Умберто Эко «Имя розы». Противоположный взгляд на юмор усматривает в смехе не спонтанную и естественную реакцию радости от свободной игры смыслов, но, напротив, осознанный и зачастую основанный на привычке способ справляться с трудностями, нестандартный, противоположный очевидному способ понимания того, что первоначально, без участия юмора, оценивается как источник негативных переживаний [Henman 2001; Edwards, Martin 2014]. Здесь юмор – не лекарство от скуки и однообразия, а спасение от боли и страдания в условиях предзаданной неизбежности их источника, не порождение свободной импровизации, обусловленной богатством, избыточностью доступных вариантов интерпретации, но, напротив, противоположность не претендующему на целостность единству

смысла, а пустоте бессмысленности. Пожалуй, наиболее узнаваемый и одновременно наиболее последовательный пример такого понимания юмора – фрейдовское представление о юморе как о реактивном образований, то есть переживании, прямо противоположном изначальному негативному, способ защиты от этого негативного переживания при невозможности устранить его источник во внешней реальности.

Еврейский юмор традиционно являет собой яркий пример этой второй трактовки и понимается обычно не как свободная игра интерпретаций, а как способ преодоления непрекращающихся трудностей, свидетельство стойкости и отказ подчиниться обстоятельствам, демонстрируя вместо естественной первичной реакции страдания, напрямую отражающей внешние обстоятельства, ее полную противоположность [Wisse 2013]. Прежде всего это, разумеется, связывается с общей логикой нарратива еврейской истории, особенно в галуте. Кроме того, меньшая релевантность понимания юмора как игры со смыслами, подрывающей нормативную однотрактуемость применительно к еврейскому юмору, может быть связана с тем, что в еврейской традиции именно множество равноправных смыслов, а не поиск единственной истины имеет нормативный статус и не требует для своей легитимации какого-либо особого явления, в том числе юмора. Еврейский юмор обычно понимается как «смех сквозь слезы», позволяющий выработать собственную, не детерминированную извне реакцию на бессмысленность, боль и пустоту окружающей действительности.

Юмор такого рода закономерно оказывается востребованным в эпохи тяжелых потрясений и, что несколько менее очевидно, в периоды относительного спокойствия без надежды на изменения. Но что происходит с восприятием еврейского юмора в те времена, когда современникам кажется, что все пришло в движение и что это движение не хаотично, а, напротив, открывает возможности для индивидуальной самореализации каждого, у кого хватит уверенности в себе, энергии и оптимизма? Выглядит ли еврейский юмор архаичным и несоразмерным духу времени, или оттеняет отсылкой к мрачному прошлому светлые перспективы, или просто исчезает из поля зрения как нерелевантный и, следовательно, незаметный? В данной статье предпринимается попытка ответить на этот вопрос на приме-

ре одной из таких оптимистичных эпох экспериментирования и радостных ожиданий на фоне темного прошлого (советских 1920-х гг.) на материале одного из крайне малоизвестных и при этом на удивление пронизательных литературных произведений того времени – романа Андрея Мрыя «Записки Самсона Самасуя».

Смешной ли Самсон Самасуй?

«Записки Самсона Самасуя» – впервые вышедший в 1929 г. сатирический роман в дневниковой форме, весьма необычный при ближайшем рассмотрении, но при этом написанный автором с весьма типичной для своего места и времени биографией. Андрей Мрый – псевдоним Андрея Антоновича Шашалевича; «мрыя» в переводе с белорусского означает ‘грёза’, так что этот «мечтательный» псевдоним можно считать вполне характерным для лирического настроения белорусской литературы 1920-х гг. Как и многие литераторы времен белорусизации 1920-х гг., Мрый принадлежал к литературному объединению «Узвышша» («Возвышенность»), публиковался в белорусских литературных журналах, затем в 1930-е гг. был репрессирован и во время «оттепели» посмертно реабилитирован. Роман «Записки Самсона Самасуя», который считается основным произведением Мрыя, был впервые полностью опубликован в 1988 г., спустя 45 лет после смерти автора, после чего несколько раз переиздавался и, насколько мне известно, до сих пор не переведен с белорусского ни на один язык.

Первоначально роман явно был задуман как относительно мягкое подшучивание над «перегибами на местах» – юмористическое изображение мелкого злоупотребления новыми возможностями со стороны тех персонажей, чьи способности, уровень образования, кругозор и мотивация не позволяют им понять подлинный смысл и масштаб происходящего. Высмеивание мещан – достаточно типичное для раннесоветской литературы средство формирования резко отрицательного к ним отношения, избегающее при этом демонизации, поскольку мещане, погрязшие в мелочах, по определению не заслуживают того, чтобы относиться к ним серьезно, следовательно, быть мещанином не преступно, а позорно. В этом смысле роман Мрыя становится в один ряд с произведениями М. Зощенко, И. Ильфа и

Е. Петрова, а в белорусской советской литературе перекликается с баснями К. Крапивы, в которых также сатирически обличаются приписываемые мещанству пороки.

Однако, несмотря на, казалось бы, очевидное соответствие идеологическому и литературному духу времени, довольно скоро после первой публикации критики сочли «Записки Самсона Самасуя» произведением нетипичным и «неправильным», охарактеризовав роман как «злостный пасквиль на советскую действительность». Как ни странно, в ретроспективе эта характеристика, пожалуй, оказывается более верной, чем (если говорить на языке школьных уроков литературы) «то, что хотел сказать автор». Отчасти это происходит потому, что в достаточно густонаселенном романе нет ни одного явно положительного героя и тем более того, кто явно бы противопоставлялся антигерою-рассказчику, отчасти же потому, что, невзирая на многочисленные неудачи, которыми неизменно увенчиваются попытки Самсона Самасуя проявить инициативу, в итоге он каким-то неведомым образом получает серьезное повышение в должности. Однако при более внимательном чтении выясняется, что, несмотря на обилие узнаваемых маркеров эпохи, именно о специфике раннесоветских реалий роман сообщает нам на удивление мало: нет ни общей картины жизни того времени, ни сообщения об отдельных деталях чего-то нового, до сих пор неизвестного. Анализ фактологии и нарративной структуры романа приводит к выводу, что раннесоветские реалии не фигурируют как предмет повествования, а используются в качестве фактуры для обсуждения того, о чем действительно идет речь, – о трансформациях идентичности и внутренней логике исторических изменений. Именно по этой причине в романе так заметно фигурирует еврейская тема – прежде всего как еврейское видение мира, каким оно представляется неевреям.

Самсон Самасуй – персонаж, чьи усилия направлены исключительно на то, чтобы (если говорить языком современной популярной литературы по саморазвитию) «стать лучшей версией себя». Ключевым индикатором «лучшего» в его представлении является высокая должность, к которой закономерно прилагаются большие возможности для удовлетворения базовых витальных потребностей посредством накопления материальных благ (в чем и проявляется его узнаваемость как мещанина), а единственно возможным путем к этой

цели – общественное признание. Поэтому, при всей ограниченности своих интересов самим собой (на что особенно прозрачно намекают говорящие имя и фамилия Самсона Самасуя в сочетании с началом романа со слова «я») герой вынужден постоянно отслеживать интересы и позиции окружающих, в том числе тех, чьи взгляды не особенно репрезентативны и навряд ли могут повлиять на карьерные перспективы кого бы то ни было. При внимательном чтении выясняется, что эта потребность в изучении того, каким главный герой выглядит в глазах других, связана с отсутствием у него иных источников и способов формирования собственной идентичности (даже само решение вести дневник связано не с привычным нам мотивом самоанализа, а с тем, что, согласно уверениям некоторых знакомых, главный герой верит, будто на выходе может создать произведение, которое принесет ему мировую славу). Так, первую попытку найти себя герой описывает следующим образом:

У 20 годзе я быў прадагэнтам. Прыяжджаю ў Гомель, і на кожным кроку мне анкеты запаўняць даюць. Хто мой бацька, хто мая матка, што яны рабілі да рэвалюцыі і пасья яе, ці была ў мяне маёмасьць, і калі была, дык куды яна дзелася? Да 300 запытанняў было ў той анкеце, якую падсунулі мне ў заездным доме № 3. На мяне ўсёсьеў д'ябал нейкі. Думаю: дай-жа я пажартую зь імі, пагляджу, што зь іх будзе.

Пішу: да рэвалюцыі быў буйным земляўласьнікам, меў 300 000 акраў чарназёму, быў сакратаром пасольства ў Лёндане. І шмат яшчэ чаго нахлусіў.

Яны, галубчыкі, і сцапалі мяне. Пасадзілі ў блыхарню і трымалі там, пакуль добра высветлілі, што я ніякім буйным земляўласьнікам ня быў.

Выпусцілі мяне, але кар'ера мая была сапсавана, і я доўга ня мог знайсці сабе месца, якое адпавядала-б маім здольнасцям [Мрый 1993, 29].

В 20-м году я был продагентом. Приезжаю в Гомель, и на каждом шагу мне анкеты заполняют дают. Кто мой отец, кто моя мать, что они делали до революции и после нее, было ли у меня имущество и если было, то куда оно делось? До 300 вопросов было в той анкете, которую подсунили мне в заезде доме № 3. На меня насел дьявол какой-то. Думаю: дай-ка я пошучу с ними, посмотрю, что с ними будет.

Пишу: до революции был крупным землевладельцем, имел 300 000 акров чернозема, был секретарем посольства в Лондоне. И много чего еще наврал.

Они, голубчики, и спапали меня. Посадили в кутузку и держали там, пока хорошо не выяснили, что я никаким крупным землевладельцем не был.

Выпустили меня, но карьера моя была испорчена, и я долго не мог найти себе место, которое соответствовало бы моим способностям¹.

Как видно из приведенной цитаты, вопрос поиска собственной идентичности стоит для Самсона Самасуя настолько остро, что, несмотря на очевидную опасность, сопряженную с явно бессмысленным риском, персонаж идет на этот риск только ради того, чтобы на какое-то время примерить на себя престижный социальный статус и до полного выяснения личности побыть носителем этого статуса в глазах других.

В свете этого следует трактовать то, каким образом Самасуй оценивает первое восприятие его со стороны местного населения сразу по прибытии на место назначения, «которое соответствовало бы моим способностям» – ответственным за культуру в местечке Шепелевка. Вынужденный развесить на просушку свои многочисленные предметы гардероба, намокшие в дороге из-за дождя, Самасуй отслеживает произведенное впечатление.

Зразумела, што мае рэчы прыцягнулі ўвагу самых шырокіх мас. З самага раньня народ кучкамі праходзіў каля заезджага дому і ўва ўсе вочы глядзеў на «прычындалы». Мне гэта троху псавала кроў, асабліва, калі я на свае вушы чуў мяшчанскія праклямацыі, што «прыехаў альбо пан, альбо а грэйсэ шышкэ». О чэрці перапялёсся, гнойнікі мяшчанскія! Каб у вас на носе села а грэйсэ шышкэ! [Мрый 1993, 35–36].

Понятно, что мои вещи привлекли внимание самых широких масс. С самого утра народ кучками проходил возле заезжего дома и во все глаза смотрел на «причиндалы». Мне это немного портило кровь, особенно когда я своими ушами слышал мешчанские восклицания, что приехал «или пан, или а грейсе шишке». О черти полосатые, гнойники мешчанские! Чтоб у вас на носу села а грейсе шишке!

Помимо очевидной проекции (обвинение в мешчанстве исходит от персонажа, который сам демонстрирует основной признак мешчанства – чрезмерную заинтересованность в повседневных материальных

¹ Здесь и далее переводы автора статьи.

благах, – и направлено как раз на тех, у кого манифестации этой заинтересованности вызывают удивление), эта цитата указывает на значимость еврейского взгляда для главного героя и раскрывает смысл этого взгляда. Прежде всего, очевидно, что Самасуй достаточно хорошо понимает идиш, чтобы не нуждаться в переводе выражения «а грейсе шишке». Далее, само это понимание и тот факт, что персонаж не отмечает специально национальную принадлежность говорящих, указывает на то, что он воспринимает еврейское население как нечто само собой разумеющееся и безусловно причисляет евреев к «народу». При этом он не имеет в виду ни собственно еврейский народ, ни советский народ как новую социальную реальность, которая только создается, скорее подразумевается анонимизированное локальное общественное мнение. Именно поэтому важно, что подтверждение своего желаемого статуса со стороны местных евреев Самасуй воспринимает резко отрицательно – совсем не как комплимент и даже не как нейтральную попытку сделать наиболее вероятный вывод из имеющихся фактов о приезде, а как издевательство. Это выглядит особенно странно, учитывая общую доверчивость главного героя и, в частности, его склонность некритично принимать любое положительное мнение о нем окружающих (например, уже упомянутая фантазия о всемирном признании, уготованном его запискам), хотя оно исходит от его друзей-соперников – людей непростых и весьма неискренних, как, впрочем, и все остальные персонализированные действующие лица романа. То, что делает, казалось бы, тривиальную аттестацию едва появившегося главного героя как «а грейсе шишке» смешной и показывает, какова природа смешного в романе, – это злобное возмущение героя-рассказчика тем, что как будто должно его радовать, а именно – тем, что ближайшее социальное окружение видит его так, как он сам хотел бы себя видеть, – важной персоной. То, что столь лестный отзыв о себе персонаж воспринимает не как признание, а как издевку, указывает на недоверие главного героя, при всей его ограниченности и наивности, к окружающему миру и указывает читателю, что перед ним нечто более глубокое, чем прямое обличение социальных пороков определенного рода. Именно в этой неопределенности заключается одна из важных особенностей еврейского юмора: персонажам, претендующим на авторитет, дают возможность услышать о себе ровно

то, что они хотят услышать, и превращают их претензии в пародию. Тем самым раскрывается ресурс еврейского юмора как средства самозащиты, подчас более действенного, чем прямой протест, к которому прибегает нееврейское население. Так, в одном из эпизодов романа, когда в результате очередной инициативы Самсона Самасуя вытоптана часть посевов, в ответ на прямо адресованное ему со стороны крестьян обвинение в некомпетентности главный герой на месте демонстрирует виртуозное владение косой, что позволяет ему одержать верх в споре. На прямой протест Самасую есть чем ответить, на скрытое и оттого намного менее яркое высмеивание – нет, ему лишь остается излить раздражение на страницах своих «записок».

Для того чтобы разобраться, чем вызваны раздражение и враждебность главного героя, сопоставим это восприятие его местным населением с тем, как его воспринимают различные обитатели Шепелевки уже после того, как он вполне успел себя проявить на новой должности.

Адна ня вельмі разумная жанчына, якую я аднойчы ў вочы назваў індыйскім просам дурро, атэставала мяне, як дэкласаванага мешчаніна. Зразумела, гэта зусім ня так. Гэта назва выклікана помстай за маю досыць удалую атэстацию. Праўда, памянёны філэзаф Торба адзначыў мяне, як клясава нявытрыманага байца, сказаў мне, што я неўраўнаважаны (а ён ураўнаважаны?) чалавек. Няхай сабе так. Скажу толькі, што я сам лічу сябе сучасным і здавальняюча-разумным чалавекам, хоць павінен зь вялікай неахвотай памянуць пра шапялёўскіх яўрэяў, якія пад нос завуць мяне «мішугэнэ». І гэта ня глядзячы на тое, што я ў райвыканкоме ў сваіх руках трываю важныя спрунжыны культуры і ведаю, што раблю! [Мрый 1993, 29].

Одна не очень умная женщина, которую я однажды в глаза назвал индийским просом дурро, аттестовала меня как деклассированного мешчанина. Разумеется, это совсем не так. Это название вызвано местью за мою довольно успешную аттестацию. Правда, упомянутый философ Торба определил меня как классово невыдержанного бойца, сказал мне, что я неуравновешенный (а он уравновешенный?) человек. Пусть так. Скажу только, что я сам считаю себя современным и удовлетворительно-умным человеком, хотя вынужден с большой неохотой упомянуть шепелевских евреев, которые себе под нос называют меня «мишугене». И это несмотря на то, что я в райисполкоме в своих руках держу важные пружины культуры и знаю, что делаю!

Как видно из этой цитаты, евреи, в представлении Самасуя, не оценивают его усилия и успехи ни положительно, ни отрицательно согласно внутренним критериям, исходя из которых эти усилия следует оценивать тем, кто включен в функционирование этой системы и разделяет базовые представления о целесообразности, заложенные в ее основании. Вместо этого евреи дают оценку извне и исключительно на своем языке – в прямом и переносном смысле. Несмотря на то что евреи (а также и все остальное местное население) неизбежно должны испытывать на себе последствия управленческих действий Самасуя, как и других деятелей райисполкома, они сохраняют отстраненный взгляд. Это согласуется с тем, что, несмотря на известный исторический факт активного использования евреями открывшихся перед ними в первое десятилетие советской истории карьерных возможностей, в романе евреи никак не вовлечены в местное соперничество за должности и привилегии. Этот факт косвенно подтверждает тезис о том, что роман поднимает более общие темы, чем простое отражение реалий раннесоветской истории, как, например, тему идентичности. Таким образом, оценка Самасуя как «а грейсе шишке» воспринимается им как издевательство не потому, что евреи, подобно многим нееврейским персонажам романа, могут быть неискренними в своих суждениях в адрес главного героя, а потому, что, по его мнению, они не воспринимают всерьез всю социальную иерархию, вне которой Самасуй своей идентичности не мыслит. Поэтому если суждениям персонажей, включенных в эту иерархию, он может противопоставить столь же нелестные оценки их самих (как видно из приведенной цитаты), то мнение самих евреев он оспорить не в состоянии и способен только вернуть разговор в серьезное русло, прибегнув к аффирмации авторитетности всей системы.

Таким образом, рассмотренные примеры показывают, каким образом, исходя из презумпции общей отстраненности евреев и невключенности их в социальные иерархии и связанное с ними соперничество, предположительно нейтральные или, по крайней мере, неоднозначные высказывания евреев могут восприниматься неевреями как проявления еврейского юмора. Этот юмор одновременно выражает и позволяет поддерживать эту отстраненность от непосредственно окружающей их действительности, в которую неевреи горячо вовле-

чены. Причины этой приписываемой отстраненности становятся понятны при обращении к другому тематическому мотиву романа – логике исторических изменений.

Что смешного в истории?

Учитывая полную ограниченность интересов главного героя романа (как, впрочем, и остальных, насколько можно судить по имеющимся о них сведениям) собственной карьерой и собственной повседневностью, удивительно, как часто и с какими серьезными последствиями для действующих лиц в «Записках Самсона Самасуя» проявляется история. Еще более показательно то, что, хотя речь идет, казалось бы, о творцах будущего, устремленных к новой жизни и готовых на самые решительные эксперименты (что главный герой неоднократно доказывает), во всех случаях это история прошлого, а не исторический процесс как единство прошлого, настоящего и будущего. Даже в приведенном в романе образце авангардной поэзии за авторством вымышленного местного литератора – очень узнаваемой, весьма жестокой и оттого очень смешной пародии – фигурирует не светлое будущее, а прошлое, пусть и недавнее – Октябрьская революция – причем она подается не как способ перехода к новой жизни, а как реакция на более давнее прошлое.

Важно, что речь идет о недифференцированном прошлом – не о конкретных исторических периодах, а о маркировке отдельных объектов (именно объектов, а не форм поведения и взглядов на жизнь) как принадлежащих прошлому. Несмотря на то что сколь-нибудь точно датировать эти объекты никто из героев не в состоянии, сама их принадлежность к прошлому ни у кого сомнений не вызывает и считается как некий общий для всех, социально разделяемый код. Микросюжеты об отношениях с прошлым выстраиваются по одному и тому же сценарию. Главный герой узнает (как правило, от третьих лиц), что кто-то из односельчан хранит объекты, относящиеся к прошлому, пытается их изъять, неожиданно для себя сталкивается с сопротивлением и, как следствие, вынужден отказаться от своей идеи. Это сопротивление возникает независимо от того, что представляют из себя объекты прошлого – предположительно вредоносные (неясно, по какой причине) книги по черной

магии или иконы, предположительно имеющие то ли историческое значение, то ли художественную ценность. Эти объекты прошлого сами по себе столь же неопределенны, как и прошлое, к которому они относятся: если книги по черной магии не сопровождаются вообще никаким описанием, то из достаточно подробного описания икон нельзя понять, что более вероятно: то ли на самом деле они лишены какой-либо ценности, а предложение изъять их для передачи в московские музеи – очередные происки друзей-соперников главного героя, то ли главный герой не в состоянии понять художественной ценности чего-либо из-за своего культурного уровня. По контрасту с этой неопределенностью удивляет сила сопротивления анонимных персонажей, у которых эти объекты прошлого пытаются отнять. Если повреждение прагматически полезной собственности вплоть до истоптанных посевов (результат других инициатив главного героя) вызывает лишь ни к чему не приводящий ропот, то, посягнув на объекты прошлого, Самасуй получает от своего непосредственного руководителя – начальника райисполкома – приказ прекратить изъятие, чтобы не перегнуть палку и не вызвать по-настоящему серьезный всплеск массового возмущения. Таким образом, прошлое, при всей своей неопределенности, выглядит универсальной, всеми признаваемой ценностью, находится под угрозой изъятия и нуждается в защите.

Сравним этот эпизод с приведенным в романе микросюжетом, в котором современность сталкивается с еврейским прошлым.

Сумны, з пачуццём нейкай смолі на сэрцы, я накіраваўся за глухую сьцяну народму. Тамака было цямрава, і толькі троху далей высоўваўся змрочны сілуэт сынагогі, за ёю сілуэт другой сынагогі і трэцяй. Будынак народму да рэвалюцыі таксама быў сынагагай і самай пекнай з усіх 5 местачковых сынагог. Але ў 19 годзе, дзякуючы няўтомнай энэргіі і маньяцтву двух людзей — настаўніка Калабухі і старшыні рэўкому Беларыбкі — сынагога перавярнулася ў добра абсталяваны з дэкарацыямі і мэбляй народм. Мне гаварылі яшчэ, як будавалі гэты народм. Калі выканком зачыніў сынагогу і пачаў шукаць людзей, каб перарабіць яе на народм, дык ніхто зь цесьляроў не пашоў на працу, ні яўрэі, ні хрысьціяне. І будавалі ўсё настаўнік Калабуха і старшыня Беларыбка. Зь імі яшчэ працаваў адзін чалавек, ды ён быў зусім глухі. І вось адзін раз, настаўнік Калабуха ўбіваў цвёк у самы кумпал сынагогі. Прыладзіў драбіны і пачаў моцна бухаць па цвёку, але... драбіны пахіснуліся...

Настаўнік затрымаўся на ўбітым цывіку і павіснуў на сыцяне, а драбіны ўніз паляцелі. Ён закрычаў, але ніхто ня чуў... Зь ім працаваў і той глухі дзед, якому ўсё роўна было, ёсьць Бог ці няма. І ён ня чуў крыку «ратуйце». А з вуліцы ніхто ня прышоў, хоць, кажуць, і чулі ўсё гэта. Толькі выпадкова дзед узняў вочы ўверх і ўбачыў, што трэба ратаваць. Цяпер часта апавядаюць гэту гісторыю [Мрый 1993, 49].

Грустный, с чувством какой-то тоски на сердце, я отправился за глухую стену нардома. Там было темно, и только немного дальше вырисовывался мрачный силуэт синагоги, за ней силуэт второй синагоги и третьей. Здание нардома до революции тоже было синагогой и самой красивой из всех пяти местечковых синагог. Но в 19-м году благодаря неумной энергии и маниакальному упорству двух людей – учителя Калабухи и старшины ревкома Белорыбки – синагога превратилась в хорошо обставленный, с декорациями и мебелью, нардом. Мне говорили еще, как строили этот нардом. Когда исполком закрыл синагогу и начал искать людей, чтобы переделать ее в нардом, то никто из плотников не пошел на работу – ни евреи, ни христиане. И строили все учитель Калабуха и старшина Белорыбка. С ними еще работал один человек, так он был совсем глухой. И вот один раз учитель Калабуха вбил гвоздь в самый купол синагоги. Приладил лестницу и начал сильно стучать по гвоздню, но... лестница наклонилась... Учитель удержался на забитом гвозде и повис на стене, а лестница вниз полетела. Он закричал, но никто не слышал... С ним работал и тот глухой дед, которому все равно было, есть Бог или нет. И он не слышал крика «спасите». А с улицы никто не пришел, хоть, говорят, и слышали все это. Только случайно дед поднял глаза вверх и увидел, что надо спасать. Теперь часто рассказывают эту историю.

В противовес образу уязвимого прошлого еврейское прошлое, как следует из этой истории, словно бы само в состоянии постоять за себя и не нуждается в активной защите со стороны тех, кому оно дорого: достаточно отстраненности и неучастия – тех самых, которые, как отмечалось в предыдущем разделе, превращают, казалось бы, нейтральные высказывания в еврейский юмор. Эта история с ее узнаваемым фольклорным мотивом божественного возмездия раскрывает мрачную сторону еврейского юмора, каким он видится главному герою: здесь над носителями «неумной энергии и маниакального упорства» смеется уже не местное население, а Бог или, в восприятии главного героя, нерефлексивного атеиста, словно бы

сама история. Попытки изменить еврейскую историю «повисают на гвозде», а оставшиеся четыре синагоги остаются нетронутыми – уж не благодаря ли урокам, извлеченным из этого опыта? И не потому ли главному герою рассказывают эту историю, чтобы предостеречь его и защитить нееврейское прошлое, которое нуждается в защите, апеллируя к еврейскому прошлому, которое защищает себя, не только пугая тех, кто пытается его разрушить, но и выставляя их в смешном свете, тем самым подрывая их авторитет и умеряя амбиции. Самасуй в этой истории узнаваем не в образах воинствующих атеистов, к которым он как представитель новой власти, казалось бы, должен относиться, а как тот самый «глухой дед, которому все равно было, есть Бог или нет». Тем самым высмеивается и горизонт возможностей персонажа, и его способность содействовать «строительству нового мира», и само это строительство, вынужденное опираться на таких помощников.

Таким образом, как показано в романе, сдержанный и бесстрастный еврейский юмор достаточно эффективно защищает отстраненную позицию населения в целом, а мрачный еврейский юмор – памятники еврейской истории. Однако насколько эффективно еврейский юмор способен защитить одного отдельно взятого человека?

До смеха ли «прекрасной еврейке»?

Несмотря на очевидно большую долю евреев в населении Шепелевки, в романе только один из еврейских персонажей персонифицирован – наделен именем и индивидуальностью. Крейна Шуфер, райкомовская машинистка и признанная первая красавица местечка, фигурирует в романе не только как участница почти всех описываемых событий, но и как единственный человек, которого главный герой, несмотря на в целом небольшой интерес к другим людям, пытается понять и даже прилагает для этого немалые усилия, хоть и безуспешные. Если своих друзей-соперников, которые ему мало симпатичны, Самасуй, по его мнению, понимает прекрасно, поскольку уверен, что сам на их месте действовал бы точно так же, как и они, то мотивы поступков Крейны Шуфер остаются для него туманными, а сами эти поступки – совершенно непредсказуемыми.

На первый взгляд, Крейна Шуфер представляется отголоском литературного образа «прекрасной еврейки» и, несмотря на свой ум и энергию, выглядит скорее не как правдоподобный персонаж, а как мужская фантазия о воплощении отвлеченного конструкта «вечной женственности», прекрасной, таинственной и не постижимой посредством универсальных законов логики и морали. В самом деле, Крейна то жестко отвергает постоянные, настойчивые и весьма недвусмысленные ухаживания главного героя, то пытается мягко отклониться, переводя все в шутку, то спасает его от пищевого отравления (при этом не столько выказывая сочувствие, сколько посмеиваясь над его неуклюжими попытками самолечения), то внезапно одаривает Самасую своей благосклонностью, то возглавляет кампанию против попытки главного героя устроить показательный разоблачительный процесс над одним из друзей-соперников. В представлении главного героя, его пассия – капризная красавица, которая просто-напросто издевается над ним исключительно потому, что может себе это позволить. Эти издевательства как самоцель больше всего напоминают умеренно жестокие practical jokes и явно не имеют ничего общего с еврейским юмором.

Однако при внимательном прочтении, особенно если рассматривать героиню как самостоятельного персонажа со своими интересами, а не как объект приложения интересов главного героя, становится возможным предложить вполне логичное объяснение ее поведения. Крейна Шуфер – предмет желаний ряда мужчин, наделенных властью (включая главного героя), которые рассматривают ее как ценный ресурс. При этом она сама занимает низкую должность, и, несмотря на свою популярность среди молодежи, высокостатусных покровителей у нее нет. Из романа известно, что она живет одна и снимает комнату, поэтому неясно, есть ли у нее какие-либо родственники, и если есть, то где они живут и каким влиянием пользуются. Поэтому она не может прямо отказать никому из желающих завести с ней роман и вынуждена лавировать, то смягчая отказ обращением его в шутку, то придавая временным уступкам несерьезный характер, чтобы не сковывать себя неприятными обязательствами, которые могут еще больше ухудшить ее положение. Поэтому то, что представляется Самасую капризами и издевательствами непостижимой женской сущности, на самом деле, вероятно, представ-

ляет собой способ защиты-приспособления к изначально как минимум невыигрышным (если не очевидно проигрышным) условиям жизни, то есть функционально имеет традиционный для еврейского юмора смысл.

Более того, из ряда поступков Крейны и особенно ее комментариев к ним можно вывести еще одну функцию ее practical jokes – защиту не только безопасности, но и самоуважения. Так, вынужденно уступая главному герою после того, как тот случайно оказался посвящен в ее постыдную тайну, Крейна объясняет свою внезапную благосклонность к нему так:

Пасьяля доўгіх інтрадукцыяў, калі мой энэргічны запал захапіў і яе фізіялёгічную базу, Крейна раптам абшчапіўшы мяне за шыю, схаваўшы свой твар на маіх грудзёх, парыўна зашаптала:

– Ты мне даўно, даўно мілым быў. Толькі віду не хацела даваць. Мучыла і цябе і сябе!.. А ведаеш, ці ведаеш, мой ідал, за што я пакахала цябе? За вар'яцтва тваё, за бязьмежнае фантэзэрства і непакой... [Мрый 1993, 90–91].

После долгих интродукций, когда мой энергичный запал охватил и ее физиологическую базу, Крейна, внезапно обхватив меня за шею, спрятав свое лицо на моей груди, порывисто зашептала:

– Ты мне давно, давно милым был. Только вида не хотела подавать. Мучила и тебя, и себя. А знаешь, знаешь ли, мой идол, за что я полюбила тебя? За сумасшествие твое, за безграничное фантазерство и беспокойность...

Из того, что этот эпизод не получает продолжения, становится ясно, что в приведенной цитате героиня лжет, причем не столько Самасую, сколько прежде всего себе. Вероятно, она пытается убедить себя в том, что происходящее – в какой-то мере искренний порыв с ее стороны, а не просто рассчитанная плата за молчание. Важно, что при этом она говорит о «сумасшествии» Самасуя, то есть аттестует его так же, как и в приведенной выше цитате называют его местные евреи – «мишугене». Это соответствие тем более показательно, что никто другой так главного героя не называет: напротив, и друзья-соперники, и начальство характеризуют его как вполне предсказуемого и рационального по своим мотивам, хотя чересчур энергичного, не в меру амбициозного и, мягко говоря, не слишком

много. Но сумасшедшей его деятельность выглядит только для тех, кто не охвачен подобными амбициями. Именно это объединяет Крейну с другими, анонимными евреями в романе: она тоже занята не экспериментированием, а выживанием в условиях, создаваемых в ходе этих экспериментов.

Еще один эпизод, когда описание поступков Крейны перекликается с позицией евреев в целом, находим ближе к концу романа: Самасуй устраивает общественный суд над одним из своих приятелей, обвиняя того в распространении вредных идей – афоризмов, многими из которых главный герой сам втайне восхищается.

Абаронцай Торбы выступіла Крейна. З чыста жаночым какецтвам і агідзтвам яна гостра высмеяла структуру маёй абвінаваўчай прамовы. Яна сьмела запэўняла суд у тым, што прыказкі Торбы зусім ня Торбіны, а належаць усяму народу ў цэлым. Дык ці ня прыцягнуць на суд увесь народ? [Мрый 1993, 117].

Защитницей Торбы выступила Крейна. С чисто женским кокетством и бесстыдством она остро высмеяла структуру моей обвинительной речи. Она смело уверяла суд в том, что присказки Торбы совсем не Торбины, а принадлежат всему народу в целом. Так не привлечь ли к суду весь народ?

Это выступление Крейны от имени и в защиту всего народа вызывает в памяти тот самый народ, который так же раздражает главного героя в самом начале «записок» своими рассуждениями об «а грейсе шишке», что Самасуй таким же образом воспринимает как издевательство, только в случае Крейны у него есть для этого явные основания. Здесь также идет речь не о еврейском народе, а о некой анонимизированной общественности. Вместе с тем юмор Крейны именно еврейский. Однако ее лично он защищает совсем не так эффективно, как евреев в целом и наследие еврейского прошлого. После всего своего лавирования Крейна в итоге выбирает самый очевидный и требующий существенно меньших усилий, особенно интеллектуальных, способ самозащиты – заводит роман с главным местным начальником – главой райкома, после чего Самасуй, разумеется, мгновенно оставляет ее в покое, и, видимо, не только он. Ведь для Самасуя, похоже, Крейна воплощает дух времени, неуловимый идеал, от которого главный герой тщетно пытается добиться

серьезного к себе отношения, хотя Крейна не может заставить себя воспринимать Самасуя всерьез, как бы ни пыталась.

Подводя итог проведенному анализу, можно ответить на вопрос, поставленный в начале статьи, а именно: какова в представлении неевреев функция еврейского юмора, казалось бы, нетипичном для него контексте исторического оптимизма? Во-первых, в рассмотренном тексте еврейский юмор оказывается одним из способов проявления организованного скептицизма – проверки, действительно ли объявленные социальные изменения позитивны и действительно ли они настолько масштабны, как это видится самим социальным экспериментаторам. До тех пор, пока сомнения не будут разрешены в пользу сторонников этих изменений (в романе подразумевается, что скорее всего не будут), еврейский юмор – средство сохранять дистанцию. Вместо позиции маленьких людей, захваченных вихрем больших перемен, еврейский юмор обеспечивает необходимый для понимания этих перемен взгляд со стороны, но не для того, чтобы сформировать общее универсальное понимание смысла происходящего, а чтобы сохранить целостность и единство коллективной и индивидуальной идентичности. Причем, в представлении автора, еврейский юмор в этом плане одинаково понятен и потенциально одинаково доступен и евреям, и не евреям.

Литература и источники

- Мрый 1993 – *Мрый А.* Записки Самсона Саимасуя // Мрый А. Творы: раман, апаваданні, нататкі. Мінск: Мастацкая літаратура, 1993. С. 27–124.
- Edwards, Martin 2014 – *Edwards K.R., Martin R.A.* The conceptualization, measurement, and role of humor as a character strength in positive psychology // *Europe's Journal of Psychology*. 2014. Vol. 10 (3). P. 505–519. DOI:10.5964/ejop.v10i3.759
- Gruner 2017 – *Gruner C.R.* The game of humor: A comprehensive theory of why we laugh. London: Routledge, 2017. 204 p.
- Henman 2001 – *Henman L.D.* Humor as a coping mechanism: Lessons from POWs // *Humor*. 2001. Vol. 14 (1). P. 81–94. DOI:10.1515/humr.14.1.83
- Kao, Levy, Goodman 2013 – *Kao J.T., Levy R., Goodman N.D.* The funny thing about incongruity: A computational model of humor in puns // *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society*. 2013. Vol. 35. P. 728–733.
- Lefcourt 2001 – *Lefcourt H.M.* Humor: The psychology of living buoyantly. Berlin: Springer Science & Business Media, 2001. 220 p.

- Morrison 2012 – *Morrison M.K.* Using humor to maximize living: Connecting with humor. Lanham: R&L Education, 2012. 260 p.
- Patt 2016 – *Patt A.* “Laughter Through Tears”: Jewish Humor in the Aftermath of the Holocaust // *A Club of Their Own: Jewish Humorists and the Contemporary World. Studies in contemporary world.* Vol. XXIX. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 113–131.
- Strick, Ford 2021 – *The Social Psychology of Humor* / Eds. M. Strick, T.E. Ford. London: Routledge, 2021. 222 p.
- Wisse 2013 – *Wisse R.R.* No Joke: Making Jewish Humor. Princeton: Princeton University Press, 2013. 296 p.

**“A greisse shishke has arrived”:
Jewish Humor as a Key to Understanding Social Change
in A. Mryi’s Novel “Samson Samasuy’s Notes”**

Marharyta Fabrykant

National Research University Higher School of Economics,
Moscow, Russia
Belarusian State University,
Minsk, Belarus

PhD in Sociology, PhD in Psychology
Leading Research Fellow; Associate Professor
ORCID: 0000-0001-5707-2943
Belarusian State University, Faculty of Philosophy and Social Sciences,
Chair of Social and Organizational Psychology
Belarus, 220004, Minsk, Kalvaryiskaya St., 9-428
Tel.: +(375)17 259-70-48
E-mail: marharyta.fabrykant@gmail.com

Summary: The paper is dedicated to the representations of Jewish humor as a space of developing an understanding of the social experiments of the social change of the 1920^s as depicted in a satirical novel “Samson Samasuy’s Notes” written by a Belarusian writer A. Mryi in 1929. The novel’s main character, an ambitious civil servant, simultaneously naïve and unscrupulous, struggles to grasp the ever elusive spirit of the times and discerns its clearest shile also the most painful manifestations in the humor expressed by his Jewish neighbors as a reaction to his endeavors. The novel shows how the Jewish humor is intuitively understood by Jews and Slavs alike, even to those who are being laughed at and who are otherwise immune to any kind of critique directed at them. In this regard,

the Jewish humor appears simultaneously a mode of mutual understanding between the Jewish and Slavic parts of the population and shared understanding of the social transformation, because it unmasks the often invalid claims of novelty in the agents of the local implementations of the social experiments of the 1920^s. At the same time, this understanding gives limited yet quite reliable ways of checking the consequences of these experiments and recreating, even beyond the façade of the radical social transformations, of the former unity of collective and individual identity.

Keywords: *Jewish humor, Belarusian literature, early Soviet History, social experiment, historical memory, collective identity, individual identity*

References

- Edwards, K.R., and R.A. Martin, 2014, The conceptualization, measurement, and role of humor as a character strength in positive psychology. *Europe's Journal of Psychology*, vol. 10(3), 505–519. DOI:10.5964/ejop.v10i3.759
- Gruner, C.R., 2017, The game of humor: A comprehensive theory of why we laugh. London, Routledge, 204.
- Henman, L.D., 2001, Humor as a coping mechanism: Lessons from POWs. *Humor*, vol. 14(1), 81–94. DOI:10.1515/humr.14.1.83
- Kao, J.T., and R. Levy, N.D. Goodman, 2013, The funny thing about incongruity: A computational model of humor in puns. *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, vol. 35, 728–733.
- Lefcourt, H.M., 2001, *Humor: The psychology of living buoyantly*. Berlin, Springer Science & Business Media, 220.
- Morrison, M.K., 2012, *Using humor to maximize living: Connecting with humor*. Lanham, R&L Education, 260.
- Patt, A., 2016, “Laughter Through Tears”: Jewish Humor in the Aftermath of the Holocaust. *A Club of Their Own: Jewish Humorists and the Contemporary World. Studies in contemporary jewry*, vol. 29, 113–131. Oxford, Oxford University Press, 336.
- Strick, M., and T.E. Ford, eds., 2021, *The Social Psychology of Humor*. London, Routledge, 222.
- Wisse, R.R., 2013, *No Joke: Making Jewish Humor*. Princeton, Princeton University Press, 296.

УДК 296.3
ББК 63.2

Смеховая культура караимских произведений рубежа XIX–XX веков на примере комедии А.И. Леви «Ахыр Зэман»

Максим Игоревич Гаммал

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Москва, Россия

Старший преподаватель

ORCID: 0000-0002-0441-8303

Институт стран Азии и Африки

Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова,
кафедра иудаики

125009, г. Москва, ул. Моховая, стр. 1

Тел.: +7(495)629-42-84

E-mail: max_hammal@yahoo.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2021.7

Аннотация: В статье предпринята попытка литературно-исторического анализа становления смеховой культуры новой караимской литературы конца XIX – начала XX века на примере пьесы «Ахыр Зэман» («Светопреставление / Конец света») Аарона Иосифовича Леви (1873–1926). Такой выбор произведения не случаен, так как ряд формальных особенностей строения пьесы, установка автора на воспроизведение живой караимской речи в сатирическом и юмористическом описании мещанского быта караимской «глубинки» в Крыму оказались удачным компромиссом между традиционной караимской и европейской культурами. Успешность нового литературного предприятия обозначила предпочтения караимской драматургии в плане языковой стратегии на выбор тюркского языка, а в жанровом своеобразии на комедию как основной жанр.

Ключевые слова: *Крым, караимы, новая караимская литература, караимский язык, фольклор, сатира, юмор*

В настоящей статье предпринята попытка ответа на вопрос: какое место занимает смеховая культура в новой караимской литературе на тюркском языке? Предметом литературно-исторического анализа стала пьеса Аарона Иосифовича Леви (1873–1926) «Ахыр Зэман» («Светопреставление / Конец света»). Пьеса, которая была написана в 90-е гг. XIX в., пользовалась, по отзывам современников, большим успехом и неоднократно ставилась в самодеятельных караимских театрах. Подобный успех способствовал тому, что она была издана в русской транскрипции литографическим способом в Петербурге в 1911 г. Не удивительно, что в том же году в первом периодическом караимском издании на русском языке, журнале «Караимская жизнь», была напечатана большая рецензия на пьесу под авторством главного редактора Садука Раецкого. Не обошел своим вниманием пьесу «Ахыр Зэман» и С.М. Шапшал, который в своей программной статье «Краткий очерк тюркско-караимской литературы» отметил, что «в 1911 г. появилась в печати первая комедия из современной караимской жизни “Ахыр Зэман” А.О. Леви. Комедия эта, написанная в стихах, представляет собой попытку осветить на сцене жизнь караимского простонародья...» [Шапшал 1918, 10]. Однако, несмотря на этот успех и признание значимости пьесы «Ахыр Зэман» широкой караимской публикой рубежа столетий, произведение до настоящего времени не удостоилось серьезного исторического и литературоведческого анализа со стороны ученого сообщества. Весьма показательно, что израильский исследователь профессор Дан Шапира в обзорной статье «Тюркские языки и литературы восточно-европейских караимов» [Shapira 2003] ограничивается лишь общим утверждением, что «тем не менее большая часть литературы крымских караимов в конце девятнадцатого – начале двадцатого века весьма отличалась [от караимской литературы предыдущего времени] и была нацелена на крымско-татарскую, а не караимскую аудиторию (sic!), так как ряд крымских караимов были заняты в развлекательной индустрии и были весьма успешны в написании татарских песен и драм сомнительного литературного качества. В этой связи особенно надо отметить автора водевилей А. Катыка» [Shapira 2003, 699]. Оставляя спорное утверждение на совести уважаемого автора, заметим, что очевидная поверхностность выводов напрямую сопряжена со слабой изученностью вопроса. Отчасти этот пробел восполняет статья рос-

сийского исследователя Д.А. Прохорова «Фольклорные сюжеты и мотивы на страницах караимских периодических изданий середины XIX – начала XX века» [Прохоров 2013], в которой он уделяет значительное внимание караимской периодике на тюркском языке в Крыму и опосредованно затрагивает тему караимской драматургии на тюркском языке.

На рубеже веков парадигма культуры караимских общин Российской империи начинает меняться: появляются и становятся очень популярными произведения, написанные в жанрах совершенно не характерных для традиционной культуры – исторические очерки, автобиографии, жанровые рассказы, пьесы. Эти произведения пишутся как на иврите, так и на караимском и русском языках. Заметим здесь, что пальма первенства остается за русским языком. В начале XX в. появляется караимская периодическая печать на русском языке (журналы «Караимская жизнь» (1911–1912, Москва) и «Караимское слово» (1912–1913, Вильно)) – явление абсолютно новое для караимских общин и в отношении самого характера периодического издания, и в отношении используемого языка. Большая часть художественных произведений, публикуемых как на страницах журналов, так и отдельными брошюрами, была написана в юмористическом, а иногда в сатирическом и дидактическом ключах. Творчество таких авторов, как Аарон Леви, Аарон Катык, Товия Леви-Бабович, Исаак Синани, служит ярким примером начавшейся смены культурных ориентиров караимов.

Новая караимская литература более всего схожа с литературой восточноевропейской Гаскалы середины XIX в.: она также просвещает своего читателя, вскрывая пороки традиционного уклада. Авторы новой литературы оказываются на перекрестке, где смыкаются несколько культур: часто хорошее традиционное образование сочетается с обучением в гимназии или университетским курсом. Заметим однако, что литературный канон новой караимской литературы не успел сложиться в силу известных исторических обстоятельств. По сути, мы имеем дело с рядом непрофессиональных караимских авторов, творчество которых весьма разнородно и в лучшем случае может быть объединено под общей рубрикой просветительской литературы.

Как уже было сказано выше, караимские авторы рубежа эпох создают свои произведения на нескольких языках: на иврите, кара-

имском и русском. Такое языковое разнообразие новой литературы характерно для еврейских общин, проходящих период модернизации, когда в традиционную языковую дихотомию общины (иврит – разговорный язык) встраивается язык / языки «образцовой» европейской культуры [Новерштерн 2012, 406–407]. Выбор языка во многом определял писательскую стратегию автора. Заметим здесь, что, по сути, к образцам новой караимской литературы на иврите может быть отнесена лишь вводная глава автобиографического характера в «Иггерет Нидхе Шемуэль» («Разрозненные [произведения] Шмуэля») Шмуэля Пигита [Пигит 1894, 1–16], который был постоянным автором еврейских периодических изданий на иврите. Таким образом, его автобиографию скорее нужно отнести к восточноевропейской просветительской литературе на иврите.

Львиную долю корпуса новой караимской литературы составляют произведения, написанные на русском языке; это в первую очередь караимская периодика, рассказы А.И. Катыка, исторические очерки И. Синани, Т. Леви-Бабовича, Ю. Кокизова. Для русскоязычной караимской литературы в наибольшей степени характерен просветительский и национальный дискурс – это либо сатира, бичующая пороки традиционной общины и ее руководства, либо очерки, утверждающие право караимов на свою отдельную национальную историю.

Обращаясь к той части новой караимской литературы, которая была написана на «разговорном наречии крымских караимов», отметим преобладание таких жанров, как шуточные стихотворения и пьесы. И если жанр шуточных стихотворений был вполне традиционен для караимского фольклора, то драматургические произведения являлись новшеством. Видимо, первые попытки внесения драмы как отдельного литературного жанра в канон караимской литературы были сделаны еще в середине XIX в. Так, в статье «Краткий очерк тюркско-караимской литературы» Серая Шапшал упоминает, что «в 40-х годах прошлого столетия некоторыми караимскими газзанами – Абен-Яшаром (акроним Авраама Луцкого. – М.Г.), Султанским и др., были написаны образцовым языком, прозой и стихами, несколько мистерий и пьес, которые даже разыгрывались на сцене, как то: Шауль Хан (царь Саул), Эстер и др.» [Шапшал 1918, 7]. В настоящее время из упомянутых произведений был обнаружен и ис-

следован лишь текст драмы «Шауль Хан», который на поверку оказался караимским переводом пьесы маскила Йосефа Троппловича «Мелухат Шауль», сохранившимся лишь в одном рукописном сборнике-меджуме [Smetek 2015]. Учитывая это обстоятельство, сомневаемся, что этот опыт был успешным. В 1864 г. на тюркском языке была написана пьеса «Трагедия» учеником Авраама Луцкого Иосифом Эраком. Она была издана дважды: в приложении к сборнику «Меджума» [Эрак 1896, 411–424] и в русском переводе под названием «Дина» в журнале «Караимская жизнь» [Эрак 1911]. Проблематика пьесы была вполне злободневной: в ней в виде библейской притчи пересказывался скандал, который произошел в одной из караимских общин. Пьеса была написана в традиционном стихотворном жанре тюркю. Однако, если судить по отзывам в караимской прессе начала века, широкого хождения среди караимов эта вещь также не получила.

Неудачу первых опытов караимских интеллектуалов в драматическом жанре, скорее всего, можно отнести к тому обстоятельству, что в середине XIX в. в глазах широкой караимской публики жанр пьесы уж очень радикально отличался от известных образцов традиционной культуры, да и пьесы эти если не по форме, то по содержанию были скорее публицистикой: они не развлекали зрителя, а преподносили ему моральный урок, имели дидактическую направленность.

Куда с большим основанием первой караимской пьесой может быть названа комедия Аарона Иосифовича Леви «Ахыр Зэман» («Светопреставление / Конец света»), написанная в 90-е гг. XIX столетия и напечатанная литографическим способом в Петербурге в 1911 г. По свидетельству Б.С. Ельяшевича, «пьеса эта в общем весьма удачна... Обилие остроумных бытовых сценок и живых комических положений, а также типичные, брызжащие неподдельными жизненными красками портреты главных действующих лиц, равно как богатый колоритными выражениями и сочный в своих оттенках язык, – создал комедии “Ахыр Заман” исключительный успех, которым она вполне заслуженно пользуется среди караимов до сих пор» [Ельяшевич 1993, 119]. Но не только успех у публики и многочисленные постановки в самодеятельных караимских театрах [Шапшал 1918, 10] делают эту комедию отправной точкой развития караим-

ской драматургии. Она существенным образом повлияла на всю последующую караимскую драматургию, представленную в первую очередь пьесами Аарона Катька. Комизм бытовых сценок и особенности разговорного языка стали отличительными чертами таких пьес А. Катька, как «Яддес» («Спор / Пари», 1919), «Ены яка эски тон» («Новый воротник, да старая шуба», 1920).

Автор «Ахыр Зэман» Аарон Иосифович Леви родился в Екатеринославе в 1873 г. Он получил хорошее традиционное образование, закончив традиционную караимскую школу-мидраш под руководством известного газзана Самуила Пигита и сдав экзамены на звание эрби. В течение своей жизни активно участвовал в жизни караимской общины Екатеринослава: во время болезни своего учителя С.Ш. Пигита исполнял обязанности газзана, а после его смерти стал газзаном на общественных началах. Он всю жизнь проработал приказчиком. Умер после тяжелой и продолжительной болезни в 1926 г. [Ельяшевич 1993, 118–120]. Подытоживая скудные биографические сведения, мы можем сказать, что А.И. Леви был представителем караимской «полуинтеллигенции». В нем одновременно совмещались следование традиции и неформально усвоенная европейская культура. Что касается его литературного творчества, то Б.С. Ельяшевич сообщает, что А.И. Леви также «написал одну заурядную караимскую элегию на смерть своего учителя С.Ш. Пигита... и две пользовавшихся большой популярностью у караимов песни для “агавата”, т.е. колядования, если можно так выразиться, в дни праздника Пурим. Одна из них начинается куплетом: “Чок, чок, чок, чок, бокалы, не теряйте время мало, Пурим де салт ойнамалы, шир, агават ирламалы”, и поется она на мотив известной русской песни с такими же начальными словами» [Ельяшевич 1993, 119]. Элегия вполне традиционна, и поэтому она, по мнению Б.С. Ельяшевича, разделявшего просвещенческий этос своего учителя И.И. Казаса, не представляет интереса. Но вот переведенная строчка из шуточной песни на Пурим представляет собой замечательный пример караимского фольклора рубежа веков. В ней можно наблюдать смесь языков и жанров. Песня начинается цитатой из русской песни, которая задает мотив, а далее следует уже строка на караимском и иврите: «В Пурим нужно только танцевать, петь (ивр.), надо петь агават (ивр.)». Караимский городской фольклор вбирал в себя, отражал

изменившуюся городскую культуру, в рамках которой существовали караимские общины как Крыма, так и внутренних губерний России. Для Б.С. Ельяшевича, принадлежавшего к тому же социальному слою, приведенные строчки песни уже не заурядны, а интересны именно потому, что современны и созвучны его восприятию культуры. Как мы увидим ниже, художественное своеобразие песен на Пурим в развернутом виде будет представлено А.И. Леви и в его комедии «Ахыр Эман».

А.И. Леви определил свою пьесу как «театр мартувалы» (то есть театральная выдумка, безделица), что традиционно переводят как «комедия», но более точный перевод – «водевиль», так как пьеса имеет стихотворную форму, а постановка предполагала исполнение как популярных крымско-татарских песен, так и городских романсов на русском языке. Название «Ахыр Эман», которое переводится как «конец света» или «светопреставление», имеет, таким образом, ироническое значение, так как соединение «светопреставления» с «выдумкой» обещает комическое действие. На титульном листе имеется эпиграф: «И ухватятся семь женщин за одного мужчину» (Ис 4:1), который, как мы увидим ниже, играет важную роль в формальном построении пьесы. Определяя место действия, автор пишет: «Данное происшествие, состоящее из двух действий, [случилось] в одном из городов Крыма в 1890 году». Главные действующие лица: члены двух семейств Зырзоп и Зампара, которые находятся в близком родстве между собой и имеют двух девиц на выданье; две местные свахи Ханэкэтта Хоросчык и Акбикэтта Торгайчык; заезжий жених Шомалак Тыпсыз; музыканты-татары. Фамилии главных героев сообщают читателю основные характеристики героев: Зырзоп – «шутник, балагур»; Зампара – «ловелас». Детали свидетельствуют о бытовой комедии.

Сюжет пьесы сводится к попытке пронырливого жениха при помощи свах одновременно обручиться с двумя невестами, Сэдэт Зырзоп и Дэвлэт Зампара, и последующему его разоблачению. Автор уже в начале пьесы раскрывает перед читателем сюжетную линию. Первое действие, которое происходит в доме семейства Зырзоп, начинается описанием, как две двоюродные сестры Сэдэт и Дэвлэт в присутствии своей бабушки Сэрэпэ Чэрчик играют в кости. Когда игра им наскучила, Сэдэт рассказывает сон, приснившийся ей ночью.

Сэдэт. Вот кстати ты сказала «ишак»,
И я сразу вспомнила мой сон,
Что увидела этой ночью.
*Будто*¹ мимо нашего двора прошел большой рыжий ишак.
Затем я, не раздумывая и не боясь, вышла и погналась за ним
И тотчас стала тащить его за ухо.
Тут вижу, что ты подходишь,
И при виде всего этого ты начинаешь смеяться,
Между тем и ты тянешь его за хвост.
Я за ухо, ты за хвост;
Я в одну сторону, ты в другую,
И так в течение нескольких минут.
Меж тем осел и сам подал голос,
И прыгает, кричит,
И подпрыгивает, вопит.
И тут все наши родственники приходят:
Твоя мама, моя мама; твой отец, мой отец,
Свахи Хоросчык Ханэкэтта, Торгайчык Акбикэтта.
Потом я *с силой* тяну за голову осла,
А ухо его отвалилось и осталось у меня в руках,
Хвост да будто в твоих руках остался,
Ишак убегает восвояси,
И с тем этот сон заканчивается» [Леви 1911, 4–5].

Так в аллегорической форме автор сразу раскрывает всю интригу своей комедии. В этой пьесе нет действия как такового, зритель знает наперед, что произойдет и чем закончится сватовство. Это довольно странный авторский ход: казалось бы, автор должен по логике заявленного жанра как можно дольше держать зрителей в неведении по поводу возможной развязки. Однако мы имеем дело с произведением, которое хотя и определяется как «театральная выдумка», но комедиограф использует приемы, характерные для разных жанров знакомой и близкой ему традиционной караимской литературы. Именно юмористическое обыгрывание в тексте пьесы некоторых формальных приемов, характерных для традиционной литературы, является отличительной особенностью «Ахыр Зэман», которая была замечена уже современниками А.И. Леви. Садук Раецкий, главный

¹ Здесь и далее в переводе курсивом выделены русские слова, встречающиеся в тексте пьесы.

редактор журнала «Караимская жизнь», в своей рецензии подчеркивает: «Автор не совсем владеет техникой сцены, и потому развитие сценического действия местами построено на очень искусственных и несложных приемах» [Раецкий 1911, 40]. Нас не должен вводить в заблуждение негативный характер этого замечания: С.С. Раецкий стоял на позициях аккультурации; куда важнее, что техника сценического действия была понятна даже в «просвещенных» кругах караимской интеллигенции.

Эпиграф из книги пророка Исаии используется в пьесе как рамочная конструкция: он отмечает начало пьесы, конец первого и второго актов. Библейская цитата неоднократно появляется в тексте как отражение бытовых неурядиц. Такая техника цитирования сближает строение этой пьесы с проповедью. Караимская традиционная проповедь начиналась с *носэ* (ивр. «тема»), то есть с библейской цитаты, как правило взятой из псалмов или Пророков (очень часто из книги пророка Исаии!), связь которой с действительностью раскрывалась уже в тексте самой проповеди. Раскрытие темы проповеди через игру с библейскими образами и их отражением в окружающей действительности и составляло литературный прием, на котором держалась интрига. Как мы видим, похожий прием используется автором в строении пьесы. Если мы обратимся к развернутому тексту эпиграфа, то он выглядит следующим образом: «И ухватятся в тот день семь женщин за одного мужчину, говоря: “свой хлеб будем есть и будем носить свою одежду, лишь бы называться нам именем твоим, – сними с нас позор наш”» (Ис 4:1). Эпиграф взят из эсхатологической части книги пророка Исаии и созвучен названию пьесы – «Конец света». Каждый раз, когда в тексте цитируется пророчество, следует и вывод о скором приходе «конца света».

Сон Сэдэт также является очередным «отражением» пророчества Исаии в тексте, которое раскрывается через очевидные аналогии: пророчество – сон, мужчина – осел, семь женщин – семь женских персонажей пьесы, появляющихся в концовке сна. Однако сравнение пророческого откровения со сном, носящим бытовой, сниженный характер, принимает комический оборот: осел оказывается женихом, чьим именем «лишь бы называться», а жених – ослом. Нашу догадку подтверждает объяснение сна, которое делает Сэрпэ Чэрчик, бабушка сестер: «В старые времена, если девушка увидит во сне осла,

то говорили – [ее ждет] хорошая судьба, жених» [Леви 1911, 9]. Она же связывает увиденный сон с концом света, раскрывая таким образом, какой «конец света» ожидают персонажи пьесы. Для них это время, когда «обычаи доброго старого времени исчезнут. Когда так быстро наступит конец света, как моей бедной голове на это смотреть?» [Там же, 8]. Эта же расшифровка «пророческого» сна косвенным образом возникает в диалоге Бичэ, матери Сэдэт, и свахи Акби-кэтты Торгайчык, когда будущий жених сравнивается со зверем, который должен попасть в расставленные сети [Там же, 20].

Далее один из персонажей пьесы, Овадьяка Зырзоп, связывает пророчество Исаии с официальной бумагой от руководства общины в отношении ведения матримониальных дел, которая была зачитана в субботу в кенасе. Эта сцена подтверждает комический параллелизм между *носэ* / темой проповеди и эпиграфом пьесы.

Овадьяка (*с набитым ртом*). Конечно, ты права, Хэнэкэтта...

Она (сваха. – *М.Г.*) все разболтает,

Получит [деньги] и будь здорова!

Только кумушки будут...

Зачем ты говоришь [это], Хэнэкэтта,

Вот написано в той бумаге,

Которая пришла из Кёзлю (Евпатории. – *М.Г.*)

И была прочитана в кенасе в эту субботу,

Чтобы наши девушки попали в [соответствующую] категорию
(рассматривались как возможные невесты со стороны общины. – *М.Г.*).

Тот, у кого есть дочь, посчитал [приданное].

Так же у Исаии сказано,

Только для женщин сказано:

Вот, придет конец света,

[Будет] очень тяжело и плохо;

На земле будет много женщин

И мало мужчин,

И такой будет недостаток мужчин,

Что семь женщин ухватятся

За одного мужчину,

И эти слова относятся к той бумаге:

Первой... что за еда, что за вода у тебя,

Второй... что за одежда, что за дом у тебя,

Третьей... что с деньгами, насколько ты знатная,

Нам [доказывать это] нет необходимости...
Прислушайся, дорогая, к моим словам...
Только твое имя, твоя фамилия.
Боже мой, дай имя нам!
Пойми же, пожалуйста, что скоро
Придет конец света...
[Леви 1911, 25–27].

Конец пьесы А.И. Леви отмечает формальным приемом, который часто использовался в строении проповеди: повторением «носэ»-эпиграфа в конце текста.

Овадьяка. Вот, Зэвадья, пророк Исаия сказал, для женщин сказал:
«Когда не будет мужа, [ухватятся] семь женщин за одного...»
(Он падает от смеха. Шомалак смотрит на Овадьяку и, перепрыгивая через него, убегает; но, когда он подпрыгивает, с него слетает шляпа и остается в руке Сэдэт, а его туфля в руке Дэвлэт.)
Овадька. Уф, боже мой! Я почти почернел [от смеха].
Вот и пришел конец света.
Играйте, музыканты, Осман...
(Овадьяка и Зэвадьяка начинают петь...) [Там же, 75].

Как и в начале пьесы, значение «конца света» имеет комический оттенок: снова цитируется книга Исаии, сбывается пророческий сон, когда Сэдэт достается ухо-шляпа, а Дэвлэт – хвост-туфля, а сам «конец света» караимского провинциального быта заканчивается шуточной песней. Так строение «театральной небылицы» дословно повторяет рамочную конструкцию проповеди. Но проповедь превращается в водевиль, а назидание сменяется юмором.

Можно предположить, что осознанный выбор автора в пользу «очень несложных и искусственных» приемов, заимствованных из проповеднической практики, объяснялся тем обстоятельством, что, с точки зрения Аарона Леви, чье мировоззрение во многом еще определялось традицией, именно проповедь была ближайшим «аналогом» пьесы в репертуаре традиционной культуры. Так, проповедь, по определению, носила публичный характер, а ее содержание высвечивало библейские истины в «профанной» повседневности. Из биографии А.И. Леви мы знаем, что он в течение многих лет был газзаном в караимской общине Екатеринослава – должность, которая предполагала составление и произнесение проповедей. Здесь же

важно отметить: такой выбор сценической техники оказался очень удачным и понятным для зрителей, что определило успех пьесы.

Отсутствие в пьесе действия, статичность компенсируются тем, что стихотворные диалоги героев по форме своей близки к традиционным частушкам-чин, подобным тем, о которых упоминает Б.С. Ельяшевич в биографическом очерке о Аароне Леви. Это жанр, хорошо знакомый караимскому читателю рубежа веков из семейных рукописных сборников-меджум.

Важнейшую роль в пьесе играет разговорный язык персонажей. В рецензиях на пьесу, которые появились в караимской периодической печати начала XX века, именно искусное владение разговорным языком ставилось в заслугу ее автору Аарону Леви. Вот что по этому поводу писал в своей рецензии «Ахыр Зэман (Опыт караимской комедии)» Садук Раецкий: «Одним из больших достоинств этого произведения является богатый, сочный в своих оттенках караимско-татарский разговорный жаргон, которым еще и до сих пор караимы продолжают пользоваться в своем обиходе. В неприкосновенности сохранены те колоритные выражения, которые не могут быть переданы в русском переводе, так как теряют всю свою оригинальность... Перевести “Ахыр Зэман” нельзя. Это значит уничтожить все оригинальные и типические черты данного произведения, всю его этнографическую своеобразность, уничтожить особую прелесть словечек и выражений, вносящих такой каскад остроумия на каждую страницу комедии» [Раецкий 1911, 43–44].

Вопрос о выборе языка не был праздным, так как он во многом определял писательскую стратегию и возможную читательскую аудиторию. У формирующейся новой интеллектуальной элиты, во многом ориентированной на русскую культуру, разговорный тюркский язык обладал низким статусом «жаргона», не способного создать «настоящую» культуру. Совсем не случайно в том же номере «Караимской жизни» была помещена статья Давида Кокизова «Русский язык или татарский», в которой этот вопрос был заострен до предела. В ней автор выступает с позиций радикального Просвещения: «За много веков употребления татарского языка караимы не создали на нем почти никакой ни научной, ни общей литературы, которой нам следовало бы дорожить, а вместе с ней и самим татарским языком... Следовательно, практикуемое и теперь еще среди

караимов усвоение с малых лет татарского языка и ведение во многих случаях преподавания на нем караимского Закона Божия и других предметов не приносят и малой той пользы, которую принесло бы усвоение детьми культурного языка, дающего возможность приобрести обширные познания... Вопрос о том, каким языком заменить употребляемый караимами татарский язык, не должен вызывать особых затруднений, потому что этим языком должен быть язык того культурного народа, среди которого в настоящее время проживают караимские общины» [Кокизов 1911, 34–35].

Неудивительно, что рецензия Садука Раецкого, который рассматривал пьесу уже в контексте европейской театральной традиции, выдержана в снисходительно-добродушном тоне: «Подходя к этому произведению, следует отказаться, конечно, от строгих критическо-художественных требований и не пользоваться широким литературным масштабом. Комедия, написанная Леви <...> носит некоторые следы кустарного творчества. В ней нет строгой художественной законченности, нет уверенного литературного письма» [Раецкий 1911, 40]. И лишь комедийно-сатирический характер пьесы, с точки зрения С.С. Раецкого, компенсирует ее «кустарный» характер: «Здесь выведена картина наших старозаветных браков, в которых все построено на денежном торге-приданом и в которых главную роль играют ловкие, пронырливые свахи... Избрав эту жизненную благодарную тему для своей комедии, А.И. Леви ударил, что называется “в самую точку”, задев больную струну нашей национальной жизни» [Раецкий 1911, 41].

Здесь необходимо уточнить, что представлял из себя разговорный язык караимов. При всей кажущейся простоте поставленного вопроса в современной научной литературе на него нет однозначного ответа. Не претендуя на возможное разрешение проблемы, относящейся к сфере лингвистики, обозначим лишь общие контуры языкового своеобразия караимской общины Крыма.

Заметим, что сам термин «караимский язык» активно входит в обиход на рубеже столетий во многом благодаря усилиям Сергея Марковича Шапшала, главного поборника караимского национализма в первой половине XX в., для которого существование «караимского языка» было главным доказательством национальной самобытности караимов.

Уже в советское время обозначение «караимский язык» используется в лингвистике как научный термин. Официально признанное на государственном уровне национальное своеобразие восточно-европейских караимов заставляет советских лингвистов механически объединить под одним термином весьма разнородную группу тюркских языков. Так, один из ведущих советских тюркологов профессор Н.А. Баскаков относил караимский язык к кыпчакско-половецкой подгруппе кыпчакской группы тюркских языков [Баскаков 1969, 277]. При таком подходе в центре фокуса оказывались тракайский и луцко-галицкий диалекты караимского языка, как образцово соответствующие данной выше классификации, в то время как тюркский язык караимов Крыма насильственно укладывался в прокрустово ложе кыпчакско-половецкой подгруппы.

В настоящее время лингвисты, занимающиеся исследованием караимского языка, отошли от упрощенной научной парадигмы XX в. Итог современного состояния изучения тюркского языка крымских караимов подводится в обзорной главе польского лингвиста, профессора Генрика Янковского «Караимский и крымчакский языки» в «Справочнике по еврейским языкам» (2016). Ученый делит крымский караимский на крымско-кыпчакский караимский (язык ранних переводов Танаха и молитв), крымско-турецкий караимский (язык литературы, созданной караимскими интеллектуалами в XVIII–XIX вв., и ряда фольклорных произведений), крымско-татарский караимский (разговорный язык и язык фольклорных произведений, характерных для тюркоязычного населения Крыма) [Jankowski 2016, 454–461]. Во вводной статье к «Крымско-караимско-английскому словарю» (2015) его авторы Г. Актай и Г. Янковский отмечают: «Так как они (караимы. – М.Г.) жили рядом с крымскими татарами и крымскими тюрками (?), их язык испытывал те же изменения, что и язык крымских татар, постепенно сближаясь с турецким языком, который был самым престижным тюркским языком в Крыму. Также это был турецкий язык, со своими отличительными чертами крымского диалекта, который использовали крымские караимы начиная со второй половины XVIII века» [Aqtay, Jankowski 2015, 7].

Подытоживая все вышесказанное, мы можем предположить, что не существовало какого-то единого «крымско-караимского языка», языковая норма была крайне подвижной и зависела от конкретной

жизненной ситуации, т.е. была социально-ориентированной. Так, язык фольклорных произведений не совпадает с языком ученой переписки, а язык пьес рубежа веков с языком переводов Танаха. В то время как ученая элита в своей переписке и официальных документах использовала крымско-турецкий караимский, то простой обыватель на улице говорил на крымско-татарском караимском. Поэтому неудивительно, что тот языковой выбор, который сделал Аарон Леви в своей пьесе, определял социальный контекст действия.

Язык пьесы, следуя классификации, предложенной Г. Янковским, можно отнести к крымско-татарскому караимскому, но с определенными уточнениями этого термина. Во-первых, некорректно говорить о нормативном крымско-татарском языке в то время. Сошлемся здесь на мнение академика В.В. Радлова, изучавшего язык тюркоязычного населения Крыма во второй половине XIX в.: «Настоящее положение диалектических оттенков языка крымских татар, **дает ясную картину борьбы** (выделено мною. – М.Г.) вновь внесенного с юга южного наречия (диалекта турецкого языка. – М.Г.) со старым северным (кыпчакским. – М.Г.) диалектом населения» [Радлов 1896, XIV]. Во-вторых, крымско-татарский караимский был примером этнолекта крымско-татарского языка, характерного для городского населения Крыма XIX в., про который В.В. Радлов замечает, что это «смешанный диалект, в основании которого лежит северное наречие, но во всех слоях преобладает южный элемент, который, однако, нигде не вытеснил северного» [Радлов 1896, XV].

Язык «Ахыр Зэман» дает понять, что в пьесе мы встречаемся с миром караимов-мещан, живущих в захолустном крымском городке. Он разительно контрастирует с языком ранних караимских пьес, которые написаны на крымско-турецком караимском языке, характерном для традиционной ученой элиты караимских общин. Здесь вновь выбор языка задает тональность произведения: дидактика или буффонада. Заметим, что именно на лингвистическом уровне в тексте пьесы проявляется и социальная дистанция между автором и персонажами: все авторские ремарки даны на крымском диалекте турецкого языка. Конечно, язык персонажей является «разговорным караимским наречием» лишь в художественном смысле: А.И. Леви зачастую меняет традиционный тюркский синтаксис в угоду стихотворной форме, делает язык персонажей плакатно-красочным, когда

реплики героев пьесы сводятся, по выражению С.С. Раецкого, к «традиционным словечкам», в которых «столько смехотворной нелепости» [Раецкий 1911, 43]. Речь действующих лиц изобилует просторечными оборотами: «кьозьум чыксын» («Пусть вылезут мои глаза!»), «кьозьум патласын» («Пусть лопнут мои глаза!»); присказками-поговорками, которые попали в текст пьесы из общетюркского фольклора: «Эки джамбаз бир йипте ойнамаз» («Два канатоходца не устраивают представление на одном канате») [Леви 1911, 22].

Речь героев пьесы представляет собой парафраз традиционного, городского по своему происхождению, караимского фольклора. Диалоги – россыпь бейтов-двустуший, характерных для восточной поэзии, которые были хорошо знакомы караимской публике того времени в первую очередь по стихам из домашних рукописных сборников-меджум.

Шомалак. Кызга, парага, кайыл
олам.

Салт бу гэджэ бурда калам,
Ярын поезд блен шехеримде
болам.

Хэнэкэтта. Якшы, якшы балам.

Шомалак. На девушку и деньги
я согласен.

Останусь здесь только на эту ночь,
А завтра на поезде уж буду
в городе своем.

Хэнэкэтта. Хорошо, хорошо, дитя
мое

[Леви 1911, 33].

В эту мешанину тюркских языков вторгается и русский язык, тем еще больше усиливая комический эффект от того «суржика», на котором говорят герои пьесы. Старшее поколение использует русский на уровне междометий и вводных слов, названий новых предметов быта, т.е. скорее случайно и неосознанно, как своеобразный шум «новых времен».

Овадьяка. Первой, биз мунда
кэлгэндэ,

Артынзыдан бака эдим;
Второй ... апиросум хьер
соьнгенде,

Артынызда яка эдим.
Эслэмэдим бир кимсэни.

Овадьяка. Первой, когда мы сюда
пришли,

Взять пример бы мне (тогда) с тебя;
Второй ... каждый раз, когда гасла
моя папироса,

Зажечь бы мне (тогда ее) вслед за
тобой.

А я никого не слушал

[Леви 1911, 22].

Молодежь демонстрирует куда лучшее владение русским языком. И если в быту они, как и старшее поколение, ограничиваются отдельными словами и короткими фразами из русского языка, то в сценах сватовства, носящих «официальный» характер, обе стороны переходят на русский язык, демонстрируя тем самым свою принадлежность к «современной» культуре, как они ее понимают, а не к ветхозаветной старине. Правда, их русский язык представляет собой набор языковых клише, что отражает ту черту караимского мещанского быта, которую С.С. Раецкий не без сарказма называет «парикмахерской цивилизацией». В этих сценах русский язык отделяет молодое поколение от старшего: друг к другу они обращаются на русском, но представителям старшего поколения отвечают на «разговорном караимском наречии».

Шомалак (*абдырап янашайыр*).

Шомалак Маркович Тыпсыз...

Сэдэт. Зырзоп (*пауза*) Александра Авдеевна.

Сэрэпэ (*сэт уьээриндэ*). Куьм балам куьм? Эвдэ ювуна. (*пауза*).

Сэдэт. Шомалак Маркович, зачем вы встали?

Шомалак. Как можно, никогда.

Сэдэт. Будьте как дома, не стыдитесь.

Я вас прошу садитесь.

Хэнэкэтта. Джаным Шомалак, гэлиниз мунда.

Наслы бэгэнэсизмы Сашаны?

Шомалак. Как можно, вар джандан Бен бэгэндим бир бакькъандан.

Шомалак (*испуганно подходит*).

Шомалак Маркович Тыпсыз...

Сэдэт. Зырзоп (*пауза*) Александра Авдеевна.

Сэрэпэ (*сидя на диване*). Кто, мое дитя, кто? В домашней обстановке она придет в себя. (*пауза*).

Сэдэт. *Шомалак Маркович, зачем вы встали?*

Шомалак. *Как можно, никогда.*

Сэдэт. *Будьте, как дома, не стыдитесь.*

Я вас прошу садитесь.

Хэнэкэта. Дорогой Шомалак, подойди,

Пожалуйста, сюда.

Как вы находите Сашу?

Шомалак. *Как можно*, от всей души Мне понравилась с первого взгляда

[Леви 1911, 36–37].

Такая смена языка, которая бы характеризовала передаваемое сообщение, была не редкостью и в традиционной литературе. Подобный прием мы находим, например, в анонимной проповеди «Доброе имя лучше, чем добрый елей, а день смерти лучше дня рождения»

(Еккл 7:1) [РГБ ОР. Ф. 182. Д. 454. Л. 19], которую ориентировочно можно датировать второй четвертью XIX в. Текст проповеди написан на крымско-турецком караимском, однако в конце проповеди, переходя к торжественной официальной части, где сообщается о пожертвовании большой суммы денег караимским общинам от лица некой Марьям, супруги гевира Моше Йерушалми, проповедник переходит на иврит – язык высокой культуры. Тот же прием, однако, в «Ахыр Зэман» получает уже комическое переосмысление.

Кроме того, русский язык присутствует в тексте в виде популярных романсов, которые поет молодое поколение, и они, очевидно, хорошо знакомы возможному читателю пьесы, т.к. он способен узнать их по первым строчкам.

Сэдет и Дэвлет, накинув шали и обнявшись, выходят наружу, напевая:

*«В милые ясные очи твои
Дай наглядеться мне вволю»*
[Леви 1911, 10].

Языковое своеобразие текста вкупе с традиционной фольклорной формой диалогов и музыкальными «вставками» из провинциальной культуры Крыма создают, по утверждению С.С. Раецкого, «все оригинальные и типические черты данного произведения, всю его этнографическую своеобразность» [Раецкий 1911, 44].

Подводя итоги, попробуем сформулировать «формулу успеха» пьесы А.И. Леви «Ахыр Зэман». Она, как и первые опыты караимских писателей в драматическом жанре, скорее имитирует жанр европейской культуры, чем следует его канонам. Структурно текст пьесы повторяет традиционную проповедь, с ее отражением и преломлением библейской цитаты-носэ в тексте. Стихотворная форма пьесы тоже вполне традиционна: такого рода шуточные стихотворения, судя по содержанию караимских рукописных сборников-меджум, были неотъемлемой частью традиционного караимского фольклора. Различие между «Ахыр Зэман» и переводной пьесой «Шауль Хан» Авраама Луцкого или «Трагедии» Иосифа Эрака лежит в игровом начале, заложенном автором в текст пьесы. Он заменяет в тексте пьесы элементы моралистической литературы на противоположные ей: библейский комментарий обращается в фольклор, пророчество –

в сон, где главным действующим лицом выступает осел; «конеч света» оказывается бытовой неурядицей, язык ученой дискуссии заменяется на язык улицы. В этой пьесе есть юмор и комизм, характерный для карнавала, но нет поучающей тяжеловесной дидактики караимских пьес середины XIX в. Эта особенность «Ахыр Зэман» была замечена еще С.С. Раецким, настроенным куда критичней автора пьесы к «наследию прошлого»: «В обрисовке действующих персонажей комедии чувствуется даже оттенок авторской любви к последним. Видно, что он их со всеми этими нелепостями, смешными комическими сторонами любит, как можно любить свою родную жизнь со всеми ее темными и светлыми проявлениями» [Раецкий 1911, 43]. Выбор языка произведения определял художественную стратегию автора. Тюркский язык, как мы видим, значительно «сокращал» дистанцию между автором и персонажами его произведения так, что уже не было места назиданию. Но при этом автор чувствовал свободу в нарушении границ традиционной культуры, элементы которой в результате складывались в нечто новое, что этой культурой было предусмотрено лишь отчасти.

Успех «Ахыр Зэман», как нам представляется, определил и авторские стратегии караимских интеллектуалов следующего поколения, пробовавших свои силы в драматическом жанре. Не случайно Аарон Катык (1883–1942), самый талантливый и плодовитый среди них, начав с драмы на русском языке «Кто прав» (1913), потом перешел к созданию пьес на тюркском языке. В отличие от первой пьесы, отмеченной крайним схематизмом действия и дидактичностью, такие написанные на тюркском языке комедии, как «Яддэс» (1919), «Ены яка эски тон» (1920) и драма «Маттансыз» (1923), уже пользовались большим успехом [Ельяшевич 1993, 94]. Так постепенно складывается отличительная жанровая дихотомия новой караимской литературы, когда в произведениях прозаического характера предпочтение отдается русскому языку, а в драматическом жанре пальма первенства достается тюркскому.

Литература и источники

- Баскаков 1969 – *Баскаков Н.А.* Введение в изучение тюркских языков. 2-е изд., испр. и доп. М.: Высшая школа, 1969. 383 с.
- Ельяшевич 1993 – *Ельяшевич Б.С.* Караимский биографический словарь (от конца XVIII в. до 1960 г.) (Караимы. Материалы к серии «Народы и культуры» / Под ред. М.Н. Губогло, А.И. Кузнецова, Л.И. Миссоновой. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 1993. Вып. XIV. Кн. 2). 238 с.
- Кокизов 1911 – *Кокизов Д.М.* Русский язык или татарский // Караимская жизнь. 1911. Кн. 2, июль. С. 34–36.
- Леви 1911 – *Леви А.И.* Ахыр Зэман. СПб.: Экономическая типо-литография, 1911. 76 с.
- Новерштерн 2012 – *Новерштерн А.* Расцвет современной литературы на идише // История еврейского народа в России. Т. 2: От разделов Польши до падения Российской империи / Под ред. И. Лурье. М.: Мосты культуры / Гешарим, 2012. С. 403–440.
- Пигит 1894 – *Пигит С.* Иггерет нидхе Шемуэл, т.е. собрание рассеянных проповедей, песен и элегий Самуила [ивр., кар.]. СПб.: Типо-литография Берман и Рабинович, 1894. 227 с.
- Прохоров 2013 – *Прохоров Д.А.* Фольклорные сюжеты и мотивы на страницах караимских периодических изданий середины XIX – начала XX века // Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в ВУЗах «Сэфер», Институт славяноведения РАН, 2013. С. 141–169.
- Радлов 1896 – *Радлов В.В.* Образцы народной литературы северных тюркских племен. Часть 7: Наречия крымского полуострова. СПб.: Типография императорской академии наук, 1896. 408 с.
- Раецкий 1911 – *Чадук-бен-Шимон (Раецкий С.С.).* «Ахыр Зэман» (Опыт караимской комедии) // Караимская жизнь. 1911. Кн. 2, июль. С. 40–45.
- РГБ ОР – Российская государственная библиотека. Отдел рукописей (Москва). Ф. 182. Оп. 1. Д. 454. Л. 19 («Черновик письма»). XIX в.
- Шапшал 1918 – *Г.С. (Шапшал С.М.).* Краткий очерк тюркско-караимской литературы // Известия КДП. 1918. № 1, июль. С. 6–8.
- Эрак 1896 – *Эрак И.И.* Трагедия // Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Часть 7: Наречия крымского полуострова. СПб.: Типография императорской академии наук, 1896. С. 411–424.
- Эрак 1911 – *Эрак И.И.* Дина // Караимская жизнь. 1911. Кн. 5–6. Октябрь-ноябрь. С. 17–33.
- Aqtaý, Jankowski 2015 – *Aqtaý G., Jankowski H.* A Crimean-English Dictionary. 10,000 Entries. Poznań: Department of Asian Studies, Adam Mickiewicz University, 2015. 493 p.

- Jankowski 2016 – *Jankowski H.* “Karaim and Krymchak” // Handbook of Jewish Languages / Eds. L. Khan, A.D. Rubin. Leiden, Boston: Brill, 2016. P. 452–488. DOI:10.1163/9789004297357_015
- Shapira 2003 – *Shapira D.* “The Turkic Languages and Literatures of the East European Karaites” // Ed. M. Polliack. Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources. Leiden, Boston: Brill, 2003. P. 657–707.
- Smetek 2015 – *Smetek D.* Crimean Karaim Version of Melukhat Sha’ul. Critical edition and linguistic analysis. Pozan: Department of Asian Studies, Adam Mickiewicz University, 2015. 344 p.

Humor and Laughter in Modern Karaite Literature on the Example of the Comedy “Akhyr Zeman” (“the End of Time / Apocalypses”) by Aaron J. Levy

Maxim Gammal

Lomonosov Moscow State University,
Moscow, Russia

Senior Lecturer

ORCID: 0000-0002-0441-8303

Institute for Asian and African Studies of the Lomonosov Moscow State University,
Department for Jewish Studies

11-1 Mokhovaya str., Moscow, 125009, Russia

Tel.: +7(495)629-43-49, Fax: +7(495)629-74-91

E-mail: max_hammal@yahoo.com

Abstract: The article focuses on a close study of the comedy “Akhyr Zeman” by Aaron Levy. It was written at the close of nineteenth century and published in 1911. “Akhyr Zeman” is a peculiar cultural hybrid that combines in itself some elements of traditional and modern cultures. As a play, it introduced a brand new genre to Karaite culture. The plot treated the traditional arranged marriage among Karaites in terms of comedy and satire. From other hand, it was written on the vernacular language of the Crimean Karaites and showcased verbal dexterity like traditional Karaite folksongs, sayings and riddles. Some formal elements of its plot were borrowed from traditional homiletic literature. The text of “Akhyr Zeman” demonstrates a reasonable compromise between “old” and “new” in the life of Karaites at the turn of the century. The play represents a crucial moment in the development of modern Karaite drama: the shift from the drama in the *Haskalah* cast to “ethnographic” comedy. It exerted an influence on later Karaite drama, first of all, on literary works of Aaron Katyk.

Keywords: *Crimea, Karaites, folklore, literature of the East European Karaites, Karaim language, satire, humor*

References

- Jankowski, H., 2016, Karaim and Krymchak. *Handbook of Jewish Languages*, eds. L. Khan and A.D. Rubin, 452–488. Leiden, Boston, Brill, 760. DOI:10.1163/9789004297357_015
- Prokhorov, D.A., 2013, Fol'klornye siuzhety i motivy na stranitsakh karaimskikh periodicheskikh izdaniy serediny 19 – nachala 20 veka [Folklore plots and motifs on the pages of Karaite periodicals of the mid-19th – early 20th centuries]. *Ustnoe i knizhnoe v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* [Oral and Written in Slavic and Jewish Cultural Tradition], ed. O.V. Belova, 141–169. Moscow, Tsentr nauchnykh rabotnikov i prepodavatelei iudaiki v vuzakh “Sefer”, Institut slavianovedeniia RAN, 350.
- Shapira, D., 2003, The Turkic Languages and Literatures of the East European Karaites. *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, ed. M. Polliack, 657–707. Leiden, Boston, Brill, 996.

УДК 296.3
ББК 63.2

Сатирические и юмористические произведения в литературном наследии караимского писателя и поэта Арона Ильича Катыка (1883–1942)

Дмитрий Анатольевич Прохоров

Крымский федеральный университет,
Симферополь, Россия

Старший научный сотрудник, доктор исторических наук
ORCID: 0000-0001-9162-4705

ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского»
295007, Республика Крым, г. Симферополь, пр. Академика Вернадского, 2
E-mail: prohorov1da@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2021.8

Аннотация: Целью статьи является анализ сатирических и юмористических произведений известного караимского писателя и поэта Арона Ильича Катыка (1883–1942). В числе его трудов необходимо отметить такие как «Дневник жениха», «Алышмаган башка калпак ярашмаз» («На непривычную голову шапка не лезет»), «Кто прав?», «Записки мидрашника», «Учитель» и многие другие. Все эти произведения отличаются тонким юмором и сарказмом. В произведениях А.И. Катыка, отмеченных подлинным литературным даром и талантом, высмеиваются многие пороки и недостатки, которые были присущи современному автору обществу. В своих рассказах, фельетонах и пьесах А.И. Катык в гротескном свете изобразил людей, стремившихся подражать европейским манерам, однако продолжавшим пребывать в косности предрассудков и многих отживших традиций караимской общины. Сатирические и юмористические произведения А.И. Катыка являются ценным источником фольклорного и этнографического характера.

Ключевые слова: *Крым, караимы, фольклор, литературное наследие, сатира, юмор*

Арон Ильич Катык (Сарибан) (25 апреля (7 мая) 1883 г., Евпатория – 20 мая 1942 г., Ленинград) – писатель, видный общественный деятель, педагог, караимский газзан, получивший высшее образование. Родился в Евпатории в семье учителя мидраша. В 1902 г. А.И. Катык с отличием окончил Александровское караимское духовное училище (АКДУ) в Евпатории (первый выпуск), где вместе с Б.С. Ельяшевичем, М. Ходжашем, И. Ормели и Д. Оксюзом обучался у выдающегося караимского ученого, педагога и общественного деятеля Ильи Ильича Казаса (1832–1912). Инспектор АКДУ, приветствуя первых газзанов и вероучителей, вышедших из стен училища, в день выпуска обратился к ним с напутственной речью:

В продолжение семилетнего служения моего здесь неослабно, со всей энергией моей души трудился я над вашим умственным и нравственным развитием, – сказал И.И. Казас. – Надеюсь, посеянное мною семя добра упало не на неблагодарную каменистую почву и принесёт добрые вожденные плоды <...> Вы обладаете всем тем, что может служить вам для дальнейшего усовершенствования. Трудитесь, ищите и обрящете, стучите, и отверзется вам. Не забывайте о своём старом учителе, который всегда призывал вас работать на пользу своей общины, своего народа и государства [ГАРК. Ф. 450. Оп. 1. Д. 63. Л. 34; ГАРК. Ф. 450. Оп. 1. Д. 62. Л. 3; Ельяшевич 1918, 22; Катык 1917, 17].

Следует отметить, что И.И. Казас оказывал всестороннюю поддержку А.И. Катыку и после окончания им АКДУ. В 1910 г. начинающий литератор издал небольшую брошюру под названием «Римский цирк» [Катык 2009], посвятив ее И.И. Казасу, который с большим энтузиазмом отнесся к этой публикации своего ученика и удостоил автора искренней похвалы [Хроника 1912, 139–140]. Помимо этого, Илья Ильич рекомендовал выпускника АКДУ на должность газзана в Феодосии [Szyszman 1980, 109].

После смерти И.И. Казаса в 1912 г. А.И. Катык посвятил педагогу проникновенное стихотворение «Памяти И.И. Казаса», а также опубликовал несколько эссе мемориального характера [Катык 1911a, 6–18; Катык 1911b, 34–45; Катык 1912a, 38–57; Катык 1912b, 5–10; Катык 1912c, 3–4; Катык 1912d, 19–25]. С период с 1902 по 1904 г. Арон Ильич служил учителем караимского мидраша в Севастополе. Затем он поступил на историко-филологический факультет Новороссийского университета в Одессе, который закончил в 1911 г. с дипломом



Ил. 1

Арон Ильич Катык (Сарибан).

Фото из журнала «Караимская жизнь». 1911 г.

I степени (тема дипломной работы А.И. Катыка – «Воля по учению Шопенгауэра») [ГАОО. Ф. 42. Оп. 36. Д. 513. Л. 1–3; Ельяшевич 1993, 93].

С 1912 по 1916 г. А.И. Катык служил старшим газзаном и учителем в Феодосии (поскольку к осени 1912 г. обе должности, старшего и младшего газзана, оказались вакантны). А.И. Катыка рекомендовали на пост газзана в соответствии с общественным приговором уполномоченных от феодосийской караимской общины, а ходатайство об этом в Таврическое губернское правление 15 ноября 1911 г. направил Таврический и Одесский караимский гахам С.М. Панпулов [ГАРК. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1200. Л. 2]. В составленной им характеристике сообщалось, что А.И. Катык «по воспитанию своему, а также по своему поведению и хорошей нравственности вполне соответствует назначению согласно избрания общества» [ГАРК. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1200. Л. 2об., 3]. Наконец, 20 марта 1912 г. состоялось официальное назначение А.И. Катыка на пост старшего газзана феодосийской караимской общины [ГАРК. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1200. Л. 6, 6об.].

В 1916 г. А.И. Катык переезжает в Евпаторию, где получает назначение на должность инспектора в АКДУ. Помимо этого, он занял

пост старшего газзана в Малой кенасе и был определен членом Таврического и Одесского караимского духовного правления (ТОКДП) [ГАРК. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1358. Л. 1–4]. С ноября 1916 г. А.И. Катык не только исполнял обязанности инспектора АКДУ, но и преподавал в нем «караимское вероучение», древнееврейский язык и общеобразовательные предметы [ГАРК. Ф. 450. Оп. 1. Д. 124. Л. 25об., 27, 66об.]. Арон Ильич так писал впоследствии о годах, проведенных в стенах АКДУ: «[Мы] пришли в него из душной атмосферы приходских школ, где палками и окриками вгонялись в наши головы обрывки знаний; где всякое свободное движение ума и сердца подавлялось беспощадно и грубо» [Катык 1917, 17]. Новое поколение караимской интеллигенции (к которой относился и сам А.И. Катык), обучавшееся в стенах АКДУ и получившее образование в русле достижений российской и западноевропейской науки того времени наряду с традиционными караимскими дисциплинами, в начале XX в. представляло интеллектуальную и творческую элиту российских караимов.



Ил. 2

Группа караимского духовенства.

Сидят в первом ряду: в центре гахам С.М. Шапшал, третий слева – старший газзан Б.С. Ельяшевич, третий справа – старший газзан С.М. Нейман, второй справа – старший газзан Т.С. Леви-Бабович.

Во втором ряду второй справа – старший газзан А.И. Катык

В мае 1917 г. увидел свет первый номер официального периодического печатного органа «Известия Таврического и Одесского караимского духовного правления». Под этим названием журнал первоначально издавался в 1917 г., однако впоследствии его изменили на «Известия Караимского Духовного правления» (под этим названием выходил в 1918–1919 гг.). Редактором-издателем журнала был заявлен Таврический и Одесский караимский гахам Серайя Маркович Шапшал, а его редакторами стали члены ТОКДП, старшие газзаны А.И. Катык и Б.С. Ельяшевич. В журнале, который просуществовал до 1919 г., А.И. Катык занимался не только редакторской деятельностью, но и печатал публицистические статьи на злободневные темы [Белый 2007, 595].

В начале 1920-х гг. А.И. Катык, спасаясь от охватившего Крым голода, вынужден был покинуть Евпаторию и переселиться в Москву вместе с семьей – супругой Рахилью Самуиловной Шапшал и дочерью Диной [Катык 1927а, 75]. Там с 1922 по 1928 г. он исполнял обязанности старшего газзана и учителя караимской начальной школы, работал преподавателем русского языка и литературы, корректором в изданиях Общества бывших политкаторжан и журнала «Северная Азия». В 1932 г. он принял решение вместе с семьей переехать в Ленинград, где устроился преподавателем математики в различные учебные заведения, а также получил работу корректора в издательствах «Молодая гвардия» и «Художественная литература». С 1938 г. он преподавал латинский язык в Ленинградском юридическом институте. Умер Арон Ильич Катык 20 мая 1942 г. в возрасте 59 лет в блокадном Ленинграде от истощения [Ельяшевич 1993, 93–95; Кефели 2007, 48].

Творческое наследие А.И. Катыка состоит как из опубликованных, так и из оставшихся в рукописях произведений (к последним относятся в основном пьесы и стихи). Первые свои литературные труды он размещал в русскоязычном караимском журнале «Караимская жизнь», издававшемся в Москве с 1910 по 1912 г. [Прохоров 2013, 154–155]. Редколлегия «Караимской жизни» регулярно предоставляла возможность многим начинающим караимским литераторам заявить о себе со страниц журнала, но особое место в этом издании принадлежит образцам творчества Арона Ильича. Среди них можно назвать шуточную «Песню евпаторийского пирожника

Кара-Мошу» анонимного автора – по некоторым сведениям, это произведение принадлежало именно перу А.И. Катыка (на караимском языке кириллическим шрифтом) [Катык 1912е, 58; Кефели 2007, 48]. В 1911 г. для «Караимской жизни» он создает свои сатирические «Записки караимского школьника» [Катык 1911а, 6–18; Катык 1911b, 34–45], а также рассказ «Учитель» [Катык 1912а, 38–57; Катык 1912b, 5–10], в которых ярко и образно в автобиографической манере живописует сцены из жизни караимского общества конца XIX – начала XX в. Фольклорное начало было положено и в основу шуточного стихотворения А.И. Катыка «Султан-тота» («Тетушка Султан»), опубликованного также в одном из номеров «Караимской жизни» [Катык 1911с, 35–36].

Как позднее вспоминал сам А.И. Катык,

симпатии мои все больше и больше склонялись в сторону драматургии. Ещё юношей я увлекался театром. Правда, средства не позволяли мне часто посещать театр, ибо родители мои жили в крайней нужде; но зато, уж если мне удавалось попасть на представление хорошей пьесы, я впитывал то, что происходило на сцене, всеми фибрами души; часто я увлекался до того, что совершенно терял сознание разницы между сценой и действительностью и начинал вмешиваться в игру артистов, громко выражая чувства возмущения или восторга [Катык 1927а, 73].

Многие произведения А.И. Катыка пользовались большой популярностью в караимских общинах Крыма, а также других регионов. Это относится прежде всего к пьесам «Яддес» (в 2-х актах, 1918 г.; издана в Евпатории в русской транскрипции в 1919 г.) и «Ены яка – эски тон» («Новый воротник, да старая шуба», 1920 г., это переведенный А.И. Катыком на караимский язык его собственный рассказ «Учитель», представленный в виде пьесы) [Катык 1911d; Катык 1918]. Так, например, в 1918 г. активистами евпаторийского кружка эти произведения были инсценированы несколько раз (впервые пьеса «Яддес» была поставлена в зале Александровского караимского духовного училища). Помимо этого, в 1918 г. драматическая секция феодосийского караимского кружка организовала шесть театральных постановок, – в том числе и по пьесам караимских авторов А. Леви («Ахыр-Зэман»), С.З. Рудковского («Всякому свое время»). По словам очевидцев, артисты, занятые в этих спектаклях, играли

в подлинных национальных караимских костюмах [Лекции 1918, 32; Хроника 1918, 32]. Сам А.И. Катык по этому поводу замечал:

В настоящее время, когда среди нас так быстро умирает любовь к произведениям родной старины, когда эти произведения забываются и исчезают, – я бы хотел, чтобы мой маленький «Яддес» возбудил хоть у некоторых читателей интерес к сокровищам караимских междум <...>. Если ещё вдобавок «Яддес» доставит кое-кому немножко веселья, я буду вполне удовлетворён [Кефели 2007, 49].

Вместе с тем А.И. Катык делал такой вывод об этой пьесе:

...успехом своим она, главным образом, была обязана тому, что в содержании её было внесено много караимских песен и национальная музыка и танцы; она встретила одобрение и стариков, и молодёжи, так как никаких злободневных вопросов не затрагивала, а была чисто этнографической картинкой [Катык 1927а, 75].

Интересно, что в напечатанную в 1927 г. в караимском русско-язычном журнале «Бизым Йол» версию воспоминаний А.И. Катыка не вошел фрагмент о некоторых нюансах театральных постановок пьесы. В машинописном варианте рукописи статьи для журнала, ныне хранящемся в одном из частных архивов, в абзаце о пьесе «Яддес» А.И. Катык сообщал следующее:

Во время представления этой пьесы из среды игравших её учеников указанного училища резко выделился своим юмористическим талантом Ананий Шамаш, впоследствии трагически погибший во время гражданской войны. Этот талантливый юноша не раз выступал в моих пьесах в комических ролях и всегда пользовался большим успехом [Катык 1927b, 3].

А.И. Катык также являлся автором неопубликованной повести «Муса Бурма», ставшей продолжением «Записок караимского школьника» (по воспоминаниям дочери А.И. Катыка, Дины Алексеевны, «из его бумаг у меня осталось только страниц 100 его повести “Муса Бурма” <...>. Осталось мало, так как после его смерти мы с мамой эвакуировались на Урал всё бросив»)¹. Кроме того, как уже говорилось выше, А.И. Катыком было написано стихотворение па-

¹ Машинописная версия рукописи статьи А.И. Катыка для журнала «Бизым Йол» и информация о воспоминаниях его дочери предоставлены из материалов частного архива С. Шайтановым, за что автор выражает ему свою глубокую признательность.

мяти И.И. Казаса, опубликованное на страницах «Караимской жизни» [Катык 1912с, 3–4].

Несколько произведений в литературном наследии А.И. Катыка посвящено проблемам брачно-семейных отношений в караимской среде. Так, последствия неравного брака представлены в пьесе «Маттанасыз» («Бесприданница», 1920 г., в 3-х действиях). В комедиях «Аммада киюв» («Вот так жених», 1923 г.), «Динсизнын хакындан имансыз келир» (дословно «От безбожия приходит неверие», другое название – «Нашла коса на камень», 1924 г.), созданных автором уже в Москве, поднимаются все те же злободневные темы. О трагедии молодого караима, решившего взять в жены представительницу иной конфессии, повествует пьеса «Донме» («Выкrest», второе название – «Отступник», 1924 г.).

В 1923 г. А.И. Катык завершил работу над пьесой «Ачлык» («Голод»; впоследствии переведена на караимский язык), в которой он представил картину голодной смерти семьи караима-учителя в Евпатории, написанную под впечатлением от произошедшей в его родном городе трагедии. Перу А.И. Катыка также принадлежит пьеса «Бахчи-базырганы» («Торговец фруктами») [Катык 1927а, 75].

В 1926 г. А.И. Катык закончил работу над комедией «Поезд», а в 1927 г. в Москве вышла его последняя пьеса – «Санки-пролетар» («Лжепролетарий»). В этом произведении изображены ловкие и беспринципные дельцы, которые, маскируясь под пролетариев, обделывают свои грязные дела. А.И. Катык, по его собственным словам, старался демонстрировать жизнь караимов «такой, какова она есть, со всеми её положительными и отрицательными сторонами, не становясь ни на сторону фанатичных ультранационалистов, ни на сторону непримиримых хулителей караимов, ибо те и другие, по-моему, одинаковые враги караимского народа» [Катык 1927а, 77].

Драматургические произведения А.И. Катыка создавались в контексте европейской культуры. Новая караимская литература конца XIX – начала XX в. по своему культурному профилю близка к литературе восточноевропейской Гаскалы, с ее сатирическим зарядом против «пережитков» прошлого. В 1912 г. А.И. Катык, которого можно охарактеризовать как продолжателя литературных традиций «карасакалов», написал свою первую пьесу – драму «Кто прав?» [Катык 1913а]. В ней, как сообщалось в обзорах и рецензии на данное произведение, «автор в ярких красках рисует борьбу двух поко-

лений: отцов и детей» [Хроника 1913, 20; Редакция 1913, 9–10; Миддор-Эль-Дур 1913а, 10–13; Миддор-Эль-Дур 1913b, 6–8]. Сам А.И. Катык комментировал это свое произведение следующим образом:

Молодёжь осмеливалась критиковать всё отсталое, отжившее и высмеивала многочисленные пороки семейной и общественной жизни. Правда, иногда сторонники новизны слишком увлекались и вместе с действительными недостатками подымали на смех и много хороших обычаев; однако, в общем, это было движение здоровое и серьёзное [Катык 1927а, 74].



Ил. 3

Обложка журнала «Караимское слово». 1913 г.

ДНЕВНИКЪ ЖЕНИХА.

10-го іюня.

Сегодня, кажется, самый мрачный день моей жизни. Господи! за что ты меня наказываешь? Я подавленъ, я разбитъ, я уничтоженъ. Моему достоинству нанесенъ ударъ, котораго я меньше всего ожидалъ. Нѣтъ, эта Лелька, братомъ котораго имѣю я несчастье состоять, окончательно бѣситъ меня. Я чувствую, что душа моя начинаетъ загораться огнемъ безконечной ненависти! И чертъ ее знаетъ! Какъ человѣкъ не можетъ понять своей же собственной выгоды, а? Ну, взбалмошная дѣвочка! Когда наступитъ пуримъ, скажи мнѣ, къ кому ты прийдешь, какъ не къ своему дядѣ Моисею, просить на шоколадъ, а? А туфли новыя кто тебѣ купитъ, какъ не я же? Но она, дура, не понимаетъ этого и безпрестанно и упорно работаетъ надъ тѣмъ, чтобы доставлять мнѣ неприятности! И что это за гимназія? Вѣдь что требуется отъ женской гимназіи прежде всего? Ну, конечно, вѣжливое обращеніе съ родными, почтительность и послушаніе. А она—куда тебѣ! Но вы, кажется, улыбаетесь. Вы, какъ я вижу, думаете, что общаго между Лелей и мрачностью моего настроенія? Да вамъ хорошо улыбаться, а мнѣ то какво? А насчетъ связи моего настроенія съ Лелей, доложу вамъ слѣдующее.

Сегодня 10 іюня, не такъ ли? Нусъ, сижу я это въ парикмахерской и бреетъ меня собственной моей бритвой (чужой бритвы я не признаю: еще заразишься чертъ знаетъ чѣмъ) мой другъ и пріятель, парикмахеръ Кафеджіевъ. Смотрю—почтальонъ. Вышло, значитъ, кстатѣ?

„Что, есть что нибудь?“

— Журналъ „Нива“.

„Давай сюда, а еще ничего нѣтъ?“

— Есть, кажется, письмо.

„Ага! давай его сюда, давай!“ И, вижу я, вытаскиваетъ почтальонъ письмо въ изящномъ голубомъ конвертѣ. Ахъ! Знаю: это отъ Стерочки! А я уже обидѣлся было на нее: вы помните, что я написалъ ей письмо... Такъ, понимаете, она до сихъ поръ не отвѣтила. Я рѣшилъ было окончательно съ ней разсориться, а она, плутовка, нарочно, значитъ, не писала, чтобы помучить меня. Ну, ничего, все хорошо, что хорошо кончается.

Душа моя заранѣе предвкушаетъ неизяснимое наслажденіе. Я осторожно разрываю благоухающій конвертъ; сейчасъ зашепелятъ предо мной милія слова, обвѣянные дружелюбіемъ и тайнымъ смысломъ. Открываю письмо—и... о, ужасъ! Читаю слова полныя ненависти, злобы и желанія поиздѣваться. Коротко и ужасно.

„М. Г.! Посылаю Ваше письмо обратно. Сохраните его какъ рѣдкій памятникъ тупоумія. Для Васъ же не нахожу другого названія, кромѣ слова „дуракъ“.

Руки мои трясутся. Я блѣднѣю, какъ сѣна.

„Нѣтъ, ничего, это ничего“ говорю я подбѣжавшему Кафеджіеву.

„У меня просто голова закружилась, это бывалось мной иногда Другъ мой, не беспокойтесь“.

А самъ думаю: за что Стерочка на меня разсердилась? Развѣ я писалъ ей что-нибудь плохое? Надо провѣрить, благо письмо при семъ приложено.

Скоро все разъясняется. Письмо, присланное мнѣ Стерой обратно, не мое письмо, т. е. мое письмо, т. е. отъ моего имени, но написанное Лелей. Да, да, это ея почеркъ, теперь я понимаю. О, теперь я отлично понимаю.

Первоначально пьеса «Кто прав?» была написана на русском языке и издана в Феодосии, а впоследствии переведена на караимский язык (пьесы А.И. Катыка распространялись преимущественно в виде рукописей, а типографским способом были изданы только две: «Яддес» и «Кто прав?»). Сам автор писал:

...[эта пьеса] вызвала среди стариков неудовольствие столь сильное, что я принужден был приостановить её дальнейшее распространение (в 1919 году во время гражданской войны большая часть печатных экземпляров этой пьесы погибла, чем объясняется мизерное количество экземпляров, находящихся в обращении [Катык 1927b, 2]).

В пьесе «Алышмаган башка калпак ярашмаз» («На непривычную голову шапка не лезет») А.И. Катык высмеивал людей, стремившихся подражать внешним европейским манерам и костюму, однако продолжавшим пребывать в косности предрассудков, отживших догм и традиций.

Помимо всего прочего, некоторые свои сочинения А.И. Катык размещал также в русскоязычном журнале «Караимское слово» – периодическом печатном издании, выходившем в 1913–1914 гг. в Вильно. Официальным редактором-издателем этого журнала был заявлен А.И. Шпаковский, однако фактически им руководил журналист О.И. Пилецкий.

Среди произведений А.И. Катыка, печатавшихся в «Караимском слове», следует выделить сатирический «Дневник жениха» (упоминание о нем в автобиографической статье А.А. Катыка по неизвестным причинам отсутствует). Это сочинение представляет модный в конце XIX – начале XX в. жанр дневниковых записей. В литературе этого периода фактически уже завершилась дифференциация всех элементов жанровой структуры дневника как литературного произведения, следствием чего стало использование многими современниками А.И. Катыка этой формы бытописания, а также других эгодокументальных текстов. «Дневник жениха», который отличается присущим автору тонким юмором и сарказмом, высмеивает многие пороки и недостатки современного ему общества, а также лицемерие, стяжательство и глупость [Катык 1913b, 12–15; Катык 1913c, 15–17; Катык 1913d, 16–18].

Исторический фон этого сочинения актуализируется проблемой семейно-брачных отношений среди караимов. В конце XIX – нача-

ле XX в. в караимских общинах Российской империи наблюдалось уменьшение общего числа браков, при том что довольно значительный процент караимской молодежи составляли лица, достигшие зрелого возраста, но не вступившие в брак. Например, в караимской общине Одессы в 1898 г. из 127 мужчин-холостяков 75 достигли 30-летнего возраста; в киевской караимской общине из 50 мужчин 20 холостых караимов были старше 30-ти лет [Бейм 1898, 8]. В поисках выхода из создавшейся ситуации многие караимские общины нередко выдвигали смелые, даже радикальные планы. Например, в 1897 г. на собрании одесского караимского общества одним из его участников, Ю.И. Савусканом, при поддержке гражданского архитектора А.С. Панпулова был предложен проект об обложении всех неженатых мужчин-караимов старше 25 лет ежегодным налогом в размере 25 руб., который должен был быть направлен в пользу общества [Летопись 1897, 3]. Проект в итоге приняли: по замыслу инициаторов, он должен был улучшить ситуацию с заключением браков внутри караимской общины и «сохранить святость семейных начал». Тогда же был поднят вопрос о возможности заключения браков между близкими родственниками (в соответствии с караимской Галахой, которая в этом вопросе была весьма ригористична и трактовала библейские предписания расширительно), получивший окончательное разрешение только спустя несколько лет на съезде делегатов караимских общин [Наши браки 1897, 2; Первый съезд 1911, 70–90].

Повествование в «Дневнике жениха» ведется от имени хвастливого и незадачливого охотника за состоятельными невестами, некоего Моше Шомолаковича Зырзопа («зырзоп» в переводе с караимского – «шутник, балагур»). Причем имя, отчество и фамилия главного героя является прямой аллюзией на известную пьесу другого караимского автора А.И. Леви под названием «Ахыр Зэман» («Светопредставление»), в которой высмеивались пережитки, косность и отсталость взглядов некоторых представителей караимской общины. В пьесе А.И. Леви один из второстепенных персонажей носит фамилию Зырзоп, а неудачливого жениха зовут Шомалак, который представляется возможной невесте как «Шомалак Маркович Тыпсыз». Подобным образом, используя имена из ранее написанной комедии, А.И. Катък сообщает читателю о том, что повествование будет но-

сильно комически-сатирический характер. Так главное действующее лицо «Дневника жениха» благодаря имени, отчеству и фамилии становится своеобразным потомком героев пьесы А.И. Леви². Герой произведения А.И. Катыка размышляет на страницах своего личного дневника о перспективах предполагаемого брачного союза. Причем делает он это с известной долей цинизма и расчетливостью.

Ах, трудное дело женитьба! Конечно, какому-нибудь балтыр-чинлаку³ оно чепуха. Ему, дураку, бабу только подай, да чтоб умела она хорошо пирожки готовить. А вот извольте-ка быть образованным человеком и в придачу красивым. Хе-хе! Ведь я не пентюх какой-нибудь, который даже иностранного слова не понимает [Катык 1913b, 12].

В «Дневнике жениха» вполне отчетливо просматриваются параллели с комедией украинского драматурга М.П. Старицкого «За двумя зайцами» (1883), повествующей о цирюльнике Свириде Петровиче Голохвостом, который пытается разбогатеть, женившись на богатой мещанке Проне Прокоповне Серко, и одновременно ухаживает за бедной девушкой Галей. Главное действующее лицо «Дневника» рассуждает о жизни и своих матримониальных планах в довольно схожем стиле:

Да разве дело в университете? Ты коли дураком родился, никакой университет тебе не поможет. Я вот окончил курс четырех классов гимназии; а когда дело дойдет до рассуждений, так и университетскому не уступлю. А раз я такой интеллигент, само собой понятно, как трудно мне жениться [Катык 1913b, 12].

Герой фельетона А.И. Катыка, караим, закоренелый холостяк (в декабре 1904 г. ему исполнится, как он сам сообщает, «только сорок два года»), наметил к предполагаемой женитьбе четыре кандидатуры – девушек, которые, по его мнению, должны составить ему выгодную партию. Причем подходит он к этому вопросу довольно прагматично, заранее определяя, каким образом он будет осуществлять этот план:

² Автор благодарит научного сотрудника кафедры иудаики Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова М.И. Гаммала за обстоятельные комментарии по данному вопросу.

³ Балтыр-чинлак (караим. балтыр-чыплак) – «оборванец».

Не идет интеллигентному человеку выражаться подлым штилем. Да, да, вы сами понимаете, каким образом молодому, красивому человеку войти с природой в приятное и выгодное соглашение. Однако надо на что-нибудь решиться. Какую только выбрать, затрудняюсь. Если бы была одна невеста, черт бы с ней, но думал бы долго, женился бы и баста. А то четверо! Аня, Маня, Стира и Нюра! Вот ты и решишь! Оно конечно, самая подходящая – Аня: ибо приданого за ней тысяч двадцать – раз; и наследства от дядьки достанется тысяч тридцать. А дяденька умрет скоро, ей Богу, скоро. У меня в этих делах особенный нюх, да! Все это ладно, да некрасива Аня чересчур. Ну, настоящая горилла. Вот если не верите, сравните портреты гориллы и Ани; и вы сами увидите, что, хотя горилла несколько и красивее Ани, зато Аня симпатичнее. Вот, батенька, и решайте тут [Катык 1913b, 12].

С остальными кандидатурами на роль своей невесты Зырзоп тоже пока не определился. Одна из них, Маня, по его словам, хороша собой, но небогата («сердце мое полно любви к Мане, но у Мани, понимаете, денег совсем нет <...> ничем не питается любовь так охотно, как хорошенькой вещью, которой имя – кругленький капиталчик») [Катык 1913b, 13], а две другие, Стира и Нюра, тоже не вполне устраивают потенциального жениха.

В конце концов он решается написать письма с признаниями в любви всем четырем «богиням его сердца», причем делает это в присутствии ему «штиле», то есть используя избитые, набившие оскомину литературные штампы и речевые обороты (с «тысячеверстными расстояниями сердца», «магнификальным восторгом» и «ангелами моей души»), неоднократно высмеянные критиками того времени. Однако эти письма, адресованные потенциальными невестам, случайно попадают в руки сестры Моше Зырзопы, гимназистки Лёли, которая, в силу своего «вредного характера», не только прочла эти любовные послания, но и подменила их на другие, написанные ею. И письма эти оказались преисполненными довольно едкого юмора от гимназистки пятого класса по отношению к «избранницам» брата.

Нетрудно догадаться, какие ответы получил незадачливый ухажер от девушек:

М.[илостивый] Г.[осударь]! Посылаю Ваше письмо обратно. Сохраните его как редкий памятник тупоумия. Для Вас же не нахожу другого названия, кроме слова – Дурак.

Теперь настал черед обижаться Моше Зырзопу:

«Дурак» – кто? Моисей Шомолакович, действительный член благотворительного общества и сотрудник местной газеты под псевдонимом «Барс»? Хе-хе, есть такой маленький грешок: пописываю. Ну, орфографические ошибки, положим, исправляет в моих работах та же распроткая Лелька (оттого отчасти я и принужден молчать), но главное ведь не ошибки, а содержание [Катык 1913с, 15–16].

Недолго посокрушавшись о крахе планов на приобретение наследства потенциальных невест, герой записал в дневнике:

Прощай, мой дневник, прощай. Не скоро я приду беседовать с тобой. Прощай, мой друг бесценный! Прощай, свидетель задушевных дум моих! Прощай, сокровищница моих надежд и желаний. Решил, твердо решил: отложить женитьбу на три года. Ибо тогда мне будет только 45 лет: как раз пора жениться [Катык 1913с, 17].

Однако и спустя три года матримониальные планы отошли на второй план: Моше Зырзоп открыл «Бакалейно-винно-гастрономический магазин», в котором, правда, не было никаких товаров, а выставленные в магазине коробки – пусты (для создания у посетителей магазина видимости успешной и процветающей торговли), на что его владелец безо всякого смущения заявлял: «Но что же из этого, а может быть, когда-нибудь будет? Так не прикажете ли заказать тогда новую вывеску?» Он, следуя последней моде, выучил несколько слов на французском языке, что, по его собственному мнению, добавляло солидности для вращения в приличном обществе, и даже собирался перекраситься в блондина (поскольку «страсть не любил брюнетов»). Конечно, теперь он был согласен на женитьбу на каримке, у которой приданого было бы не менее 50 тысяч рублей: «Дайте нынче же 49 999 рублей – не желаю-с. Потому что я человек с принципами; я торговаться не намерен» [Катык 1913d, 18].

Но, несмотря даже на старания родной тетушки Алтын, которая мечтала наконец женить племянника, Моше Зырзоп в итоге так и не обрел семейного счастья. И вот ему уже 47 лет, и он внезапно с ужасом обнаруживает у себя туберкулез, весьма распространенную в то время болезнь. «Жаль только, что богатая невеста от меня отшатнется. Господи, Господи! И как не вовремя ты наказал меня!» – сокрушается Моше. А еще через год в его дневнике появляется запись:

Думаю, думаю, жду, жду – ничего не выходит. Куда ни закину удочку, ни с чем возвращается. Что же поделаешь? <...> И решил я: женюсь на бедной, но здоровой и красивой караимке. Она не посмотрит, что у меня чахотка, ну, а я доброе дело сделаю: бедную девушку осчастливию. Пусть это другие за приданым гоняются. Бессовестные люди! Довольно! Я истинный националист! За права униженной и оскорбленной караимки подымаю я смело свой голос. Довольно! Завтра же пошлю сучи⁴ родителям Стерочки Богырдачик [Катык 1913d, 18–19].

«Дневник жениха» А.И. Катыка наглядно демонстрирует то состояние общества, к которому приводят падение нравственности, лицемерие, стяжательство и стремление к сиюминутной выгоде. Сюжет произведения развивается на фоне модернизации российского общества начала XX в. и продолжавшихся процессов интеграции караимов в российские социальные институты, которые вызвали трансформацию традиционного уклада караимской общины. Эти причины в свою очередь привели к сокращению числа лиц караимского вероисповедания, стремившихся вступить в брачно-семейные отношения. В связи с этим догматы караимской религии, регулирующие вопросы семьи и брака, подвергались пересмотру на съездах караимского духовенства и представителей караимских общин в начале XX в. По замечанию некоторых караимских интеллектуалов и общественников (И.И. Казас, А.И. Бейм), обративших внимание на проблему сокращения числа браков среди караимов, одной из причин этого, как ни парадоксально, стало распространение идей просвещения среди молодежи. Светское «образование породило среди караимов некоторую чуждаемость даже между самыми близкими родственниками, находящимися в противоположных обстоятельствах» [Бейм 1898, 10].

Литературное и драматургическое наследие выдающегося караимского писателя и поэта Арона Ильича Катыка стало значительным явлением в культурной жизни караимов конца XIX – начала XX в. Как справедливо заметил Б.С. Ельяшевич в биографическом очерке о А.И. Катыке, последний был современным караимским писателем, драматургом и поэтом; талантливым педагогом, «первым с университетским образованием газзаном, видным народным деятелем и замечательным оратором». В произведениях А.И. Катыка, отличав-

⁴ Сучи (караим. сучу, сувчу, суйчы, сучы) – «сваха».

шихся подлинным литературным и драматургическим даром, «бытовая сторона событий и главные действующие лица очерчены, несомненно, с большою правдивостью, и они написаны довольно живо и остроумно» [Ельяшевич 1993, 93–94]. Сатирические и юмористические пьесы и рассказы А.И. Катыка, его публицистические статьи, памфлеты, стихотворения на русском и караимском языках пользовались заслуженной популярностью в караимской среде, ярко иллюстрируя историю повседневного существования караимской общины на рубеже эпох.

Литература и источники

- Бейм 1898 – *Бейм А.И.* Ответ на брошюру г-на С. Б. К некоторым вопросам караимской общественной жизни. Одесса: тип. А.И. Бейма, 1898. 12 с.
- Белый 2007 – *Белый О.Б.* История и культура крымских караимов на страницах журнала «Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления» (1917–1919 гг.) // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь: Крымское отделение Института востоковедения им. А.Е. Крымского НАН Украины, 2007. Вып. 13. С. 589–613.
- ГАРК – Государственный архив Республики Крым. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1200. «Об утверждении газзаном Феодосийской синагоги А.И. Катыка». 13 ноября 1911 г. – 1 июня 1912 г. 8 л.; Ф. 241. Оп. 1. Д. 1358. «Об утверждении в Евпаторийской малой кенасе старшим газзаном А. Катыка». 27 сентября 1916 г. – 11 ноября 1916 г. 4 л.; Ф. 450. Оп. 1. Д. 62. «Отчет Александровского караимского духовного училища за 1900 г.». 1900 г. 36 л.; ГАРК. Ф. 450. Оп. 1. Д. 63. «Дело с отчетом Александровского караимского духовного училища за 1899 г.». 13 января 1900 г. – 29 января 1900 г. 36 л.; Ф. 450. Оп. 1. Д. 124. «Книга протоколов Попечительского совета Александровского караимского духовного училища». 1907–1920 гг. 99 л.
- ГАОО – Государственный архив Одесской области. Ф. 42. Оп. 36. Д. 513. «Катык Арон Ильич». 1 июня 1911 г. – 3 апреля 1912 г. 3 л.
- Ельяшевич 1918 – *Ельяшевич Б.С.* И.И. Казас. Его жизнь, научно-литературная, педагогическая и общественная деятельность. Биографический очерк. Евпатория: Изд-во Таврического и Одесского Караимского Духовного правления, 1918. 53 с.
- Ельяшевич 1993 – *Ельяшевич Б.С.* Караимский биографический словарь (от конца XVIII века до 1960 г.) (Караимы. Материалы к серии «Народы и культуры» / Под ред. М.Н. Губогло, А.И. Кузнецова, Л.И. Миссоновой. М.: Изд-во Института этнологии и антропологии РАН, 1993. Вып. XIV. Кн. 2). 238 с.

- Катык 1909 – *Катык А.И.* Римский цирк: (Описание здания рим.[ского] цирка и происходивших в нем зрелищ). Ист. очерк: Для юношества. Одесса: Типо-лит. С.К. Цессарского, 1909. 32 с.
- Катык 1911a – *Катык А.И.* Записки караимского школьника // *Караимская жизнь.* 1911. Кн. 3–4, август-сентябрь. С. 6–18.
- Катык 1911b – *Катык А.И.* Записки караимского школьника // *Караимская жизнь.* М., 1911. Кн. 5–6, октябрь-ноябрь. С. 34–45.
- Катык 1911c – *Катык А.И.* Султан Тота (юмористический портрет) // *Караимская жизнь.* 1911. Кн. 3–4, август-сентябрь. С. 35–36.
- Катык 1911d – *Катык А.* Ени яка эски тон. СПб.: б. и., 1911.
- Катык 1912a – *Катык А.И.* Учитель // *Караимская жизнь.* 1912. Кн. 8–9, январь-февраль. С. 38–57.
- Катык 1912b – *Катык А.И.* Учитель // *Караимская жизнь.* 1912. Кн. 10–11, март-апрель. С. 5–10.
- Катык 1912c – *Катык А.И.* Памяти И.И. Казаса // *Караимская жизнь.* 1912. Кн. 8–9, январь-февраль. С. 3–4.
- Катык 1912d – *Катык А.И.* Ты не умрёшь! (надгробная речь на похоронах И.И. Казаса) // *Караимская жизнь.* 1912. Кн. 8–9, январь-февраль. С. 19–25.
- Катык 1912e – *Мы [Катык А.И.]* Песня евпаторийского пирожника Кара-Мошу: шуточная на мотив «Чипиим» // *Караимская жизнь.* 1912. Кн. 8–9, январь-февраль. С. 58.
- Катык 1913a – *Катык А.И.* Кто прав? / Драма из караим.[ской] жизни в 3 [действиях]. Феодосия: Тип. Натковича и Вининовича, 1913. [2], 84 с.
- Катык 1913b – *Катык А.* Дневник жениха // *Караимское слово.* Вильна, 1913, август. № 2. С. 12–15.
- Катык 1913c – *Катык А.* Дневник жениха (продолжение) // *Караимское слово.* Вильна, 1913, сентябрь-октябрь. № 3–4. С. 15–17.
- Катык 1913d – *Катык А.* Дневник жениха (окончание) // *Караимское слово.* Вильна, 1913, ноябрь. № 5. С. 16–18.
- Катык 1917 – *Катык А.* Заметки об Александровском Караимском Духовном Училище // *Известия ТОКДП.* Евпатория, 5 августа 1917. № 4. С. 16–19.
- Катык 1918. – *Катык А.* Яддэс: эки пэрде театер эгледжеси. Гюзлеве: б. и., 1918. 37 с.
- Катык 1927a – *Катык А.И.* Краткий обзор моей литературной деятельности // *Бизим Йол (Наш путь).* Симферополь: изд-ие КрымОКО, 1927. С. 73–78.
- Катык 1927b – *Катык А.И.* Краткий обзор моей литературной деятельности. Рукопись, машинописный экземпляр. Личный архив С. Шайтанова. 6 л.
- Кефели 2007 – *[Кефели В.]* Арон Ильич Катык (к 125-летию со дня рождения) // *Caraimica. Quarterly Review (International Institute of The Crimean Karaites).* Слипери-Рок, США; Симферополь, Украина, 2007. Vol. VII. С. 48–49.
- Лекции и спектакли 1918 – Лекции и спектакли // *Известия КДП.* Евпатория, июль 1918. № 1. С. 32.
- Летопись 1897 – Летопись. По словам одесских газет... [О собрании караимской общины Одессы] // *Салгир.* 1897. № 80. 4 июля. С. 3.

- Миддор-Эль-Дур 1913a – *Миддор-Эль-Дур*. Критический очерк [на пьесу «Кто прав?» А.И. Катыка] // Караимское слово. Вильна, 1913, сентябрь-октябрь. № 3–4. С. 10–13.
- Миддор-Эль-Дур 1913b – *Миддор-Эль-Дур*. Критический очерк. Окончание [на пьесу «Кто прав?» А.И. Катыка] // Караимское слово. Вильна, 1913, сентябрь-октябрь. № 3–4. С. 6–8.
- Наши браки 1897 – Наши браки // Салгир. 1897. № 83. 9 июля. С. 2.
- Первый съезд 1911 – Первый национальный караимский съезд в Евпатории // Караимская жизнь. 1911. Кн. 1, июнь. С. 70–90.
- Прохоров 2013 – *Прохоров Д.А.* Фольклорные сюжеты и мотивы на страницах караимских периодических изданий середины XIX – начала XX века // Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Ин-т славяноведения РАН, Центр научных работников и преподавателей иудаики в ВУЗах «Сэфер», 2013. С. 141–169. DOI:10.31168/2658-3356.2020.6
- Редакция 1913 – *Редакция*. Кто прав? (краткое содержание) // Караимское слово. Вильна, 1913, сентябрь-октябрь. № 3–4. С. 9–10.
- Хроника 1912 – Хроника текущей жизни: Новый газзан А.И. Катык // Караимская жизнь. 1912. Кн. 5–6, октябрь-ноябрь. С. 139–140.
- Хроника 1913 – Хроника текущей жизни. Б. К. Библиография // Караимское слово. Вильна, 1913, август. № 2. С. 20.
- Хроника 1918 – Хроника. Феодосия // Известия КДП. Евпатория, июль 1918. № 1. С. 32.
- Szyszman 1980 – *Szyszman S.* Le Karaimisme. Ses Doctrines et son Historie. Lausanne: L'age D'homme, 1980. 247 p.

Satirical and Humorous Works in the Literary Heritage of the Karaite Writer and Poet Aron Ilyich Katyk (1883–1942)

Dmitry Prokhorov

Crimean Federal University named by V. Vernadsky
Simferopol, Republic of Crimea, Russia

Doctor in Historical sciences, Senior Researcher
ORCID: 0000-0001-9162-4705
Research Center for History and Archeology of the Crimea of Crimean Federal University
named by V. Vernadsky
Academic V. Vernadsky avenue, 2, Simferopol, Republic of Crimea, Russia, 295007
E-mail: prokhorov1da@yandex.ru

Summary: The purpose of the article is to analyze the satirical and humorous works of the famous Karaite writer and poet Aron Ilyich Katyk (1883–1942). Among his works it should be noted such as: “The Diary of the Groom”, “Alyshmagan Bashka Kalpak Yarashmaz” (“A Hat Does Not Climb on an Unaccustomed Head”), “Who is Right?”, “Notes of a midrashnik” (i.e. a pupil), “Teacher” and many others. All these works are distinguished by subtle humor and sarcasm. In his works, marked by a genuine literary gift and talent, A.I. Katyk ridiculed many of the vices and shortcomings that were inherent in the modern society. In his stories, feuilletons and plays A.I. Katyk, in a satirical light, portrayed people who sought to imitate European manners, but who continued to be inert with prejudices and outdated traditions of the Karaite community. The satirical and humorous works of A.I. Katyk is a valuable source of folklore and ethnographic character.

Keywords: *Crimea, Karaites, folklore, literary heritage, satire, humor*

References

- Belyi, O.B., 2007, Istoriia i kul'tura krymskikh karaimov na stranitsakh zhurnala “Izvestiia Tavricheskogo i Odesskogo Karaimskogo Dukhovnogo Pravleniia” (1917–1919 gg.) [The history and culture of the Crimean Karaites on the pages of the journal “Izvestia of the Taurida and Odessa Karaite Spiritual Board” (1917–1919)]. *Materialy po arkhologii, istorii i etnografii Tavrii* [Materials on archeology, history and ethnography of Tavria], 589–613. Simferopol, Krymskoe otdelenie Instituta vostokovedeniia im. A.E. Krymskogo NAN Ukrainy, vol. 13, 694.
- El'iashevich, B.S., 1918, *I.I. Kazas. Ego zhizn', nauchno-literaturnaia, pedagogicheskaia i obshchestvennaia deiatel'nost'*. *Biograficheskii ocherk* [I.I. Kazas. His life, scientific, literary, pedagogical and social activities. Biographical sketch]. Eupatoria, izdatel'stvo Tavricheskogo i Odesskogo Karaimskogo Dukhovnogo pravleniia, 53.
- Kefeli, V., 2007, Aron Il'ich Katyk (k 125-letiiu so dnia rozhdeniia) [Aron Ilyich Katyk (to the 125th anniversary of his birth)]. *Caraimica. Quarterly Review*, 7, 48–49.
- Prokhorov, D.A., 2013, Fol'klornye siuzhety i motivy na stranitsakh karaimskikh periodicheskikh izdaniia serediny 19 – nachala 20 veka [Folklore plots and motifs on the pages of Karaite periodicals of the mid-19th – early 20th centuries]. *Ustnoe i knizhnoe v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* [Oral and Written in Slavic and Jewish Cultural Tradition], ed. O.V. Belova, 141–169. Moscow, Tsentr nauchnykh rabotnikov i prepodavatelei iudaiki v vuzakh “Sefer”, Institut slavianovedeniia RAN, 350. DOI:10.31168/2658-3356.2020.6
- Szyszman, S., 1980, *Le Karaimisme. Ses Doctrines et son Histoire* [Karaimism. Its doctrines and his history]. Lausanne, L'age D'homme, 247.

УДК 821.174
ББК 83.3(4)

Еврей и смешное в латышской литературе

Элина Васильева

Даугавпилсский университет,
Даугавпилс, Латвия

Профессор, доктор филологических наук
ORCID: 0000-0002-5317-9724
Кафедра русистики и славистики Гуманитарного факультета
Даугавпилсского университета
LV-5401, Даугавпилс, ул. Виенибас, д.13
Тел.: +(3712) 974-89-28
E-mail: elina.vasiljeva@du.lv

DOI: 10.31168/2658-3356.2021.9

Аннотация: Цель данного исследования – рассмотреть один из аспектов еврейского текста в латышской литературе: связь еврейских образов с категорией смешного и комического. Значительная часть еврейского текста латышской литературы связана с жанром комедии, в рамках которого начинает формироваться типичный образ еврея: первые знаковые тексты (XVII–XIX вв.) – комедии, в которых центральную роль в системе персонажей играет именно еврей. При этом жанр комедии актуализирует две функции категории комического: смех связан с положением героя (смешного, иногда жалкого) или он обусловлен комической ситуацией, в которой задействованы другие персонажи. С одной стороны, еврей – объект смеха (комически изображаются манера речи, внешний вид, поведение), с другой стороны, в отдельных текстах именно еврей удерживает интригу. В статье рассматривается историческая логика развития еврейского текста: еврей как объект насмешек – еврей как составляющая комического сюжета – еврей как носитель порока. Начиная с 40-х гг. XX в. еврейский текст фактически теряет свою связь с категорией комического, что связано с активизацией потока антисемитской литературы в межвоенный и военный периоды и доминированием темы Холокоста в литературе второй половины XX в.

Ключевые слова: комедия, смех, еврейский текст, интрига, высмеивать

Еврейский текст латышской литературы представляет собой феноменальное явление, основные составляющие которого складываются на протяжении всего развития латышской литературы как самостоятельной национальной литературы в контексте европейской [Vasiljeva 2017]. Компоненты этого текста меняются в зависимости от историко-политического фона, общественных интересов и парадигм художественного сознания, но наличие еврейских тем и образов в латышской литературе становится константным. Еврейский текст латышской литературы тесно связан с реальной социальной ситуацией: еврей – составляющая латышского социокультурного пространства. Таким образом, интерес литературы к еврейской тематике не является случайным и базируется не на мифологических представлениях, а на реальном опыте. Процентная составляющая еврейского населения отличалась в зависимости от регионов Латвии, именно поэтому еврейские образы появляются в тех регионах и тех локальных зонах, где еврейский компонент был ощутим. Отсылка к реальному опыту определяет и наличие обязательного социального маркера: в большинстве случаев еврейские образы привязаны к своей профессиональной принадлежности. Наиболее частотным образом еврея становится еврей – мелкий торговец (*andelnieks*), что на протяжении XIX в. было основным видом деятельности представителей этой национальности. На фоне включения фактора урбанизации меняется профессиональная принадлежность еврея: появляется большое количество еврей-портных. Смена социальной парадигмы отражается в литературных текстах. Собственно, для латышской литературы второй половины XIX – начала XX в. профессиональный маркер становится показательным. В период своего становления (вторая половина XIX в.) латышская литература концентрируется на типичном в проявлении национального фактора: типичным персонажем-латышом в этот период является крестьянин, мелкий, средний и крупный землевладелец. Вопрос землевладения является определяющим: в литературе этого периода своеобразно ретранслируется модель мифа о потерянном рае – доме, своей земле. Соответственно обращает на себя внимание любой статус, противоположный статусу землевладельца. Именно таким «иным» становится еврей, чей социальный статус и профессиональная принадлежность демонстрируют возможность свободного перемещения в пространстве (торговец, портной).

В данной статье внимание будет сфокусировано на одном аспекте: еврей и комическое в латышской литературе. Некой символической знаковой точкой можно считать комедию Рудольфа Блауманиса «Дни портных в Силмачах» (1901), которая в массовом сознании воспринимается как основной текст, связанный с еврейскими образами. Самый элементарный ассоциативный эксперимент (опрос, анкетирование, наблюдение) продемонстрирует: в качестве наиболее частотно упоминаемого текста с персонажами-евреями будет названа комедия Блауманиса. Комедия «Дни портных в Силмачах» занимает особое место в культурном пространстве Латвии. Это своего рода обязательная составляющая культурного канона. Действие комедии связано с праздником Лиго (Янов день, день летнего солнцестояния), который занимает особое место в календаре. Традиции праздника формируются на стыке нескольких традиций: народной (то, что на латышском языке обозначается “*tautiskais*” и является важной составляющей латышской идентичности), языческой (дохристианской), христианской, национально-государственной. Поразительным образом, но именно этот праздник включает амбивалентное сочетание национальной и мультикультурной составляющей. Наряду с целым рядом традиций праздника (костер, поиск цветка папоротника, приготовление особых блюд, песни) актуализируется и ставшее обязательным исполнением в канун праздника спектакля по пьесе Блауманиса (спектакль в эти дни играется как в Национальном театре, так и в любительских коллективах; одной из особенностей театрального мероприятия являются постановки на природе). Именно эта традиция сделала комедию Блауманиса и ее героев узнаваемыми. И еврейские персонажи – Абрам, Йоске и Сара – стали обязательными атрибутами праздника и одновременно самыми известными еврейскими образами в латышской литературе. Жанр комедии и атмосфера праздника определили и эмоциональный план восприятия. С одной стороны, именно герои комедии Блауманиса являются примером включенности еврейского текста в латышскую культурную модель, с другой стороны, именно эта комедия повлияла на формирование достаточно упрощенного взгляда на проблему отображения еврейских образов в латышской литературе и связанных с этим элементов комизма.

Безусловно, еврей в латышской литературе – это прежде всего «другой». И этот «другой» в самом типичном варианте может быть

либо страшным, либо смешным. Именно эти два вектора и становятся определяющими в формировании еврейского текста латышской литературы. Причем каждый из векторов имеет свои разновидности. Так, смешное может проявляться в разных значениях, основная суть которых может быть определена формулой «смеяться над... – смеяться от...» В своей книге «Проблемы комизма и смеха» В.Я. Пропп выделяет именно две области: «С точки зрения формальной логики можно чисто умозрительно прийти к заключению, что есть две большие области смеха или два рода их. Один включает в себя насмешку, другой этой насмешки не содержит» [Пропп 1997, 125]. В свою очередь А. Вулис, очерчивая границы смеха и юмора, делает акцент на позиции автора по отношению к объекту смеха: автор на стороне объекта (юмор) – автор против объекта (сатира) [Вулис 1966, 19]. В градации комичности еврейских образов в литературе позиция автора оказывается наиболее важной, поскольку в случае, когда автор эмпатичен к своему герою (автор находится на стороне объекта), характеристики «другого» сближаются с характеристиками «своего», в то время как в случае неприятия персонажа (автор против объекта) «другой» делается «чужим», и в таком случае смешное становится сублимацией страшного.

Еврейские образы появляются в латышской литературе задолго до написания Блауманисом его комедии, но поразительным образом изначально оказываются привязанными к жанру комедии и имеют непосредственную связь с театром. В 1790 г. Стендер Младший пишет пьесу-адаптацию «Пьяница Бартулис» (первое название комедии звучало «Как крестьянин возмечтал стать помещиком»)¹, являющуюся переложением комедии «Йеппе на горе» Людвига Хольберга, которого часто определяют как «датского Мольера». В списке действующих лиц в качестве одного из первых заявлен еврей-корчмарь Маушелис. Следует отметить, что этот первый еврейский образ заложит основу одной из дальнейших традиций еврейского текста в латышской литературе: еврей обязательно профессионально маркирован. Возникает определенная логика развития этого профессионального маркера, воспроизводящая историческую реальность: корчмарь, мелкий торговец, портной, ростовщик, ювелир. Статус

¹ Laika kavēklis ziemas vakaros. Dabūjams pie drukātāja L. Bartung Deubner. Rīga: [b. i.], 1887.

Маушелиса как корчмаря отражает экономическую ситуацию XVIII в., когда именно евреи получают своего рода привилегию на торговлю привозными крепкими алкогольными напитками и становятся как бы узаконенными контрабандистами [Kalik 2009]. Комедия Стендера Младшего выполнена в духе просветительства, что предполагает в качестве основной задачи бичевание пороков (Л. Хольберг в своей оригинальной комедии высмеивает пороки дворянского общества). В соответствии с комедийной структурой именно за персонажем-евреем закрепляется сюжетообразующая функция: он нужен как инициатор дальнейшего развития действия. Главный герой Бартулис, будучи неисправимым пьяницей, постоянно посещает корчму Маушелиса, где и добывает, часто в долг, желаемую дозу алкоголя. Как второстепенный персонаж Маушелис задействован в сюжете фоновно (он появляется только в самом начале действия), но ввиду своей профессиональной принадлежности именно он является тем, кто поддерживает и даже порождает порок, поскольку именно он подстрекает пьяницу пить и не слушать нравоучений жены. Действие, которое разворачивается в корчме, безусловно комическое, но это прелюдия, открыто презентующая ведущий порок Бартулиса – пьянство.

Деятнадцатый век становится и временем рождения латышской национальной литературы, и именно в этот период еврейские образы начинают активно выступать как самостоятельные, а еврейская тема становится ведущей. Причем происходит это в так называемой массовой литературе. В XIX в. популярность приобретают небольшие брошюры, представляющие собой либо приложения к журналам, либо самостоятельные серийные издания. Тексты, публикуемые в этих брошюрах, не претендуют на высокий художественный уровень, а имена большинства авторов остаются неизвестными. Основная задача подобных изданий – развлечь читателей, на что указывает обилие шуточных, комических текстов. Именно среди них появляется несколько брошюр, содержащих тексты, напрямую связанные с еврейской темой. Нельзя утверждать, что у нас есть доступ ко всем изданным произведениям, тем не менее имеющиеся издания дают возможность составить представление о складывающихся тенденциях и традициях в изображении евреев, а также контексте еврейской тематики. В качестве примера можно упомянуть изданную в Риге

в 1869 г. брошюру небольшого формата (72 страницы) «Мои первые песни» (“Manas pirmās dziesmas”)², которая заканчивается небольшим тематическим переводным приложением «Смех и шутки еврейские» (“Smiekli un joki Žīdiski”), включающим комический поэтический текст «Песня еврея о Риге» и одноактный диалог «Пинскаускис и Пинскинскис, или счастливый Цыган и несчастный Еврей». «Песня еврея о Риге» – рассказ еврея о всех неприятностях, которые с ним случились в городе: его обманули, обокрали, избили. Он жалуется на свое несчастное существование, однако этот жалобный текст наполнен комизмом. Стилистика нарратива от первого лица только подчеркивает это. Неприятности, произошедшие с героем, носят бытовой характер, и именно их представление (событие и нарратив) и сам представляющий (участник событий и нарратор) становятся объектом смеха. Похожий образ (еврей, который жалуется на свою жизнь) возникает и в одноактном диалоге «Пинскаускис и Пинскинскис». Характерно, что оба героя диалога не только наделены созвучными фамилиями (их можно перепутать), но и оба являются этническими чужаками. При этом характеры главных героев заданы по принципу противопоставления (цыган – оптимист, еврей – пессимист). С точки зрения теории комедии дель арте, которая сыграла немаловажную роль в становлении традиций латышской драматургии и театра, герои диалога – своего рода традиционные дельартовские дзанни, противоположные друг другу и по характеристикам, и по функциям в основном сюжете, и по принципам моделирования смешного. Показательно, что уже в этих первых текстах еврейский персонаж теряет свою связь с дельартовским Панталоне (от роли хозяина он переходит к роли слуги), при этом сохраняет одну очень важную характеристику: еврей смешон, потому что жалок – он бит, одурачен. Но в нем нет стереотипических отрицательных характеристик, которые сформируются в литературе позже. Правда, подчеркнутой является его принадлежность оппозиции «свой – чужой». Еврею просто надо заговорить, причем заговорить о своих бедах – и этим уже создается комический эффект. Собственно, уже эти фоновые тексты определяют функциональную доминанту еврейских типажей: еврей – выигрышный комический театральный персонаж.

² См.: Manas pirmās dziesmas 1969.

В 1874 г. основоположник латышской драматургии Адольф Алунан пишет знаковую комедию «Ицик Мозес». В этой комедии, где имя персонажа-еврея вынесено в заглавие, главному герою отводится особая роль. С одной стороны, именно этническая принадлежность Ицика определяет комический эффект всей пьесы (отметим, жанр обозначен автором как шуточная пьеса). Если из сюжета пьесы исключить Ицика, сюжет утратит свой комизм и превратится в драматический: в центре оказывается социальный и личностный конфликт, и большая часть действующих лиц воспринимает этот конфликт как неразрешимый. Но, с другой стороны, именно персонаж-еврей становится не просто проявителем комического, но и тем, кто двигает конфликт к его разрешению, он активный персонаж. Весь комический антураж пьесы завязан на образе Ицика: он начинает развитие интриги, и он же ее разрешает. В основе интриги – желание проучить жестокого хозяина Абукална, для которого деньги важнее, чем отношения между людьми. Собственно, А. Алунан воспроизводит модель ренессансной комедии «проучить, чтобы перевоспитать». Ицик восстанавливает гармонию и справедливость не путем наказания злодея (в данном случае условного), а пытаясь его «проучить», давая ему возможность осознать собственные ошибки. Ицик Мозес – персонаж уникальный. Он сознательно начинает выстраивать свой сценарий, к тому же он и сценарист, и режиссер, и менеджер (Маушелис в пьесе XVII в. становится сюжетообразующим стержнем совершенно случайно). В этом сценарии появляется немало важный факт: еврей Ицик дает деньги несчастной женщине, которую Абукалн выгоняет из дома. Да, еврею Ицику нелегко принять это решение, он сам понимает уникальность этой ситуации (здесь одновременно и действие стереотипического мышления, и его преодоление). Не случайно пьеса заканчивается финальным куплетом (песенные вкрапления – одна из особенностей текста А. Алунана) – гимном Ицику Мозесу, который исполняют все действующие лица.

В образе Ицика много традиционного, уже знакомого по масс-литературным текстам. Он сам рассказывает о себе, о своем внешнем виде, о нелепых историях, которые с ним приключались. И все это тоже работает на создание комического эффекта. Собственно, именно пьеса А. Алунана впервые поставила вопрос, который касается театральной практики: какие характеристики персонажа-еврея

являются определяющими, национальные или театральные (еврей этнический или театральный образ)? Для театральной практики образ еврея оказывается знаковым. С учетом ориентации театра на визуальный ряд именно персонаж-еврей оказывается выигрышным. Его внешний вид (визуализация) очень эффектен (волосы, нос, одежда). На создание образа работает грим, театральный костюм, основными деталями которого являются черный лапсердак у Абрама и обязательная жилетка у Йоске (именно жилетка будет использована в дальнейшем для постановок танца в еврейском стиле). С одной стороны, образ еврея узнаваем, с другой – сами представления о внешности еврея складываются именно под воздействием театральных постановок. Речь еврея (аудиализация) – это коверканый латышский язык, и комический эффект основан на самом звучании и интонациях, что не требует особого построения репризы.

Именно пьеса-шутка А. Алунана и стала своего рода подготовкой рождения канонического текста – комедии Рудольфа Блауманиса «Дни портных в Силмачах». Следует отметить, что в творчестве Блауманиса еврейские образы появляются достаточно часто. Если говорить о драматургии, то в целом ряде его текстов повторяется один и тот же набор действующих лиц (некое подобие масок комедии дель арте, система которой воспроизводится в творчестве драматурга). Соответственно, Абрам как важная составляющая происходящего перемещается из одной пьесы в другую, становясь узнаваемым и ожидаемым лицом: еврей – мелкий торговец, который в начале действия появляется в усадьбе и попадает к эпицентр комической перипетии. Помимо драматургических произведений, еврейские образы достаточно частотны в малой прозе Блауманиса. И в этих текстах возникает целый ряд моментов, важных для понимания комичности еврейских образов. Знаковым в корпусе текстов XIX в. становится рассказ Блауманиса «Сумасшедший Изак» (“Trakais Izaks”, 1887). Сам автор определяет жанр этого текста как «шутку». Следует отметить, что жанр шутки становится достаточно частотным в латышской литературе XIX в.: он появляется как в названии прозаических текстов, так и в драматургии. В таком определении жанра авторами просматривается противостояние дидактической литературе, с одной стороны (неприятие чрезмерно серьезного дидактизма), с другой стороны – это своего рода маркетинговый ход, привлекающий вни-

мание читателей и указывающий на развлекательный характер литературы и чтения. Обозначение Блауманисом жанра рассказа как шутки находит непосредственное подтверждение в тексте: на примере поступков главного героя Рейниса автор предлагает своеобразную классификацию шуток, разделяя их на плохие и хорошие. В соответствии с этим комический эффект может преследовать разные цели: высмеять кого-то, унижить и проучить или просто поднять настроение. Сюжет рассказа строится как шутка-месть Рейниса торговцу Изаку, который продал некачественный материал. Шутка, разыгранная Рейнисом, подготовлена и продумана до мелочей, в ее реализации участвуют несколько человек. Характеристики Изака становятся разнообразными: он «вор» и, главное, «сумасшедший». Рейнис планирует розыгрыш, после которого многие считают, что Иzaak сошел с ума на почве жажды наживы. Иzaak, еврей, становится объектом насмешек, на этот раз высмеивается именно он. Рейнис убежден, что Иzaak продал ему некачественную ткань, из-за которой новые брюки позорно рвутся на глазах у других, и именно за это Рейнис хочет отомстить старому еврею. Иzaak напуган, дрожит от страха, не в силах понять, почему трактирщики обращаются с ним так жестоко, что увеличивает его страх и боль. На самом деле никто не жалеет Изака, хотя владелец трактира обеспокоен и хотел бы вылечить Изака от безумия, но его поступок продиктован желанием доказать всем, что он лучше доктора. Бегство Изака от устроителей розыгрыша гротескно – он выпрыгивает через закрытое стеклянное окно. Цель Рейниса достигнута: еврей испугался, и рассказ заканчивается своеобразным резюме: «Это конец шутки, которую Рейнсон Рейнис сыграл с евреем мошенником» [Blaumanis 1994, 48].

В «Днях портных в Силмачах» возникает показательная еврейская троица: мелкий торговец (анделник) Абрам, его сын Йоске и возлюбленная Йоске портниха Сара. У каждого из них своя функция в общей интриге, внутри этого треугольника складываются непростые отношения, характеризующиеся драматизмом и комизмом. Каждый из персонажей сам по себе, они втроем предоставляют поле для богатых и разнообразных режиссерских интерпретаций как в плане трактовки образов, так и в плане их визуализации.

Абрам – несомненно комический персонаж в системе характеров. Он вовлечен во все комические перипетии и хаотические ситуации,

является зачинателем комических интриг: его появление, случайно привезенные им вещи служат поводом для начала комической интриги. Абрам всегда находится в центре комического действия.

При этом в комизме Абрама нет насмешки над конкретными национальными особенностями, хотя понятно, что в пьесе, а особенно в ее постановке на сцене, эти особенности обязательно обыгрываются. Абрам любит деньги, но не более, чем другие персонажи. В поведении Абрама жадность как маркер характера не проявляется, этим он заметно отличается от шекспировского Шейлока; автор не стремится над ним иронизировать. Абрам достаточно труслив, но кроме него дрожат и боятся другие персонажи, он чаще выступает в паре с кем-то, как бы умножая комизм поведения на два.

Указания на то, что еврей Абрам отличается от местных жителей, в тексте секундарны. Одна их героинь комедии, характеризуя Абрама, фактически повторяет характеристику-сравнение из комедии Алунана про Ицика Мозеса: «И у еврея тоже отцовское сердце». Мятущееся сердце, отцовское сердце – это признаки, которые доказывают, что еврей – это человек со своими чувствами и переживаниями. Наконец, персонажи – представители старшего поколения очень хорошо понимают Абрама, который не принимает до определенного момента модель поведения молодых.

Любовная линия Сары и Йоске своеобразно вплетается в общий сюжет и в сценических версиях обретает оригинальные трактовки. В пьесе присутствуют три влюбленные пары, и до момента разрешения всех противоречий в финале и подготовки к трем свадьбам все пары являют собой примеры несчастной любви. Ситуация Сары и Йоске – пример того, как стремление родителей к материальному благополучию вступает в противоречие с чувствами молодых и препятствует их любви. Собственно, история Сары и Йоске полна драматизма, но в сценических версиях традиционно все три еврейских персонажа воспринимаются как комические, на что безусловно влияет их внешний вид, манера двигаться и жестикулировать и странное произношение. При этом, если отталкиваться только от текста, Сара вне комической линии, напротив, серьезна, она переживает, что Абрам противится их счастью, она много работает. Чувства Сары и Йоске серьезны. Сара – женщина нового типа, она независима, полагается только на себя, сама зарабатывает себе на жизнь работой швеи. Сара

умеет защищаться, что очень важно. Она акцентирует то, что она человек и у нее есть свое имя: «Меня зовут Сара Гольдбаум», – отвечает она на попытку назвать ее «мамзелькой». Она способна парировать любые шутки и насмешки. Единственный персонаж, с которым она не спорит, – это Абрам. Сара сохраняет в своем поведении традиционное уважение к старшему поколению. И вот ее трепет перед Абрамом диссонирует с ее поведением в других ситуациях, в чем режиссеры и усматривают комический эффект.

Коллизия Сары и Йоске разрешится вместе с любовными историями двух других пар (в финале три пары готовятся к свадьбе и объединяются в общем пении, а в режиссерских прочтениях и в едином танце, который в большинстве версий ставится в стилистике латышского народного танца, в нескольких случаях – с элементами стилизации под еврейский танец). Драматическая путаница достигает кульминации в комической ситуации, в которой главным героем является Абрам. В отличие от Ицика (в пьесе Алунана), который выступал организатором интриги, Абрам попадает в комические ситуации против своей воли. Абрам пытается действовать или что-то решать, он ищет виноватого, пытается объяснить несурзность происходящего, но его ошибки порождают комический эффект. Именно здесь проявляется страх Абрама (некий отзвук тех самых жалостливых рассказов о невезении из литературы XIX в.). Причем опасно Абрам смотрит на всех, включая своего сына: так, он уверен, что Йоске задумал от него избавиться, поэтому подстроил взрыв печи. Встревоженный Абрам уязвим (и это смешно), поэтому попадает в эпицентр комических ситуаций: он слушает сплетни, залезает в печь, чтобы «застукать» Йоске и Сару за тайным поцелуем, гротескно падает после взрыва печи, дрожит от страха, что его собственный сын хочет убить его. В лучших традициях комедии дель арте Абрам после этой гротескной сцены слабый, битый, с замотанной головой. В ремарках описываются неловкие, хаотичные движения Абрама, что дает богатый материал для комического решения мизансцен. В кульминации третьего действия участие принимают многие персонажи, но Абрам – в эпицентре (собственно, это его автор «проучил» за непризнание права сына на личное счастье).

Абрам ведет себя громче других, динамичнее, и именно это привлекает внимание зрителя, делая Абрама одним из самых узнава-

емых и интересных персонажей пьесы. Влюбленный Йоске в тексте пьесы тоже комичен: он становится объектом шантажа других персонажей. Йоске является «заложником» многих других персонажей, которым он за угрозу раскрыть секрет влюбленного его отцу пытается заплатить тем, что у него есть на возу с товаром. Молодой торговец Йоске демонстрирует изменение отношения общества к евреям: молодое поколение дурачит и шантажирует еврея-торговца. Любовная история Йоске и Сары в тексте сентиментальна, драматична и несколько тривиальна, но в сценических версиях акцент перемещается именно на эту пару, их любовный роман в разных постановках трактуется как в сентиментальном, так и в комическом ключе. Здесь на создание комического эффекта работают два элемента, особенно акцентированные именно в постановках, – внешний вид персонажей (характерный грим, прически, одежда, жесты и мимика) и их манера речи.

Абрам и Йоске не всегда говорят друг с другом по-латышски. Однако их язык не идиш, а ломаный немецкий. Автор не пытается быть точным в воспроизведении этнических особенностей, он не знает идиша и передает язык как близкий к немецкому. Зритель понимает немецкий текст, а все ошибки производят комический эффект: воспринимаются и шутки, и стилистические неточности. Это позволяет Блауманису создавать длинные эпизоды на так называемом идише: Абрам грозит Йоске отправить его в Америку, если он не откажется от своего намерения жениться на Саре. Учитывая, что большая часть аудитории знала немецкий, автор создает каламбуры, в которых обыгрывается контекст отдельных фраз. Руди просит Йоске дать по-еврейски честное слово, на что Йоске отвечает: “Soll dir der Taifel holen” (черт побери). Связь идиша с немецким языком подчеркивается в тексте несколько раз. Насмешки, шутки и словесные недоразумения играют решающую роль в развитии интриги спектакля, поэтому само слово «шутка» часто используется в характерных речах. Блауманис через своих персонажей-евреев смоделировал классический и узнаваемый для литературных текстов «еврейский» язык, основные правила которого стали своего рода маркером евреев в латышской литературе.

В одном из интервью, посвященных ретроспекции комедии Блауманиса, латышская актриса Велта Лине рассказывает о том, что

в послевоенные годы (конец 40-х – 50-е) «Дни портных в Силмачах» не допускали к постановке именно из-за еврейских персонажей, и мотивировкой было утверждение, что евреи в пьесе высмеиваются. Актриса вспоминает свою аргументацию в защиту пьесы, основанную на том, что в определенных моменты в комедии высмеиваются и другие персонажи, попадающие в глупое положение, а вот как раз еврейские образы были близкими и любимыми: «Для нас же эти блауманисовские еврейчики (“*žīdīņi*”) ужасно милые и близкие, как никто другой». Разумеется, определение евреев как «блауманисовских» указывает на определенную театральность этих образов, но обращает на себя внимание подчеркнутое отрицание попытки высмеять именно евреев.

Следует отметить специфику еврейских образов Блауманиса в контексте мировой литературы. Традиционно, независимо от эмоциональных нюансов и моральных суждений, евреи воспринимаются в контексте оппозиции «свой – чужой», где представитель другой этнической и национальной культуры всегда является «чужим». Что касается еврейского текста Блауманиса, то механизм этого противопоставления несколько трансформируется. Еврей не чужой в традиционном понимании, более того – он не чужой, а свой: свой в повседневной жизни, свой в доме. По мнению окружающих, еврей – это не кто-то непонятный, а знакомец со своей «изюминкой»; он не противостоит их социуму, напротив, еврей – обязательная часть этого мира. Он делает этот мир более динамичным, развивающимся, веселым.

Р. Блауманис создает хрестоматийную модель еврейского текста в латышской литературе. Вслед за «Днями портных в Силмачах» возникает целый ряд подобных образов, которые объединены установкой на позитивные характеристики. Но с 20-х гг. XX в. координаты еврейского текста начинают меняться. Вновь актуализируется такая характеристика еврея, как «жалкий», но эта характеристика уже не является объектом смеха, а имеет социальный контекст. И, наконец, в это же время меняется позиция еврейского персонажа в комедии.

В 1925 г. Анна Бригадере, более известная как автор эпической прозы и пьес-сказок, пишет комедию «Большой улов» (текст является проходным в истории латышской литературы). И в этом тексте комические персонажи-евреи выступают не просто объектами высмеивания, но и становятся воплощением социальных пороков, с ко-

торами ведут борьбу главные герои комедии. Евреи в комедии – контрабандисты. Йоске и Фацке, переодевшись женщинами, везут в гробу наркотики. Их разговор (план действий) – это яркий комический диалог, где существенная роль принадлежит именно ломаному языку, который придает особый эффект сочиненной драматической истории: «Мы с тобой две несчастные женщины, подавленные горем» [Brigadere 1936, 127]. Ситуация с переодеванием и попыткой бегства комична сама по себе, это все усиливается дополнительными эффектами: страх и паника.

Йоске, который думает, что у солдата глаза, как лучи рентгена; в качестве кучера берет трусливого сына Йоске Ицика, который при первом оклике испугается, погонит телегу с гробом в кусты, а потом в панике убежит. В диалоге двух евреев пересказывается совершенно фарсовая структура (переодевание, падения, ахи-охи), и коверкание языка придает этому еще больший комический эффект. Еврей здесь не просто смешон, он «чужой», его существование порочно, и поэтому он должен быть наказан.

В разнообразном еврейском тексте латышской литературы концепту смешного отводится одно из определяющих мест. Особую роль в моделировании комического занимает драматургия. Концепт комического отражает своеобразные смены координат оппозиции «свой – чужой». Еврей может быть смешон, потому что жалок (сатирическое изображение), еврей – часть общей комической интриги (зрители смеются не над евреем, а над событиями, действиями, словами). В данном варианте смещаются координаты оппозиции «свой – чужой». Ситуация меняется в 20-е – 30-е гг., когда в латышской литературе ведется поиск национального кода, что влечет за собой более демонстративное противопоставление «своего» и «чужого». Вследствие этого еврей в литературе становится носителем пороков, и смех над евреем – это бичевание этих пороков. Концепт смеха отсутствует в ярко выраженной антисемитской литературе. Но более существенные изменения в еврейском тексте будут связаны с событиями Холокоста. Начиная с послевоенного периода еврейский текст теряет свою комическую составляющую, и именно этот вектор сохраняется и в современной латышской литературе. Комическое и смешное в еврейском тексте переносится в театральную и кинематографическую версию.

Литература и источники

- Вулис 1966 – Вулис А. В лаборатории смеха. М.: Художественная литература, 1966. 144 с.
- Пропп 1997 – Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. СПб.: Алетея, 1997. 287 с.
- Kalik 2009 – Kalik J. Scepter of Judah: The Jewish Autonomy in the Eighteenth-Century Crown Poland (Studia Judaeoslavica). Brill Academic Pub, 2009. 376 p.
- Manas pirmās dziesmas 1869 – Manas pirmās dziesmas. Par pielikumu: Smieklī un joki Žīdiski – latviešu valodā no A. A. E. Engīzer. Rīga: [b. i.], 1869. 70 lpp.
- Alunans 1910 – Alunāns Ā. Icīgs Mozes. Jelgava: H. Alunāns, 1910. 40 lpp.
- Blaumanis 1997 – Blaumanis R. Kopoti raksti 9 sēj. 5. sēj. Rīga: Jumava, 1997. 581 lpp.
- Blaumanis 1994 – Blaumanis R. Trakais Izaks // Kopoti raksti 9 sēj. 2. sēj. Rīga: Jumava, 1994. 33–48 lpp.
- Brigadere 1936 – Brigadere A. Собрание сочинений. Т. 9. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1936. 247 lpp.
- Vasiljeva 2017 – Vasiljeva E. Ebreju teksts latviešu literatūrā. Daugavpils: “Saulē”, 2017. 279 lpp.

The Jew and the Funny in Latvian Literature

Elina Vasiljeva

Daugavpils University
Daugavpils, Latvia

Professor, Dr. Philol.

ORCID: 0000-0002-5317-9724

Department of Russian and Slavic Studies, Faculty of Humanities

Daugavpils University

LV-5401, Daugavpils, Vienības street, 13

Tel.: +(3712)974-89-28

E-mail: elina.vasiljeva@du.lv

Summary: The aim of the present research is to consider one of the aspects of the Jewish text in Latvian literature: the connection of Jewish images with the category of the funny and the comic. A significant part of the Jewish text in Latvian literature is associated with the genre of comedy, within the framework of which a typical image of a Jew begins to form: the first landmark texts (the 17th–19th centuries) are comedies in which it is the Jew who plays a central role in the system of characters. At the same time, the genre of comedy brings to the fore

two functions of the category of the comic: laughter is associated with the situation of the character (funny, sometimes miserable) or it is caused by a comic situation in which other characters are involved. On the one hand, the Jew is the object of laughter (comical depiction of the manner of speech, appearance, behavior); on the other hand, in some texts it is the Jew who maintains the intrigue. The article examines the historical logic of the development of the Jewish text: a Jew as an object of ridicule – a Jew as a component of a comic plot – a Jew as a carrier of vice. Since the 1940^s, the Jewish text actually loses its connection with the category of the comic, which is associated with the intensification of the flow of anti-Semitic literature in the interwar and war periods and the dominance of the theme of the Holocaust in the literature of the second half of the 20th century.

Keywords: *comedy, laughter, Jewish text, intrigue, ridicule*

References

- Vulis, A., 1966, *V laboratorii smekha* [In the laboratory of laughter]. Moscow, Khudozhestvennaia literatura, 144.
- Propp, V. Ya., 1997, *Problemy komizma i smekha* [Problems of comedy and laughter]. St. Petersburg, Aleteia, 287.
- Kalik, J., 2009, *Scepter of Judah: The Jewish Autonomy in the Eighteenth-Century Crown Poland* (Studia Judaeoslavica). Brill Academic Pub, 376.
- Vasiljeva, E., *Ebreju teksts latvieshu literatura* [The Jewish text of Latvian literature]. Daugavpils, Saule, 279.

УДК 882
ББК 83.3(2)

**«И поживайте как – царrrr!..»:
комические средства
речевой характеристики евреев
у русских писателей XIX в.**

Константин Бондарь

Открытый университет Израиля,
Раанана, Израиль

Внештатный лектор, кандидат филологических наук (PhD)

ORCID: 0000-0002-8751-1641

Открытый университет Израиля

Израиль, 4353701, Раанана, Дерех Ха-Университа, 1

Тел.: +972-52-636-66-20

E-mail: kobonko2013@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2021.10

Аннотация: Предметом внимания автора являются речевые средства комического в передаче речи персонажей-евреев у русских писателей XIX в. Среди них можно выделить фонетические (замена шипящих свистящими), лексические (использование полонизмов, идишизмов, диалектизмов, просторечных форм), грамматические (нарушение падежного управления), стилистические (столкновение намерений участников речевой ситуации, омонимические игры и т.д.) приемы. В совокупности они участвуют в создании особого социолекта русской литературы, наряду с арготизмами других социальных или национальных групп.

Ключевые слова: *русская литература, комическое, образы, евреи, речевые средства*

Русская литература стала изображать евреев, вступив в классический период своего развития. Писатели выработали довольно большой круг средств изображения еврейских персонажей и передачи их языкового поведения, которое, в соответствии с идеологическими установками, предполагалось если не отталкивающим, то смешным,

но никак не благородным (последнее – редкое и особенное исключение). Один из наиболее видных авторов, вводящих в свои произведения евреев, Ф.В. Булгарин, сам укорял цензурные правила 1830-х гг. за то, что в них «жиды не могут и не должны быть добродетельными». В соответствии с этими представлениями строился и набор литературных приемов. Вот что наблюдается в «низких» жанрах:

«Ярмарка в Бердичеве», или «Завербованной жид»

Препотешной разнохарактерной, комической пантомимной дивертисман, с принадлежащими к оному разными танцами, ариями, мазуркою, русскими, тирольскими, камаринскими, литовскими, казацкими и жидовскими плясками [Вайскопф 2008, 62].

Простонародный тип веселья представлен анекдотами о евреях (их собирателем был В.И. Даль), водевилями типа «Забавных приключений четырех жидков в Хохландии» И.П. Ильина (Москва, 1844). Поэзия такого рода существовала в низовой культуре десятилетиями, что подтверждается, например, двадцатью изданиями (между 1837 и 1904) «Сказки о мельнике-колдуне, хлопотливой старухе, о жидках и батраках» «народного» поэта Егора Алипанова [Вайскопф 2008, 170].

Согласно М.Я. Вайскопфу, для эпохи 1820–1830-х гг. характерна «бегло пренебрежительная (чаще шаржированная, реже – благодушная) рисовка эпизодических еврейских фигур, особенно современных: извозчиков, портных, цирюльников, мелких торговцев, шинкарей» [Вайскопф 2008, 144]. Указанный исследователем социальный ряд чрезвычайно важен: именно в нем, по-видимому, стоит искать типологические параллели и объяснение рассматриваемому поэтико-стилистическому явлению.

Итак, в репертуаре писателей и той поры, и более поздних эпох наблюдаются следующие приемы.

Фонетические искажения русской речи, призванные показать или подчеркнуть отчужденность, малообразованность персонажей, вызвать насмешку у читателя. Сюда относится прежде всего замена шипящих свистящими и [ц]. Этот прием настолько продуктивен, что им пользовались на протяжении полувека, начиная с Ф.В. Булгарина: *наси зиды*; «денег такая *куца*, *цто* он, верно, и *сосцитать* не

умеет»; «как *можно*, сударь, *чтобы цестные* люди торговали контрабандою» (и ряд других примеров из прозаических сочинений) [Фрирман 2015, 52]. Писатель использовал комичную замену и в публицистике; так, в редакционной статье «Северной пчелы» он поучает «отсталых» евреев империи: «...вообще в Германии евреи заводят школы и стараются сравняться с прочими обитателями Европы. Что на это скажут наши польские *зидки*?» [Вайскопф 2008, 64]. Далее мы встречаемся с этим приемом у Р.М. Зотова:

Повесить? За *что* же, *боже* мой?.. Да по какой же *причине*? Мы же люди торговые: *что* потребуют, то и продаем. А кому и *зацем* товар – не насе же дело.

...А *почему* же нет? ... пришел узнать, не *прикажете* ли *цего* купить (посредник Моисе из романа «Леонид, или некоторые черты из жизни Наполеона») [Фрирман 2015, 62–63].

Также находим у И.И. Лажечникова:

А *что* они *кричат*? — отвечал жид. — По-немецки это *значило* бы: здравствуйте, дорогие гости! («Басурман»); Мы, *нецестивые* евреи, распинали вашего Христа! («Последний новик») [Фрирман 2015, 68–69].

Этот прием использует и писатель Н. Андреев в очерке «Софиевка» 1833 г.: «Извольте-с выходить, *васе-с* благородие! Вы в Софиевке!» [Вайскопф 2008, 151].

В 1860–1870-е гг. мы встречаемся с фонетической заменой у М.Е. Салтыкова-Щедрина: «И *сто* же это такое! И *зацем* мне эта *весь*!» («Пропала совесть»; 1869); у И.С. Тургенева: «Как же *можно*, *васе* благородие! Я *цестный зид*...» («Конец Чертопханова»; 1872) и у Н.А. Некрасова: «К *насей* финансовой матери»; у него также подчеркивается гиперартикуляция [r]: «и поживайте как – *царrrr*!» («Современники»; 1875). Конечно, нельзя не упомянуть и Ф.М. Достоевского, у которого эпизодический еврейский персонаж с характерным выговором становится участником одной из центральных сцен «Преступления и наказания» – сцены самоубийства Свидригайлова:

На лице его виднелась та вековая брызгливая скорбь, которая так кисло отпечаталась на всех без исключения лицах еврейского племени.

Оба они, Свидригайлов и Ахиллес, несколько времени, молча, рассматривали один другого. Ахиллесу наконец показалось непорядком, что человек не пьян, а стоит перед ним в трех шагах, глядит в упор и ничего не говорит.

— *А-зе, сто-зе вам и здесь на-а-до?* — проговорил он, всё еще не шевелясь и не изменяя своего положения.

— Да ничего, брат, здравствуй! — ответил Свидригайлов.

— *Здесь не места.*

— Я, брат, еду в чужие края.

— В чужие края?

— В Америку.

— В Америку?

Свидригайлов вынул револьвер и взвел курок. Ахиллес приподнял брови.

— *А-зе, сто-зе, эти сутки (шутки) здесь не места!*

— Да почему же бы и не место?

— *А потому-зе, сто не места.*

— Ну, брат, это всё равно. Место хорошее; коли тебя станут спрашивать, так и отвечай, что поехал, дескать, в Америку. Он приставил револьвер к своему правому виску.

— *А-зе здесь нельзя, здесь не места!* — встрепнулся Ахиллес, расширяя всё больше и больше зрачки. Свидригайлов спустил курок.

Среди **лексических** средств выделим следующие.

- Полонизмы, вплетаемые в русскую речь: «Мы *маем* всякого товару... Цто люди *мосцные* приказут, то мы, *падам до ног*, робим», «узнал, цто вас полк здесь на *квартирже*» (Р.М. Зотов. «Леонид»; 1832) [Фризман 2015, 62–63].

- Идишизмы, среди которых первенство принадлежит хрестоматийному «*вэй мир!*».

Так, И.И. Лажечников поясняет: «Я старался в переводе Авраамовой речи удержать несколько жидовский выговор русского языка», и получается: «*О вей, о вей!* Не знаю, как и *помощь*» («Последний новик»; 1831–1833) [Вайскопф 2008, 149].

«Жид, подошед к Палею... завопил жалобно: “*Аи вей, аи вей!*”» (Ф.В. Булгарин. «Мазепа»; 1833–1834). Это восклицание явно нравится писателю: «Утешьтесь, тени Мовши, Рифки, Хацкеля и Иоселя! Утешьтесь, вы отмщены, и я вопию: “*Ой вей, ой вей мир!*”» (Ф.В. Булгарин. Ответ Вильгельму Вольфсону в «Северной Пчеле»)

[Вайскопф 2008, 76]. Булгарин, как это ему свойственно, использует идишизм в стилистической игре: здесь и пародийное использование еврейской речи, призванное показать обиду на несправедливые нападки (Булгарина обвиняли в юдофобии), и в то же время сарказм (автор словно примеряет на себя личину им же высмеиваемых персонажей).

Писатели наделяют своих персонажей речью с отдельными **ошибками словоупотребления**: «Это не еврейское дело, – говорил он с глубоким убеждением, – и к чему евреи должны путаться в чужую свадьбу? Конституция, может быть, будет, может быть, нет, я не знаю. Но что будет погром, это я знаю *наверняка*х» (персонаж Репетур из рассказа А. Яблоновского «Переплетчик»; 1911).

Евреи пересыпают свою речь **просторечиями**. «И такой сегодня для меня счастливый день! Ах, да что же я *таперичка* должен делать! Иван Иваныч! Отец Христофор!..» – говорит Мойсей Мойсеич из повести А.П. Чехова «Степь» (1888).

Среди редко встречающихся средств – введение в речь персонажей **абракадабры**. «Зух Раббин, Каин, Абель!» – бормочет нелепые псевдозаклинания шинкарь и вымогатель Ицка Немировский в сомовских «Сказках о кладах» [Вайскопф 2008, 169].

Наконец, необходимо отметить своего рода прием остранения в восприятии еврейской речи неевреем, при котором речь персонажа-еврея передается **звукоподражаниями**. Приведем примеры из «Степи» Чехова.

Соломон голосом глухим и сирым от душившей его ненависти, картавя и спеша, заговорил об евреях; сначала говорил он правильно, по-русски, потом же впал в тон рассказчиков из еврейского быта и стал говорить, как когда-то в балагане, с утрированным еврейским акцентом.

(отец Христофор): Я тебе по-стариковски, потихоньку, а ты, как индюк: *бла-бла-бла!*

Мойсей Мойсеич говорил вполголоса, низким баском, и в общем его еврейская речь походила на непрерывное *«гал-гал-гал-гал...»*, а жена отвечала ему тонким индюшечьим голоском, и у нее выходило что-то вроде *«ту-ту-ту-ту...»*

– *Гал-гал-гал-гал...* – говорил Мойсей Мойсеич.

– *Ту-ту-ту-ту...* – отвечала ему еврейка.

Используются **грамматические** и **стилистические** средства.

- Путаница падежных окончаний

– Четверть часика! – взвизгнул Мойсей Мойсеич. – Да побойтесь вы Бога, Иван Иваныч! Вы меня заставите, чтоб я ваши *шапке* спрятал и запер на замок дверь! Вы хоть закусите и чаю покушайте!

– Кушай, детка, кушай! – сказала она. – Ты здесь без *маменьке*, и тебя некому покормить.

Я теперь жид пархатый и нищий, все на меня смотрят, как на *собаке* (А. П. Чехов. «Степь»).

- Разные функции одного и того же слова в прагматике речевой ситуации

– Мы никогда еще ... не снюхивались с неприятелями, а католиков мы и знать не хотим: пусть им черт приснится! *мы с запорожцами как братья родные...*

– Как? чтобы *запорожцы* были с вами *братья*? – произнес один из толпы. – *Не дожждетесь, проклятые жида*! В Днепр их, панове, всех потопить, поганцев! (Н.В. Гоголь. «Тарас Бульба»).

– Что ж ты делал в городе? видел *наших*?

– Как же, *наших* там много: Ицка, Рахум, Самуйло, Хайвалох, еврей-арендатор...

– Пропади они, собаки! – вскрикнул, рассердившись, Тарас. – Что ты мне тычешь *свое* жидовское племя! Я тебя спрашиваю про *наших* запорожцев (Н.В. Гоголь. «Тарас Бульба»).

- Повторение вопросов, нанизывание эпитетов, восклицаний

– О вей! – закричал жид. – Ясновельможный пане, выслушай!.. Я тебе скажу *большое дело... важное дело... весьма тайное дело...* Только помилуй... пожалей жены и сирот!

– А если скажу, то *помилуешь ли меня?* – сказал жид, дрожа и плача...

– Ясновельможный пане! – возопил жид. – Ты не выслушал меня... я не успел сказать тебе важного дела... Постой... выслушай!..

– А *помилуешь ли меня*, – возразил жид, трепеща от ужаса, – *оставишь ли мне жизнь?*.. (Ф.В. Булгарин. «Мазепа»).

• В зависимости от контекста приобретает комичность тенденция к русификации имен и отчеств

Нет, я честной еврей...

Який я жид и почему Иуда?

Я *Лейба Лазарич* (А.А. Шаховской. «Игроки»; 1828) [Вайскопф 2008, 153].

В данном случае (как и в других, когда действующим лицом оказывается некто *Лейба*) М.Я. Вайскопф усматривает намек на просветителя *Лейбу* Неваховича, одного из первых русско-еврейских литераторов, русифицировавшего свое имя и ставшего «Львом Николаевичем» [Вайскопф 2008, 153]. Заметим, впрочем, что над русификацией имен посмеивались позже и сами еврейские авторы. Так, незадачливый герой комедии Шолом-Алейхема «Двести тысяч», портной Шимеле Сорокер, обманутый мошенниками, горделиво заявляет: «Нит Шимеле – *Семьон Макарович* из майн номен!»

Внимание к особенностям самого **речевого поведения**, вне его лексического и грамматического наполнения. При этом, как правило, описываются мимика, жестикуляция, особенности артикуляции.

Он *заметался*, как пойманный зверок, *разинул рот*, *глухо захрапел...* запрыгал на месте... (И.С. Тургенев. «Жид»; 1847).

...повсеместное *щебетанье* неутомимых, всезнающих и везде поспевающих жидков (Е.А. Ган. «Теофания Аббадджо»; 1841).

Жид-нищий-фактор и жид-значительный-купец *хватались за вас*, друг за друга, *кричали, шумели, обманывали друг друга, обманывали самих себя* (В.П. Титов. «Стоянка около Бердичева»; 1837).

Рядом с моим №... два богатых жида, мать и ее сын, 25-летний жиденок... с утра до ночи говорят друг с другом, *громко, долго, бесппрерывно... и не как люди, а по целым страницам* (по-немецки или по-жидовски), точно книгу читают: и все это с *сквернейшей жидовской интонацией...* (Ф.М. Достоевский. Письмо А.Г. Достоевской из Эмса от 26.07.1879).

Третье приключение с жидами моими соседями... Четверо суток как я сидел и терпел их разговоры за дверью (мать и сын), *разговаривают страницами*, целые томы разговора..., а главное – *не то, что кричат*,

а *вызжат, как в кагале...* (Ф.М. Достоевский. Письмо А.Г. Достоевской от 30.07.1879).

– Ах, боже мой, боже мой! – заговорил он *тонким певучим голосом, задыхаясь, суется и своими телодвижениями мешая пассажирам вылезти из брочки...* закричал таким *диким, придушенным голосом, как будто тонул и звал на помощь...* (А.П. Чехов. «Степь»).

Жаргонный говор, то стремительный и раскатистый в середине фраз, то завывающий на окончаниях, несся отовсюду, сопровождаемый яркой мимикой и оживленными, преувеличенными жестами... кто-то застучал ладонью по столу, как это часто делают в синагоге (А.И. Куприн. «Трус»).

В другом месте, в письме к Ф.Д. Батюшкову, Куприн снова вспоминает о «жаргоне»: «Эх! Писали бы вы, паразиты, на своем *говенном жаргоне* и читали бы сами себе вслух свои вопли...» [Фризман 2015, 184].

Н.А. Некрасов, поясняя, что он «слог исправил для ясности», воспроизводит в «Современниках» строй речи, характерный, по мнению писателя, для говорящих по-русски евреев:

Вытрите слезы свои,
Преодолейте истерику.
Вы нам продайте пай,
Деньги пошлите в Америку.
<...>
Денежки – добрый товар, –
Вы поселяйтесь на жительство,
Где не достанет правительство,
И поживайте как – *царрр!*...

Думается, звучание этого «хора» из поэмы с прямолинейным подзаголовком «Еврейская мелодия» задумывалось с пародийным еврейским акцентом.

Итак, русская литература выработала довольно широкий набор средств для характеристики персонажей-евреев, и многие из этих средств способствуют созданию или усилению комического эффекта.

* * *

Некоторые наблюдения над соседней литературной традицией – украинской, – с одной стороны, как будто подтверждают данные русского материала: «...дикими завиваннями, мов вовки»; «Дай, дай, дай! І тільки нам, а всі чужі притулки зруйнуй...» (Ганна Барвінок. «Жидівський кріпак: Уривок із подорожжя»; 1847) [Шкандрій 2019, 63]. С другой стороны, героиня рассказа Панаса Мирного «Жидівка», Лия, хорошо говорит по-украински; то же самое наблюдается в пьесах «Юрко Довбуш» Михаила Старицкого и «Жидівка-вихрестка» Ивана Тогобочного. Если же персонажи-евреи говорят с акцентом, как Шломо и Гершко из пьесы Марко Кропивницького «Олеся», то это является знаком их пришлости и нацеленности на легкую наживу [Шкандрій 2019, 100].

Интересным экспериментом можно признать опыт Ивана Франко. Описывая миллионера Германа Гольдкремера (повесть “Воа constrictor”, 1878), писатель отказывается от фонетического или грамматического искажения украинской речи, как и от использования немецкого языка или идиша (на этих языках обычно говорили галицийские евреи). Он изобретает специальный язык, вплетая в общепонятную украинскую речь адаптированные гебраизмы, и передает внутренние философско-медитативные монологи (еврейский предприниматель говорит «по-ученому», отдаляясь от окружающего народа не только по национально-религиозному признаку, но и по социальному).

* * *

В заключение предложим несколько направлений развития этих наблюдений. Предполагаем, что сопоставление с польским литературным материалом (в частности, прозой Б. Пруса)¹ как традицией с давним антиеврейским пафосом могло бы стать продуктивным; как не раз отмечалось, русскому малообразованному человеку казался смешным всякий выговор, который он считал «нерусским». Речевая характеристика других чужестранцев, «инородцев», в особенности немцев, в этом аспекте давно и прочно закрепились в русской литературе как пародийная, и ее можно сравнивать с отмеченными фак-

¹ Автор благодарит за это указание В.В. Мочалову.

тами; наконец, типологически близки к описываемым речевым явлениям социолекты других групп, или страт, русского общества той поры: тех самых портных, мелких торговцев, извозчиков, упомянутых в начале статьи, но также и мастеровых, дворников, трубочистов и т.д. Занимая свою нишу в «перенаселенном» пространстве русской литературы XIX в., персонажи-евреи обретают голоса, продиктованные литературной традицией, непосредственными наблюдениями авторов и их преубеждениями.

Литература и источники

- Вайскопф 2008 – *Вайскопф М.* Покрывало Моисея. Еврейская тема в эпоху романтизма. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2008. 382 с.
- Кормилов 2016 – *Кормилов С.И.* Двести лет – вместе? Леонид Фризман. Такая судьба. Еврейская тема в русской литературе. Харьков: Фолио, 2015 // Знамя. 2016. № 1. <https://znamlit.ru/publication.php?id=6170> (дата обращения: 15.03.2021).
- Фризман 2015 – *Фризман Л.Г.* Такая судьба. Еврейская тема в русской литературе. Харьков: Фолио, 2015. 506 с.
- Шкандрий 2019 – *Шкандрий М.* Євреї в українській літературі. Зображення та ідентичність. Київ: Дух і літера, 2019. 352 с.

“And live like a Tsarr!..”: Comic Tools of Speech Features of the Jews by Russian Writers of the 19th Century

Konstantin Bondar

The Open University of Israel,
Raanana, Israel

Part-time lecturer, PhD
ORCID: 0000-0002-8751-1641
The Open University of Israel,
Israel, 4353701, Raanana, Derekh ha-Universita, 1
Tel.: +972-52-636-66-20
E-mail: kobonko2013@gmail.com

Abstract: The author pays attention to comic speech tools in the description of Jewish characters by Russian writers of the 19th century. Among them phonetic (replacing hushing sounds with sibilants), lexical (using of Polonisms, Yiddish-

isms, dialect or vernacular words), grammar (disturbance of declensional control), stylistic (collisions of different intentions of participants in speech situations, homonymic games, etc.) tricks. Taken together, they participate in the creation of a special sociolect of Russian literature, along with other social or national argots.

Keywords: *Russian Literature, comic, images, Jews, speech tools*

References

- Frizman, L.G., 2015, *Takaia sud'ba. Evreiskaia tema v russkoi literature* [Such a fate. Jewish theme in Russian literature]. Kharkiv, Izdatel'stvo Folio, 506.
- Kormilov, S.I., 2016, *Dvesti let – vmeste? Leonid Frizman. Takaia sud'ba. Evreiskaia tema v russkoi literature* [Two hundred years together? Leonid Frizman, Such a fate. Jewish theme in Russian Literature]. *Znamyia*, 1, 225–229.
- Shkandrii, M., 2019, *Evrei v ukrains'kii literaturi. Zobrazhennia ta identychnist'* [Jews in Ukrainian literature. Representation and identity]. Kyiv, Izdatel'stvo Duch i Litera, 352.
- Weisskopf, M., 2008, *Pokryvalo Moiseia. Evreiskaia tema v epokhu romantizma* [The Veil of Moses. The Jew in Russian Letters in the Age of Romanticism]. Moscow, Mosty kul'tury, Jerusalem, Izdatel'stvo Geshtarim, 382.

УДК 398.3
ББК 63.52

Как Копл стал Филаретом: шутки про смену имен в еврейской традиции

Светлана Николаевна Амосова

Институт славяноведения РАН,
Москва, Россия

Младший научный сотрудник

ORCID: 0000-0001-7614-6549

Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН
119991, Москва, Ленинский проспект, д. 32-А

Тел.: +7 (495) 938-17-80, Факс: +7 (495) 938-00-96

E-mail: sveta.amosova@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2021.11

Аннотация: Статья посвящена анализу шуточных текстов о механизмах смены имени евреями. Целью является рассмотрение различных контекстов, связанных с ситуациями смены и выбора нового имени у евреев в XX в. Существует определенный круг русских имен, которые евреи в результате ассимиляции и смены имени обычно не использовали по различным причинам. Некоторые имена собственные становились нарицательными для представителей той или иной этнической и социальной группы. Именно подобные имена, а также лингвистические игры и оказывались предметом для шуточных текстов, о которых пойдет речь в статье.

Ключевые слова: *имянаречение, смена имени, анекдоты, крещение, ассимиляция*

В статье я продолжу тему, которая неоднократно обсуждалась на конференциях и в публикациях: механизмы изменения имени в еврейской традиции, которые были важны в различные исторические периоды, в разных условиях (ассимиляция, крещение и пр.) [см., например: Амосова, Николаева 2010; Амосова 2014]. Эта тема довольно популярна среди исследователей, еврейские имена трансфор-

мировались в разные периоды времени, в круг «светских» еврейских имен входили имена из различных языков. Например, одна из последних статей на эту тему имеет очень похожее название «“Копл не Филарет, Сора не Саломея”»: Дебаты о еврейском имяназачении в Польше до Второй мировой войны»; в ней рассматриваются практики смены имени и статус разных имен среди евреев в Польше с 1860 по 1939 г. [Weiser 2020].

Шутки про смену имени

Я обращусь к анализу нескольких шуточных текстов, посвященных изменению имен. Один из этих текстов был записан в этнографической экспедиции в бывшее еврейское местечко Тульчин (Винницкая область, Украина) в 2005 г. от Ицика Швейбыша (1937 г.р.), родившегося в маленьком местечке Горишковка.

- Батюшка, мы не хочим быти жидаы, мы хочим быти мужики.
- Молодцы-хлопцы, – говорит батюшка: Как тебя звати?
- Меня звати Борух. А як же то я буду называться потом, коли мене перекрестят?
- Борух – Борис.
- Я не хóчу Борис. Я хóчу, штоб мене звали Стёпа.
- Не можа Стёпа назвать, ты Борис. Як жешь Стёпа назвати. Борис. Як жешь можно с Бориса сробити Стёпу.
- Ваша религия не может сробити Стёпу, я не буду перекрещиваться. Ну этот подумал:
- Ща, – говорит, – не спеши. Я пиду до вашего ребе, спитаю. И я, завтра придете, и я вам скажу.
- Пришел этот батюшка к ребе и спрашивает его:
- Як сробити с Бориса Стёпу?
- Шо те сложно? С якого Бориса?
- Ну тот Борух, что не хочи быти жидом, хочи быти мужиком.
- А шо с Боруха. Так это запросто сробити. Борух, батюшка, це происходит вид с древнееврейского слова брухес.
- А це теке брухес?
- Брухес дюже часто получается кадухес.
- А це таке кадухес?
- Кадухес – це наподобии тухес.
- А че таке тухес?
- Тухес – це жопе. А жопе зовут Стёпе (АПИ, Tul_05_042).

Два других текста прозвучали непосредственно во время конференции центра «Сэфер» по иудаике в феврале 2006 г. от одного из участников в качестве комментария к докладу о еврейском имяназвании и изменении еврейских имен: «Копл – Гопл. Гопл – это вилка, где вилка там и ложка, где ложка – там кострула, а кострула – это Константин»; «Копл – Гопл. Гопл – это вилька, а вилька – это Филька, а Филька – это Филарет»¹. Тексты были прокомментированы коллегой так: в его семье эти шутки служили примером того, что еврейские имена в советское время все меняют, и изменяться они могут как угодно и превращаться в любое «нееврейское» имя. На различных сайтах в интернете легко находятся редуцированные варианты этих текстов.

Важно отметить, что подобные рифмованные фольклорные тексты известны в еврейской традиции, и эти тексты представляют языковые игры с различными еврейскими языками (обигрывается не только перевод с идиша на русский). Например, в детском фольклоре, бытовавшем среди учеников хедера, есть рифмованные тексты на древнееврейском и идише, где юмор построен на переводе и рифме слов из разных языков. Вот один из примеров таких фольклорных текстов, который отсылает к известному сюжету из Торы, где рассказывается о том, как Ной выпил вина и опьянел; весь этот текст завершается утверждением, что сила в вине, и призывом выпить. Вот короткий фрагмент окончания текста, записанного от Моисея Фиша (1922 г.р.), родившегося и выросшего в г. Ровно (Украина):

Fleysh iz bosor	Мясо (идиш) – это мясо (иврит)
Mayim iz vaser	Вода (иврит) – это вода (идиш)
vaser iz mayim,	Вода (идиш) – это вода (иврит)
Iomir ale makhn Ikhaym [Aheym].	Давайте выпьем! ²

Если обратиться к анализу текста, записанного от Ицика Швей-быша, то у него есть некоторая сюжетная рамка в отличие от редуцированных текстов. Начинается он с того, что к священнику прихо-

¹ В этом тексте есть также элемент пародии на еврейскую речь: очень часто в качестве особенности еврейской речи приводят пример, что евреи говорили «мягко»: не «мыло», а «мило» и пр. [см. об этом: Гехт 2013, 281].

² За указание на этот текст благодарю профессора Д.-Б. Керлера. Полный вариант текста можно послушать здесь: <https://aheym.com/interview/?id=1407>.

дят евреи, которые хотят сменить веру, то есть налицо важная причина для смены имени. Информант рассказывает этот сюжет на смеси языков – украинского и идиша. Священник и евреи, которые хотят креститься, говорят на украинском. Человек, который хочет поменять веру, носит типичное еврейское имя – Борух. После крещения он хочет получить имя Степан, что оказывается невозможным с точки зрения священника: Борух должен стать Борисом. Данное представление о «правильной» смене имени, конечно, характерно для традиционной еврейской среды, где считается, что в новом имени должна быть сохранена первая буква прежнего имени или должен быть сделан перевод имени (например, Лейба – Лев), но такая традиция важна лишь в случае сохранения еврейской идентичности, при перемене веры данная традиция совершенно не играет роли (об этом речь пойдет ниже). Однако же в анекдоте невозможность получения нового имени становится препятствием на пути к крещению. Далее комизм ситуации усиливается тем, что священник идет за советом к раввину, и раввин «придумывает» схему переименования: Борух, т.е. «брухес» ('благословение'), где благословение, там и проклятие – т.е. «кадухес»; слово «кадухес» имеет еще второе значение – 'лихорадка' или 'понос', а где понос – там «тухес», т.е. 'жопа' – слово, которое рифмуется с именем Стёпа.

То есть в результате такого хитроумного «перевода» имен становится возможным достижение желаемого. Кроме того, комизм или даже абсурдность ситуации подчеркивается не только тем, что новое имя никак не созвучно с прежним, но и тем, что при выборе имени используются совершенно нееврейские имена – Степан и Филарет. Мы можем сказать, что в этих вариантах смены имени оба антропонима выступают как абсолютно нееврейские, которыми никак не могут назвать даже ассимилированного еврея. Эти имена – своеобразный маркер религиозного и социального происхождения: Степан – имя для мужика, т.е. православного крестьянина, Филарет – устаревшее имя уже в начале XX в., оно воспринимается либо как имя из старообрядческого именника или же как имя священнослужителя. В анекдоте обыгрывается не только смена имени, но и попытка полной смены идентичности, перехода в иную конфессиональную группу, что в принципе невозможно для еврея. Здесь нам представляется важным посмотреть, какие имена могут выступать в качестве «ев-

рейских» при замене традиционных имен, а какие никогда не могут быть использованы как еврейские.

«Еврейские» vs «нееврейские» имена

Примерно к середине XX в. складывается такой специфический русско-еврейский именник, т.е. определенные имена начинают восприниматься как «пригодные» для именованья евреев, а некоторые из них вообще расцениваются как типично еврейские имена. С одной стороны, я попыталась проанализировать наши экспедиционные материалы из Подолии и Бессарабии и представить круг наиболее типичных имен не только наших информантов, но и тех людей, о которых идет речь в интервью (т.е. примеры имен родственников и детей). С другой стороны, я привожу данные петербургского социолога Б.Е. Винера, который проанализировал материалы паспортных столов города Ленинграда 1987 г. и привел список наиболее частотных имен мальчиков, которые родились в еврейских семьях [Винер 2000, 150].

Ленинград, 1987 г. (по данным Б.Е. Винера)

- Александр
- Михаил
- Евгений
- Дмитрий
- Илья
- Леонид
- Борис
- Игорь
- Даниил
- Роман
- Семен

Экспедиционные материалы (Подолия, Бессарабия, 1940–1970-е гг.р.)

- Михаил
- Александр
- Борис
- Аркадий
- Ефим
- Илья
- Евгений
- Владимир
- Семен

Я остановилась на списке только мужских имен. Выборки, несмотря на разные регионы и несколько различающиеся годы, во многом совпадают. Однако можно заметить и некоторую специфику. Так, например, в экспедиционных материалах довольно частотно

имя Ефим, при этом, конечно, эти материалы отражают ситуацию примерно на поколение старше, чем в подборке Б.Е. Винера, и это имена жителей небольших местечек, а не большого города. В местечках было распространено имя Хаим, которое традиционно заменяется на Ефим, отсюда и частотность этого имени. Или, например, частотность имени Борис у Винера чуть ниже, чем в экспедиционных материалах, а имя Семен оказывается примерно одинаково частотно и в Ленинграде, и в небольших еврейских местечках Украины и Молдавии. При этом мы видим, что есть некоторые имена, которые не включаются в еврейский именник. В частности, Б.Е. Винер отмечает, что у украинских и русских детей довольно часто встречается имя Богдан, а у евреев имя Богдан вообще не фиксировалось ни в наших, ни в его материалах. Имя Борис «вбирает» в себя довольно много разных еврейских имен: и Борух, и Беньямин, и Бенцион, но никогда в качестве альтернативы Борису не возникает имя Богдан. Б.Е. Винер считает, что Богдан – очень этнически окрашенное имя; с одной стороны, оно отчетливо славянское, а с другой стороны, это имя имеет связь с историческим персонажем: Богдан Хмельницкий оценивается как крайне негативный персонаж в еврейской истории, его имя достойно забвения, поэтому евреи не выбирают его как замену традиционным именам несмотря на популярность этого имени среди других национальностей [Винер 2000, 151].

В опроснике по имянаречению, разработанном мною и Светланой Николаевой, есть вопрос: «Каким именем не назовут еврейского ребенка?» [Амосова, Николаева 2010, 273]. То есть какое имя невозможно для еврейского ребенка, когда для него выбирается не традиционное еврейское имя. Этот вопрос задавался в ходе наших экспедиций. Наиболее частотным ответом было сочетание *Иван Иванович* – как пример того, что в разных поколениях одной семьи не может быть тезок. Однако же именно антропимы *Иван* и *Степан* часто выступают в экзemplификативной функции для обозначения соседа-славянина и являются неприемлемыми именами для еврея.

У вас, у русских, дают по-церковному, какой сегодня день: сегодня день Ивана, завтра – Степана. Так они смотрят число и дают. А у нас – вспоминать мертвых... [фрагмент из интервью, приведенный в: Титова 2006, 144].

Так, как у русских, если папа Иван, то тоже дают Иван или мама Катя, то тоже дают, – этого у нас не бывает, только умерших. В честь можно и соседа. Это раньше было, сейчас дают и Анастасии и Ирины, это раньше было (Chern08_Averbukh_29).

В одном из интервью в качестве примера, как нельзя назвать еврейского ребенка, женщина, которая родилась в Могилевской области в Белоруссии в 1933 г., но переехала в Ленинград, ответила, что Николаем, потому что Николай Кровавый: в царствование Николая II было много погромов, поэтому, например, имя Коппл лучше заменять не на Колю (Николая), а Костю (Константина) (ПАА).

Еще одно мужское имя, на которое хотелось бы обратить внимание, – это имя Алексей. Интересно, что это имя евреи никак специально не маркировали, не говорили, что так не назовут еврейского мальчика. Однако, если обратиться к спискам имен, можно заметить, что оно отсутствует у евреев в тех местечках, где мы работали. По материалам Б.Е. Винера, в моноэтнических семьях (когда оба родителя евреи) имя Алексей тоже отсутствует, а вот среди детей от смешанных браков (еврейско-русских или еврейско-украинских) имя Алексей занимает примерно пятое место по частотности. Мне кажется, что это связано с особенностями народной религиозной жизни. В частности, это имя значимого святого, и скорее даже не святого, а название весеннего праздника – Алексея человека Божьего. Это довольно заметный весенний праздник, особый день в христианском календаре, связанный со сменой сезонов [Толстая 2005, 30–31]³. Такое маркированное имя, конечно же, тоже оказывается вне рамок еврейского именника. При этом интересно, что у горских евреев имя Алексей в XX в. довольно частотно, потому что оно, вероятно, не имеет такой связи с христианскими коннотациями и не характерно для иноэтнического окружения. Видимо, поэтому оно легко входит в горско-еврейский именник. Однако это пока только предварительные замечания, которые требуют изучения дополнительных материалов.

³ М.М. Каспина опубликовала показательный фрагмент интервью из Климовичей (Могилевская обл., Беларусь), подтверждающий то, что имя Алексей часто связано с важным христианским праздником, а также что оно вполне вписывается в именник смешанных браков: «Нашу Алку называли, бабу звали Алта-Доба, и ее называли Алка. Леша, родился на Алексеев праздник, 30 марта. Алексей – божий человек. Называли Алексеем» [Каспина 2017, 302].

Личное имя как имя нарицательное

В ряде случаев личные имена начинают выступать как имена нарицательные. Зачастую такое имя становится этнически и религиозно маркировано. Именно *Иван* и *Степан* выступают как нарицательные имена для православных русских или украинцев. Так, например, Г.Б. Слиозберг – юрист и общественный деятель начала XX в. – пишет о своих гимназических годах в Полтаве:

В нашем околотке был мировой судья, старик Попов; о мудром и справедливом судье Попове было много разговоров в нашей семье, и у меня сложилось убеждение, что никакая обида, нанесенная мне каким-нибудь *Ванькой* или *Степкой*, не останется без возмездия, если о ней будет осведомлен Попов [Слиозберг 2000, 260].

Иван или Степан являются именами, которыми обозначают собственно нееврея (православного христианина). Еще один пример перехода от личного к нарицательному имени приводит В.М. Гнатюк в своих фольклорных записях конца XIX в. из Галиции:

- Чуєте, Иване, продайте мені...
- Мужик перебиваючи:
- Слухай Мошку...
- А хто вам казав, що я Мошко?
- А ти звідки знаєш, що я Иван?
- Ну, що холоп, то – Иван.
- А що жид – то Мошко [Гнатюк 1899, 204].

В этом анекдоте как раз фигурируют имена, ставшие нарицательными для православного и для еврея – *Иван* и *Мошко*⁴. Кроме того, *Иван* в качестве нарицательного имени для нееврея (православного) встречается в Галиции в выражении «жидивские Иванки» или же просто «Иван» – в значении шабес-гоя, т.е. человека, который помогал евреям в субботу по хозяйству (зажигал свечи, растапливал печь и выполнял другие работы, запрещенные в шаббат) [см. подробнее об этом: Белова 2009, 248].

⁴ Имя *Мошко* в Галиции является нарицательным для еврея. Например, в рождественском ряжении всегда есть персонаж еврей, и если у него есть имя, то его всегда зовут Мошка, имя Сура становится нарицательным для еврейки, в качестве «москаля» (русского) появляется персонаж, которого могут звать Иван (опять же другого варианта имени у него не встречается) [Белова 2011, 254, 258–260].

Как отмечает П.А. Клубков, «традиционно в экземпликативной функции выступают в русской речи имена *Иван* и *Петр*. <...> Имя Иван в качестве экземпликатива, как и имя Петр, означает ‘русский мужчина’ или даже просто ‘человек’» [Клубков 2001, 276]. В наших региональных примерах в качестве такого имени выступает *Иван*, чуть реже *Степан*, которые обозначают именно православно-го «мужика» из сельской местности⁵.

Еще одним таким именем нарицательным, и даже более значимым для обозначения русского и православного в еврейской традиции, является *Афоня* или *Фоня*. Я приведу несколько контекстов:

А угощали ли Вы неевреев мацой? – Да, конечно, фоньки ее любят (Riga_15_05);

Папа всегда говорил: какой-то фонька залез, красный флаг поставил (о революции 1917 г., Smol_16_07);

Файвка слышит резкие фоняцкие слова: Копеечку, маладой человек-с! [Шнеур 2012];

Евреи спрашивали, какое отношение имеет к ним война между фойне-ганеф и кайзером Вильгельмом [Гительман 2008, 80].

Первые два текста были записаны в экспедициях совершенно спонтанно, для пренебрежительного обозначения русского человека информанты использовали нарицательное имя *фонька*. Последняя цитата – о начале Первой мировой войны, где *фойне-ганев* (т.е. «Фоня-вор») назван русский царь. Вообще *Фоня* (или *А-фоня*) при обозначении русского человека имеет более узкое значение – ‘русский солдат’; подобные наименования в литературе встречаются довольно часто.

Таким образом, кроме стереотипных еврейских или русских (православных) имен существует ряд личных имен (*Иван*, *Степан*, *Афанасий*), которые переходят в категорию нарицательных и становятся еще более этнически окрашенными и неприемлемыми при выборе имени евреями.

⁵ Калман Вайсер отмечает, что у евреев, которые ориентировались на польский язык, также были имена, которые они никогда не выбирали для замены, – это *Кристина* и *Кишиштоф*, так как они маркированы как христианские, а также *Мачей*, потому что это имя было своеобразным нарицательным для необразованного крестьянина [Weiser 2020, 136]. То есть имя *Мачей* выступает в той же функции, что и имена *Иван* и *Степан*.

Имена выкрестов

Еще один аспект, на который хотелось бы обратить внимание в контексте шутки о переименовании Бориса в Степана, это выбор имени для выкрестов. Далее я рассмотрю, какие имена и как выбирались для людей, которые переходили в православие, насколько они соотносились с традицией перевода или сохранения первой буквы еврейского имени, что было характерно для смены имени при ассимиляции.

В данной подборке представлена небольшая выборка имен людей, которые крестились в конце XIX – начале XX в. Все примеры относятся к Киевской консистории, за исключением случая этнографа Владимира Богораза, эта история была опубликована Д.К. Зелениным в сборнике, посвященном памяти Богораза.

В.Г. Богораз родился 28 апреля 1865 г. и до 1885 г. носил имя «*Натан Менделевич*». В 1885 году он перешел из иудейской религии в православную, когда и получил новое имя *Владимир* и новое отчество *Германович* – по крестному отцу [Зеленин 1937, 16].

Аврум Аврумов Бродский, имеющий от роду 16 лет, просвещен св. Крещением с наречением имени *Николай* (крещение произошло 8 января 1897 г.) [ЦГИАУ. Ф. 127. Оп. 1047. Д. 1064].

Мещанин города Остра, Черниговской губ., еврей *Мейлах Элев Берман* <...> просвещен св. Крещением с наречением имени *Никифор* [ЦГИАУ. Ф. 127. Оп. 1047. Д. 1063].

Еврей *Гоаль Алтеров Резников*, 28 лет от роду, 27 марта в Киевском Софийском соборе просвящен св. Крещением с наречением имени *Михаил* [ЦГИАУ. Ф. 127. Оп. 1047. Д. 285]⁶.

Хаим Шмуилович Розенфельд иудейского вероисповедания, 40 лет, 21 сего января просвящен святым крещением с наречением ему имени *Михаил* [ЦГИАУ. Ф. 127. Оп. 688. Д. 93.1887].

К сожалению, у нас нет никаких объяснений, почему то или иное имя было выбрано при крещении. То есть нет никакого созвучия или перевода, нет соответствия дню того или иного святого, в который

⁶ Можно было бы предположить, что выбирается имя святого, на день которого приходится крещение, однако, например, 27.03 (ст. ст.) православная церковь чтит память св. муч. Мануила и Феодосия, преп. Иоанна, преп. Кирика, преп. Павла и преп. Пафнутия. То есть ни одно имя не совпадает с тем, что было дано человеку при крещении.

человек крестился. Вероятно, выбор имени происходит довольно случайным образом. То есть известный нам «механизм», когда есть связь с прошлым еврейским именем, характерен для тех евреев, которые не меняют веру. Например, Г.Б. Слиозберг, воспоминания которого я цитировала ранее, выбирает отчество Борисович, а его отца звали Шая-Борух. Или, например, Шимон Дубнов (еврейский историк) становится Семеном Дубновым.

При смене имени на русское (или более подходящее для окружающего населения) евреи стараются сохранить «память» о своем традиционном еврейском имени. В ситуации же крещения, то есть смены веры, происходит полный отказ от своей прежней идентичности. В таком случае возможно выбрать любое имя, связь с прежними традициями оказывается не важна..

Полевые материалы

ПАА – Полевой архив автора, записано от Леонида Л., 1982 г.р., род. в Ленинграде. Зап. в Москве, 2007 г. Соб. С. Амосова.

ЦГИАУ – Центральный государственный исторический архив Украины. Ф. 127. Оп. 1047. Д. 1064. 1897 г. («Рапорт о крещении еврея Бродского»); Ф. 127. Оп. 1047. Д. 1063. 1898 г. («Рапорт о крещении еврея Бермана»); Ф. 127. Оп. 1047. Д. 285. 1894 г. («Рапорт о крещении еврея Резникова»); Ф. 127. Оп. 688. Д. 93. 1887 г. («Рапорт о крещении еврея Розенфельда»).

Aheym – The Archives of Historical and Ethnographic Yiddish Memories. <https://aheym.com/interview/?id=1407> (дата обращения: 31.08.2021).

Chern08_Averbukh_29 – Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ. Авербух (Гольдштейн) Мария Сабатаевна, 1927 г.р., род. в Кишиневе. Зап. в Черновцах, 2008 г. Соб. М. Кулик, В. Рувинска.

Riga_15_05 – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». Етта Брегер, 1936 г.р., Рига. Зап. в Риге в 2015 г. Соб. К. Гансовская, С. Николаева.

Smol_16_07 – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». Розалия Григорьевна Саксонова, 1947 г.р., род. в г. Рославле. Соб. С. Амосова, О. Карташова.

Tul_05_042 – Архив межфакультетского центра «Петербургская иудаика» в Европейском университете в Санкт-Петербурге. Швейбыш Исаак Пейсахович, 1937 г.р., род. в с. Горишковка. Зап. в г. Тульчин, в 2005 г. Соб. С. Амосова, В. Дымшиц, С. Николаева.

Литература и источники

- Амосова 2014 – *Амосова С.Н.* Рассказы о выборе и изменениях имен в восточноевропейской еврейской традиции // Живая старина. 2014. № 1. С. 31–33.
- Амосова, Николаева 2010 – *Амосова С.Н., Николаева С.В.* Практики перемены имен у евреев Подолии и Буковины в советский период // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Институт славяноведения РАН, 2010. С. 259–280.
- Белова 2009 – *Белова О.В.* «Чужая родня»: о механизмах конструирования ритуального родства в славяно-еврейской среде // Категория родства в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2009. С. 245–256.
- Белова 2011 – *Белова О.В.* «Тюти-тюти, Мошке, погуляемо трошки...» (современное святочное ряжение в Галиции) // Славянский и балканский фольклор. [Вып. 11.] Винограды. К юбилею Л.Н. Виноградовой / Отв. ред. А.В. Гура. М.: Индрик, 2011. С. 253–266.
- Винер 2000 – *Винер Б.Е.* Выбор имен детей в этнически смешанных и несмешанных семьях в Ленинграде // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Т. III. № 3. С. 142–157.
- Гехт 2013 – *Гехт М.* Представления о еврейских языках // Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 годов / Отв. ред. С. Амосова. М.: Сэфер, 2013. С. 272–284.
- Гительман 2008 – *Гительман Ц.* Беспокойный век: Евреи России и Советского Союза с 1881 до наших дней. М.: НЛЮ, 2008. 512 с.
- Гнатюк 1899 – *Гнатюк В.М.* Галицько-руські анекдоти (Етнографічний збірник. Т. 6). Львів: Наукове товариство імені Шевченка, 1899. 187 с.
- Зеленин 1937 – *Зеленин Д.К.* В.Г. Богораз – этнограф и фольклорист // Памяти В.Г. Богораз (1865–1936) / [Отв. ред. И.И. Мещанинов]. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937. С. 5–18.
- Каспина 2017 – *Каспина М.* Русские родственники советских евреев: Взаимовлияние и конфликт традиций // Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Ин-т славяноведения РАН, 2017. С. 298–314.
- Клубков 2001 – *Клубков П.А.* Иванов, Петров, Сидоров... // Чужое имя: Альманах «Канун». Вып. 6. СПб.: Ин-т русской литературы. 2001. С. 273–293.
- Слиозберг 2000 – *Слиозберг Г.Б.* Дела минувших дней // Евреи в России. XIX век. М.: НЛЮ, 2000. С. 249–496.
- Титова 2006 – *Титова Е.А.* Еврейский похоронный обряд // Полевые исследования студентов РГГУ: этнология, фольклористика, лингвистика / Отв. ред. Д.П. Бак. Вып. 1. М.: РГГУ, 2006. С. 138–145.
- Толстая 2005 – *Толстая С.М.* Материалы к этнодиалектному словарю полесских хрононимов // *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М.: Индрик, 2005. С. 27–353.

- Шнеур 2012 – *Шнеур* З. Шкловцы. М.: Книжники, 2012. https://royallib.com/book/shneur_zalman/shklovtsi.html (дата обращения: 15.06.2021).
- Weiser 2020 – *Weiser K.* “Kopl Not Filaret, Sore Not Salomea”: Debates About Jewish Naming Practices in Pre-World War II Poland // *East European Jewish Affairs*. 2020. 50: 1–2. P. 134–156. DOI:10.1080/13501674.2020.1774274

How Kopl Became Filaret: Jokes about Changing Names in Jewish Tradition

Svetlana Amosova

Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia

Researcher

ORCID: 0000-0001-7614-6549

Center Judea-Slavic Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences,
119991, Moscow, Leninsky Av., 32-A

Tel.: +7 (495) 938-17-80, Fax: +7 (495) 938-00-96

E-mail: sveta.amosova@gmail.com

Summary: The article is devoted to the analysis of jokes about the mechanisms of changing names by Jews. The purpose of the article is to consider various contexts associated with situations of change and choice of a new name among Jews in the 20th century. There is a certain range of Russian names that Jews, as a result of assimilation and name change, usually did not use for various reasons. A number of proper names became common name for representatives of a particular ethnic and social group. We will be discussed in the article these common name, linguistic games, which became the subject of jokes.

Keywords: *naming, name change, jokes, baptism, assimilation*

References

- Amosova, S.N., 2014, *Rasskazy o vybore i izmeneniiakh imen v vostochnoevropeiskoi evreiskoi traditsii* [Narratives of name choices and changes in Eastern European Jewish tradition]. *Zhivaia starina*, 2014, 1, 31–33.
- Amosova, S.N., and S.V. Nikolaeva, 2010, *Praktiki peremeny imen u evreev Podolii i Bukoviny v sovetskii period* [The practice of changing names among the Jews of

- Podolia and Bukovina during the Soviet period]. *Dialog pokolenii v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* [Dialog of Generations in Slavic and Jewish Cultural Tradition], ed. O.V. Belova, 259–280. Moscow, Tsentr nauchnykh rabotnikov i prepodavatelei iudaiki v vuzakh “Sefer”, Institut slavianovedeniia RAN, 430.
- Belova, O.V., 2009, “Chuzhaia rodniia”: o mekhanizmax konstruirovaniia ritual'nogo rodstva v slaviano-evreiskoi srede [Someone else's relatives: on the mechanisms of constructing ritual kinship in the Slavic-Jewish environment]. *Kategoriia rodstva v iazyke i kul'ture* [Category of kinship in language and culture], ed. S.M. Tolstaia, 245–256. Moscow, Indrik, 310.
- Belova, O.V., 2011, “Tiuti-tiuti, Moshke, poguliaemo troshki...” (sovremennoe sviatocnoe riazhenie v Galitsii) [“Tiuti-tiuti, Moshke, let's take a walk ...” (modern Christmas dress in Galicia)]. *Slavianskii i balkanskii fol'klor* [Slavic and Balkan folklore]. Vinograd'e. K iubileiu L.N. Vinogradovoi, ed. A.V. Gura, 253–266. Moscow, Indrik, 376.
- Gekht, M., 2013, Predstavleniia o evreiskikh iazykakh [The perceptions of the Jewish languages]. *Utrachennoe sosiedstvo: evrei v kul'turnoi pamiati zhitelii Latgalii. Materialy ekspeditsii 2011–2012 godov* [Neighborhood Lost: Jews in the Cultural Memory of Contemporary Latgale], ed. S. Amosova, 272–284. Moscow, Tsentr nauchnykh rabotnikov i prepodavatelei iudaiki v vuzakh “Sefer”, 382.
- Gitel'man, Z., 2008, *Bespokoinyi vek: Evrei Rossii i Sovetskogo Soiuzs s 1881 do nashikh dnei* [A Century of Ambivalence: The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present]. Moscow, NLO, 391.
- Klubkov, P.A., 2001, Ivanov, Petrov, Sidorov... “Chuzhoe imia” [Alien name] (Al'manakh “Kanun”), 6, 273–293. St. Petersburg, Institut russkoi literatury, 438.
- Tolstaia, S.M., 2005, Materialy k etnodialektnomu slovariu polesskikh khrononimov [Materials for the ethnodialect dictionary of Polissya chrononyms]. *Polesskii narodnyi kalendar'* [Polissya folk calendar], 27–353. Moscow, Indrik, 600.
- Viner, B.E., 2000, Vybor imen detei v etnicheski smeshannykh i nesmeshannykh sem'iakh v Leningrade [Choosing the names of children in ethnically mixed and unmixed families in Leningrad]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii*, 3, 3, 142–157.
- Weiser, K., 2020, “Kopl Not Filaret, Sore Not Salomea”: Debates About Jewish Naming Practices in Pre-World War II Poland. *East European Jewish Affairs*. 50, 1–2, 134–156. DOI:10.1080/13501674.2020.1774274

УДК 398.3
ББК 63.52

Можно ли назвать хасидского цадика юродивым? (восприятие Рыбницкого ребе в СССР)

Мария Михайловна Каспина

Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия

Доцент, кандидат филологических наук

ORCID: 0000-0003-1181-7879

Кафедра теологии иудаизма, библеистики и иудаики

Российского государственного гуманитарного университета

Россия, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская площадь, д. 6

Тел.: +7(495) 250-64-70

E-mail: kaspina@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2021.12

Аннотация: В статье разбирается отражение в устных рассказах и письменных агиографических сборниках фигуры Рыбницкого ребе Хаима Занв-ла Абрамовича (1896–1995) как юродивого. Сочетание двух процессов – сакрализация харизматического лидера и приверженность этого лидера какому-то нарочитому странному поведению – позволяют проводить определенные параллели между образом цадика в хасидизме и образом юродивого в христианской традиции. Фигура хасидского цадика амбивалентна, она сочетает в себе два мира, профанный и сакральный одновременно. Цадик понятен своим последователям и странен для непосвященных, что сближает его восприятие с отношением к нему как к юродивому среди тех, кто наблюдает его действия и поступки со стороны. В рассказах о Рыбницком ребе отчетливо прослеживаются две противоположных тенденции. С одной стороны, его обычаи посыпать голову пеплом, ежедневно совершать омовения, раздеваясь догола в любую погоду, и прочие не понятны для посторонних, не только для неевреев, но даже для евреев, уже успевших отойти от еврейской традиции или далеких от идей хасидизма. В таком случае его называют сумасшедшим, блаженным и т.п. С другой стороны, для преданных ребе

[□] Исследование было проведено в рамках грантовой программы Исследовательского центра «Еврейский музей и Центр толерантности» (Москва) при финансовой поддержке А.И. Клячина.

хасидов все его странные поступки наделены огромным религиозным смыслом, и лишь для того, чтобы спастись от властей, он вынужден прикидываться сумасшедшим. И в том, и в другом случае мы можем увидеть отчетливые параллели с представлениями о юродивых как о странных людях не от мира сего, которые вскрывают истинные болевые точки материального мира и помогают остальным людям своим духовным подвигом.

Ключевые слова: *хасидизм, еврейские обычаи, еврейская этнография, цадик, юродивый*

С появлением хасидизма в еврейской религиозной жизни важную роль стала занимать фигура цадика, духовного лидера общины. Последователи цадика считают, что он обладает уникальными особенностями и мистическими возможностями, он может выступать посредником между простым евреем и Всевышним. Цадик своими молитвами, благочестием и добрыми делами приобретает заслуги, которые позволяют ему благословлять простых хасидов, помогать им в том, чтобы донести до Бога их просьбы, а также эти заслуги дают праведнику возможность творить чудеса. С середины XIX в. в Восточной Европе появляются хасидские династии, где духовная власть и авторитет передаются потомкам действующего цадика. При жизни цадика хасиды регулярно совершают к нему паломничество и приносят денежное подношение – «выкуп души», которое призвано искупить грехи паломника и выкупить его душу, а также пишут записку («квитл»), в которой содержатся основные просьбы. Цадик взамен благословляет хасида и молится о нем перед Всевышним [см.: Biale, Assaf etc. 2017; Асаф, Сагив 2012 и др.]. Вокруг многих значимых хасидских лидеров складываются агиографические сборники рассказов о чудесах, совершенных самим цади́ком, а также о чудесах, произошедших на его могиле. Впервые в хасидской традиции эти сборники появляются в начале XIX в. Они продолжают активно издаваться и составляться вплоть до наших дней¹. Таким образом, фигура цадика в хасидизме сакрализуется не только при жизни, но и после смерти.

¹ См., например, сборники на иврите «Шивхей Бешт» («Восхваление Бешта», 1815), «Сипурей а-ран» («Рассказы о рабби Нахмане», 1815), «Шивхей а-ран» («Восхваление рабби Нахмана», 1816), «Цадик из Штефанешт» (2003), «Рассказы о чудесах Рыбникого ребе» (2018) и др.

Для достижения особого молитвенного настроя и усиления воздействия молитвы цадика часто прибегали к необычным и странным ритуальным практикам: совершали резкие произвольные телодвижения, громко выкрикивали молитвы, хлопали в ладоши, свистели, кувыркались, принимали странные позы и т.п. [см., например, Хундерт 2014, 222–224].

Сочетание сакрализации харизматического лидера и приверженности этого лидера какому-то нарочитому странному поведению наводят на мысль о некоторой параллели между образом цадика в хасидизме и юродивого в христианской традиции. Как определяет этот термин в византийских и древнерусских источниках Сергей Иванов, специалист по исследованию феномена юродства, «юродивым будет именоваться человек, который публично симулирует сумасшествие, прикидывается дураком или шокирует окружающих нарочитой разнузданностью. Но это определение необходимо еще сузить: разного рода экстравагантность может быть названа юродством лишь в том случае, если ее свидетели усматривают за ней не просто душевное здоровье или сугубую нравственность, а еще и некую особую мотивацию, отсылку к иной реальности» [Иванов 2005, 35].

Еще одной крайне важной характеристикой юродивого и цадика является их одновременное присутствие в двух мирах: с одной стороны – среди людей, которые их не всегда понимают, зачастую смеются над ними, и, с другой стороны, в реальности Божественной: «Юродивый – это тоже “дурак”. <...> Он живет в своем мире, который не является обычным смеховым миром. Впрочем, смеховой мир юродивому очень близок. Поступки-жесты и слова юродивого одновременно смешны и страшны – они вызывают страх своею таинственной, скрытой значительностью и тем, что юродивый, в отличие от окружающих его людей, видит и слышит что-то истинное, настоящее за пределами обычной видимости и слышимости. Юродивый видит и слышит то, о чем не знают другие. Мир антикультуры юродивого (т.е. мир “настоящей” культуры) возвращен к “реальности” – “реальности потустороннего”. Его мир двуплановый; для невежд – смешной, для понимающих – особо значительный» [Лихачев, Панченко 1976, 5–6]. Такое сочетание двух миров, профанного и сакрального, и вытекающая отсюда амбивалентность образа цадика, понятного своим и странного для непосвященных, сближает

восприятие цадика с отношением к нему как к юродивому среди тех, кто наблюдает его действия и поступки со стороны.

Сопоставление цадика и юродивого, хотя и поверхностно, предпринималось в исследовательской литературе, например при изучении поведения рабби Нахмана Браславского [см.: Mark 2009]. Натан Меир, говоря в целом обо всех маргиналиях в традиционном еврейском местечке, приходит к выводу, что до XVIII в. справедливо говорить об отсутствии аналогий между еврейскими сумасшедшими и христианскими блаженными, поскольку иудаизм ставил рационализм во главу угла. И если безумие имело неземную природу, оно воспринималось или как наказание, или как вмешательство демонических сил. Затем, с наступлением эпохи модерности, связь безумия с областью потустороннего стала ослабевать, и в иудаизме появился образ цадика, который своим сумасшествием укрепляет веру простых людей, поскольку способен воспринимать скрытое и невидимое [Meir 2020, 251–252]. Тем не менее скрытая за безумием праведность иногда окружала и образы почитаемых раввинов древности [см., например, Ковельман 2011]. С другой стороны, для маскилов, просвещенных евреев, которые стремились отстраниться от всего странного и несуразного, что олицетворял для них хасидизм, цадики были чудаками-юродивыми. Вот как описывает приезд цадика в Одессу автор заметки в еженедельном журнале «Рассвет»: «Что касается до “доброго еврея”² из Солхова, то он преспокойно сидит в ресторане, что на углу Еврейской и Покровского переулков, окутанный с головою в талес, и с самого утра почти до ночи молится, подпрыгивая, всплескивая руками и прищелкивая пальцами и языком точно юродивый»³.

Мне хотелось бы изучить возможности рассмотрения цадика как юродивого на примере одного из уникальных духовных лидеров хасидизма – Рыбницкого ребе Хаима Занвля Абрамовича (1896–1995). С 1941 по 1973 г. он проживал в городе Рыбница Молдавской ССР, где оказался во время Второй мировой войны в гетто. Он, не скрываясь, придерживался традиционного иудаизма в полном объеме, ежедневно по несколько раз совершал ритуальные омовения в реке,

² Добрый еврей (букв.: «гитер ид»), так называли цадики и чудотворцев в народной еврейской традиции.

³ Рассвет. 1880. № 26. 26 июня. С. 1017.

был шойхетом – резником кур и скота, собирал в различных домах людей на молитву и совершал обряд обрезания над новорожденными еврейскими мальчиками. Ребе был знаменит и за пределами городка, и к нему регулярно приезжали религиозные еврейские деятели из Москвы, Самарканда (Менахем-Мендель Футерфас), Львова (Мордехай Люксембург) и особенно часто из Закарпатья. С евреями Закарпатья из Ужгорода, Мукачева и других городов и деревень у Рыбницкого ребе сложились очень близкие отношения. Они часто приезжали к нему за советом, привозили ему недоступную в Рыбнице кошерную еду, помогали ему финансово. В Закарпатье сложилась немного другая ситуация с соблюдением иудаизма. Этот регион был присоединен к СССР только после Второй мировой войны, и там сохранились и долго оставались нетронутыми традиционные структуры существования еврейской общины. Работали производства кошерных продуктов, не сразу закрылись синагоги, было очень много открыто практикующих иудаизм евреев, игрались еврейские свадьбы и отмечались все праздники. Рыбницкий ребе регулярно приезжал в Закарпатье, проводил там Песах и Суккот. Закарпатские евреи относились к ребе как к классическому хасидскому цадику, оказывали ему соответствующие почести и, в конечном итоге, помогли ему выехать из СССР в Израиль, а потом и в США. Воспоминания закарпатских евреев во многом легли в основу агиографических сборников о Рыбницком ребе, которые издаются в Америке до сих пор [Грунер, Гельдцелер 1999; Каан 2016; Каан 2018 и др.]. Также туда вошли свидетельства выходцев из Рыбницы, живущих теперь в Америке и Израиле, и рассказы о ребе американских хасидов, которые знали его только в последние годы его жизни. Эти сборники, наряду с устными нарративами, записанными нами в экспедициях в Рыбницу⁴, будут для нас основными источниками для изучения восприятия ребе как юродивого.

Странное поведение ребе

Важно отметить, что для закарпатских евреев в поведении Рыбницкого ребе не было ничего странного или непонятного. Он вел

⁴ Экспедиции были организованы Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Исследовательским центром «Еврейский музей и Центр толерантности» (2017–2019 гг.) в Рыбнице, Израиле и г. Монси (США).

себя так, как полагается хасидским цадикам: совершал регулярные омовения в реке, используя Днестр вместо ритуальной миквы, накладывал на себя ряд ограничений из-за обетов, данных в трудную минуту, соблюдал галахические постановления, принятые в хасидских общинах. Так, например, ребе постился от субботы до субботы, ночами молился, сидя на полу и посыпая голову пеплом в память о разрушении Храма⁵, не говорил ни с кем до молитвы⁶, не разговаривал с женщинами, не садился в одну телегу даже со своей женой, возвращался, если встречал женщину по дороге из миквы и т.п. В то же время эти же практики для ассимилированных советских евреев выглядели странно и нелепо. Про него говорили, что он ведет себя как сумасшедший. Так, в одном интервью из соседней с Рыбницей Каменки женщина рассказала о Рыбницком ребе, которого приглашали, если нужно было сделать обрезание:

Хаймл дер мешигенер⁷ говорили, потому что, если он шёл, если он встретил женщину, он возвращался домой. Тут говорили Хаймл дер мешигенер, это мешигенер, это дурной. Так между евреями было, а кто он, что он был, я его не знаю, я ни разу не видела, я не делала. Этих фокусов не знаю. Я его ни разу не видела (Kam_18_01_Slobodianskaia).

Его поведение поражало немногочисленную еврейскую общину Рыбницы своей экстравагантностью.

Но он был несчастный, потому что все его презирали, он был не такой, как все. Ходил в чёрной мантии, с бородой, для нас казался **странным** (Ryb_18_06_Kats).

Когда он окунался на Днестре, зимой это была прорубь, окунался он в костюме Адама, в чём мама родила, невзирая на зрителей, включая девочек, которые очень радовались этому, что дядя такой приходит **непонятный** (Mosk_019_01_Gerzhoy).

⁵ Практика, которую называют *Тикун Хацот* (букв.: «исправление полуночи»), когда молящийся своим поведением и молитвой занимается духовным «исправлением» мира (см.: Шульхан Арух, Орах Хаим 1:2–3, Мишна Брура, Орах Хаим 1:3).

⁶ *Таанит Дибур* (букв.: пост речи) – воздержание от пустых и будничных разговоров.

⁷ Мешигенер – сумасшедший (идиш).

Нагота святого – частый мотив житий о поведении юродивых, так их изображают на иконах, и часто этот мотив – основной отличительный признак блаженного человека. Особенно излюбленный мотив в житиях – нарочитая нагота юродивого поражает свидетелей, которые не ожидают от святого старца такого похабства. Как подчеркивает Иванов в своем исследовании, «нагота в такой холодной стране, как Русь, являлась символом не столько сексуальной провокативности, сколько добровольного мученичества» [Иванов 2005, 273]. Во многом этот мотив применим и к агиографическим рассказам о Рыбницком ребе.

Скрытый праведник

Даже религиозные хасиды, описывая визиты к ребе в Рыбницу в советские годы, упоминают о том, что местные евреи не понимают святость ребе и считают его ненормальным:

Один благочестивый еврей однажды приехал в город в России. Он спросил, где здесь можно остановиться у *эрлихер ид*⁸? Ему сказали, что здесь нет никаких *эрлихе идн*, только один благочестивый еврей живет на окраине города, но **он сумасшедший, вам с ним точно не нужно иметь дела**. – Неужели? – спросил еврей. А что он делает? – Он в мороз ходит к реке, рубит лед и купается (*бойдн зих*) – был ответ. – О! Я именно такого и ищу! – ответил еврей. Он пришел к дому на окраине города и увидел человека, сидящего за трехногим столом за чтением Торы. У него почти не было еды в доме, но то, что было, он предложил гостю. Это и был ребе, еще до того, как он стал известен [Каан 2016, 35–36].

Ребе в этом рассказе выступает в традиционной роли скрытого праведника, *ламед-вовника*, который сознательно не раскрывается миру как великий цадик, живет очень бедно и принижает свои заслуги. В еврейской традиции существует представление о том, что в каждом поколении есть тридцать шесть тайных праведников, заслугами которых держится мир. Уже в Вавилонском Талмуде (трактат Сангедрин, 97б) стих из Исаии: «блаженны все, уповающие на Него» (Ис 30:18), был истолкован как намек на тридцать шесть тай-

⁸ Букв.: «честный еврей» (идиш). Обычно используется в значении «праведный», «богобоязненный».

ных праведников, так как числовое значение букв ламед и вав, составляющих слово «Него», равно тридцати шести. Впоследствии в ашкеназской традиции появилось множество рассказов о бедняках и пьяницах, которые на самом деле и оказывались скрытыми праведниками, на которых держится мироздание.

Именно то, что Рыбницкий ребе в приведенном выше нарративе совершает благочестивые поступки, в любых условиях соблюдает законы миквы и делится последним кусочком хлеба с гостем, становится для приезжего маркером того, что пред ним настоящий *эрлихер ид* – праведный еврей. Именно по этим признакам и опознаёт его благочестивый еврей из этого рассказа, подчеркивая, что ребе еще не стал широко известен и даже для своих единоверцев казался сумасшедшим. Интересно отметить, что и в византийских житиях святых «тайные слуги Господа», скрытые до поры до времени праведники, часто воспринимаются как юродивые. Именно парадоксальность в поведении человека, несоответствие кажущейся внешней простоты и внутренней богатой духовной жизни создает предпосылки святости: «Сам же “тайный слуга” из человека, не подозревающего о собственной праведности, превращается в святого, тратящего огромные усилия на сокрытие своей очевидной для него самой святости, то есть в юродивого» [Иванов 2005, 61]. На мой взгляд, образ ламед-вовника из восточноевропейского еврейского фольклора во многом пересекается с образом юродивого, сознательно преуменьшающего свою подлинную значимость.

Ритуальное омовение / закалка

Если для приезжего гостя поведение ребе совершенно понятно и предсказуемо, для местных евреев смысл действий святого ребе недоступны. Они даже используют в идише другой глагол для обозначения ритуального омовения. Вместо *тойвн зих* ‘окупаться в микву’, они говорят *бойдн зих* ‘купаться’, нивелируя религиозный смысл этого действия.

Тем более в рассказах на русском языке сохраняется термин «купание», и крайне редко используется более подходящее слово «омовение».

Круглый год он купался в проруби. Каждый день. Идёт после купания, женщина перейдёт дорогу, он ещё купался. А потом перестал – перейдёт не перейдёт (Ryb_17_11_Rusakov).

Он из рук жены не брал ни один предмет – она должна была ставить [на землю], тогда он брал. Был чересчур верующий. <...> Если он купался, шёл домой, ему шла навстречу женщина, он возвращался и купался снова. Видел это сотни раз (Ryb_17_20_Zbrizher).

Некоторые советские евреи додумывали про себя, что таким образом ребе закалялся.

Хаим Завл ходил зимой купаться в проруби. Дети ходили за ним. А он прятался от них. **Он закалялся таким образом. Это было священное для него** (Ryb_018_012_Demichev).

Он зимой купался в проруби. **Моржом** наверно был, закалялся (Ryb_018_32_Shnaiderman).

Этот раввин уехал в Израиль, и он там открыл еврейскую синагогу в Израиле. Он **морж**, или как это называется, **в холодной воде зимой занимался, купался**. Это я знаю со слов моих родителей и вот этих рыбацких (Kam_17_02_Kladik).

Тем более для неевреев Рыбницы поведение ребе было странным и не объяснимым иначе как сумасшествием. Дети бросали в него камни, смеялись над ним. Взрослые считали его дурачком и даже иногда называли его «блаженным», используя термин, синонимичный «юродивому».

Был, ходил такой – зимой – в трусах, с бородой длинной, но чтобы он был лидер, я бы не сказал бы. [Почему?] Не знаю. Потому что он ходил в трусах зимой, борода такая белая. А то что он там типа «смотрящий» он не был. Так бы я знал бы. [Он по улицам в трусах ходил?] У него были шорты-трусы, типа, не понять то ли штаны, то ли трусы. То ли бриджи. И в майке. «Бриджи, майка и борода – и всё». <...> Про него говорили: «**Пошёл придурак**», говорят, знаешь, как у нас? Типа – пошёл придурак. Если бы он (ребё) был какая-то личность <...> я бы знал бы. А так – от всех отличался. [Про него говорили, что он придурак?] Ну типа этого, неадекватный какой-то, непонятный. [Дразнили его как-то?] Нет, не трогали ничего. **Блаженный и блаженный**, ладно (Ryb_018_39_Sokul'ski).

Мама мне рассказывала, потому что мама отсюда, к сожалению, сейчас... мы были маленькими детьми, когда мы видели, он переходит

дорогу во всем чёрном одеянии, мы его забрасывали камнями и **над ним смеялись**⁹, потому что для нас это было странно и непонятно. Сейчас уже с возрастом понимаешь, осознаёшь, это детские шалости, которые причиняли ему боль. <...> Она говорила, мы смеялись, тыкали пальцем, закидывали камнями, нам родители говорили, так нельзя, это некрасиво. **Тогда никто не думал, что это такой человек, он несёт чудо. Зачем он купался, это непонятно**, зачем воду переливал – тоже непонятно. Он впереди себя шёл, он поливал дорогу. Мыл дорогу, как говорила моя мама. Да, он мыл дорогу. Зачем он купался, не знаю. Я тоже никогда не задумывалась, когда разговаривала с мамой, ну, чудо и чудо. **В каждом городе, наверное, в каждой местности есть такой человек, которых многие не знают**. Мама не знала, как его звали. Она всегда говорила, что бегал мужчина во всем чёрном (Ryb_19_17_Shlaeva).

Любопытно, что у неевреев, даже далеких от христианской религии и терминологии, в языке, описывающем действия странного человека, которые им непонятны, тем не менее сохраняется отсылка к аналогичному странному поведению блаженных, чудотворцев, юродивых. В рассказах евреев о Хаиме Занвле практически не встречается такой типологизации или сравнения его с другими чудотворцами.

Речевое поведение ребе

Речь юродивого зачастую сбивчива и непонятна. Так, например, в исследовании о странном речевом поведении русских святых и блаженных Андрей Мороз отмечает: «Афористичность, ритмическая организация, рифма, подчеркнутая буквальность в отношении к действительности или, наоборот, закодированность произнесенной фразы суть характерные черты речи не только святых, но и других персонажей, понимаемых как потусторонние» [Мороз 2010, 110]. Деревенские чудаки и дурачки регулярно используют в речи непонятные звуки, жесты и т.п. [Березович, Леонтьева 2004]. И с Рыбницким ребе ситуация была очень похожа. Он воспринимался местным населением как необычный человек, который странно и непонятно изъясняется жестами и междометиями. Во-первых, как отмечают практически все информанты, ребе практически не говорил по-рус-

⁹ Подробнее о насмешках над ребе см. статью Натальи Киреевой (с. 212–222).

ски. Он хорошо знал румынский, идиш и древнееврейский. А молодые ассимилированные советские евреи в Рыбнице часто не понимали его, поскольку сами почти не говорили на идише, единственном общем языке с ребе. При этом все они отмечали, что с евреями старшего поколения ребе прекрасно находил общий язык, приходил в гости, дружил, приглашал на молитву. Во-вторых, из-за определенных аскетических практик ребе соблюдал особый вид поста — *таанит дибур*, ограничение говорения на все темы, не связанные с литургией. Поэтому при необходимости что-то произнести, ребе произносил междометия «но-но» или «ну-ну», и для многих это выглядело странно.

В одном из агиографических сборников о ребе есть целая подборка свидетельств об этой практике, и, поскольку составитель сборника подробно указывает, кто рассказал о том или ином событии из жизни Хаима Занвля, мы видим, что закарпатские евреи, согласно этому источнику, прекрасно отдают себе отчет в том, что происходит, а рыбницкие евреи не понимают намеков ребе:

Ребе не участвовал в светских речах, пока не закончит молитву или все молитвы в этот день. Однажды еврей приехал в Рыбницу, чтобы получить благословение Хаим Занвля. Он встретил его на пути к реке и вызвался проводить. Ребе намекнул ему, чтобы он рассказал ему обо всем по дороге, так как после омовения он не будет говорить (со слов Давида Баша, закарпатского еврея-очевидца).

Рассказывали, что Хаим Занвл всегда ходил к реке, опустив голову и взгляд вниз. При встрече с прохожими он поднимал голову и приветствовал их кивком головы. В основном это были неевреи, живущие по дороге, которые желали удостоиться приветствия Хаим Занвля, поскольку считали его святым человеком. Они стояли в стороне и не мешали ему, но знали, что, когда он пойдет от реки обратно, он не будет ни на кого смотреть (со слов жителей Рыбницы).

Когда Хаим Занвл возвращался, он не замечал, что происходит вокруг него, и люди разбегались в стороны, чтобы не мешать ребе. Во время службы, если ему что-нибудь было нужно, он намекал на это, произнося «ну-ну». Даже если окружающие не понимали, что он имеет в виду, продолжал намекать (со слов приближенных к ребе) [Грунер, Гельдцелер 1999, 82–83].

В то же время в американских рассказах о ребе есть несколько воспоминаний, в которых упоминается, что для того, чтобы не пре-

рывать начатый ритуал, ребе говорит «ну» вместо остальных слов, и это было однозначно понятно для остальных участников обряда. Так, например, во время обрезания, которое проводил ребе, уже находясь в Америке, в доме родителей ребенка не оказалось вина. Ребе предложили продолжить без этого, поскольку кровь не останавливалась, и ждать, пока принесут вино, было опасно для здоровья ребенка:

Ребе сказал: «ну-ну-ну», не желая отказываться от еврейского обычая. Побежали за вином, и через несколько минут ребе закончил обряд как положено. Потом он сказал отцу ребенка, что у того больше не будет ни капли крови. И так и было [Каан 2016, 182–183].

В свидетельствах о ребе, которые мы записали от выходцев из Рыбницы, напротив, усиливается эффект непонимания от таких коротких и несвязных междометий. Многие информанты принимали это за проявление скромности – ребе не разговаривал с женщинами, и поэтому они от него слышали только «ну»:

Я вам говорю, он с женщинами не разговаривал. Единственное, что я слышала, это, «**но, но**». Вот то я слышала, «**ну, ну**». Вот эти звуки он произносил. Больше я не слышала (Isr_19_01_Freydkiny).

Во многом такое непонимание религиозного контекста касалось и остальных ритуальных практик ребе. В полночь ребе вставал на молитву «тикун хацот», зажигал свечи, посыпал голову пеплом и плакал о разрушении Храма. Многие рыбничане интерпретировали пепел на его лице и одежде, черную от пепла подушку, лежащую в его комнате, как признак «неопрятности», отрешенности от всего земного, странных аскетических поступков.

Таким образом, для знакомых с хасидскими ритуальными практиками закарпатских и американских евреев поведение и речь ребе казались вполне легитимными и ожидаемыми, в то время как в глазах советских евреев и неевреев из Рыбницы по поведению и речи он приближался скорее к стереотипу юродивого или непонятного чудака.

Обращение к ребе

В воспоминаниях американских хасидов часто звучит тема ревности по поводу отношения ребе к своим рыбницким соседям –

евреям. Несмотря на то что закарпатские хасиды всегда воспринимали ребе как настоящего цадика, оказывали ему все возможные почести, помогли ему с выездом из СССР, сам ребе, судя по их свидетельствам, продолжал любить рыбницких советских евреев и относился к ним с удивительной теплотой. Хаим Занвл называл евреев из России своими детьми [Каан 2016, 197]. Его друг и последователь из Закарпатья, Ицхак Вольф Херман, как-то спросил ребе в Америке: «Почему ребе всегда так привечает русских простаков? У них же ничего нет?!», имея в виду, что у евреев из России совсем нет еврейства. Ребе ответил: «Если у них правда ничего нет, зачем они приходят ко мне? У них есть вера. За одну их веру нужно общаться с ними» [Каан 2016, 229].

Ребе принимал евреев из Рыбницы вне очереди, когда они приезжали к нему в Израиль или Америку. Он обязательно посещал все семейные праздники (бар-мицвы и свадьбы) тех евреев, которым он делал обрезание в Советском Союзе. И, несмотря на строгий этикет по отношению к тому, как можно называть цадика, разрешал советским евреям называть его просто по имени.

Обычно к имени цадика прибавляются уважительные титулы: ребе, адмор и т.п. В агиографических рассказах о Рыбницком ребе есть интересное воспоминание молодого хасида, Моше Цви Берковича, который позволил себе фамильярно спросить ребе о его учителе:

Однажды я спросил у ребе, как звали Штефанештского ребе – Мата-ти Авром или Авром Матати – и забыл добавить «ребе». Хаим Занвл бросил на меня резкий взгляд и дал тычок, сказав, что нельзя называть ребе просто по имени, без титула. Потом он извинился и объяснил, что не смог стерпеть, чтобы имя святого ребе кто-то произнес без титула [Каан 2016, 29].

Тем не менее в рассказах о рыбницких евреях авторы агиографических текстов постоянно подчеркивают, что те называют ребе непочтительно, просто по имени: «Р. Исраэль Давидович однажды был у ребе в Сегеде. Там был русский еврей, который воскликнул: “Ребе (на его языке «Хаим Занвл») – великий честный еврей (*эрлихер ид*)”» [Каан 2016, 243–244].

И действительно, среди наших информантов мало кто называл рыбницкого цадика ребе. Скорее говорили о святом, уважаемом человеке, которого звали сложным двойным именем – Хаим Занвл.

Многие путались, называя его «Хамзанвл», «Хаим Занвиль», «Хаим Замбл» и т.п. По одному из свидетельств жителя Рыбницы, это наименование вообще не ассоциировалось у людей с именем, а означало особое положение в общине:

Хамзамвел мы его звали. Это просто как «священник», мне кажется [Титул такой?] Такой титул. Не имя (Ryb_018_012_Demichev).

Несмотря на то что ребе не мог слышать, как о его учителе хасиды говорят неуважительно, без правильных слов и положенного почтения, по отношению к себе от евреев Рыбницы он допускал даже казенное советское обращение «товарищ»:

Особенно выделялось это в прежние годы, когда он жил в городе Рыбница среди простецов и малообразованных людей. Несмотря на то, что они знали его величие, силу и способность молитвами творить чудеса за братьев-евреев, и любили его душой, не оказывали ему всех почестей, которых он заслуживал. И обращались к нему просто «товарищ» (*хавер*), так, что все жители города звали его по имени «Хаим Занвил», даже не прибавляя р. (ребе). И, несмотря на это, нравилось ребенку, что не отбирают у него славу и почет. И он по отношению к ним вел себя как верный «товарищ» и отвечал им [Грунер, Гельдцелер 1999, 149].

Из этих свидетельств можно заключить, что Рыбницкий ребе сознательно преуменьшал свою роль и позицию духовного лидера, вынужден был скрывать свое величие, накапливая таким образом внутреннюю силу. Принижая свое достоинство, позволяя рыбничанам называть себя просто по имени, он как будто прикладывает усилия, чтобы скрыть свою очевидную для него самую святость, то есть снова юродствует. Для христианских юродивых тоже было характерно некоторое сознательное принижение своей роли, «уничуждение паче гордости» – сознательная демонстрация презренного, обидного панибратства с простолюдинами, толерантное отношение к искажению настоящего имени святого, использование прозвищ и прочее [Иванов 2005, 35].

Сознательное притворство

Еще больший интерес для нашей темы представляют воспоминания о Хаиме Занвле, в которых он сам признается, что во время пре-

бывания в России он часто притворялся сумасшедшим, чтобы избежать ареста. Поскольку тема выживания в Советском Союзе хасидского цадика была очень актуальной среди евреев Америки, очевидно, Рыбницкого ребе часто спрашивали о том, как ему удалось спастись:

Однажды спросили ребе – как он вытерпел русских злодеев – ведь вот Скулянер ребе¹⁰ претерпел столько ударов и сидел в тюрьме. Ребе ответил – я делал все с мудростью. **У меня была маленькая торбочка, в которой я держал сидур, тфилин и маленькую Тору. И я выглядел как сумасшедший дурак, который крутится, и никто не знал, что я делаю** [Каан 2018, 54–55].

Таким образом, он сознательно провоцировал непонимание того, что он делает, не только среди местных евреев и неевреев, но и среди преследовавших его за приверженность к иудаизму представителей властей. «Торбочка» – именно такое слово в идише использует сам Хаим Занвл. Несколько раз рассказывает ребе своим американским хасидам, что он постоянно ходил с ней, и держал в ней священные предметы, инструменты для обрезания и золу для обряда *тикун хацот*. А сверху присыпал все овощами, чтобы все думали, что он обычный торговец:

Хаим Занвл рассказывал, что этот **мешок не раз оказывался спасительным для него в России**: когда он ехал в другой город в качестве мозля или шойхета, он с легкостью пересекал границу, ведь пограничники думали, что он едет торговать и что в мешке он везет свой товар: картошку и т.п. [Грунер, Гельдцелер 1999, 113].

И в качестве еще одной причины, почему его не арестовали в СССР, Хаим Занвл называл неких неизвестных покровителей в правительстве, которые благоволили к нему:

Однажды речь зашла о том, как Хаим Занглу удавалось спастись от «когтей НКВД» и от злодеев правительства, которые не отправили его в Сибирь и оставили жить, несмотря на все его чудеса. Ребе говорил, что

¹⁰ Скулянер ребе – Элиэйзер-Зисе Португал (1898–1982), друг Рыбницкого ребе, с которым они вместе учились в юности. Узник гетто в Трансильвании. После освобождения в 1945 г. уехал из СССР в Бухарест, где был в 1959 г. арестован за шпионаж в пользу США и Израиля. В 1960 г. после долгих просьб был выпущен в США. Видимо, для американских хасидов советская Румыния мало чем отличается от СССР и «русских злодеев», притесняющих религию.

у него были хорошие знакомые в правительстве, которые защищали его. Или говорили, **что его считали повредившимся умом** [Грунер, Гельдцелер 1999, 155–156].

Маскировка под торговца, а также сознательное притворство и изображение себя сумасшедшим оказывается надежным средством обмануть власти. Характерно, что во всех рассказах о Хаиме Занвле из наших экспедиционных записей нет ни одного упоминания об этой «торбочке», а все сравнения с сумасшедшим или блаженным чаще связаны с его ритуальным поведением, а не с внешними атрибутами.

В рассказах о Рыбницком ребе отчетливо прослеживаются две разнонаправленные тенденции. С одной стороны, его обычаи посыпать голову пеплом, ежедневно совершать омовения, раздеваясь догола в любую погоду, и прочее не понятны для посторонних, не только для неевреев, но даже для евреев, уже успевших отойти от еврейской традиции или далеких от идей хасидизма. В таком случае его называют сумасшедшим, блаженным и т.п. С другой стороны, для преданных ребе хасидов все его странные поступки наделены огромным религиозным смыслом, и лишь для того, чтобы спастись от властей, он вынужден прикидываться сумасшедшим. И в том, и в другом случае мы можем увидеть отчетливые параллели с представлениями о юродивых как о странных людях не от мира сего, которые вскрывают истинные болевые точки материального мира и помогают остальным людям своим духовным подвигом. Кроме того, ряд типологических параллелей и общих мотивов, таких как тайная праведность, невнятная речь, неожиданная нагота, осознанное принижение своего статуса и прочее, позволяют говорить о возможности сближений между фигурой хасидского цадика и юродивого.

Информанты

Ryb_17_20_Zbrizher – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». Збрижер Семен Исакович, 1934 г.р., г. Рыбница. Зап. в г. Рыбница, 2017. Соб. В. Дымшиц, А. Кушкова, Д. Рыговский.

Ryb_17_11_Rusakov – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». Русаков Яков Наумович (Рувим Хаимович), 1939 г.р., г. Рыбница. Зап. в г. Рыбница, 2017. Соб. В. Дымшиц, В. Дамиян.

- Kam_17_02_Kladik – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». Кладик Раиса Иосифовна, 1949 г.р., Каменка (Рыбницкий р-н). Зап. в г. Каменка, 2017. Соб. Н. Алуферова, С. Амосова.
- Kam_18_01_Slobodianskaia – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». Слободянская Фаина Емельяновна, 1928 г.р., с. Загнитков, Кодымский район Одесской области. Зап. в г. Каменка, 2017. Соб. В. Дымшиц, М. Дятлова.
- Ryb_18_06_Kats – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». Кац Рахиль Львовна 1936 г.р., г. Рыбница. Зап. в г. Рыбница, 2018. Соб. М. Каспина, И. Душакова, М. Дятлова.
- Mosk_019_01_Gerzhoy – Архив Исследовательского центра «Еврейский музей и Центр толерантности». Гержой Григорий (Эршель) Семенович, 1948 г.р., г. Рыбница. Зап. в г. Москва, 2019. Соб. С. Амосова, М. Гордон, М. Каспина.
- Isr_19_01_Freydkiny – Архив Исследовательского центра «Еврейский музей и Центр толерантности». Елизавета Ф., 1947 г.р. Зап. в Израиле, 2019. Соб. М. Каспина, С. Амосова.
- Ryb_018_012_Demichev – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». Дёмичев Михаил Владимирович, 1943 г.р., род. в Киргизии, в эвакуации, с 1947 г. семья вернулась в г. Рыбницу. Зап. в г. Рыбница, 2018. Соб. А. Кушкова, Ю. Ковыршина.
- Ryb_018_32_Shnaiderman – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». Шнайдерман Михаил Иосифович, 1940 г.р., г. Рыбница. Зап. в г. Рыбница, 2018 г. Соб. Д.-Б. Керлер, А. Ковтун.
- Ryb_018_39_Sokul'ski – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». Сокульский Виталий Яковлевич, 1955 г.р., Ерзово (Рыбницкий р-н). Зап. в г. Рыбница, 2018. Соб. А. Кушкова.
- Ryb_19_17_Shlaeva – Полевой архив Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и полевой архив Исследовательского центра «Еврейский музей и Центр толерантности». Шлаева Ирина, 1981 г.р., г. Рыбница. Зап. в г. Рыбница, 2019 г. Соб. С. Амосова, М. Каспина.

Литература и источники

- Асаф, Сагив 2012 – *Асаф Д., Сагив Г.* Хасидизм в царской России: исторические и социальные аспекты // История еврейского народа в России. Т. 2: От разделов Польши до падения империи / Под ред. И. Лурье. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2012. С. 101–146.
- Иванов 2005 – *Иванов С.А.* Блаженные похабы. Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005. 448 с.
- Березович, Леонтьева 2004 – *Березович Е.Л., Леонтьева Т.В.* Языковой образ дурака: этнолингвистический аспект // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996) / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2004. С. 368–384.

- Грунер, Гельдцелер 1999 – *Грунер Д., Гельдцелер Д.* Книга законов жизни. Святой наш раввин из Рыбницы. Сборник историй и фактов, законов и обычаев р. Хаим Занвила Абрамовича [иврит]. Бруклин: Д. Грунер, 1999. 198 с.
- Каан 2016 – *Каан И.М.* История и служение рабби из Рыбницы [идиш]. Нью-Йорк: б.и., 2016. Ч. 1. 448 с.
- Каан 2018 – *Каан И.М.* История и служение рабби из Рыбницы [идиш]. Нью-Йорк: б.и., 2018. Ч. 2. 486 с.
- Ковельман 2011 – *Ковельман А.Б.* Раби Меир – плут и мессия // Мудрость, праведность, святость в славянской и еврейской традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Институт славяноведения РАН, Центр научных работников и преподавателей иудаики в ВУЗах «Сэфер», 2011. С. 9–17.
- Лихачев, Панченко 1976 – *Лихачев Д.С., Панченко А.М.* «Смеховой мир» Древней Руси. Л.: Наука, 1976. 204 с.
- Мороз 2010 – *Мороз А.Б.* Речь святых в легендах // Русская речь. 2010. № 5. С. 106–110.
- Хундерт 2014 – *Хундерт Г.Д.* Евреи в Польско-Литовском государстве в XVIII веке: генеалогия Нового времени / Пер. с англ. Ю. Табака. М.: Книжники, 2014. 320 с.
- Biale, Assaf etc. 2017 – *Biale D., Assaf D., Brown B., Gellman U., Heilman S., Rosman M., Sagiv G. and Wodziński M.* Hasidism: A New History. Princeton: Princeton University Press, 2017. 896 p.
- Meir 2020 – *Meir N.M.* Stepchildren of the Shtetl: The Destitute, Disabled, and Mad of Jewish Eastern Europe. 1800–1939. Stanford: Stanford University Press, 2020. 360 p.
- Mark 2009 – *Mark Z.* Mysticism and Madness: The Religious Thought of Rabbi Nachman of Bratslav. London; New York: Continuum, 2009. 306 p.

Can a Hasidic Tzaddik be called a Holy Fool? (Perception of the Rybnitser Rebbe in the USSR)

Maria Kaspina

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

PhD in Philology Sciences, Associate Professor

ORCID: 0000-0003-1181-7879

The Center for the Biblical and Jewish Studies of Russian State University
for the Humanities, Department of Theology of Judaism

Miuskaya sq. 6, Moscow, GSP-3, 125993, Russia

Tel.: +7(495) 250-64-70

E-mail: kaspina@mail.ru

Summary: The article examines the reflection in oral stories and written hagiographic collections of the image of Rybnitser rebbe, Chaim Zaslav Abramovich (1896–1995) as a holy fool – a person who does not conform to social norms of behavior regarded as having a compensating divine blessing or inspiration. The combination of two characteristics – the canonization of the charismatic leader, and the adherence of this leader to some kind of deliberate strange behavior make it possible to draw certain parallels between the image of the tzaddik in Hasidism and the holy fool in the Christian tradition. The image of the Hasidic tzaddik is ambivalent; he combines two worlds, profane and sacred at the same time. He is understandable to his followers and strange to the uninitiated, which brings his perception closer to the attitude towards him as a holy fool among those who observe his actions and deeds from the outside. In the stories about the Rybnitser Rebbe, two opposite tendencies can be clearly traced. On the one hand, his customs such as to sprinkle ashes on his head, to immerse ritually daily, stripping naked in any weather, and so on are not understandable for outsiders, not only for non-Jews, but even for Jews who have already managed to move away from the Jewish tradition or are far from the ideas of Hasidism. In this case, he is called crazy, blissful, etc. On the other hand, for the devoted Hasids of the rebbe, all his strange actions are endowed with a huge religious meaning, and only in order to escape from the authorities, he is forced to pretend to be crazy. In both cases, we can see clear parallels between the figure of tzaddiks and the image of holy fools as strange people out of this world who reveal the true pain points of the material world and help other people with their spiritual exploits.

Keywords: *Hasidism, Jewish ethnography, tsaddik, holy fool*

References

- Biale, D., D. Assaf, B. Brown, U. Gellman, S. Heilman, M. Rosman, G. Sagiv, and M. Wodziński, 2017, *Hasidism: A New History*. Princeton, Princeton University Press, 896.
- Meir, M., 2020, *Stepchildren of the Shtetl: The Destitute, Disabled, and Mad of Jewish Eastern Europe, 1800–1939*. Stanford, Stanford University Press, 360.
- Mark, Z., 2009, *Mysticism and Madness: The Religious Thought of Rabbi Nachman of Bratslav*. London; New York, Continuum, 306.
- Ivanov, S., 2005. *Blazhennyye pokhaby. Kul'turnaia istoriia iurodstva* [Blessed obscenity. Cultural history of holy fools]. Moscow, Iazyki slavianskikh kul'tur, 448.
- Asaf, D., and G. Sagiv, 2012, *Khasidizm v tsarskoi Rossii: istoricheskie i sotsial'nye aspekty* [Chassidism in Tsarist Russia, historical and social issues]. *Istoriia evreiskogo naroda v Rossii. Ot razdelov Pol'shi do padeniia imperii*, ed. I. Lur'e, vol. 2, 101–146. Moscow, Mosty kul'tury, Ierusalim, Gesheharim, 534.

- Berezovich, E., and T. Leonteva, 2004, Iazykovoi obraz duraka: etnolingvisticheskii aspect [Image of fool in the language]. *Iazyk kul'tury: semantika i grammatika. K 80-letiiu so dnia rozhdeniia akademika Nikity Il'icha Tolstogo (1923–1996)*, ed. S. Tolstaia, 368–384. Moscow, Indrik, 496.
- Kovelman, A., 2011, Rabi Meir – plut i messiia [Rabbi Meir – trickster and Messiah]. *Mudrost', pravednost', sviatost' v slavianskoi i evreiskoi traditsii*, ed. O. Belova, 9–17. Moscow, Tsentr nauchnykh rabotnikov i prepodavatelei iudaiki v vuzakh “Sefer”, Institut slavianovedeniia RAN, 344.
- Lihkachev, D., and A. Panchenko, 1976, *Smekhovoi mir Drevnei Rusi* [The laughing world of Ancient Russia]. Leningrad, Nauka, 204.
- Moroz, A., 2010, Rech' sviatykh v legendakh [Speech of the saints in legends]. *Russkaia rech'*, 5, 106–110.

УДК 398.3
ББК 63.52

«Больше не бросай камни в евреев!»: насмешки над цади́ком и их последствия

Наталья Михайловна Киреева

Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия

Кандидат исторических наук, доцент

ORCID: 0000-0001-8102-7755

Кафедра теология иудаизма, библеистики и иудаики

Российского государственного гуманитарного университета

125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская площадь, д. 6

E-mail: natalya.kireeva@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2021.13

Аннотация: В статье разбирается конкретный кейс насмешек над Рыбни́цким ребе. Для ответа на вопрос о чрезмерной жестокости наказаний для насмешников (а это, как правило, дети) приводятся параллельные истории об оскорблении святого человека в раввинистической, хасидской и библейской традициях. Подобное сравнение позволяет заключить, что внутри хасидской культуры формируется представление о цади́ке как святыне, именно оно порождает нарратив о жестоком наказании для обидчиков, которые, по сути, оскорбляют самого Бога. В пересказах этих сюжетов для внешней (не хасидской) аудитории появляется тенденция к смягчению наказания, что косвенно доказывает истинность данного вывода.

Ключевые слова: *хасидизм, цади́кизм, фольклор, насмешки над святым*

Тема насмешек над цади́ком или в более широком контексте над святым человеком может быть рассмотрена на разнообразном материале¹. В этой статье я разберу конкретный кейс глумлений над

¹ См., например: Иванов 2019.

Рыбницким ребе². О Хаиме Занвле Абрамовиче (1892–1995) сохранилось множество преданий, собранных как в агиографических сборниках (на иврите, идише и английском языке), так и в ходе экспедиций в Приднестровье и Молдавию³. Во многих из них Хаим Занвл изображается странным человеком, своего рода городским сумасшедшим⁴. Необычное, подчас провокационное поведение ребе приводило к активным насмешкам над ним. В историях, которые будут находиться в центре внимания автора этой статьи, в качестве основных героев выступают дети или подростки. Они зло подшучивают или даже нападают на «святого человека», чем заслуживают наказание. Иногда подобная агрессия не связывается напрямую с особенностями поведения ребе и может рассматриваться как проявление юдофобии. Приведем две наиболее показательные истории подобно-го плана.

Однажды, когда ребе был в Селиже, в Закарпатье, он сидел за столом у одного из уважаемых членов общины. <...> Вдруг случилось неожиданное – на стол перед собравшимися влетел камень. Евреи, которые столпились на улице, рассказали ребе, что это один маленький *шейгец* (нееврей) кинул снаружи камень. **Раввин тут же сказал: он больше никогда не сможет бросить камень. Шейгец пошел домой и упал на пол.** Родители, гои, пришли в ужас. Ушел ребенок час назад, здоровый как бык, и вот он лежит на земле. Им рассказали, что он бросил камень в дом, где находился цадик. **Отец ребенка побежал к ребе, упал на землю и горькими слезами умолял ребе простить его. Но ребе, который обычно был очень милосерден к евреям, отказался слушать: «Сказал, что он уже не будет бросать камни. Нет у него больше надежды».** Через три или четыре часа подох *шейгец* [Ха-Шавуа 1995].

² Рыбница – город в Приднестровье на левом берегу реки Днестр. Первое упоминание о Рыбнице в 1628 г. относит населенный пункт к Великому княжеству Литовскому и Польскому королевству; с 1797 г. по 1917 г. входила в состав Балтского уезда Подольской губернии Российской империи. С 1924 г. Рыбница становится поселком городского типа и районным центром Молдавской АССР (с 1940 г. Молдавская ССР). С 1990 г. – в составе непризнанной республики Приднестровье.

³ Исследование было проведено в рамках грантовой программы Исследовательского центра Частного учреждения культуры «Еврейский музей и Центр толерантности» (Москва) при финансовой поддержке А.И. Клячина и в рамках полевых экспедиций Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» в 2017–2019 гг.

⁴ Подробнее о юродстве ребе см. статью М.М. Каспиной в этом сборнике (с. 192–211).

Со слов Якова Хаима Ратнера. Однажды молодой нееврей кинул камень в ребе, когда он шел на реку в *микву*. Ребе посмотрел на своего обидчика и сказал: «**Этот *гой* больше никогда не сможет бросить камень**». В тот же вечер стало известно, что *гой* утонул в той же самой реке, где окунался ребе [Каан 2016, 139].

В этих двух историях есть ряд различий. В первой – мотивы действий мальчика остаются за кадром, читателя знакомят лишь с последствиями поступка обидчика. Во второй фигурирует купание ребе в микве, провоцирующее на агрессию. Следует пояснить, что в историях о Хаиме Занвле один из наиболее повторяющихся мотивов – круглогодичное ежедневное окунание ребе в микву. Если ребе встречал кого-то по дороге из миквы домой, то обливал себя из кружки, которая всегда была у него при себе. Зачастую именно это странное поведение ребе становится причиной насмешек над ним. Различается и форма ответа цадика на брошенный камень: в первой истории ребе произносит проклятье, во второй – он смотрит на обидчика (роль взгляда святого человека в подобном контексте еще будет обсуждаться ниже) и затем произносит проклятье. Сходство историй состоит в поражающей читателя жестокости наказания: ребенок, обидевший цадика, умирает.

В нарративе Хаима Ратнера преступление и наказание цикличны: цадик купается в реке; ребенок, кинувший в него камень, тонет в той же реке (как камень, который он бросил). Однако само наказание выходит далеко за рамки библейского принципа талиона⁵, где воздаяние пропорционально преступлению. Согласно этим законам, если цадик остался жив, то и ребенок должен остаться в живых. Смерть ребенка – слишком суровое наказание за подобный проступок.

Можно ли найти объяснение такой жестокости нарратива? Для того, чтобы выдвинуть предположение, почему наказание ребенка столь сурово, следует обратиться к параллельным сюжетам в раввинистической, хасидской, а затем в библейской традициях.

В талмудических преданиях есть особый тип историй, в которых герой, насмехающийся над мудрецом, умирает особой смертью: он

⁵ Принцип равновеликого воздаяния. Наиболее яркая библейская формулировка: «Кто сделает повреждение на теле ближнего своего, тому должно сделать то же, что он сделал: перелом за перелом, око за око, зуб за зуб; как он сделал повреждение на теле человека, так и ему должно сделать» (Лев 24:19–20).

превращается в грудку костей (לֹא שָׁלַח לְמִצְרַיִם)⁶. Приведем ряд примеров. В Вавилонском Талмуде рассказывается история о некоем прозелите, который осмелился доложить властям об антиримских настроениях рабби Шимона бар Йохая. В результате рабби был вынужден бежать (иначе ему бы грозила смерть) и скрываться в течение многих лет в пещере. Когда он смог наконец выйти из пещеры, он встретил доносчика на рынке и произнес: «“Этот все еще [живет] на свете?” Взглянул на него, и стал тот грудкой костей» (ВТ Шабат, 34а). В другой талмудической истории повествуется о слепом мудреце раве Шешете, над которым насмехался один еретик. Когда еретик увидел, что рав Шешет благословляет царя, проходящего с процессией мимо, он сказал: «“Ты благословляешь того, кого не видишь?” Гемара спрашивает: А что в итоге случилось с этим еретиком? Некоторые говорят, что его друзья выкололи ему глаза, а некоторые говорят, что рав Шешет устремил на него свой взор, и еретик превратился в грудку костей» (ВТ Брахот, 58а).

Вторая из приведенных историй особенно показательна, в ней наказание явно превосходит совершенное преступление, и насмешки над мудрецом оборачиваются либо слепотой (что еще можно вписать в систему принципа талиона), либо и вовсе смертью обидчика. Таким образом, перед нами устойчивый раввинистический топос – преступление против мудреца наказывается смертью.

Обратимся теперь к хасидским историям, они, безусловно, оказывают влияние на формирование нарративов о Рыбницком ребе, и сюжет о насмешках над цади́ком не исключение. В приведенном ниже рассказе повествуется о мальчике, который кинул камень в Бешта, когда тот совершал омовение.

Пришли мы к старику, он встал на ноги, омыл руки, надел на голову шапку, странную такую шапку – заплата на заплате, и стал рассказывать: Один раз пошел Исро́лке Бааль-Шем-Тов совершить омовение, а мы стояли там, необрезанные парни, много нас было, и бросали камни, целясь ему в голову. Повернулся к нам рабби лицом, взмахнул руками и сказал что-то. Все убежали, а я снова стал бросать в него камнями. Повернулся Исро́лке ко мне, махнул земле рукой, и провалилась подо мной земля, как будто яма появилась, и я стою в той яме, растопырив руки. И не

⁶ Автор благодарит Зою Копельман, указавшую на данный цикл раввинистических историй.

было никакой возможности вытащить меня из этой ямы. Сошлись все горожане и стали подрывать края той ямы со всех сторон, а я стоял там, и никакие уловки не помогали. **Пошли к ксендзам и рассказали им обо всем. Сказал ксендз, что нет мне спасения, разве что просить реб Исроэлке, чтобы простил меня.** Так и сделали. Пришел ко мне рабби, да сохранится память о нем и в грядущей жизни, и сказал мне: **«Будешь еще задиаться?» Я заплакал и стал просить его, чтоб простил меня, и обещал ему всегда творить добро Израилю. Он взял какую-то шапку и надел мне на голову.** Вот эта шапка, – стащил ее с головы старик. – Махнул рукой вверх, и я смог выйти из ямы. И с тех пор я творю добро Израилю [Арман 1903. Раздел 1. Лист 5. Рассказ 13].

При всем сходстве этой истории с приведенным вначале рассказом о Рыбницком ребе (нееврейский мальчик бросает камень в еврея во время омовения) у рассказа о Беште есть важное отличие: он не заканчивается трагедией. Мальчик, обидевший цадика, раскаивается, его отношение к евреям меняется, а в конце истории он даже получает от Бешта шапку; а мы знаем, что любые предметы, подаренные цадиком, считаются благословением и обладают магической силой. Фактически перед нами история со счастливым концом, которого нет в нарративе о Рыбницком ребе.

Таким образом, хотя мы видим явные сюжетные сходства в историях о Беште и о Хаиме Занвле, финал нарратива о Рыбницком ребе более похож на талмудические, чем на хасидские, предания. Для того чтобы ответить на вопрос о генезисе этих радикальных финалов, следует также обратиться к библейскому повествованию. Наиболее яркая параллель рассматриваемому сюжету содержится во Второй книге Царей.

И пошел он (Елисей) оттуда в Вефиль. Когда он шел дорогою, **отроки** вышли из города и **насмехались над ним** и говорили ему: иди, плешивый! иди, плешивый! Он оглянулся и увидел их и проклял их именем ГОСПОДНИМ. **И вышли две медведицы из леса и растерзали из них сорок два ребенка** (2 (4) Цар 2:23–24).

В этом эпизоде также обращает на себя внимание странная жестокость наказания: отроки, насмехающиеся над пророком на словах (здесь даже нет элемента физического насилия), погибают страшной смертью. Есть множество попыток объяснить этот эпизод: иногда его рассматривают как свидетельство скверного нрава пророка, ино-

гда пытаются увидеть в репликах отроков более серьезное оскорбление, чем кажется на первый взгляд⁷. Однако не стоит забывать, что этот сюжет находится в Библии – книге, где главным героем является Бог. Пророки называются Божиими людьми, а их речения воспринимаются как речения Бога. Таким образом, насмешка над святым человеком оказывается насмешкой над самим Богом.

Библия знает немало нравоучительных историй о неправильном обращении со святыней. Пожалуй, самым пронзительным и непонятным для современного читателя является сюжет об Озе (см. 2 Сам (Цар) 6:2–8), где повествуется о переносе царем Давидом Ковчега завета в Иерусалим. Когда процессия направлялась в город, Ковчег накренился и был готов упасть. Тогда Оза простер свою руку и удержал святыню от падения. Реакция Бога была сурова: «Но Господь прогневался на Озу, и поразил его Бог там же за дерзновение, и умер он там у ковчега Божия» (2 Сам (Цар) 6:7). Если анализировать этот эпизод в дискурсе современной этики, герой наказывается смертью за то, что искренне хотел помочь защитить святыню от осквернения. Однако в библейском контексте действует совсем иная логика, в ней доступ к святыне имеет только ограниченное число людей – представители колена Леви. Все остальные не могут и не должны прикасаться к сакральным объектам, они участвуют в культе пассивно. Оза нарушает закон и прикасается к святыне, хотя не имеет на это права. Он умирает, потому что само его прикосновение может осквернить Ковчег. В подтверждение подобной интерпретации далее сообщается, что во время второй (на сей раз удачной) попытки перенести Ковчег в Иерусалим царь Давид тщательно следил, чтобы вокруг Ковчега были одни левиты. Проведение параллелей между логикой данного библейского нарратива и историей о Елисее может помочь в интерпретации последней: отроки наказаны, потому что они в лице пророка посягнули на святыню.

Мне кажется, что подобное рассуждение можно применить и для анализа историй о ребе. Цади́к – святой человек, он также выступает в качестве святыни⁸. Отношение к цади́кам как к особым людям подчеркивается, например, в практике *шираим*, раздачи хасидам еды

⁷ См. анализ этого эпизода в контексте представлений о чудесах: Каспина, Киреева 2020, 52.

⁸ О культе святых в иудаизме см.: Jacobs 1990; Cohn 1987; Cuffel 2020; Meri 2015.

со стола цадика, которая, как считается, обладает особыми свойствами. Цадикизм как таковой во многом следует традиции ранних пророков, к цадикам обращаются за исцелением, их действия зачастую непонятны (и не должны быть понятны) пастве. В ряде хасидских историй цадики напрямую связываются с библейскими пророками [Idel 2004, 57]. В одном из преданий в коллекции «Шивхей Бешт» рассказывается, что Бешт назвал реб Юдела перевоплощением пророка Самуила [Шивхей 2013, 281–282].

Все это может служить основанием для того, чтобы предложить следующее объяснение кажущейся жестокости нарративов о насмешках над Рыбницким ребе: в основе непропорционально серьезного наказания за эти насмешки лежит установка, что через цадика проявляет себя Бог, а потому любое оскорбление цадика по сути является оскорблением Бога, и за это полагается суровое наказание.

Косвенным доказательством правомерности подобных выводов может служить анализ трансформации историй о насмешках над ребе в зависимости от языка нарратива, а следовательно, и от аудитории рассказчика. Сравним две версии одной истории, рассказанной рабби Цви-Гиршем Г.: первая версия содержится в одном из агиографических сборников на идише, другая была рассказана порусски и записана со слов информанта.

Однажды *шейгецы* кидали камни в ребе, когда ребе совершал омовение в реке. Когда ребе вышел из реки, он поглядел на них **и одного из них парализовало. Таким он и остался на всю жизнь** [Каан 2018, 261–262].

Один раз один кинул *шейгец* [нееврей], кинул камнем, попал ему в шляпу. Он, когда шёл, у него же губы шевелились, он читал псалмы эти. Я, правда, у него не уточнял, что он читал, но, судя по всему, он читал именно это. Когда **камень попал ему в шляпу**, он остановился, повернулся, посмотрел на него, тот сказал, ой, за ногу схватился, этот ушёл спокойно дальше. И тут этот мальчик, **у него нога заболела**, значит, мать вышла к нему и стала его ругать, это же ребе, нельзя в него кидать камнями. **Я, к сожалению, не знаю, что было дальше с его ногой.** Совпадение это или нет, я сомневаюсь, что это совпадение. Я видел, что ребе посмотрел на него, и у него с ногой (Mos_019_01_Gerzhoy)⁹.

⁹ Архив Исследовательского центра «Еврейский музей и Центр толерантности». Инф. Цви-Гирш Г., 1948 г. р. Зап. в г. Москва, 2019. Соб. М. Каспина, М. Гордон, С. Амосова.

Сравнение двух версий истории показывает, что в случае, когда информант пересказывает сюжет внешней аудитории (собирателям), он смягчает финал рассказа, утверждая, что не знает, как разрешился казус с парализованным мальчиком. В агиографическом сборнике этот рассказ приобретает завершение весьма похожее на концовку историй, с которых я начала эту статью: наказание за насмешки над ребе сурово и неотвратимо. Пересказ этой истории содержится в повести Эли Люксембурга «Созвездие Мордехая», где есть глава про Рыбницу и ребе.

За много лет до того, как я стал к нему приезжать, у ребе были неприятности – особенно у реки. **Иногда купались там пацаны и кидали в ребе камни. Кричали ему оскорбления.** И ребе не мог терпеть этого больше, **в один прекрасный день решил прекратить.** Пришел он на Днестр, и набросилась на него группа пацанов с камнями. Только собрались его атаковать, как **он обернулся к ним, посмотрел в упор и произнес несколько слов шепотом.** Тут же вся эта группа окаменела, **а у тех, кто замахнулся камнями, – руки парализовало.** Так и оставались они там, пока не явились их родители и не растащили их по домам. Паралич же у этих подростков никакие врачи не могли снять. И тогда те *гои*, что были поумнее, велели, чтоб родители явились к ребе, – а если можно, то вместе с сыновьями, – и всеми силами вымолили у ребе прощение. Только он может это сделать – отменить их паралич. **Так оно и было: пришли, валялись гой у ребе в ногах, и ребе снял с их детей закли́тие** [Люксембург 1990, 344–345].

Трансформация сюжета о парализованных мальчиках в повести Э. Люксембурга вновь позволяет говорить о том, что для широкой аудитории финал с жестоким наказанием подростков неприемлем. Более того, сама история из хасидской притчи становится гораздо более светским нарративом, где фигурируют врачи, которые не в силах помочь пострадавшим.

Логика, в рамках которой информанты склонны изменять конец истории и делать его более этически приемлемым для внешнего слушателя, работает, однако, не всегда. Приведенный ниже пример является фрагментом интервью, но несмотря на внешнего адресата, и в нем мы можем найти следы внутренней традиции.

Один мальчик взял его одежду и кинул в воду. А какая у него была одежда? Был чёрный халат, больше ничего у него не было. Он закрывал-

ся и вот так выходил на Днестр купаться. Окунулся и выходил, зимой или летом, в любое время года. Один мальчик в один из разов кинул его одежду в воду. А тут рядом жил такой Бурех, извозчик. И вот этот Бурех проходит и видит Хаим Занвля голого. Он говорит: «Хаим Занвл, *vis iz gevorn?* [что случилось?] Хаим Занвл, что вы стоите голым?» – «**Кинули мою одежду в воду. Чтоб этот мальчик, кто кинул, чтоб также утонул, как моя одежда.** Три дня проходит, и мальчик тонет. *Geven a got-mentsh* [он был Божьим человеком]. Он как только сказал – через три дня он утонул. Это значит, что что-то есть. Он такой верующий был, что передать нельзя (Ryb_18_31_Shnaiderman)¹⁰.

Частично в этом эпизоде информант переходит на идиш, причем именно в части, рассказывающей о насмешнике. На мой взгляд, это является рудиментом изначального рассказа на идише, который был хорошо известен информанту и который он, возможно, просто переводит на русский язык для внешнего слушателя. Особенно показательно здесь именование Хаима Занвля *got-mentsh* – Божьим человеком, по сути, святыней, оскорбление которой, как мы уже видели, не может остаться без сурового наказания.

Анализ сюжетов о наказании за насмешки над цадикум подводит нас к выводу, что цадик воспринимается еврейской аудиторией (как хасидской, так и более внешней) в качестве святыни. Этот вывод подтверждает трансформация нарратива в зависимости от его адресата: в пересказах, обращенных к внутреннему слушателю, понимающему, как функционируют законы о святыне в еврейской традиции, и знающему рассказы об Озе, о смеявшихся над Елисеем отроках, и талмудические предания, конец истории суров. В пересказах для внешнего слушателя наблюдается тенденция смягчить финал или даже вовсе переписать его. Таким образом, отвечая на заданный в начале статьи вопрос, почему в сюжете о насмешках над Рыбницким ребе присутствует трагический финал, можно высказать предположение, что он обусловлен специфическим отношением к цадику как к святому человеку, оскорбления которого по сути являются оскорблениями Бога.

¹⁰ Архив Исследовательского центра «Еврейский музей и Центр толерантности». Инф. Михаил Иосифович Ш., 1940 г.р. Зап. в г. Рыбница, 2018. Соб. Д.-Б. Керлер, А. Ковтун.

Литература и источники

- Арман 1903 – *Арман Д.-Б.* Книга приятных слов [иврит, идиш]. Мукачево: б.и., 1903. 102 с.
- Иванов 2019 – *Иванов С.* Блаженные похабы. Культурная история юродства. М.: Corpus, 2019. 464 с.
- Каан 2016 – *Каан И.М.* История и служение рабби из Рыбницы [идиш]. Нью-Йорк: б.и., 2016. Ч. 1. 448 с.
- Каан 2018 – *Каан И.М.* История и служение рабби из Рыбницы [идиш]. Нью-Йорк: б.и., 2018. Ч. 2. 446 с.
- Каспина, Киреева 2020 – *Каспина М.М., Киреева Н.М.* «Как могущественны чудеса Его»: связь библейского нарратива с преданиями о чудесах Рыбницкого реббе // *Studia Religiosa Rossica*. 2020. № 3. С. 40–67.
- Люксембург 1990 – *Люксембург Э.* Созвездие Мордехая. Иерусалим: Шамир, 1990. 450 с.
- Ха-Шавуа 1995 – Газета «Ха-Шавуа». Мигдаль-Эмек (Израиль) от 26.10.1995 г. С. 10. Иврит.
- Шивхей 2013 – Шивхей Бешт (Хвалы Исраэлю Бааль-Шем-Тову). М.: Книжники, 2013. 624 с.
- Cohn 1987 – *Cohn R.* Sainthood on the Periphery: The Case of Judaism // *Saints and Virtues* / Ed. J.S. Hawley. Berkeley: University of California Press, 1987. P. 87–108.
- Cuffel 2020 – *Cuffel A.* Holiness, Saints and Sanctity in Judaism // *Saints and Sanctity in Judaism, Christianity and Islam*. London: Routledge, 2020. 290 с. [e-book]
- Idel 2004 – *Idel M.* On Prophecy and Early Hasidism // *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Bābī-Bahā'ī Faiths* / Ed. M. Sharon. Leiden; Boston: Brill, 2004. P. 41–75.
- Jacobs 1990 – *Jacobs L.* Holy Living: Saints and Saintliness in Judaism. Northvale, New Jersey: Jason Aronson, 1990. 162 с.
- Meri 2015 – *Meri J.W.* The Cult of Saints and Pilgrimage / *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions*. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 499–517.

“Don’t Throw Stones at Jews Anymore!”: Mockery of the Tzadik and its Consequences

Natalya Kireeva

Russian State University of the Humanities,
Moscow, Russia

PhD in history, associated professor

ORCID: 0000-0001-8102-7755

Russian State University of the Humanities

Department of Jewish Theology, Center for Biblical and Jewish Studies
 Miusskaya sq. 6, Moscow, GSP-3, 125993, Russia
 E-mail: natalya.kireeva@gmail.com

Summary: The article deals with a specific case of mockery of the Rybnitzer Rebbe. To answer the question about the excessive cruelty of punishments for the scoffers (and these are, as a rule, children), the author provides parallel stories about the mockery of a saint in the rabbinic, Hasidic, and biblical traditions. Such a comparison allows concluding that within the Hasidic culture, the idea of the sanctity of tzaddik is being formed, which generates the narrative about cruel punishment for the scoffers who, in this case, offend God himself. While the retelling of these stories for an external (non-Hasidic) audience, there is a tendency to mitigate punishment, which indirectly proves the truth of this conclusion.

Keywords: *Hasidism, Tzadikism, folklore, mockery of the saint*

References

- Cohn, R., 1987, Sainthood on the Periphery: The Case of Judaism. *Saints and Virtues*, 87–108. Berkeley, University of California Press, 357.
- Cuffel, A., 2020, Holiness, Saints, and Sanctity in Judaism. *Saints and Sanctity in Judaism, Christianity, and Islam*. London, Routledge, 290.
- Idel, M., 2004, On Prophecy and Early Hasidism. *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Bābī-Bahāʾī Faiths*, 41–75. Leiden, Boston, Brill, 329.
- Jacobs, L., 1990, *Holy Living: Saints and Saintliness in Judaism*. Northvale, New Jersey, Jason Aronson, 162.
- Meri, J.W., 2015, The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions. *The Cult of Saints and Pilgrimage*, 499–517. Oxford, Oxford University Press, 568.
- Ivanov, S., 2019, *Blazhennye pohaby* [Blissful obscenities: A cultural history of foolishness]. Moscow, Corpus, 464.
- Kaspina, M.M., and N.M. Kireeva, 2020, “Kak mogushestvenny chudesa ego”: svyaz bibleyskogo narrative s predaniyami o chudesah Rybnickogo rebe [“How puissant his miracles are!” Connections between the Biblical narrative and the folk stories about the Ribnitzer Rebbe]. *Studia Religiosa Rossica*, 3, 40–67.

УДК 398.2
ББК 82.3 (2)

Мотивы и образы народной смеховой культуры в топике советского карнавала 1920–1930-х гг.

Сергей Викторович Алпатов

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Москва, Россия

Доцент, доктор филологических наук

ORCID: 0000-0003-2525-0287

Филологический факультет

Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова
119991, г. Москва, Ленинские горы, ГСП-1

МГУ имени М.В. Ломоносова

1-й корпус гуманитарных факультетов

Тел.: +7(495)939-32-77, Fax: +7(495)939-55-96

E-mail: contact@philol.msu.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2021.14

Аннотация: Статья посвящена исследованию проблемы преемственности между образами, мотивами, поэтическими клише традиционной народной культуры и компонентами смехового дискурса советской эпохи. На материале вариантов популярной городской песни «Шел трамвай девятый номер», частушек, мемуаров, сатирических стенгазет, описаний первомайских демонстраций анализируются фольклорные жанровые паттерны (шествие, хоровод, игра, уличная песня, бытовое острословие), хронотоп (Песах / Пасха / 1 Мая), архетипические мотивы (умирающий и воскресающий герой), традиционные образы (этнически, конфессионально, социально «чужой»), обрядовые реалии (карнавальная повозка; пресная маца vs пасхальная сдоба), прием гротескной рифмы (помер – номер; маца – ламца-дрица). Указанные элементы традиционной смеховой культуры славян и евреев активно взаимодействуют в городской среде рубежа XIX–XX вв., эксплуатируются и перерабатываются самодельными формами советского

Исследование выполнено при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».

карнавала 1920–1930-х гг., остаются востребованными отечественным фольклором второй половины XX столетия. Проведенное исследование демонстрирует, что устроителями и действующими лицами советского карнавала заимствуются отдельные наиболее яркие и одновременно расхожие элементы народной смеховой культуры, образующие вне традиционного календарно-обрядового и бытового контекста крайне лабильные семантические связи, меняющие свое наполнение в зависимости от социально-политической ситуации; вместе с тем глубинные механизмы комического остаются неизменными.

Ключевые слова: *советский карнавал, народная смеховая культура, обичье места*

Введение

Смех – один из универсальных механизмов человеческой коммуникации, обладающий широким спектром форм и функций (от бытового глума и обрядовой хулы до социальной сатиры и *parodia sacra*), а смеховая культура – общий «язык комического» того или иного сообщества. Вместе с тем в рамках конкретной традиции смеховая культура выступает не только как набор стандартных комических ситуаций, тем и приемов, но и как исторически обусловленное смысловое целое. Если сам М.М. Бахтин трактовал «карнавал» как универсальный, присущий всякой социальной системе механизм противодействия норме, подавляющей энтропию реальной жизни, то критики бахтинской концепции «народной смеховой культуры» справедливо акцентировали внимание на очевидно доминирующих – и в материале, и в его интерпретации – социокультурных феноменах, порожденных цивилизацией западноевропейского города. Таким образом, исследуя в настоящей статье «советский карнавал» 1920–1930 гг., мы учитываем сразу несколько аспектов бахтинской концептуальной метафоры: и общие для европейской культуры Нового времени механизмы комического, и специфически российские этнокультурные особенности (субъекты и объекты смеха, темы и приемы комизма), и конкретные идейно-политические ограничения, накладываемые на форму, содержание и функции советского юмора исторической эпохой [Азарова 2011; Зеверт 2016].

Предмет и задачи

Предметом нашего внимания стали следующие структуры советского карнавала в их историко-генетических и функциональных связях с народной культурой:

- хронотоп (Первомай vs Песах / Пасха);
- акциональный код (демонстрация vs крестный ход; политтеатр vs народная игра);
- предметные реалии (карнавальная транспорт, еда);
- персонажи («свои» и «чужие»);
- семантический архетип (умирающий и воскресающий народный герой);
- топосы и стиливые приемы комизма (в особенности гротескная рифма).

Задачами исследования стали выявление преемственности между указанными компонентами смехового дискурса первых десятилетий советской власти и образами, мотивами, поэтическими клише традиционной народной культуры славян и евреев рубежа XIX–XX вв., установление природы этих связей и оценка влияния практик советского карнавала 1920–1930-х гг. на российский городской фольклор второй половины XX в.

Методы и результаты

В структуре революционного календаря, призванного заменить систему традиционных праздников годичного цикла, Первомай занимал особое место, поскольку его актуальность обеспечивалась и архетипической семантикой весеннего обновления, и массовыми религиозными обрядами ведущих конфессий бывшей Российской империи, и знаковыми для рубежа XIX–XX вв. практиками пролетарских маевек. Характерна дневниковая запись, сделанная М.М. Пришвиным 1 мая 1921 г. в смоленском селе Алексино, где он два года руководил культмассовой работой в Музее усадебного быта:

Сошлись «две пасхи». При звоне колоколов слышалось «Христос Воскресе» и «Вставай, подымайся, рабочий народ». Для устройства рабочего праздника была к нам командирована Фрида Абрамовна. Говорили, что в Библии есть указание о двух пасхах. День был, однако, такой богатый, что его хватило бы и на три пасхи [Пришвин 1995, 171].

Совпадение хронотопа советского Первомая с праздниками Песаха и Пасхи порождало и конкуренцию этих ритуальных континуумов, и потребность в ее устранении. С одной стороны, в агитационной литературе регулярно проводилось отождествление Пасхи и Первомая, обосновывавшее их историческую преемственность в деле освобождения человека от оков социального рабства. На фотографиях тех лет бросается в глаза демонстративное сходство советских шествий с крестными ходами, обусловленное как отсутствием в дореволюционной России опыта массовых нерелигиозных процессий, так и установкой организаторов советских праздников на сакрализацию собственных практик. С другой стороны, по воспоминаниям современников, 1 мая 1918 г. звуки «Интернационала» вопиюще диссонировали со скорбным колокольным звоном Страстной среды, а в 1921 г., когда 1 мая пришлось на само Воскресение, пасхальный перезвон напрочь заглушал речи советских митингов¹. Во многих регионах революционная власть принимала меры к изъятию колоколов или даже к использованию экспроприированных акустических ресурсов в рамках светских мероприятий [Ермолин 1996, 28–31].

Усвоившие архетипические пасхальные смыслы умирания и воскресения, первомайские парады открывались процессиями карнатурных типажей врагов советской власти, а завершались «карнавалом счастливой юности» – многотысячными шествиями заводской молодежи. На протяжении 1920–1930-х гг. советский карнавал переживал характерную смену доминант: от темы похорон прошлого и бичевания пороков современности к образам грядущего золотого века, ассоциированного, в частности, с мотивами утопического изобилия [Ермолин 1996, 73–74]. Библейская метафорика исхода из рабской зависимости царского гнета, завершения многолетних скитаний в поисках земли обетованной, скорого построения райской жизни на земле, псевдорелигиозная сопричастность общим социальным ценностям насыщали трагестийные тропари и стихиры:

Рабочий класс воскресе,
Буржуев всех поправ
И кровной красной прессе
Свободу даровав...

¹ В 1926 г. шумные первомайские торжества наложились на обрядовое «молчание» Великой субботы. В 1932 г. Пасха и 1 мая вновь совпали.

Пасха старая распалася,
Но другая показалася,
Пасха новая, живая –
Первое Мая
[Ермолин 1996, 47]².

Первомайское шествие раннесоветского периода выступало одновременно и травестией крестного хода с транспарантами вместо хоругвей, и репликой карнавальных поездов, где колонны украшенных грузовиков и трамваев заменяли масленичные сани и лодки, а уничтожение фигур идеологических противников замещало сжигание чучела сезонного демона: «Пролетарская весна хоронила старый мир угнетения» [Годунов 2015, 108]. Особо отметим заимствованный из арсенала традиционного ряжения [Белова 2005, 208] прием немоты участников карнавального действия:

Среди колонн в небольшом интервале шли две костюмированные фигуры: ксэндз и буржуй, связанные по рукам железными цепями, а сзади них коренастый и высокий, без грима и в обычной современной «тройке», с кепкой на голове рабочий, держа в руках здоровенный бутфорский молот, которым он изредка ударял по головам ксэндза и буржуя. Все трое двигались молча, просто шли среди колонны, но костюм, грим, молот и его удары делали свое дело – это был законченный театральный акт [Извеков 1925, 123–124].

На основе традиционных календарных образов инородцев, профессиональных и социальных антагонистов [Морозов, Слепцова 2004, 552–588; Белова 2005, 204–208] политкарнавал 1920–1930-х гг. выработал ряд «масок» с узнаваемыми деталями костюма: блуза с кепкой обозначала «рабочего», надетый на голову цилиндр при той же прозодежде знаменовал «буржуя», погоны и сабля – «белого офицера». Так, например, в сочиненном Вадимом Баяном (футуристом Владимиром Сидоровым) «революционном хороводе» под аккомпанемент гармошки и балалайки («Уморилась-уморилася») выступали Первомай – «горластый парень в красной рубаше и с зеленым венком

² О традиционных корнях пасхальной *parodia sacra* см. следственное дело о коштунстве 1734 г.: иеромонах Ипатьевского монастыря Федор Чернышев, придя с крестом на Пасху к костромскому воеводе Кочергину, сатирически травестировал пасхальный ирмос: «Светися, светися... Ты, воевода, в новой шубе обновися, половина ипацкая, а другая посацкая» [Смилянская 2003, 232–233].

на голове», батрак, фашист в шляпе и с деревянным револьвером, поп в «рясе»-попоне и вывернутой наизнанку скуфейке, черт и бесконечная вереница советских учреждений с надписями на груди: «Красная армия», «Доброхим», «Рабфак», «Ясли», «Кооперация», «Многополье», «Электрофикация» [Баян 1927].

В точном соответствии с принципами художественного минимализма народного театра реквизит фургонного действия «Комедь молодецкая про Петрушку Советского», исполненного Единым Художественным Кружком Ленинградского Политехнического Института 1 мая 1925 г., ограничивался тремя противогазами, винтовкой, саблей, крестом, палкой и розгами; спецэффекты – дымом и выстрелами; аккомпанемент – гармошкой [Извеков 1925, 121–124].

В архетипических сюжетных ходах карнавала («встречи – проводы», «величание – изгнание») сценический типаж Петрушки, мнимо-умирающего и вечно торжествующего народного героя, оказался как нельзя более подходящим и востребованным. Так, согласно сценарию детского утренника Петрушка раздает подарки, а среди детей появляется Красноармеец с монологом о том, что они могут спокойно праздновать, пока Красная армия охраняет Советскую страну. Демонстрируя свое умение метко стрелять, Красноармеец «попадает» в Петрушку, тот с криком повисает безжизненно на ширме: «Ай-ай-ай, я убит! Навылет в грудь! Прострелен насквозь!» Красноармеец убеждает Петрушку, что он цел, и приглашает его вместе с Метростроевцем спуститься в метро. Последнее предложение (реминисценция традиционного финала с Петрушкой, попадающим в ад) приводит героя в панику. Но его уверяют, что там светло и красиво, как «в самом богатом дворце». Представление завершается раздачей сладостей, конфетти и серпантина [Асташов 2016, 112].

Конструирование революционной Пасхи задействовало все семиотические коды вплоть до обрядовой еды как ключевого символа праздника. При этом в первой половине 1920-х гг. в дошкольных учреждениях на пасхальной неделе проводили конкурсы куличей, которые были украшены инициалами вождей – Карла Либкнехта, Ленина, Крупской [Асташов 2016, 97], а на рубеже 1920–1930-х гг. устраивали антипасхальные игры-аттракционы «Пасхальное яичко», «Кулич с сюрпризом», «Потяни за язык» [Морозов, Слепцова 2016, 488–489].

Используя традиционные реалии, мифопоэтические образы и метафоры, режиссеры и актеры советского карнавала обращались к народными массам на общедоступном символическом языке с новым пропагандистским месседжем, обеспеченным соответствующим сюжетным и вербальным материалом. Достаточно указать на 16 первомайских агитизданий 1923–1926 гг. – объемом от 18 до 312 страниц, с тиражами до 20 000 экземпляров – типографий Москвы, Ленинграда, Тулы, Ростова-на-Дону, Киева³, Харькова, Тифлиса, Свердловска, предназначенных для библиотек, изб-читален, рабочих и пионерских клубов [Сводный список 1961, 293].

Предварительный очерк взаимосвязей разных уровней советского карнавала и традиционного народного календаря делает возможным дальнейший детальный анализ тонких дискурсивных взаимодействий элементов этих систем на материале городских песен, сатирических стихов и частушек, сценариев политтеатра, а также мемуаров, объединяющих отдельные феномены и жанры советского карнавала в синкретичный образ праздника постреволюционной эпохи.

Обратимся прежде всего к анализу популярной городской песни первой трети XX в. «Шел трамвай девятый номер».

Шел трамвай девятый номер,
На площадке кто-то помер.
Тянут-тянут мертвеца,
 Ламца-дрица-а-ца-ца!
Подъехала карета,
В карете места нету –
Мертвые там от винца,
 Ламца-дрица-а-ца-ца!
Вот народ какой упрямый!
Я не мертвый – просто пьяный.
Раздавил я полбанца,
 Ламца-дрица-а-ца-ца!
И в руках я, хоть и пьян,
Все сжимаю чемодан.
В чемодане том маца,
 Ламца-дрица-а-ца-ца!
Вот кидают на носилки,
Волокут до вытрезвилки

³ В том числе на еврейском языке: Первое мая. Сборник. Киев: Культурлига, 1925.

Два какие-то юнца,
Ламца-дрица-а-ца-ца!
Рано утром я очнулся,
К чемодану потянулся.
Что такое? Где маца?
Ламца-дрица-а-ца-ца!
Говорят, твое печенье,
Что без сахара варенье.
Мол, плевались без конца,
Ламца-дрица-а-ца-ца!
Свой таскаешь чемодан,
Чтоб обманывать славян.
Будем драть ты, подлеца,
Ламца-дрица-а-ца-ца!⁴

О популярности песенного сюжета свидетельствуют многочисленные цитаты и переделки его строк в фольклоре и авторской сатире 1920-х гг. Так, Г. Белых и Л. Пантелеев в «Республике Шкид» (1927) приводят питерскую частушку с ключевым мотивом уличного мошенничества:

На Английском у Покровки
Стоят бабы, две торговки,
И ругают напропад
Достоевских всех ребят,
С Достоевской подлеца
Ламца-дрица а-ца-ца⁵.

М.А. Булгаков воспроизводит любовную частушку в газетном фельетоне «Не свыше» о мнимом качестве товаров и услуг московского потребкооператива:

Эх! Эх! А дрова-то все осина,
Эх, не горят без керосина.
Плачет Дунька у крыльца,
Ламца-дрица, ца, ца!
(Гудок (газета). 1924. 25 сентября. С. 4)

⁴ Цит. по: <http://a-pesni.org/dvor/chel10.php> (дата обращения: 15.04.2021), там же варианты по печатным публикациям.

⁵ Здесь и далее в статье цитаты стихотворных фрагментов без указания печатного источника приводятся по базе «Национальный корпус русского языка» на электронном ресурсе: <http://www.ruscorpora.ru/new/> (дата обращения: 15.04.2021).

Уголовно-эротический вариант куплета озвучивает проститутка Сушка в повести «Конец хазы» (1924) В. Каверина:

Мальчик девочку любил
И до дому проводил,
И у самого крыльца
Ланца дрица а ца ца!

[Каверин 1926, 72].

Попутно обратим внимание на собирательный образ еврейско-русского криминального «интернационала» (Шмерл Турецкий барабан⁶ и Саша Барин), конструируемый В. Кавериним одновременно по шаблонам народного театра («еврей-торговец» и «барин голый») и карикатурным лекалам политкарнавала («бывшие»):

Первый был толстый еврей, небольшого роста; на голове сидела кожаная фуражка, сплюснутая в блин. Такие фуражки носили когда-то в западных губерниях еврей-рыбники... Второй был одет по-военному, в кителе, на плечах которого остались еще дырочки от погон, с портупей через плечо, и напоминал гвардейского офицера [Каверин 1926, 10].

В 1926 г. В. Воинов публикует в журнале «Бегемот», а затем и отдельным изданием переделку пушкинского «Утопленника»:

Прибежали в избу дети,
Второпях зовут отца:
– Тятя-тятя, наши сети
Ламца-дрица-и-цаца.
– «Что такое ламца-дрица?»,
Заворчал на них отец.
«Вообще, как говорится...
Это, как его, мертвец!»
– «Врите, врите, черти-шкеты!
(Отодрать бы вас плетью!)»
Но проворнее ракеты
Тятя хряет за детьми...

[Воинов 1926, 3].

⁶ Возможно, один из маркеров блатного генезиса популярных детских дразнилок про «жадин-говядин»; ср. там же: «Гамля, жаба, двадцать пять / Дай на шпаллер, дай сыграть!» [Каверин 1926, 53].

Про анархию и мотор
Шор читает с давних пор,
Шор читает без конца
Ламца-дрица-ха-ца-ца!

Акушер и легкий циник,
Гинеколог и чудака,
Лысый лектор и сангвиник,
Замечательный остряк,
Наш Скробанский
Обо всем
Нам читает с огоньком,
От любви и до яйца
Ламца-дрица-ха-ца-ца!

Черноруцкий наш оратор,
Превосходный клиницист,
Изумительный куратор
От тоски и круглых глист.
Мы его за это ценим,
Орден он ему наденем
С головы и до крестца
Ламца-дрица-ха-ца-ца.

Наш профессор Заболотный,
Ветеран микробиовед,
С микроскопом беззаботно
Изучает спирохет.
Вибрион, бацилл и кокк
Пляшут все пред ним кэж-вок
Пляшут знойно без конца
Ламца-дрица-ха-ца-ца.

А Халатов – юный лектор,
Меланхолик и педант,
Бессердечный вивисектор,
Ксантомист и лаборант.
У него и так и сяк
Морят кошек и собак,
Морят самку и самца
Ламца-дрица-ха-ца-ца.

Лихачев, профессор славный,
Старичек он хоть куда,
Фармаколог презабавный
Любит выпить иногда.
Ассистент его Сережа

Стал профессором – вот тоже
Два веселых молодца
Ламца-дрица-ха-ца-ца.

И старик профессор Суслов,
Долгопамятный для нас,
Любим мы его красу слов
И здоровый сочный бас.
Чтоб не резал он весной,
На экзамен мы с собой
Принесли ему винца

Ламца-дрица-ха-ца-ца.
Шаак, профессор наш известный,
Дело любит всей душой –
Признает наркоз лишь местный,
Несмотря на крик и вой.
Без тампонов лечит Шаак
Грыжи, язвы, зоб и рак,
Лечит в поте он лица

Ламца-дрица-ха-ца-ца.
Наш старик профессор Личкус
Почитается у нас
Ценит каждую медичку-с
По размерам входа в таз.
Он всегда увидеть рад
Рост обширный кон'югат
И приятный вид крестца

Ламца-дрица-ха-ца-ца.
Джанелидзе – наш профессор
Превосходнейший хирург,
Лечит язвы он повеса,
Изумляя Петербург.
Ради нас профессор Джан
Бросил свой Азербейджан,
К нам приехал шить сердца

Ламца-дрица-ха-ца-ца.
(«Risus Sardonicus. Официальный орган выпускных
вечеров Ленинградского медицинского института».
№ 1. Вечерний выпуск. Суббота, 20 июня 1925 г. С. 3)¹⁰.

¹⁰ https://www.lspbgmu.ru/images/home/universitet/izdatelstvo/Pulse/1925/%D0%9F%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%81_1925_Risus_Sardonicus.pdf (дата обращения: 15.04.2021).

Многочисленные пародийные реплики исходного песенного сюжета не уничтожают его архетипический календарный стержень: мертвецки пьяный герой «воскресает» на утро Песаха / Пасхи, утратив символический и одновременно реальный капитал – чемодан мацы. Сверх того, в глазах окружающих «братьев-славян» он оказывается подлым мошенником, выдающим пресную мацу за лакомую пасхальную сдобу:

Говорят, твое печенье,
Что без сахара варенье...
Свой таскаешь чемодан,
Чтоб обманывать славян!

В системе традиционной культуры евреев и славян обрядовое печенье (маца / кулич) выступает как этноконфессиональный маркер праздника [Белова 2005, 42–44, 162–168], а помощь в приготовлении и взаимное угощение праздничной едой – как поле координации соседских религиозных практик: «Баба Маша, она постилась, всегда звала мою маму, просила ее: “Исфирь, поди ко мне тесто попробовать”» [Добровольская 2004, 144]. В свою очередь в контексте советского и постсоветского атеистического быта ситуации взаимного угощения ритуальной выпечкой – сфера генезиса анекдотических ситуаций:

История произошла очень давно, когда я недолгое время работала в одной московской типографии, где печаталось всё, от журналов до открыток. И пришли как-то туда заказать какие-то буклеты товарищи из московской синагоги – классические такие, в чёрных шляпах, лапсердаках и с пейсами. Приняли у них заказ, отпечатали, как водится, на совесть. А было это аккуратно под Песах, поэтому еврейские товарищи в благодарность за оперативность поднесли в подарок труженикам цветodelения и печатного станка несколько коробок с мацой, которую большинство наших сотрудников – в том числе и я – видело впервые в жизни. И надо было же такому случиться, что именно в этот день нам ещё притащили немереное количество браконьерской чёрной икры: тогда, в Весёлые Девяностые она продавалась по совершенно демпинговым ценам и заказывали её все – от директората до рабочих. Естественно, получив хоть такой, но хлеб, народ возрадовался, мацу быстренько поделил и начал пробовать икорку. И пока бедные равни-

ны подписывали акт выполненных работ и оформляли документы на получение тиража, мимо них постоянно шлялись люди, уписывающие на ходу куски мацы, щедро намазанные (sic!) чёрной икрой¹¹.

Характерна в этом плане кочующая по диссидентским мемуарам частушка о внутрипартийных блоках и размежеваниях большевиков начала 1920-х гг.:

Ленин Троцкому сказал:
– Я мешок муки достал,
Мне кулич¹², тебе маца,
Ламца-дрица-а-цаца.

Пасхальные метафорические подтексты – «интернациональное братство» и «царствие божие на земле» – продолжали вдохновлять политсатиру эпохи «борьбы с ленинградской оппозицией Зиновьева-Каменева» (декабрь 1925 г. – январь 1926 г.):

И решили мы на съезде:
Социализм в одном уезде
Будем строить без конца,
Ламца-дрица, гоп ца-ца
[Куракин 1972, 221].

Любопытно, что куплеты на злобу дня с лейтмотивом экзотической (праздничной, райской) еды, обманывающей ожидания, сочинялись не только в советской России, но и в эмиграции, в частности артиллеристами-«марковцами» в 1921 г.:

Мы в Галлиполи живем,
Голодаем, но поем.
Всю Европу удивляем,
Что имеем – загоняем.
Наш теперешний кумир:
Халва, мастика и инжир,
Ждем отъезда без конца,
Ламца-дрица-ха-цаца.

¹¹ Запись пользователя Живого Журнала с ником Игуана на Песах / Пасху 2008 г. см.: <https://iguanodonna.livejournal.com/130858.html> (дата обращения: 15.04.2021).

¹² Вариант: калач.

Стол хороший, слава богу,
Скоро все протянем ногу.
Хоть бы кто-нибудь помог,
Ведь мы ходим без сапог.
От кокосового масла
Даже вся любовь погасла
И иссохли все сердца,
Ламца-дрица-ха-цаца.
А теперь нас всех страшат,
Выдавать нам обещают
Вместо мяса мармелад,
Но никто тому не рад.
Не секрет, что с этой пищи
Мест не хватит на кладбище,
Мертвых будет без конца,
Ламца-дрица-ха-цаца
[Волков 2003, 145–146].

Суммируя сказанное, отметим, что в рамках исходного песенного сюжета про трамвай № 9, а затем и в независимых вариантах сатирических куплетов и частушек формируются устойчивые рифменные ряды: «ламца-дрица» / «маца» / «конца» / «отца» / «подлеца». Неслучайно в «Разговоре с фининспектором о поэзии» (1926) В. Маяковский приводит «какое-нибудь *ламца-дрица-ца*» как образец базальной рифмы.

Вместе с тем в текстах рассматриваемого круга работает еще одна не столь эффектная, но не менее функциональная рифменная пара: «умер» / «нумер», известная по черновому варианту сатиры «Всевышней волею Зевеса» (1857) Н. Некрасова [Максимович 1949, 309], стихотворению И. Анненского «Зимний сон» и устной пародийной импровизации В. Маяковского «Молитесь, молитесь: папа римский умер, прицепив на пуп нумер» на строки поэмы А. Крученых «Мирсконца» (1912)¹³.

Вариант той же рифменной пары «помер» / «номер» отмечен в период 1886–1914 гг. в стихах А. Жемчужникова, Л. Трефолева, В. Горянского, дважды у В. Соловьева и четырежды у В. Князева.

¹³ Характерно, что Крученых воспринимает пародийную формулу не как авторскую инвективу в свой адрес, а как топос, который использует в качестве реплики в своем драматическом опусе «Глы-глы» (1918).

В интервале 1915–1928 гг. та же рифма в контексте внезапной, нелепой смерти фиксируется у В. Маяковского в стихах «Никчемное самоутешение», «Корона и кепка», «Мои прогулки», «№ 17»; у Н. Тихонова в «Одиссее без Одиссея», у М. Цветаевой в «Крысолове», у Б. Божнева в «Я на соломинку чужого глаза...», у С. Есенина в «Анне Снегиной», а далее всю вторую половину XX в. обыгрывается А. Твардовским, К. Симоновым, Б. Слуцким, Е. Евтушенко и др.

Следует особо отметить рассматриваемую гротескную рифму в «Парижских частушках» (1930–1931) Саши Черного:

Эх ты, карт-д'идантите,
Либерте-фратерните!
Где родился, где ты помер,
Возраст бабушки – и номер.

Затем – с отчетливым блатным пафосом – у П.Я. Зальцмана в стихотворении «Вася Дудорга» (1933):

Ходил фертом,
Задравши рыло,
И вот уже мертвым.
Не выгорело. Погорело.
Шел трамвай девятый номер,
А в трамвае кто-то помер.
Уберите.
С кисточкой...¹⁴

Последний из процитированных текстов непосредственно соединяет две самостоятельные линии советского смехового дискурса: референтный песенный сюжет «Шел трамвай девятый номер» и сопутствующую / наследующую¹⁵ ему традицию гротескных куплетов на тему нелепой смерти. Стабильность гротескной рифменной пары может быть обусловлена как ее независимым функционированием

¹⁴ Забегая вперед, укажем на параллели в современном бытовом («Смертельный номер – пожил и помер») и детском («Если б я имел коня, это был бы номер. / Если б конь имел меня, я б, наверно, помер») глуме.

¹⁵ Ср. абсурдную считалку из электронного архива «Детский фольклор» НГУ им. Н.Н. Лобачевского: «Шел трамвай десятый номер, / А в трамвае кто-то помер. / Рица, рица, рица-ца, / Выбирайте мертвеца», см.: <http://www.unn.ru/folklore/schvib.htm> (дата обращения: 15.04.2021).

в сфере литературно-бытового и фольклорного глума XIX–XX вв., так и включенностью в круг народных игр с клерикальными персонажами («Игумен», «Вкруг келейки хожу»), мотивами отпевания – воскрешения и формулами «Топни ногой, качни головой» [Морозов, Слепцова 2004, 446–451], «Встань, поиграй-попляши!» [Белова 2005, 211].

После пения «Интернационала» и песни «В нашей стране радостно живется» начиналась пляска «Выйди, Вовочка, в кружочек» <...> Являлся Петрушка и орал: «Замечательно! Сногшибательно! Я сам пришел! Я на праздник пришел! Своими ножками – топ-топ, своими ручками – хлоп-хлоп! Хорошая школа, великолепная школа! В ней надо хорошо учиться. Очхор! Спасибо. Спасибо! Ребята, кричите: спасибо!» [Асташов 2016, 112]¹⁶.

Таким образом, и для ритуально-игрового пространства традиционного календаря славян и евреев начала XX в., и для театрального пространства советского карнавала опорными структурными компонентами оказываются ситуации встречи – величания и изгнания – умерщвления главного действующего лица (Масленицы, Костромы, Петрушки, Афанаса, Гамана / социальных и этноконфессиональных антагонистов советского строя), так что в пределах обрядового цикла либо драматического номера политкарнавала оказывается развернута биография персонажа от его акме до смерти. И в календарном ритуале, и в политспектакле сохраняется основной набор мотивов (обряжение, оплакивание, похороны, поминки), однако то, что совершается в обряде в течение нескольких дней, в рамках политспектакля может укладываться в обеденный перерыв. При этом конкретный акциональный код и морфология персонажа (чучело в акте сожжения / ряженный актер в инсценировке похорон) может меняться в зависимости от социопрагматики празднично-игровой ситуации, а исходная фабула распадаться на самостоятельные мотивы, сохраняющие архетипическую семантику и вместе с тем получающие новое образно-стилевое наполнение [Морозов, Слепцова 2017, 26–39].

¹⁶ Ср. также расхожую частушку: «Ох, топни нога, / Правая да левая. / В революцию родилась, / Оттого и смелая».

В широком типологическом спектре игровых сюжетов советской политической сатиры рассматриваемого периода особо выделяется «папский текст». Речь идет о фигуре папы Пия XI (1922–1939), неоднократно за время своего понтификата предпринимавшего попытки наладить гуманитарную помощь советской России, с одной стороны, и защитить христиан разных деноминаций на ее территории, с другой стороны. Особый резонанс имела публикация 2 февраля 1930 г. в *“L’Osservatore romano”* и 9 февраля того же года в *“Acta Apostolicae Sedis”* воззвания папы Пия XI «В защиту Божественных прав, жестоко попираемых на территории российского государства».

Послание папы было воспринято как объявление крестового похода на советскую Россию¹⁷, в ответ была развернута очередная кампания по «сбору предметов религиозного быта»¹⁸. В частности, евреи из артели сапожников и кожевников г. Могилева-Подольского провели сбор серебряной утвари на постройку эскадрильи «Наш ответ папе римскому» [Еврейский самиздат 1978, 286]¹⁹.

В тематическом выпуске журнала «Безбожник» (апрель 1930 г.) «Наш ответ Папе Римскому» наглядно прослеживается один из основных художественных приемов политкарнавала, эксплуатирующий фольклорную логику построения образа «чужого»: сначала – демонстрация устрашающего, демонического могущества противника, затем – его эпичное поражение в напряженном противоборстве. В карикатурах «Безбожника» папа Римский представлен иногда с элементами портретного сходства, но чаще утрированно: в виде скалящегося черепа в папской тиаре и с посохом, орнаментированным свастикой²⁰, либо как чудовища со щупальцами или паучьими лапками, с которых свисают цепи с кандалами [Шейнман 1930]. В анти-

¹⁷ Ср. комментарий к реплике из диспута Остапа Бендера с ксендзами в главе 17 «Золотого теленка»: «Ты им про римского папу скажи, про крестовый поход» [Шеглов 1991, 583].

¹⁸ Ср.: «Наш ответ папе римскому» // Однодневная газета Иркутского окружного совета Осоавиахима. Иркутск, 1930. http://sun.tsu.ru/mminfo/2019/000535924/1930/1930_001.pdf

¹⁹ Ср. фото «Советский легкий бомбардировщик Р-1 “Наш ответ папе римскому”, построенный на средства активистов Осоавиахима Азербайджана» (1930), см.: <http://www.togdazine.ru/article/612> (дата обращения: 15.04.2021).

²⁰ Ср. фото карнавальной группы Ариадны Магидсон «Свадьба Муссолини и папы римского», см.: <https://moscow-walks.livejournal.com/422766.html> (дата обращения: 15.04.2021).

религиозной азбуке язык папы Римского заменен ядовитой змеей: «Ядовитого языка ярость ярка» [Черемных 1933, 25].

Мотив вырывания ядовитого жала становится основой для аттракциона «Потяни за язык», где голову папы Римского предлагалось сделать из фанеры, причем «вместо нарисованных губ приклеиваются тряпки, нос можно заменить обыкновенной картошкой – лучше всего взять обросшую бородавками, на глаза можно наклеить подсолнухи, корону сделать из урны или плевательницы» [Глязер 1931, 30].

В рамках имитативной игры «Папа римский» предполагалось прямое символическое противопоставление группы игроков классовому врагу, которого изображал водящий. Дети должны были делать все наоборот: когда «папа» поднимает руки вверх – все стоят с опущенными руками, когда приседает – все встают [Торен 1931].

Очевидно, что в хронотопе детского праздника 1920–1930-х гг. регулярно встречались традиционные игры типа «Похороны Костромы» и агитационные инсценировки похорон врагов советской власти. В этом плане любопытно объединение общей рамкой детских впечатлений игр в жмурки («Опанаса») и гляделки («Папу Римского»²¹) в автобиографической поэме «Дороженька» А.И. Солженицына.

Специфичный синтез сюжета и топики традиционного хоровода с образами и мотивами советского уличного политического театра отразил двадцатилетний Аркадий Маньков в своем дневнике 1 мая 1933 г.:

Работницы собираются небольшими группами, поют песни, развлекаются пляской. Подъехал агитавтомобиль. С него спрыгнул парень, пролез в середину круга и звучно крикнул: «Товарищи, сейчас мы организуем с вами коллективные игры. Возьмитесь все за руки и встаньте в круг. Понятно? Ну, вот. Сперва сыграем в Папу Римского. По моему свистку вы пойдете вправо по кругу, будете притоптывать и петь: “Папа, папа Римский, стой, папа, топни ногой”. В это время я даю

²¹ «Играющие в Папу Римского становятся спиной друг к другу. Затем медленно оборачиваются, глядят глаза в глаза, и один печально сообщает: “Папа Римский болен” или даже: “Папа Римский умер”. Другой должен так же печально кивнуть – не фыркнуть, не засмеяться, не скорчить гримасу. Иначе он проиграет» [Солженицын 2016, 421].

свисток, вы повернетесь и пойдете в обратную сторону с той же песней. Понятно? Начинаем», – махнул рукой он в сторону автомобиля. Оттуда заиграла гармоника. Свисток. Работницы пошли в круг одна за другой: «Папа, папа Римский, стой, папа, топни ногой», – тягуче запели они [Маньков 1994, 143].

Сценарий агитспектакля, очевидно, инверсирует структуру народных игр типа «Похороны Костромы»: в оригинале мифологический персонаж сначала заболевает, ложится и умирает, а в конце игры к нему обращаются с призывом встать и сплясать – подтвердить свою жизнеспособность; в приведенной цитате «Папа Римский» сперва бодр и топает ногой, но финалом его игровой биографии должны стать «отпевание» и «похороны»²².

Наконец, обратимся к созданной в 1973–1975 гг. В. Шефнером «летописи впечатлений» о Ленинграде 1920-х, собирающей в единый меморативный контекст потаенные детские «страхи» и «желания»:

То, что запомнилось мне из раннего детства, – это только отдельные разрозненные световые точки, мерцающие где-то на темном дне памяти. И хоть все, естественно, происходило в хронологической последовательности, но для меня эти световые точки лежат как бы на единой временной плоскости. Как будто все произошло одновременно...

Куда страшнее и таинственнее рассказов о налетчиках были слухи о прыгающих покойниках. Эти покойники-прыгуны якобы выскакивали из-за заборов или из окон пустых домов, пугали прохожих, раздевали их и грабили. То есть, конечно, это были никакие не мертвецы, а живые бандиты, которые надевали на себя погребальные саваны, а к ногам привязывали матрасные пружины. Рассказывали, что на Косой линии застрелили одного такого прыгуна, и это оказалась молодая девушка.

В нашем детском саду мальчики, те, что постарше, затевали игру в прыгунков. Игра состояла в том, что надо было прыгать, не сгибая ног в коленях, будто на пружинах, и вопить загробным голосом. Кто выше подпрыгивал и громче вопил, тот считался главным покойником. Иногда же покойника-прыгуна вели на расстрел – к стене.

Девочки тоже играли иногда в странную игру – в похороны. Одна из них ложилась на скамейку лицом вверх, закрыв глаза и сложив руки крестом. На лоб ей подружки налепляли бумажку – смертный венчик –

²² В описываемой А. Маньковым ситуации агитационная игра не получила своего развития: нудную политинсценировку опять сменила круговая пляска.

и с важными, серьезными лицами ходили вокруг «усопшей», тихо напевая что-то и помахивая руками, будто священник кадилом.

К смерти в те годы было несколько иное отношение, она входила в детские игры наравне с другими элементами жизни. Жизнь шла голодной, тревожная, но интересная. Мы были маленькие веселые трепачи. Из детства я приносил такие частушки:

Мальчик девочку любил
И все время ей твердил:
«Я тебя люблю,
Ситного куплю!
Ситный белый, как портянка,
Я куплю тебе буханку, –
Жри и лопай без конца,
Ламца-дрица, гоп-ца-ца!»
[Шефнер 1976, 30–31]²³.

Обращает на себя внимание не только выразительная сумма мотивов (страх, любовь, голод) и вербально-игровых топосов (игры со смертью в жмурки – прятки; еда – жратва и хлеб – дар – жертва), но и прямые генетические линии, восходящие от 1920-х гг. к современности мемуариста и нашим дням, где агиттрамвай «Похороны капитализма» превращается в «гроб на колесиках», едущий за непослушной девочкой, а игры в «живых мертвецов» трансформируются в игры в левитацию («Папа римский умер» / «Панночка по-мэрла») [Алпатов 2021].

Заключение

Стоявшая перед советской властью первых послереволюционных десятилетий задача пропаганды новых общественных идеалов закономерно включала в себя аспект отрицания культурных норм вполне еще жизнеспособного прошлого. Парадоксальным образом конструирование «революционного календаря», коммунистических ритуалов и досуговых практик, перенасыщенных сатирическими инвекти-

²³ С детскими воспоминаниями непосредственно коррелирует частушка 1920-х гг. о саде-ресторане на углу 7-й линии Васильевского острова: «На углу стоит “Олень”, / Заходи кому не лень, / Выпьем рюмочку вина, / Ламца-дрица, гоп-ца-ца!» [Шефнер 1976, 241].

вами в адрес уходящей эпохи, происходило путем переработки символических ресурсов, накопленных традиционной культурой. Привычные демократическим массам смеховые формы получали в новом прагматическом контексте идеологически ангажированную семантику и вместе с тем сохраняли базовые структуры комического, выработанные фольклорной традицией.

Проведенное на материале драматических сцен первомайских шествий, а также самодеятельных куплетов, городских песен и частушек исследование проблемы преемственности между топижкой советского карнавала 1920–1930-х гг. и формами народной культуры славян и евреев начала XX в. продемонстрировало тот факт, что устроителями и действующими лицами советского карнавала эксплуатировались отдельные наиболее яркие и одновременно расхожие элементы народной смеховой культуры, образующие вне традиционного календарно-обрядового и бытового контекста крайне лабильные семантические связи. Переработанные фольклорные жанровые паттерны, традиционные образы, мотивы и стиливые приемы не сформировали особой советской культуры комического, но стали конструктивными компонентами подвижного смехового дискурса раннесоветской эпохи. Вместе с тем транслируемые советским карнавалом традиционные смеховые топосы оказываются востребованными отечественным городским фольклором второй половины XX столетия, заново актуализирующим их архетипическую семантику.

Литература и источники

- Азарова 2011 – *Азарова П.Е.* Феномен антипраздника в советской массовой культуре 1920-х – середины 1930-х годов // Вестник Новосибирского государственного университета. История, филология. 2011. Т. 10. Вып. 10. С. 120–124.
- Алпатов 2021 – *Алпатов С.В.* «Папа римский умер»: игровой сюжет и словесная формула в детском фольклоре // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2021. № 3. С. 127–137.
- Асташов 2016 – *Асташов А.Б.* Динамика праздничной парадигмы в культуре советского детства в 1920–1930-х гг. // Вестник РГГУ. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2016. № 7. С. 95–116.

- Баян 1927 – *Баян В.* Кумачевые гулянки: Хороводные игры. Маёвка. Свадьба по-новому. Девичья вечерка. Масленица. Вечорка. Частушки. М.; Л.: Молодая Гвардия, 1927. 79 с.
- Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: Индрик, 2005. 287 с.
- Волков 2003 – Русская армия на чужбине. Галлиполийская эпопея / Сост., предисл. и коммент. С.В. Волкова. М.: Центрполиграф, 2003. 463 с.
- Воинов 1926 – *Воинов В.В.* Ламца-дрица. Л.: Красная газета, 1926. 40 с.
- Глязер 1931 – *Глязер С.* Безбожник-затейник // Юные безбожники: Журнал детского безбожного актива. 1931. № 1. С. 30–31.
- Годунов 2015 – *Годунов К.В.* Образы врагов революции в праздновании годовщины Октября: сожжение изображений противников (1918–1920 гг.) // Вестник Пермского университета. История. 2015. Вып. 2 (29). С. 104–112.
- Добровольская 2004 – *Добровольская В.Е.* «Свой» и «чужой» праздник в восприятии горожан (на примере совместного проживания русских и евреев) // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Институт славяноведения РАН, 2004. С. 137–153.
- Еврейский самиздат 1978 – Еврейский самиздат = Jevish samizdat / Под ред. А. Бен-Арие, Я. Ингермана. Т. 16. Иерусалим: Еврейский университет. Центр по исследованию и документации восточно-европейского еврейства, 1978. 351 с.
- Ермолин 1996 – *Ермолин Е.А.* Материализация призрака. Тоталитарный театр советских массовых акций 1920–1930 гг. Ярославль: Изд-во Ярославского пед. университета, 1996. 141 с.
- Зеверт 2016 – *Зеверт Д.* Советский карнавал: от политического шествия до «праздника для народа». Вестник РГГУ. Политология. История. Международные отношения. 2016. № 4. С. 118–125.
- Извеков 1925 – *Извеков Н.П.* «1 мая» 1925 г. // Массовые празднества. Сборник комитета социологического изучения искусств. Л.: Academia, 1926. С. 106–130.
- Каверин 1926 – *Каверин В.* Конец хазы. Л.: Жизнь искусства, 1926. 192 с.
- Куракин 1972 – *Куракин П.Г.* Яков Курбатов. Л.: Лениздат, 1972. 244 с.
- Максимович 1949 – *Максимович А.* Некрасов – участник «Свистка» // Литературное наследство. Т. 49–50. М., 1949. С. 299–348.
- Маньков 1994 – *Маньков А.Г.* Из дневника рядового человека // Звезда. 1994. № 5. С. 134–183.
- Морозов, Слепцова 2004 – *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М.: Индрик, 2004. 920 с.
- Морозов, Слепцова 2016 – *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Игровая культура эпохи перелома: между традицией и новацией // Традиционная культура русского народа в период 1920–1930-х годов: трансформация и развитие. М.: Индрик, 2016. С. 483–530.

- Морозов, Слепцова 2017 – *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Обрядовые и игровые формы похорон и ряжение покойником у русского населения Европейской части России (к вопросу об эволюции форм) // *Palaeoslavica*. Т. 25. 2017. № 1. Р. 25–54.
- Пришвин 1995 – *Пришвин М.М.* Дневники: Книга третья. Дневники 1920–1922 гг. / Подгот. текста Л.А. Рязановой. М.: Московский рабочий, 1995. 334 с.
- Сводный список 1961 – Сводный список книг, подлежащих исключению из библиотек и книготорговой сети. М.: Изд-во Всесоюзной книжной палаты, 1961. Ч. 2. 460 с.
- Смилянская 2003 – *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индрик, 2003. 462 с.
- Солженицын 2016 – *Солженицын А.И.* Собрание сочинений: В 30 т. Т. 18. Раннее. М.: Время, 2016. 544 с.
- Торен 1931 – *Торен Т.* Игра «Папа римский» // Юные безбожники: Журнал детского безбожного актива. 1931. № 5/6. С. 52.
- Черемных 1933 – *Черемных М.М.* Антирелигиозная азбука. Рис. М.М. Черемных, текст М.А. Черемных. М.; Л.: Утильбюро Изогиза, 1933. 26 с.
- Шейнман 1930 – Наш ответ папе римскому: Альбом карикатур / Предисл. М. Шейнман. М.: Безбожник, 1930. 96 с.
- Шефнер 1976 – *Шефнер В.С.* Имя для птицы. Л.: Советский писатель, 1976. 432 с.
- Щеглов 1991 – *Щеглов Ю.К.* Романы И. Ильфа и Е. Петрова. Спутник читателя. Т. 2. Золотой теленок. Wien: Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien, 1991. 336 с.

Motives and Images of Folk Laughter Cultures as the Commonplaces of the Soviet Carnival of 1920–1930⁵

Sergey Alpatov

Lomonosov Moscow State University,
Moscow, Russia

Doctor Habilitas in Philology, Associate Professor
ORCID: 0000-0003-2525-0287

Philological Faculty of the Lomonosov Moscow State University
1st corp. of Humanitarian Faculties, Leninskie Gory,
Moscow, GSP-1, 119991, Russia
Tel.: +7 (495) 939-32-77, Fax: +7 (495) 939-55-96
E-mail: contact@philol.msu.ru

Summary: The article is devoted to the study of the problem of continuity between images, motives, poetic clichés of Russian as well as Jewish folk cultures and components of the laughter discourse of the Soviet era. Genre patterns (procession, round dance, game, street song, everyday wit), chronotope (Pesach / Easter / May day), archetype (a dying and resurrecting hero), ethnical and social stereotypes (“aliens”), ritual objects (carnival carriage; matzo vs Easter baking), grotesque rhymes (“matzo – lamza-dritsa”) are analyzed on the basis of the popular city song “Tram No. 9”, ditties, memoirs, satirical wall newspapers. Those elements of the traditional laughter culture of the Slavs and Jews had been actively interacted in the urban environment at the turn of the 19th–20th centuries, was exploited by the Soviet carnivals of the 1920^s–1930^s, and remained in Russian folklore of the second half of the 20th century. The study demonstrates that the scriptwriters and actors of the Soviet carnivals borrowed some of the brightest and at the same time common elements of folk laughter culture, which formed extremely labile semantic ties outside the traditional calendar and everyday contexts changing their content in agreement with the political situation. At the same time, the basic techniques and bottom semantics of the folk comic remain unchanged.

Keywords: *soviet carnival, folk laughter culture, motives, images, cliches*

References

- Azarova, P.E., 2011, Fenomen antiprazdnika v sovetskoi massovoi kul'ture 1920-kh – sere diny 1930-kh godov [The phenomenon of the anti-holiday in Soviet mass culture during the 1920^s – mid-1930^s]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya Istoriia, filologiya*, 10, 120–124.
- Alpatov, S.V., 2021, “Papa rimskii umer”: igrovoi suzhet i slovesnaia formula v det'skom fol'klore [“Pope is dead”: The children game's plot and the verbal topos]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 9. Filologiya*, 3, 127–137.
- Astashov, A.B., 2016, Dynamics of festive paradigm in the culture of the Soviet childhood in the 1920–1930^s. *Vestnik RGGU. Seriya Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiya*, 7, 95–116.
- Belova, O.V., 2005, *Etnokul'turnye stereotipy v slavianskoi narodnoi traditsii* [Ethnocultural stereotypes in the Slavic folk tradition]. Moscow, Indrik, 287.
- Dobrovol'skaia, V.E., 2004, “Svoi” i “chuzhoi” prazdnik v vospriiatii gorozhan (na primere sovместnogo prozhivaniia russkikh i evreev) [“Our” and “their” holiday in the perception of the townspeople (on the example of cohabitation of Russians and Jews)]. *Prazdnik – obriad – ritual v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* [Holiday – rite – ritual in the Slavic and Jewish cultural tradition, ed. O.V. Belova, 137–153. Moscow, Tsentr nauchnykh rabotnikov i prepodavatelei iudaiki v vuzakh “Sefer”, Institut slavianovedeniia RAN, 442.

- Ermolin, E.A., 1996, *Materializatsiia prizraka. Totalitarnyi teatr sovetskikh massovykh aktsii 1920–1930 gg* [Materialization of the ghost. Totalitarian theater of Soviet mass actions of 1920–1930]. Iaroslavl', Izdatel'svo Iaroslavskogo pedagogicheskogo universiteta, 141.
- Godunov, K.V., 2015, Obrazy vragov revoliutsii v prazdnovanii godovshchiny Oktiabria: sozhzhenie izobrazhenii protivnikov (1918–1920) [Images of revolution's enemies in festivities of the October Anniversary: Burning the effigies of opponents]. *Vestnik Permskogo universiteta. Seriia Istorii*, 2, 104–112.
- Morozov, I.A., and I.S. Sleptsova, 2016, Igrovaia kul'tura epokhi pereloma: mezhdu traditsiei i novatsiei [Game culture of the turning point: between tradition and innovation]. *Traditsionnaia kul'tura russkogo naroda v period 1920–1930-kh godov: transformatsiia i razvitie* [Traditional culture of the Russian people in the period 1920–1930^s: transformation and development], 483–530. Moscow, Indrik, 616.
- Morozov, I.A., and I.S. Sleptsova, 2017, Obriadovye i igrovye formy pokhoron i riazhen'e pokoinikom u russkogo naseleniia Evropeiskoi chasti Rossii (k voprosu ob evoliutsii form) [The ritual and gaming forms of the funerals and the festive custom to dress up as a deceased among the Russian population of the European part of Russia (to the question of the evolution of forms)]. *Palaeoslavica*, 1, 25–54.
- Säwert, D., 2016, Sovetskii karnaval: ot politicheskogo shestviia do "prazdnika dlia naroda" [Soviet carnival. From a political procession to the "feast for people"]. *Vestnik RGGU. Seriia Politologiya. Istorii. Mezhdunarodnye otnosheniia*, 4, 118–125.
- Smilianskaia, E.B., 2003, *Volshebnyiki. Bogokhul'niki. Eretiki. Narodnaia religioznost' i "dukhovnye prestupleniia" v Rossii XVIII v.* [Magicians. Blasphemers. Heretics. Popular religiosity and "spiritual crimes" in Russia in the 18th century]. Moscow, Indrik, 462.

**«Используем наши рождественские
колядки <...> предложив все это <...>
через коммунистическую призму»:
карнавалы как часть антирелигиозных
кампаний 1920–1930-х гг.
(на материалах Смоленской губернии
и Западной области)**

Демьян Валерьевич Валуев

Смоленский государственный университет,
Смоленск, Россия

Доцент, кандидат исторических наук

ORCID: 0000-0002-8454-0295

Кафедра всеобщей истории и международных отношений

Смоленского государственного университета

214000, г. Смоленск, ул. Пржевальского, д. 4,

Тел.: +7 (4812) 700-280,

E-mail: valuev.demyan@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2021.15

Аннотация: В начале нэпа советское руководство несколько ослабило давление на религию. При этом оно не собиралось отказываться от борьбы с «религиозными предрассудками». Характерной чертой антицерковной кампании, на рубеже 1922–1923 гг. стало то, что основной упор при ее организации был сделан на средства, затрагивавшие эмоциональную сферу. Центральным ее событием явилось «комсомольское рождество». Его стержнем были карнавалы, в ходе которых высмеивались обычаи и традиции разных религий. По такому же сценарию предполагалось провести и «комсомольскую пасху». Но в марте 1923 г. ЦК РКСМ запретил «устройство каких бы то ни было уличных демонстраций и карнавалов», рекомендуя придавать антирелигиозным кампаниям более «углубленный пропагандистский характер». Тем не менее в самом конце 1920-х гг. власти начали возвращаться к тем приемам, которые ранее были отвергнуты как «грубые» и «вредные». В частности, организовывались антирождественские и антипасхальные карнавалы по образу и подобию «комсомольского рождества»

1923 г. На материалах смоленских архивов и местной прессы возможно реконструировать процесс организации и проведения антирелигиозных шествий, выявить их региональные особенности, а также проследить реакцию населения на них.

Ключевые слова: *антирелигиозный карнавал, «комсомольское рождество», Смоленск, Союз воинствующих безбожников*

В середине 1920-х гг. политика власти по отношению к церкви несколько смягчилась. Можно утверждать, что «новая экономическая политика сопровождалась <...> временным снижением административного давления на религию с целью умиротворения населения и снятия социальной напряженности после недавних экономических потрясений» [Главацкая, Бахарев, Заболотных, Торвальдсен 2017, 343]. Известный исследователь советской церковной политики И.А. Курляндский определяет этот период как «церковный нэп» [Курляндский 2011, 203–204].

Хотя партийное и государственное руководство ослабило насильственное давление на церковь, оно ни в коей мере не собиралось отказываться от борьбы с религией и «религиозными предрассудками». Характерной чертой антирелигиозной кампании, организованной на рубеже 1922 и 1923 гг., стало то, что «помимо уже испытанных агитационно-пропагандистских методов идеологического воздействия власть применила средства психологического давления, затрагивавшие сферу религиозных чувств, эмоций и личных переживаний людей» [Шмелев 2015, 92]. Центральным событием кампании должно было стать «комсомольское рождество», организовывавшееся ЦК РКСМ при поддержке высших партийных и советских органов.

Впрочем, началось все даже немного ранее. Как отмечает А.А. Слезин, «важное значение для становления данных форм работы имели проведенные осенью 1921 г. Еврейской секцией при ЦК РКСМ антирелигиозные кампании. Они сопровождались массовыми митингами и демонстрациями. В январе 1922 г. повсеместно рекомендовалось проводить обход по домам с красной звездой, “славя Советскую власть”, устраивать “красные елки”. Основным лозунгом кампании

было: “Смотр низложенных богов”. Комсомольцы должны были показать, что в праздниках нет никакой святости, а новому поколению не нужны ни боги, ни черти» [Слезин 2010, 82]. Но «позже ЦК РКСМ признавал, что “комсомольское рождество” было подготовлено плохо. Литература вышла лишь накануне мероприятия. 27 января 1922 г. ЦК РКСМ постановил провести “комсомольскую пасху” с большей подготовкой и привлечением Народного комиссариата просвещения». Однако и в этом случае «качественного перелома не произошло» [Там же].

Одним из ключевых событий намечавшегося «комсомольского рождества» 1923 г. стали антирелигиозные карнавалы. А.А. Слезин пишет: «Чтобы не возникло мнения, что “комсомольское рождество” – только противохристианский праздник, было решено направить его против всех религий» [Там же, 84]. С самого начала именно в таком ключе велась подготовка к данному выступлению в Смоленской губернии. В губернской молодежной газете «Юный товарищ» в заметке «Красные святки», опубликованной в декабре 1922 г., среди прочего говорилось: «Нужно использовать все вечеринки молодежи, самым организовывать вечера и спектакли, организовать традиционные игры (разъясняя их смысл и происхождение). А в больших городах (Смоленск, Вязьма, Рославль, Ярцево) помимо научных лекций предполагается устроить торжественные процессии (карнавал) с ряженными символическими группами, с той же целью антирелигиозной пропаганды» [Неверующий 1922].

Уже в первом выпуске главной губернской газеты «Рабочий путь» за 1923 г. был опубликован порядок празднования «комсомольского рождества» в Смоленске: «5 января для членов РКСМ, РКП и беспартийной молодежи будут проведены лекции на тему “Как рождаются боги” (Рождественский праздник, как праздник всех мировых религий). 6 января в обоих районах для комсомольцев и рабочей молодежи будут устроены антирелигиозные вечера с докладами: “почему без бога”, концертным отделением, пьесой “ночь под Рождество”. После вечеров веселый карнавал со звездой, факелами, фигурами различных богов, плакатами, группами ряженых пройдет по улицам с пением антирелигиозных частушек, карманьолы и других комсомольских песен». В конце публикации отмечалось: «Так вековой праздник одурманивания народных масс комсомольцы

превратят в праздник освобождения от религиозных пут» [«Комсомольское рождество» в Смоленске 1923].

Третьего января 1923 г. со страниц главной газеты губернии звучал призыв:

...в массах, к сожалению, религия еще имеет большое влияние и церковь использует привычку людей к празднованию, их стремление к радости и веселью.

Давайте же мы используем это стремление к веселью, не все же нам заниматься разными налогами, восстановлением хозяйства и т.д. Но соединим наше веселье с разумной наукой, вскроем заодно все языческие элементы происхождения христианских праздников, быть может, у тысяч темного народа откроются глаза на тот дурман, которым окутали его попы разных религий.

А для этого нарядим наших агитаторов разными жрецами халдейскими, Перунами, Иванами-Купалами и т.п. древними богами и ознакомим наше население со всеми ими. Используем наши рождественские колядки, наших ряженных, предложив все это соответствующим образом, через коммунистическую призму.

И тогда в тихий морозный сочельник старые надтреснутые колокола будут плакать об ушедших хороших временах и когда-то битком набитых храмах, красная молодежь выйдет на улицу праздновать свое «комсомольское Рождество», свои «революционные колядки» и пойдет со своей звездой – красной пятиконечной звездой с серпом и молотом в центре вместо Богородицы» [Гр. 1923].

Пятого января было опубликовано детальное расписание «комсомольского рождества». Антирелигиозные вечера намечалось провести вечером 6 января в зале университета и в Заднепровье, в театре «Красный путь». Карнавал, который включал в себя «торжественное шествие со звездой, факелами, ряжеными, фейерверком, оркестром», должен был стартовать «в 9 часов вечера» от театра «Красный путь» и «в 9½ часов вечера» от здания университета. На лекции, вечера и карнавал приглашались «комсомольцы, члены РКП, рабочая молодежь, студенты рабфаковцы, учащиеся средних школ, красноармейцы, курсанты ВУЗ» [Губкоммол 1923].

В номере «Юного товарища», вышедшем в день Рождества, было помещено за подписью «Безбожник» стихотворение «На красный карнавал»:

Сегодня красный карнавал.
Сегодня с красною звездою
Пройдем мы шумною толпою,
По улицам, как грозный шквал.
Эй Магомет, Христос, Егова,
Вся рухлядь сгинувших веков.
Вы будьте к смерти все готовы.
Мы вас сожжем в огне костров.
И славить нынче мы не будем
Новорожденного Христа.
Сегодня мы докажем людям,
Что есть иная красота.
Что мы спасения не в небе,
В самих себе должны искать,
И должен неимуший хлеба
Дурман богов с себя согнать.
Пусть в пепел обратятся боги.
У нас ответ на все готов.
Эй паразиты... Прочь с дороги.
Долой раввинов, мулл, попов [Безбожник 1923].

Само «комсомольское рождество» происходило следующим образом:

Ещё с 6 часов вечера начали собираться в театр «Красный путь», проходя мимо церквей, которые плакали надтреснутым звоном, зазывая к себе молящихся.

В 8 часов театр был переполнен. Было около тысячи человек. Многие стояли на улице, т.к. помещение не могло вместить всех желающих.

Тов. Лицкевич, секретарь Заднепровского комитета РКСМ, в своей речи сказал: «Мы не будем молиться и ставить свечей. Мы научными истинами откроем глаза трудящимся, и они поймут, что нет того бога, на которого многие и до сих пор надеются, а есть один бог и владыка мира – труд, который все победит».

Тов. Васильев (Пузап) прочел лекцию о религии и о богах. Он говорил просто, понятно и убедительно.

После лекции тов. Васильева была поставлена пьеса «Необыкновенное происшествие в клубе комсомольцев».

– Это действительно было необыкновенно. На сцене можно было видеть и бога, и заграничных банкиров, фигурировали также попы всех мастей и рангов. Были меньшевики, эсеры, генералы, старые профессора. Пьеса была поставлена комсомольцами.

После пьесы все вышли на улицу, где уже стояла большая толпа. Заколыхались языки многочисленных факелов, к звездам полетели ракеты. На грузовике сидели ряженные попы и боги разных наций. Двухтысячная толпа с революционными песнями двинулась за грузовиком. Шествие направилось к университету.

Дорогой останавливались и разъясняли сущность комсомольского рождества.

Возле университета уже ждали заднепровцев, здесь была такая же толпа комсомольцев, курсантов и рабочих. С прибытием заднепровцев вся улица была запружена. Были произнесены речи, после чего шествие направилось по Пушкинской улице и остановилось у памятника Карла Маркса. Здесь были многочисленные выступления молодых ораторов, окруженных плакатами и красными электрическими звездами.

Народ прибывал и прибывал. От памятника Карла Маркса демонстранты двинулись снова вниз, и у Днепровского моста они разделились: заднепровцы пошли в свой клуб, остальные двинулись на гору [Егоров 1923].

А вот как изложил свои впечатления от маскарадного шествия в Смоленске корреспондент «Юного товарища»:

По улицам шли весело и смело, смеялись над старым миром, который рушится.

А толпа зевак рассуждала:

– Миколка! Глянька, глянь, а поп-то, хоть што заправдашний?

– А ты думал и нет?

– А вот и раввин, смотри, смотри – утекает ха-ха ...

– И правда убежал.

Толпа начала смотреть, как поп и раввин начали убежать.

Карнавал остановился на углу Пушкинской улицы, и две десятипудовые старушки уселись на скамейку.

– Фекла Ивановна! А ведь что вы думаете, а вдруг и правда, что бога нет?

– Да я бы и поверила, если бы... ну, как их... комсомолы... мертвецов оживили.

Они сосредоточились на речи оратора. И в это время произошло:

– Тррах... скамейка под тяжестью десятипудовых старух сломалась.

– Ух, ты...

Шествие направилось дальше. <...>

Испуганно пробежал поп, надвинув камилавку на глаза. Наши ребята подхватили на смех:

– Смотри, смотри мыши (попы) разбегаются. Народ прибавлялся. Шествие приближалось к концу. Запели Интернационал [Г-ый 1923].

Другой корреспондент той же газеты описывал карнавальное шествие в Рославле:

Вечером с 7 часов толпы гуляющих ожидали шествия, шествие, правда, запоздало, но, наконец, показались на главной улице факелы, не богомольная рабочая молодежь, а за ней толпы остальных граждан.

Меня поразили костюмы, не потому что они были очень замечательны, нет, но в костюмировке молодежь выразила необычайную красоту.

У монастыря пение комсомольского рождества и «акафистов». Смех и характерные шуточно одобрительные возгласы толпы.

«Комсомольское Рождество» дальше идет, на саниях «духовенство»: поп, ксендз, раввин и мулла.

У собора опять остановка. Молебствие. Низвержение попа и раввина, муллы и ксендза. <...>

Шествие стройно поворачивает и направляется с пением Интернационала к исходному пункту движения, клубу железнодорожников [34-летний комсомолец 1923].

По образцу и подобию «комсомольского рождества» предполагалось провести и «комсомольскую пасху». Но в марте 1923 г. ЦК РКСМ разослал местным организациям письмо, в котором, признав успехи в проведении «комсомольского рождества», он рекомендовал «придать нашей очередной кампании к пасхе менее поверхностный и более углубленный пропагандистский характер». В связи с этим было «категорически» запрещено «устройство каких бы то ни было уличных демонстраций и карнавалов», и предложено «сосредоточить кампанию в стенах клубов и предприятий». Отмечалось, что «самые дни пасхи должны быть ознаменованы широкими, массовыми клубными вечерами, в которые должна вовлекаться беспартийная рабочая молодежь» [Шмелев 2015, 96]. Результаты «комсомольского рождества» критически были восприняты и в партийных верхах. В резолюции XII съезда РКП(б), состоявшегося в апреле 1923 г., значилось: «Нарочито грубые приемы, часто практикующиеся в центре и на местах, издевательство над предметами веры и культа взамен серьезного анализа и объяснения не ускоряют, а затрудняют освобождение трудящихся масс от религиозных предрассудков» [КПСС в резолюциях 1984, 115].

В протоколе пленума Смоленского губкома РКСМ, состоявшегося в декабре 1923 г., значилось: «Прошрое рождество было агитаци-

онным, а не пропагандистским, направленным большей частью против служителей культа. Нынешнее рождество должно быть и положить основу углубленной пропаганде на основе естественно-научных доказательств. Все это должно быть проведено в стенах клубов, развивая борьбу не против священников, а против религии. <...> Необходимо нашу программу вырабатывать, не пересаливая, ибо это может повлечь оскорбление религиозных чувств массы» [Дети и молодежь Смоленщины 2006, 31]. Впрочем, некоторые элементы антирелигиозного карнавала предлагалось оставить, особенно в работе с детьми. В частности, указывалось: «Можно устраивать комсомольские елки, украшая их вещами революционного характера, лозунгами, вопросами и т.д. и затем, во время вечеринок и хороводов, в непринужденной обстановке развивать пропаганду» [Там же, 31–32].

Следует отметить, что элементы антирелигиозных карнавальных шествий, несмотря на отказ от организаций самих карнавалов, проявлялись периодически в тех или иных агитационно-пропагандистских акциях. В заметке под красноречивым заголовком «Довольно антирелигиозного хулиганства», появившейся в «Юном товарище» в сентябре 1924 г., ее автор писал:

При всяком удобном и неудобном случае мы в демонстрацию вводим что-нибудь антирелигиозное, наряжаем, как клоунов, несколько попов и пускаем их на посмеище. Даже в демонстрации 10-летия войны и 7-го сентября тоже были попы. Результат получается не положительный, а отрицательный. Всякий рабочий, хотя он и неверующий, но с религией он еще не порвал. Такое кощунство не вырывает его из-под влияния религиозного дурмана, а вызывает возмущение, и мы получаем вполне заслуженный упрек.

Ведь, кажется, уже раз навсегда было постановлено нашими высшими органами и самими нами, чтобы никаких антирелигиозных карнавалов не устраивать.

Поэтому нам необходимо раз и навсегда отказаться от этих хулиганских выходов, а если вести борьбу с религией, то просветительным путем» [Слюсарев 1924].

Другим элементом антирелигиозного карнавала, державшимся довольно долго прежде всего в сельской местности, были «красные колядки». На заседании методико-пропагандистской комиссии 2-й Смо-

ленской губернской конференции Союза безбожников СССР, состоявшемся 21 декабря 1925 г., звучали такие выступления:

т. Грибков – рекомендует вести массовую работу, но против хождения с красной звездой и устройства елки. <...>

т. Мамлина – информирует, что практикуется хождение со звездой, внутри которой портрет Ленина, и вместо рождественских песен поют Интернационал, надо это искоренить.

т. Громова – методы раньше были скучные. Теперь же необходимо вести политууды, избегать хождения с портретом Ленина – это опасный уклон. При школах рекомендовать елки. Рекомендовать использовать ряженных. Против спектаклей. <...>

т. Соколов – <...> Категорически бороться против нового культа – хождения с портретом Ленина [ГАНИСО. Ф. 3196. Оп. 1. Д. 5. Л. 20].

В постановлении данного заседания среди прочего значилось:

...3) Считать хождение с красной звездой, портретом Ленина, со свечей и его славлением в рождественские праздники, нецелесообразно и недопустимо, т.к. они превращают политических работников в какие-то сверхъестественные личности и дают возможность превратить это в манифестацию.

4) Устройство официальных рождественских елок в государственных и советских учреждениях считать также нецелесообразным и заменять их вечерами, беседами и культурно-художественными вечерами в школах [ГАНИСО. Ф. 3196. Оп. 1. Д. 5. Л. 20 об.].

Власть вернулась к использованию методов «первых штурмов небес» на рубеже 1920–1930-х гг., в период фронтального развертывания наступления на религию. Как указывает А.А. Слезин, «с 1927 г. умеренный стиль антирелигиозной работы вновь стал неугодным для власти. Вновь “разумной организацией праздничного досуга”, якобы “предотвращающей массовые пьянки, хулиганства, обычно связанные с Рождеством”, назывались антирелигиозные карнавалы» [Слезин 2010, 89].

В постановлении бюро Смоленского губкома ВЛКСМ «О проведении антирелигиозной кампании», принятом 28 ноября 1928 г., говорилось:

Бюро губкома ВЛКСМ своим решением от 21 ноября подчеркнуло необходимость усиления антирелигиозной пропаганды среди молодежи,

усиления в ней элементов воинствующего материализма и классовой непримиримости и внесения в антирелигиозную работу элементов красочности и художественного оформления.

Ближайшим мероприятием в выполнении этого постановления должно быть проведение антирелигиозной рождественской кампании [Дети и молодежь Смоленщины 2006, 189].

Далее указывалось на то, что в ходе подготовки антирождественской кампании «особое внимание следует уделить на максимальное вовлечение молодежи в подготовку антирелигиозной кампании (подготовку антирелигиозных вечеров, лыжных вылазок, карнавалов, ледяных горок и т.д.). Только при массовом вовлечении молодежи во всю подготовительную рождественскую кампанию успех ее будет обеспечен» [Дети и молодежь Смоленщины 2006, 190]. В рождественские же дни рекомендовалось среди прочего организовывать «карнавалы на катках» [Там же, 191].

Вот как проходила антирождественская демонстрация в Смоленске вечером 7 января 1929 г., согласно корреспонденции «Рабочего пути»:

...В темень морозного вечера из подъезда нырнула фигура со знаменем. За ней другая, третья... Быстро пристраиваются. Гармошка сразу взяла забористый марш и

– Пошли.

Около здания губкома шумно. Одна за другой подходят организации. В головной колонне вспыхнул первый огонек факела, вслед за ними появились огни в других колоннах. – К клубу им. Томского! На антирождественскую демонстрацию! К демонстрантам присоединились участники губернского совещания агитпропработников.

...Новенький «московский» трамвай с трудом пробирается через ряды демонстрантов. У здания «Дворца Труда» короткий ударный митинг. Слова оратора слышны далеко в оба конца Ленинской. – Против «рождества»! Против старых, давно отживших традиций! К новой, нашей культуре! К науке!

Еще десяток-другой слов – демонстранты снова двигаются. Идут вниз по Советской встречать заднепровских демонстрантов.

Шум, смех, шутки, песни. Последних особенно много. Неважно, что воротники пальто и шуб покрылись инеем, что пятнадцатиградусный мороз заставляет выбивать четкий, «хороший» шаг.

«Сергий поп», демьяновские «Проводы», марш Буденного и выкопанная из архивов «Цыганочка черноока» – все перемешалось в общий шум, в общую песню.

На мосту поворот. Снова в гору. Обгоняет автомобиль. Громкое «ура» – ответ на лозунги: – Долой попов! Долой религиозный дурман! Да здравствует культурная революция!

В восемь часов вечера по улицам прошли последние ряды демонстрантов [Р-Ж 1929].

Через год в Смоленске, который к этому времени стал центром обширной Западной области, также было организовано атеистическое костюмированное шествие. Пятого января 1930 г. в «Рабочем пути» было объявлено, что «6 января в Смоленске проводится антирелигиозный карнавал, в котором примут участие профсоюзные организации, воинские части, комсомол, учащиеся ВУЗов, техникумов и старших групп девятилеток и семьи рабочих и служащих». Собираются участники должны были к 18.00. Начало шествия планировалось на 18.30. Особо в объявлении было отмечено, что «все колонны должны иметь факелы, оркестры, лозунги и т.д.» [Антирелигиозный карнавал 1930].

На карнавалах их организаторы особо стремились подчеркнуть «паразитическую» «антинаучную» сущность религии и использование ее старым режимом и капиталом для одурманивания трудящихся. В ходе антирождественского карнавала 1930 г. в Смоленске «рабочие печатники» провозили «на свалку два гроба: один с надписью “религия” и другой с надписью “капитал”» [Вечером 1930].

Впрочем, так же, как и в середине 1920-х гг., использование карнавалов как средства борьбы с религией было недолгим. В статье, опубликованной в молодежной газете «Большевистский молодежник» в день Пасхи 20 апреля 1930 г., руководитель областного отделения СВБ А. Стахурский объяснял:

В этом году мы не проводим карнавалов. Почему? Потому что нам нужна не шумиха, не антирелигиозная «трескотня», а серьезная разъяснительная пропагандистская работа. Если вместо массового охвата трудящихся индивидуальной и групповой агитацией, вместо мобилизации клубов, изб-читален, кино, театров, музеев, радио, – кое-где усиленно закупили ракеты, сшили костюмы для маскарадов, а основную цель прозевали, – это значит, что там сдали позиции, увлеклись внешней мишурой в борьбе с злейшим и опытным классовым врагом [Стахурский 1930].

Тем не менее, как можно судить по документам в прессе, некоторое время на «низовом» уровне антирелигиозные карнавалы еще устраивались. В феврале 1931 г. в главной областной газете сообщалось о безобразиях, творящихся на городском катке по вине его заведующего и горпрофсовета, в чьем ведении состоял объект. Среди прочего говорилось и о «срыве антирелигиозного карнавала» [Секретариат 1931].

Подводя итог, можно констатировать, что антирелигиозные карнавалы, проводившиеся впервые в рамках «комсомольского рождества», стали важной составной частью борьбы новой власти с религией. Используя элементы традиционных праздничных обрядов, радикально настроенные представители руководства, особенно комсомольского, стремились привлечь на свою сторону главным образом малообразованное население, высмеивая обычаи и традиции разных религий. Однако серьезного результата это не принесло. Более того, с самого начала подобная практика подвергалась критике сверху как яркий пример «левацких методов» в борьбе с религиозными предрассудками, оскорбляющих чувства верующих. Тем не менее антирелигиозные карнавалы в той или иной форме проводились до начала 1930-х гг., они стали составной частью советской массовой культуры.

Литература и источники

- 34-летний комсомолец 1923 – 34-летний комсомолец. В Рославле // Юный товарищ. 1923. № 2. 3 февраля.
- Антирелигиозный карнавал 1930 – Антирелигиозный карнавал // Рабочий путь. 1930. № 4. 5 января.
- Безбожник 1923 – Безбожник. На красный карнавал // Юный товарищ. 1923. № 1. 7 января.
- Вечером 1930 – Вечером 6 декабря на улицах Смоленска // Рабочий путь. 1930. № 6. 8 января.
- Г-ый 1923 – Г-ый Н. На «Комсомольском рождестве» (наброски на ходу) // Юный товарищ. 1923. № 2. 3 февраля.
- ГАНИСО – Государственный архив новейшей истории Смоленской области. Ф. 3196. Оп. 1. Д. 5 («Протоколы заседания комиссии при Смоленской губернской конференции союза и список учета делегатов»). 1925–1926 гг.

- Главацкая, Бахареv, Заболотных, Торвальдсен 2017 – *Главацкая Е.М., Бахареv Д.С., Заболотных Е.А., Торвальдсен Г.Т.* Религия в ландшафте ранне-советского города: идеи, мифы, смыслы (на примере Екатеринбурга – Свердловска) // Эпоха социалистической реконструкции: идеи, мифы и программы социальных преобразований: Сб. науч. тр. / Гл. ред. Л.Н. Мазур. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2017. С. 340–353.
- Гр. 1923 – *Гр. И.* Комсомольские святки // Рабочий путь. 1923. № 2. 3 января.
- Губкоммол 1923 – Губкоммол «Комсомольское рождество» // Рабочий путь. 1923. № 4. 5 января.
- Дети и молодежь Смоленщины 2006 – Дети и молодежь Смоленщины. 1920–1930-е годы: Сб. документов / Под ред. Е.В. Кодина. Смоленск: Маджента, 2006. 528 с.
- Егоров 1923 – *Егоров А.* Комсомольское рождество в Смоленске // Рабочий путь. 1923. № 7. 11 января.
- «Комсомольское рождество» в Смоленске 1923 – «Комсомольское рождество» в Смоленске // Рабочий путь. 1923. № 1. 1 января.
- КПСС в резолюциях 1984 – КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1986). 9-е изд., доп. и испр. Т. 3. М.: Издательство политической литературы, 1984. 494 с.
- Курляндский 2011 – *Курляндский И.А.* Сталин, власть, религия (религиозный и церковный факторы во внутренней политике советского государства в 1922–1953 гг.). М.: Кучково поле, 2011. 704 с.
- Неверующий 1922 – *Неверующий.* «Комсомольские святки» // Юный товарищ. 1922. № 14. 13 декабря.
- Р-Ж 1929 – *Р-Ж Д.* В «рождественский» морозный вечер... Антирождественская демонстрация 7 января // Рабочий путь. 1929. № 6. 9 января.
- Секретариат 1931 – Секретариат Зап. Обл. СФК. Прекратить безобразия на катке // Рабочий путь. 1931. № 28. 3 февраля.
- Слезин 2010 – *Слезин А.А.* Антирелигиозные праздники 1920-х гг. // Вопросы истории. 2010. № 12. С. 82–91.
- Слюсарев 1924 – *Слюсарев.* Довольно антирелигиозного хулиганства // Юный товарищ. 1924. № 34. 17 сентября.
- Стахурский 1930 – *Стахурский А.* Нанесем новый удар врагам // Большевиcтский молодежник. 1930. № 90. 20 апреля.
- Шмелев 2015 – *Шмелев С.А.* Красное «комсомольское рождество» и проблема формирования нового быта в начале 1920-х гг. // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Т. 17. 2015. № 3. С. 92–99.

“We Use our Christmas Carols <...> Putting it All <...> through a Communist Prism”: Carnivals as Part of the Anti-religious Campaigns of the 1920^s and 1930^s (Based on Materials from the Smolensk Province and the Western Region)

Demyan Valuev

Smolensk State University,
Smolensk, Russia

Associate Professor, Candidate of Historical Sciences

ORCID: 0000-0002-8454-0295

Department of General History and International Relations of Smolensk State University

214000, Smolensk, st. Przhevalsky, 4,

Tel.: +7 (4812) 700-280,

E-mail: valuev.demyan@mail.ru

Summary: At the beginning of NEP, the Soviet leadership somewhat eased the pressure on religion. At the same time, it was not going to give up the struggle with “religious prejudices”. A characteristic feature of the anti-church campaign organized at the turn of 1922 and 1923. It became that the main emphasis in its organization was placed on means affecting the emotional sphere. Its central event was the “Komsomol Christmas”. Its core was carnivals, during which the customs and traditions of different religions were ridiculed. According to the same scenario, it was supposed to hold the “Komsomol Easter”. But in March 1923, the Central Committee of the RKSM banned “the organization of any kind of street demonstrations and carnivals”, recommending that anti-religious campaigns be given a more “in-depth propaganda character”. Nevertheless, at the very end of the 1920^s, the authorities began to return to those practices that had previously been rejected as “rude” and “harmful”. In particular, anti-Christmas and anti-Easter carnivals were organized in the image and likeness of the Komsomol Christmas of 1923. Using materials from the Smolensk archives and the local press, it is possible to reconstruct the process of organizing and holding anti-religious processions, identify their regional characteristics, and trace the reaction of the population to them.

Keywords: *Anti-religious carnival, “Komsomol Christmas”, Smolensk, the Union of Militant Atheists*

References

- Kodin, E.V., ed., 2006, *Deti i molodezh' Smolenshchiny. 1920–1930-ye gody: Sbornik dokumentov* [Children and youth of the Smolensk region. 1920–1930^s: Collection of documents]. Smolensk, Madzhenta, 528.
- Glavatskaya, E.M., and D.S. Bakharev, E.A. Zabolotnykh, G.T. Torval'dsen, 2017. *Religiya v landshafte rannesovetskogo goroda: idei, mify, smysly (na primere Yekaterinburga – Sverdlovsk)* [Religion in the landscape of an early Soviet city: ideas, myths, meanings (on the example of Yekaterinburg – Sverdlovsk)]. *Epokha sotsialisticheskoy rekonstruktsii: idei, mify i programmy sotsial'nykh preobrazovaniy* [The era of socialist reconstruction: ideas, myths and programs of social transformations], ed. L.N. Mazur, 340–353. Yekaterinburg, Izdatel'stro Ural'sko-go universiteta, 754.
- Kurlyandskiy, I.A., 2011, *Stalin, vlast', religiya (religioznyy i tserkovnyy faktory vo vnutrenney politike sovetskogo gosudarstva v 1922–1953 gg.)* [Stalin, power, religion (religious and ecclesiastical factors in the internal politics of the Soviet state in 1922–1953)]. Moscow, Kuchkovo pole, 704.
- Slezin, A.A., 2010, *Antireligioznyye prazdniki 1920-kh gg.* [Anti-religious celebrations of the 1920^s]. *Voprosy istorii*, 12, 82–91.
- Shmelev, S.A., 2015, Krasnoye “komsomol'skoye rozhdestvo” i problema formirovaniya novogo byta v nachale 1920-kh gg. [Red “Komsomol Christmas” and the problem of the formation of a new way of life in the early 1920^s]. *Izvestiya Samarskogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk*, vol. 17, 3, 92–99.

УДК 314.7
ББК 63.52

«Моменты глумливого цинизма»: обретение достоинства через унижение унижающих

Галина Светлаяровна Зеленина

Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия

Доцент, кандидат исторических наук

ORCID: 0000-0001-9411-4102

Центр библеистики и иудаики

Российского государственного гуманитарного университета

125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская пл. д. 6, корп. 1, каб. 605

Тел.: +7 (495)250-64-70

E-mail: galinazelenina@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2021.16

Аннотация: Статья рассматривает элементы комического в нарративах еврейского национального движения, или движения отказников, в позднем СССР. Источниками служат как позднейшие устные и письменные воспоминания, так и синхронные движению письма к властям и зарубежной общественности. Комические эпизоды и иронические пассажи оказываются важной частью взаимодействия еврейских активистов с властью и преследуют как прямую, так и косвенные цели. Они обсуждаются в нескольких перспективах, в частности в сравнении с диссидентскими открытыми письмами и в качестве «оружия слабых» в «символическом сопротивлении» меньшинства подавляющему его режиму.

Ключевые слова: СССР, КГБ, еврейское национальное движение, отказники, письма во власть, символическое сопротивление, тоталитарный смех

Исследование проводилось по гранту Центра «Сэфер» на изучение российского еврейства в различные исторические периоды, реализуемому при поддержке фонда «Генезис». Автор благодарит анонимного рецензента за ценные комментарии.

«...Ведь есть иудеи-лауреаты, заслуженные лицедеи империи, на персональных ослах ездят!» При рассмотрении темы комического в еврейском национальном движении в СССР 1960–1980-х гг. первыми приходят на ум пуримшпили – один из самых известных продуктов отказнической субкультуры. Пуримшпили сочиняли и играли на протяжении двух десятилетий в отказных кругах Москвы, Ленинграда, Риги, Вильнюса, Тбилиси и т.д. Они составили обширный корпус в несколько десятков авторских текстов, из которых некоторые сохранились полностью, иные – в частичных реконструкциях по памяти, многие утрачены.

Пуримшпили стали предметом как мемуарных очерков, так и исследования и концептуализации и даже некоторой полемики. Так, Рита Гензелева считает их ценным свидетельством национального возрождения и элементом новой национальной культуры «пробудившихся» советских евреев [Гензелева 2009; Гензелева 2013]. Реувен Гомельский, напротив, оценивает связь отказнических пуримшпилей с еврейской традицией как крайне слабую и относит их к советской традиции «КВНа, капустников и студенческой самодеятельности» [Гомельский 2018].

Представляется, что пуримшпили как продукт субкультуры лиминальной, находящейся на стыке позднесоветской культуры и традиции иудаизма, черпали из обоих источников, следуя традиционному еврейскому жанру и сюжету и наполняя его, к примеру, музыкальными ремейками в духе КВН¹. Впрочем, и другие формы позднесоветского «(анти)тоталитарного смеха» и иронии, развивавшиеся «снизу» и стремившиеся высмеять иррациональность и абсурд жизни при «развитом социализме», зачастую имели «двойную природу», так как основывались на пародии, то есть заимствовали официальные или общедоступные культурные продукты и помещали их в радикально иной контекст, достигая сатирического и обличительно-

¹ При этом КВН не следует считать оазисом борьбы с режимом, синонимом «оттепленной свободы», а его участников – «почти что диссидентами»; все-таки это был проект, санкционированный, а точнее, запущенный ведомствами идеологического контроля и предлагающий сатиру в определенных рамках, а кроме того, выполняющий другие, пропагандистские задачи, конструируя положительный образ советской молодежи [Остромоухова 2004]. Поэтому сравнение пуримшпилей с КВН корректно скорее в плане формата, чем идейного содержания и протестного потенциала.

го эффекта [Ioffe, Oushakine 2013, 1, 3–5]². Таким образом, пуримшпили не были внеположным советской культуре сугубо еврейским феноменом, но широко использовали популярный массовый контент вполне в духе протестного смеха своего времени. Поэтому противопоставление советского и еврейского на материале пуримшпилей оставим в стороне, как, собственно, и сами пуримшпили, но из посвященной им литературы упомянем еще наблюдение Розы Горелик, автора мемуарного очерка о московских пуримшпилях, озаглавленного «Спасительный смех». Горелик рассматривает пуримшпили не просто как досуговую практику, а как важную поведенческую стратегию в ситуации преследований: отказники предпочитали веселиться, а не бояться, прибегали к смеху, побеждающему страх [Горелик 1999]. Плохая совместимость смеха и страха и эксплуатация первого ради сокрытия или изживания последнего, конечно, отмечались в разных контекстах³. Нам же эта мысль служит отправной точкой для дальнейшего анализа бытования комического в жизни и нарративах отказников – бытования, сопряженного прежде всего с центральными для этих нарративов отношениями с властью.

«Немного подразнить советскую власть»: трикстерские выходы

В отличие от патетического и жалостливого автопортрета отказников, создаваемого в синхронных движению источниках, например в письмах к власти или обращениях к зарубежной общественности (прежде всего ранних): страдающие узники советского режима, всеми помыслами устремленные на историческую родину и проклинающие свою тюрьму, изгнанные с мест работы и учебы, исключенные из привычных социальных связей, лишенные академического общения

² Отказническая субкультура соединяла как советскую форму с еврейским содержанием (песенка «А я в Израиль, домой хочу...» на мотив песни Михаила Ножкина «Последний бой»), так и наоборот. Например, на традиционную еврейскую музыку клялись иронические тексты, критикующие советскую действительность, прежде всего, антисемитизм (например, песенка на мелодию «Гевейну шалом алейхем» со словами: «У нас в Советском Союзе / Евреи учатся в вузе, / И демократия такая, / Что даже вход в метро евреям разрешен»).

³ Например, о том, что карикатура маскирует страх перед высмеиваемым явлением или человеком [Соуре 1969].

и средств к существованию, подвергающиеся антисемитским нападкам, – позднейшие источники, мемуары и интервью, рассказывают об интересной и веселой жизни, зачастую противопоставляя ее серой и унылой жизни остальных советских граждан, а главное, отводя отказникам роль не жертвы государства, а актора, трикстерски дразнящего это государство, подрывающего его нормы и идеалы⁴.

Некоторые авторы с первых же строк подчеркивают, что, несмотря на препоны, чинимые советской властью, жили они весело. Так, воспоминания ленинградских отказников Абы и Иды Таратута так и называются *«Негрустные»* (здесь и далее курсив мой. – Г.З.) воспоминания о нашей семье, жизни в Ленинграде и борьбе за выезд в Израиль». Перечислим ряд таких комических, «негрустных» эпизодов, которые сами авторы характеризуют как «анекдотические», «забавные», «веселые», из нескольких ретроспективных нарративов.

Видный ленинградский отказник Аба Таратута, преподаватель иврита и один из лидеров движения в Ленинграде (проводил в своей квартире математический и юридический семинары, размножал самиздат, помогал заключенным, выходил на демонстрации, общался с иностранцами и распределял полученные из-за границы средства), в своих мемуарах вспоминает, как в 1977 г. решил «затянуть *игру*» и «немного *подразнить* советскую власть», уволившись из механиков и изображая безработного, но втайне оформившись на работу секретарем у профессора А. Кагана. Его действительно вскоре стали беспокоить из милиции с требованиями устроиться на работу, и он отвечал «беднягам», что работает, но место работы сообщит только в суде [Таратута, Таратута 2016, 44].

В другой комической истории, рассказанной Таратутой, также идет речь об одурачивании противника. По требованию органов госбезопасности неожиданно закрылась столовая, где многочисленная компания отказников договорилась праздновать Песах, и предприимчивые активисты, разделившись на небольшие группки, отправились в ресторан гостиницы «Октябрьская», постепенно заняли весь зал и стали сдвигать столы и разносить мацу, то есть все-таки сумели «выйти из Египта», обедая вокруг пальца метрдотеля и надзорные органы [Там же, 74–75].

⁴ О трикстерах, в том числе еврейского происхождения, в советской литературе и кино как киниках, противостоящих циникам, находящимся у власти, см.: Lipovetsky 2011.

Третий значительный комический эпизод в этой книге – обыск. Рассказчик издевается над глупостью милиционеров, не догадавшихся заглянуть в те места, где как раз находились телефонные книжки со множеством контактов или самиздат. Эта мизансцена не может не напомнить ситуацию с недогадливыми жандармами, одураченными при обыске молодым Лениным. Согласно воспоминаниям, автор насмехался не только ретроспективно, но и *in situ*. Искали «антисоветскую литературу», и в эту категорию попало, например, Пятикнижие 1902 года издания. Таратута не удержался и спросил: «Неужели антисоветскую литературу начали издавать задолго до появления советской власти?» На что Леванов ответил: «Ну и *шутник* вы, Аба Яковлевич!»

Это не единственная история про обыск и одурачивание тупых «жандармов» в отказнических нарративах. Московский отказник Виталий Свечинский в интервью Юлию Кошаровскому рассказывает, как у видного активиста Давида Драбкина на толстой телефонной книге, потенциально самой ценной находке для оперативников, все время обыска просидел огромный сибирский кот. Оперативники перерыли весь дом, двигали саму телефонную тумбочку, но кот не сошел, и книгу они не нашли. По окончании обыска «Драбкины почувствовали дикий голод, бросились к холодильнику, а там была всего одна котлета... Эту котлету они отдали коту» [Свечинский б.г.].

Литератор Нина Воронель, жена одного из лидеров московского отказа физика Александра Воронеля, в своих в целом нескудных и чрезвычайно злоязычных мемуарах «Без прикрас» и «Содом тех лет» рассказывает, как поручила «даровитому бабнику Игорю [Губерману]» в сопровождении двух приятельниц вывести Воронеля неузнанным из дома, за которым велось наблюдение. Для этого они решились переодеть Воронеля в женщину. По словам автора воспоминаний, друзья «неплохо *повеселились*».

Они напялили на Сашу захваченный ими из дому кудрявый парик и одели его в мое расклешенное летнее пальто цвета заходящего солнца. После усердной работы двух гримерш-любительниц Саша предстал перед ними во всей своей девичьей красе – пальто сидело на нем неплохо, накрашенные губы улыбались похабной улыбкой в пандан сильно подведенным глазам. Единственную проблему представляли торчащие из-под пальто большие волосатые ноги, обутые в грубые башмаки сорок третьего размера, так как подходящих для него туфель на каблуках ни

у кого не нашлось, равно как и колготок. Игорь повертел его туда-сюда, осмотрел критическим глазом и припечатал: «Старик, с такой я не пошел бы даже в мои голодные двадцать!» Поразмыслив, военный совет отменил маскарад, и подружки отправились по домам, оставив Сашу и Игоря *веселиться* дальше. Оказавшись предоставленными самим себе, эти двое окончательно *впали в детство* и задумали провести в жизнь план Тома Сойера по спасению Геккельбери Финна. Подкоп они, правда, рыть не стали – на третьем этаже многоэтажного дома это было бы не совсем сподручно. Но зато они почти осуществили романтическую идею бегства из окна на связанных простынях. Простыни они связали так прочно, что развязать их потом обратно мне не удалось — пришлось так и выбросить их связанными [Воронель 2003, 380–381].

Воронель также часто характеризует взаимодействие с органами как *игру*, в том числе игру «в кошки-мышки» [Воронель 2003, 385 и далее]; эту метафору она использует неоднократно на протяжении десятков страниц и подчеркивает, что отказники получали удовольствие от этой игры.

Московский отказник математик Александр Иоффе рассказывает в интервью, как позволил себе «хулиганство» и «*мальчишество*», уйдя от слежки в метро: заметив слежку, он вышел из вагона, а перед закрытием дверей впрыгнул обратно. Упоминает он и «*шутовской суд над [Иосифом] Бегуном в сауне на Красной Пресне*» [Иоффе 2004]⁵. Как видно, отношения с властью высмеивались не только в пуримшипиях – были и другие перформансы, непосредственно обыгрывавшие современные реалии.

⁵ Формат шутейного, или постановочного, суда придумали, разумеется, не сами отказники. Можно вспомнить хотя бы суды над разными элементами культа в ходе советских атеистических кампаний или суды над персонажами русской классической литературы в советской России и в эмигрантской среде в 1920–1930-х гг. [Drennan 2021]. Но и в контексте борьбы советских евреев за эмиграцию этот формат встречается не единожды, упомянем шуточный суд (*mock trial*) в поддержку того же Иосифа Бегуна, «поднимающий вопросы права на эмиграцию, права на национальную культуру и права на свободу вероисповедания, согласно советской конституции»; суд был устроен в 1984 г. американской организацией «Борьба студентов за советское еврейство» (SSSJ) в Пенсильванском университете. См. афишу этого мероприятия в фонде «Борьбы студентов за советское еврейство» в цифровом архиве Йешива-университета (<http://dcmnny.org/islandora/object/yeshiva%3A54>). За год до того в рамках той же борьбы американского еврейства за права своих советских соплеменников прошел шуточный суд над советским правительством [Lamb 1983].

Один из самых известных отказников, московский еврейский активист и правозащитник Анатолий Щаранский, не понаслышке знакомый с органами внутренних дел и госбезопасности – он пережил слежку, арест, суд и восьмилетнее заключение в тюрьме и колонии строгого режима, – в своих мемуарах рассуждает о «юморе и иронии» как основном принципе взаимодействия с органами:

Я чувствовал, что вновь могу смотреть на КГБ «со стороны», не подпуская их к себе. Необходимое условие для этого – не воспринимать их уж очень серьезно, сохранять способность *смеяться* над абсурдностью их поведения и претензией на абсолютную власть над умами людей в этом мире.

Юмор и ирония давно стали моим оружием в удержании КГБ «на дистанции». Ведь эта организация в действительности может быть прекрасной мишенью для *насмешек* из-за своего двусмысленного положения. КГБ в повседневной жизни как бы не присутствует, должен постоянно скрывать или, во всяком случае, преуменьшать свою роль. В то же время такие советские «столпы власти», как милиция, суды, прокуратура, Верховный Совет, – всего лишь фикции, чье влияние при соприкосновении с КГБ существует лишь на бумаге. На уровне «хвостов» это выражалось в том, что их приказу подчинялся милиционер любого ранга, правил уличного движения для их машин просто не существовало, и в то же время... они сами тоже вроде бы не существовали, что и создавало немало *комических* ситуаций.

Еще одна причина для *смеха* – противоречие между «благородными» целями КГБ и ничтожеством исполнителей [Щаранский 1991].

Другой московский активист, отказник и «узник Сиона», преподаватель иврита Юлий Эдельштейн вспоминает смешной эпизод, как «*умничал*» и «*издевался*» над следователем на допросе:

Следователь <...> дает мне первый лист протокола допроса – стандартную анкету: там все биографические данные и вопрос, на каком языке желаете давать показания следствию. Все уже отпечатано и заполнено типографским способом. Он просит расписаться на титульном листке, а я говорю, что в листе есть ошибка. «Всё проверил, ошибки нет!» Я говорю: «Вот у вас записано, что я по национальности еврей, а в вопросе, на каком языке я желаю давать показания, написано – русский. Это ошибка. Я хочу давать показания по-еврейски». Он, видимо, сразу не понял: «Но вы же умеете по-русски разговаривать». – «Да, – говорю, – умею, и по-английски и по-французски умею. Вы же мне задали конкретный вопрос, на каком языке я желаю давать показания следствию.

Я собираюсь говорить только правду – я хочу давать показания на иврите, это правда». Он разозлился, зачеркнул «русский», написал «иврит» и велел мне идти [Эдельштейн 2007].

Михаил Членов тоже со смехом упоминает «забавную» беседу с сотрудником КГБ и пересказывает допрос, на котором применял разработанную правозащитником Владимиром Альбрехтом систему поведения при обыске и на допросе⁶, в частности требовал, чтобы вопросы и ответы излагались письменно, и длинными уточнениями выводил следователя из себя [Членов 2004].

В том же интервью М. Членов мельком упоминает еще один комический эпизод взаимодействия с властями, подробнее изложенный в интервью других его участников. Во время майского песенного конкурса, проводимого отказническим сообществом на поляне в лесу недалеко от станции Овражки Казанской железной дороги, оперативники специально вызвали «трактор и заставили мужика пахать поле».

Мужик ничего не понял, но его заставили, и он пахал. Но день-то выходной, он по-ударному все вспахал и хотел уехать. А гэбэшники ему – «Давай еще раз». Мужик просто опешил! Он сам нам это рассказывал. Им нужно было, чтобы он создавал шум. Но он и по второму разу быстро сделал – домой хотел. Тогда они ему сказали, чтобы он оставил трактор включенным, а сам уходил. «Как же, – говорит мужик, – так и трактор повредить недолго». А они ему – не твоя, мол, забота, если что – оплатим. За что Боря Чернобыльский пятнадцать суток тогда получил? За то, что подошел к трактору и заглушил мотор, а они написали, что он там напал на кого-то... [Вольвовский б.г.]

Такого рода эпизоды некоторые рассказчики считают достойными кинематографа. Евгений Ключнер рассказывает о засаде, устроенной оперативниками совместно с дружинниками, как об эпизоде, по которому «можно было поставить фильм-комедию» [Ключнер 2007]. Другие сравнивают устраиваемые властями действия с комическими театральными постановками. Давид Мааян, рассказывая о ленинградском процессе, говорит: «Советский суд, особенно показательный – это, прежде всего, *спектакль*. В моей памяти он сохранился как большое и *веселое* представление» [Мааян 2007].

⁶ Система ПЛОД (протокол, личное, отношение к делу, допустимость).

Как правило, имеется в виду, что власти сами все свои интеракции с отказниками «проваливали» и превращали в комедию, но иногда инициаторами подобных «комедий» выступали сами отказники. Юрий Тувим в своих отказно-отъездных мемуарах «История моего отъезда» рассказывает, как в ответ на просьбу о характеристике для ОВИР его исключили из профсоюза. Далее он пишет: «Мы с Меликом Агурским сочинили заявление в ЦК КПСС. Там мы написали, что в то время, как советское правительство прилагает все усилия к защите прав человека, некоторые несознательные бюрократы нарушают эти права, тем самым подрывая усилия нашей партии и правительства и способствуя реакционным кругам в Конгрессе США голосовать против отмены резолюции Джексона-Вэника, которая связывала соблюдение прав человека в СССР с предоставлением Союзу статуса наибольшей предпочтительности в торговле. Отославши эту *ехидную* бумагу, я забыл о ней в суматохе дел, но через пару недель почта доставила приглашение на беседу с инструктором МК партии тов. Смирновой (или Сидоровой?)». Свой визит на Старую площадь, в Московский городской комитет КПСС, Тувим расписывает в самых триумфальных красках. Ожидая товарища Сидорову, он зашел в соседний отдел наглядной агитации и пропаганды, где занялся тем, что точно укладывается в рамки современного понятия троллинг:

- Я вас слушаю, – сказал Завотделом.
- Вы знаете ресторан София на площади Маяковского?
- Конечно.
- А не обращали ли внимания, что там установлено на крыше?
- Не припоминаю.
- Там лозунг «ПРЕВРАТИМ МОСКВУ В ОБРАЗЦОВЫЙ КОММУНИСТИЧЕСКИЙ ГОРОД»!
- Да, да... Конечно... И что?
- А то, что это и есть проблема...
- Простите, но я Вас не понимаю. В чем проблема?
- В лозунге. Этот лозунг способствует злопыхательству. Народ позволяет себе нездоровые шутки. Всякие, там, высказывания антисоветского характера... Посудите сами: «образцовый коммунистический город». Значит, могут быть коммунистические, но не образцовые города?⁷ Так ска-

⁷ В этой казуистике Тувим не был оригинален. Ср., например, в «Приключениях Кроша» Анатолия Рыбакова (1960): «Тем более, что на улице мы играем в одну игру: разбираем всякие нелепые названия. Например, магазин: “Культтовары”. Что это значит? Культурные товары? Выходит, в других магазинах товары некультурные?»

зять, коммунистические города разных рангов образцовости? С разными категориями снабжения... Вы, наверно, знаете, что у нас сейчас в овощных магазинах картошка совсем гнилая? Еще не достигли образцовости, но уже в коммунистичности? Или образцовость имеется, но коммунистичность еще впереди? Я думаю, лозунг не соответствует текущему моменту. Рано еще...

Завотделом глядел на меня с *полуоткрытым ртом* и молчал.

Тот же «полуоткрытый рот» он затем наблюдает у товарища Сидоровой, которую также ошарашивает своей напористостью. Можно, разумеется, сомневаться в точности изложения событий, но мы рассматриваем нарративы, а не реальность, и в этих нарративах раз за разом эпизоды взаимодействия с властями становятся источником самоутверждения через осмеяние противника. Благодаря этому они представляют повествовательную ценность сами по себе, без обязательной связи с еврейским движением или борьбой за выезд, как в случае с беседой про лозунг на ресторане «София». Так, следующим в мемуарах Тувима идет рассказ о другой его попытке коммуникации с властями, последовавшей за направленной им в отдел народного контроля при ЦК жалобой на состояние автодороги – жалобой, которую он, по собственному признанию, «писал и *веселился*» [Тувим 2005].

Видный московский активист и преподаватель иврита Иосиф Бегун в своем интервью Ю. Кошаровскому приводит два «*забавных*» момента: как активисты повесили на березу израильский флаг, а «мент» лазил снимать его, и как «секретарша» судьи, к которому они приходили, чтобы подать иск о защите чести и достоинства после фильма «Скупщики душ», назвала своего начальника «уголовником» (т.е. судьей по уголовным делам), что отказников «*сильно позабавило*» [Бегун 2004]. Другой плодовитый петиционер, ленинградско-кишиневский отказник Арон Мунблит, злорадствует над проколом милиции, обвинившей его на телеграфе в передаче секретных сведений за границу на английском, в то время как он говорил на иврите [Мунблит 2011].

Минский отказник Эрнст Левин начинает свой «документальный мемуар» о борьбе за выезд «И посох ваш в руке вашей» с того, как однажды благодаря ему трем евреям чрезвычайно ловко удалось уйти от слежки и как потом еще 24 года он хвастался тем, что «одурачил» КГБ [Левин 2006а]. Другой «игровой» момент – переправка за границу документов, в том числе многочисленных писем к вла-

стям (об этом жанре речь пойдет ниже). Левин называет перевозку в поезде «конспиративной ксивы» (двумя способами: «тамбурным» и «сигаретным») «детективным элементом нашего быта», «увлекательной *игрой*» – для него, как и «для большинства мужчин, до старости остающихся *мальчишками*». Впрочем, сравнивая свои хитрости с рассказами о вывозе золота и бриллиантов богатыми евреями с Кавказа и из Средней Азии, запекавшими драгоценности в лепешки, Левин признает, что только мальчишкам эти невинные шалости и подходили: «Сейчас смешно вспоминать эти *детские игры*: ну какие у нас могли быть “криминальные” секреты!» [Левин 2006д].

Восприятие Левиным его взаимоотношений с властью как игры подкрепляется неоднократным употреблением шахматной метафоры. После очередного отказа он «как-то странно растерялся». Он пишет: «...как шахматист, внезапно попавший в безвыходную ситуацию и не желающий признать поражения, я просто тупо смотрел на доску, ничего не видя и не имея понятия, что делать дальше. Я стал “двигать фигуры” инстинктивно, не обдумывая последствий. Прямо из МВД я поехал на работу и подал заявление об увольнении по собственному желанию (пожертвовал ладью?)» [Левин 2006б]. Под конец, перед отъездом, он говорит относительно дружественному сотруднику органов: «...мы ведь с вами вроде как противники... Не враги, – подчёркиваю, – а противники: ну вот, как в шахматах!» [Левин 2006д].

Вышеизложенные примеры – это, пожалуй, основные комические эпизоды в упомянутых письменных и устных воспоминаниях о жизни в отказе и еврейском движении. Обзор, конечно, не полный – похожие сюжеты обнаруживаются и в других воспоминаниях, – но достаточный, чтобы заключить, что авторы подобных воспоминаний, как правило, подчеркивают комический аспект своей жизни в те годы и связывают его преимущественно с противостоянием властям. Это противостояние – важный, даже центральный элемент отказнического нарратива. Структуру этого нарратива, как и множества других нарративов, начиная с волшебной сказки, можно описать следующим образом: (1) обнаружение «недостачи» (пробуждение желания «воссоединиться со своим народом на его исторической родине» или иметь национальную культуру в месте проживания); (2) борьба с противником, препятствующим герою; (3) обретение искомого.

Как правило, в отказническом нарративе есть еще «положительное» содержание: личностная эволюция, развитие движения, изучение иврита, распространение самиздата и т.д. Однако эти темы излагаются серьезно, с уважением к себе и к делу; в этих сюжетах обычно нет иронии или сарказма, которые присутствуют в описаниях интеракций с органами. И в то же время они не являются обязательным элементом рассказа – в отличие от последних: без конфликта с советской властью не может быть отказнического нарратива, а без иврита и самиздата – может.

Сатира в отказническом нарративе сосредоточена в рамках второго его сегмента – борьбы с противником – и направлена преимущественно на органы внутренних дел и госбезопасности, которые удерживали в Союзе стремящихся на историческую родину (что расценивается как вредность), мстили им за желание уехать (низость), вымогали деньги за образование и прочее (жадность), следили за ними и фабриковали неуклюжие обвинения против них (тупость и жестокость). Обычное распределение характеристик в конфликте с противником таково: *мы* – слабые, но умные, изобретательные, смелые, *они* – сильные, но «тупые» (частый эпитет), недогадливые и косные, действующие по инструкции, а также трусливые. Поэтому их сила не дает им преимущества, и они проигрывают. Соответственно, основной интонацией в описании конфликта с властями оказывается глумление.

У этой агональной ситуации, включающей состязательность (кто победит, кто кого обманет и в то же время кто по-настоящему прав), оттенок игры и даже сакральность (борьба велась за высшие ценности: свободу, родину, народ и т.п.)⁸, как и в случае с полигенезом пуримшипелей, есть и еврейские прототипы (например, Давид и Голиаф), и советские («пламенные революционеры» и жандармы). В обоих случаях ум противопоставлен силе. Примечательно, что в одном из интервью этот прототип – или параллель – упоминается, хотя и отвергается: «но это [Машка⁹], – утверждает Михаил Членов, – было не глупое демонстративное подполье *мальчишек*, начитавшихся книжек про большевистское подполье в 1917 году» [Членов 2004].

⁸ Об *агоне* и агональности в расширенном понимании см.: Хёйзинга 1997, 60–84.

⁹ Акроним слов *моадон ле-иттия кабира*, «клуб для крепкой выпивки» – шуточное название группы московских отказников, существовавшей в 1982–1989 гг. и считавшей себя координационным советом движения.

Про «мальчишеское» поведение заходит речь не только здесь, но и в других интервью и воспоминаниях (Александра Йоффе, Александра Воронеля, Эрнста Левина и др.). Это сравнение можно считать простой самоиронией, но в то же время оно отсылает нас к важной теме отказнической маскулинности. В конфликтах с органами и непосредственном (в контакте с ними) или опосредованном (в позднейших рассказах) их осмеянии происходит утверждение маскулинности евреев-интеллигентов – маскулинности, разумеется, логоцентричной (ум и слово против грубой силы)¹⁰.

Еще одно слово, которым, как мы видели, разные мемуаристы (А. Таратута, Н. Воронель, Э. Левин) характеризуют взаимодействие с властями, – это игра. Как и сравнение с мальчишескими забавами, оно снижает градус серьезности происходящего конфликта: это не смертный бой Давида с Голиафом, а добровольное – не обязательное – противостояние трикстера инертной массе и тупой силе, естественный источник комического.

Необходимо подчеркнуть, что все упомянутые на данный момент рассказы – это продукты ретроспективного взгляда на события 1960–1980-х из 1990–2000-х, когда было уже известно о конечном поражении советской власти и победе бросивших ей вызов отказников. Можно предположить, что исходно образ власти в глазах еврейских активистов мог быть более грозным, менее комичным, а самообраз – более скромным, менее молодецким. Но, обратившись к синхронным источникам, мы обнаружим там – пусть в меньшем объеме и более сдержанной форме – тот же нарратив интеллектуального превосходства.

**«Не могут удовлетворительно ответить
на обоснованные претензии»:
нарратив интеллектуального превосходства**

В письмах к властям – в отечественные инстанции и зарубежные организации, – которые отказники с конца 1960-х по конец 1980-х

¹⁰ Тема, требующая отдельного анализа и отчасти рассмотренная мною в докладе «“И в кибитках снегами...”»: верные жены и хрупкая маскулинность в еврейском национальном движении, 1960–1980-е гг.», представленном на XXVI ежегодной международной конференции по иудаике (Москва, Центр «Сэфер», 14–16 июля 2019 г.).

сочиняли в большом количестве, есть обязательное содержание, назовем его канон: констатация своего желания выехать и права на выезд; констатация отказа в выезде, то есть нарушения этого права; требование или просьба дать возможность воспользоваться этим правом, – и есть вариативные добавления. Назовем их «нарративными расширениями»¹¹: о семейном или личном прошлом, боевых или трудовых заслугах, семейном положении, эмоциональном состоянии, экономических трудностях, здоровье и т.д.

Преимущественно на раннем этапе движения отказников, до возникновения собственно движения – регулярно сообщавшейся группы людей, координирующих свои действия, пишущих коллективные письма и предпринимающих другие совместные шаги, но иногда и позже подобные нарративные расширения состоят из жалоб «простых», «обычных» людей, того, что Майкл Векс назвал бы *кетчем* [Векс 2012]. Они жалуются на тесную жилплощадь, болезни, антисемитизм, отсутствие работы и прочие проблемы, решением которых мог бы стать отъезд. Но и в жалостливом нарративе «простого» человека, кажется, появляется ирония, а эта «простота» и «жалкость», соответственно, становятся маской или приемом. Так, например, Гитля Монастырская в 1973 г. в письме постоянному представителю Израиля в ООН делает акцент на том, что она – человек самый обыкновенный и сложившаяся ситуация – запрет выезда – недоступна ее пониманию: я «простая еврейская женщина», «умею только вести свой убогий дом», «мы, простые люди, пишем письма большим людям...», я, «простая еврейская мать», «не понимаю, что такое режимные соображения, но понимаю, когда надо мной издеваются», «мне не дано понять, для меня это слишком сложно. Я всю свою жизнь слышала, что евреев в России слишком много. Так много, что из-за них уже русским людям просто нет жизни. Так почему же именно теперь мы стали им так нужны?» [Ингерман 1977, 323–326].

В иных письмах, преимущественно в письмах опытных отказников-активистов на зрелом этапе развития движения, *argumentum ad misericordiam* сменяется на *argumentum ad iudicium*, который, впро-

¹¹ Мы пользуемся данным термином вслед за Джеймсом Кугелем, который, правда, говорил о совершенно других текстах – талмудических. Однако допустим – с меньшим, конечно, основанием, чем в случае с пуримшипиями, – преемственность в еврейской словесности.

чем, зачастую представляется не аргументом, призванным убедить адресата, а вполне бескорыстным нарциссизмом. Теперь нарративные расширения не бьют на жалость, а демонстрируют эрудицию, логику и прочие интеллектуальные достоинства авторов, иногда прямо противопоставленные интеллектуальным недостаткам их противников в органах внутренних дел. Пользуясь выражением Ю. Эдельштейна, назовем это «умничаньем».

Рижанин Гирш Фейгин начинает письмо в президиум Верховного Совета СССР эпитафией из Пушкина: «Гордиться славою своих предков не только можно, но и должно...» [Редлих 1973, 253]. «Самолетчики» предпосылают своему обращению эпитафию из Захарии 2:10–11: «Бегите из северной страны. Спасайся, дочь Сиона, обитающая в Вавилоне» [Там же, 254]. Д. Колядицкая спрашивает у Н.В. Подгорного: «Чем же обусловлено применение в моем деле принципа, который в законах Российской империи выражен словами: “С заграничными Азиятцами, женившимися на Российских подданных Евангелического исповедания, при выезде их из России в свое отечество, жены их и дети не должны быть отпускаемы”, несмотря на то, что иудейского исповедания, несмотря на то, что Российской Империи уже не существует?», а затем сокрушается, что «[муж] бессилён исполнить безусловное требование еврейского закона “Если жена взята в плен, муж обязан выкупить...”» (Талмуд, Кетубот, л. 51)» [Там же, 181]. Минский отказник Эрнст Левин, разжалованный из прораба в простые инженеры в результате подачи заявления на выезд, апеллирует к П. Машерову, первому секретарю КП БССР, и к Л.И. Брежневу, осуждая политику своего руководства как логически несостоятельную:

...по логике действий <...> руководства, одно желание ступить на «чужую землю» превращает меня в идейного врага. Миллиарды жителей капиталистических стран – это все враги?! Ведь, следуя такой логике, недолго поставить на одну доску Шиллера и Гиммлера <...> Голду Мейер и Меира Вильнера – «идейного врага», которому пожимал руку Леонид Ильич Брежнев...¹²

Возмущаясь очередным отказом по причине секретной работы брата, Левин критикует подход ОВИР как «поверхностный и пред-

¹² Письмо Э. Левина Л. Брежневу и П. Машерову от 1 июля 1971 г. [Archiv der FSO. F. 30.45. P. 11].

взятый»: «принять такой аргумент может лишь человек, начисто лишенный способности *критически мыслить* и принимающий видимое “очевидное” вращение Солнца вокруг Земли за непреложную истину»¹³.

Инесса Рубина-Аксельрод в письме к Брежневу с жалобой на МВД за трехлетние отказы в выезде также подчеркивает логику своего запроса и неудовлетворительные с точки зрения логики реакции МВД («свое *логически аргументированное* письмо», «логично обратиться именно к вам», «они не могут удовлетворительно ответить на обоснованные претензии») [Аксельрод 1975].

Утверждение своего интеллектуального превосходства и / или интеллектуальной ограниченности противника часто встречается в письмах четы Рубиных. Так, Виталий Рубин в письме сестре Марии в Израиль рассказывает: «“они” прослушивали, но плохо расслышали», «самым позорным образом они *сели в галошу* со всей своей техникой» [Рубин 1976a]. В другом письме он описывает разговор активистов движения с Альбертом Ивановым в ЦК теми же словами: «...после того, как своими вопросами мы неоднократно *сажали его в галошу*, он совсем скис и погрустнел» [Рубин 1976b].

Интеллектуальное превосходство зачастую вполне объективно и биографически обусловлено; нередко отказники считают нужным это подчеркнуть. Например, в своих жалобах на незаконное задержание Виталия Рубина сам Рубин и его жена Инесса Аксельрод упоминают его высокий научный статус. «Мой муж, ученый с мировым именем», – сообщает прокурору Инесса Моисеевна, – занимает должность «научного сотрудника, временно работающего за границей» в Еврейском университете в Иерусалиме, а его монография готовится к печати в Колумбийском университете¹⁴. Сам Рубин уточняет: «Для Вашего сведения добавлю, что Колумбийский университет – крупнейший мировой центр в области китаеведения, и желание этого университета издать мою книгу для меня крайне почетно и свидетельствует о научном уровне этой книги»¹⁵.

¹³ Письмо Э. Левина министру внутренних дел БССР А. Климовскому от 22 декабря 1971 г. [Archiv der FSO. F. 30.45. № 1/4. P. 65].

¹⁴ Жалоба прокурору Краснопресненского района от Аксельрод И.М. Июль 1974 г. [Archiv der FSO. F. 01-073. N. pag.].

¹⁵ Письмо В. Рубина прокурору Бауманского района от 20 октября 1974 г. [Archiv der FSO. F. 01-073. N. pag.].

Трудно отделимы от простого «умничанья» ирония и сарказм, сквозящие в подобных пассажах. Давид Драбкин в письме А.Н. Косыгину сравнивает удержание его семьи на территории СССР с крепостным правом: «Раньше могли выкупить крепостного, а сейчас даже этого мы лишены», – и продолжает: «Мы желаем понять, на основании каких соображений в СССР не разрешают выезд евреев. Для нас очевидно, что деревья, выросшие на Советской территории, принадлежат Советскому государству. Но мы не дары русской природы. Нас родили и вырастили наши еврейские родители, а не Русская земля. Нам не известен какой-либо правовой акт, по которому евреи, проживающие на территории СССР, были переданы в собственность каких-либо людей или организаций» [Редлих 1973, 33]. Ленинградский отказник Григорий Вертлиб также использует *argumentum ad historiam*, заодно подвергая сомнению правильность текущей формации: «Так что же: мы рабы или крепостные? Насколько мне известно, в Советском Союзе не рабовладельческий и не феодальный строй. Или вы, Леонид Ильич Брежнев, Алексей Николаевич Косыгин, Николай Викторович Подгорный, не согласны с этим моим утверждением?» [Там же, 212].

Такого же рода ирония сквозит и в других письмах. «Ни я, ни моя жена и по всей вероятности мой трехлетний сын никакого отношения к режимной работе не имеем» [Ингерман 1980, 91]. «По своему образованию, квалификации, склонностям я могу иметь такое же отношение к государственной безопасности, как мой сын 4,5 лет к советско-китайским отношениям» [Бен-Арье 1974, 68]. «Под смехотворным предлогом о секретности моей жены, которая является профессиональным филологом и специалистом по теме “Русские народные свадебные присказки и причитания”, я получаю <...> отказы» [Ингерман 1980, 40].

Временами творческая фантазия авторов писем, направленная на полемику с властью, порождала более развернутые сюжеты. Видный минский отказник полковник Ефим Давидович, полагая, что органы готовят большой минский процесс с ним самим в роли главного фигуранта, писал Л.И. Брежневу:

В больных мозгах организаторов этой «операции», по-видимому, сложилось впечатление, что я готовил крупнейшие террористические акты: убийство всех спортсменов БССР, поджоги всех домов престаре-

лых в городе, закладк[у] водородных бомб на Комаровском рынке, физическ[ую] расправ[у] с председателем горсовета и предоставление его должности Бен-Гуриону <...> я готовлю расширение израильских границ от Нила до Евфрата, присоединение Белоруссии к Израилю и выполнение заданий сионских мудрецов ... – установление еврейского господства над всем миром. Все это не столь смешно, сколь печально и грустно¹⁶.

Его младший соратник Левин, следуя той же методе *ad absurdum*, призывал создать Общество дружбы СССР – Израиль и включить минских отказников в число его членов, обещая, что это будет способствовать улучшению отношений между государствами и народами и миру во всем мире¹⁷. То, что это было, если прибегнуть к анахронизму, троллингом, следует из его позднейших воспоминаний, где он признает, что «позволил себе *порезвиться* и сочинил довольно *юмористическое* письмо», которое должно было дойти к адресату 1 апреля: «весь Советский Союз мог бы считать это письмо первоапрельской шуткой в свой адрес, хотя даже из подписавшихся многие не заметили в нём ни малейшей иронии!» [Левин 2006д].

Риторика впечатления

Если ожидать, что письма отказников к властям писались для достижения заявленной в них цели (убедить адресата выпустить автора), нельзя не задаться вопросом об уместности в них иронических пассажей. Хотя можно найти случаи, когда ирония или юмор при обращении в органы власти оказывали положительное впечатление на адресата и помогали добиться искомого результата, все же этот язык никак нельзя назвать эффективным средством общения с государственной бюрократией.

Однако здесь следует уточнить, что система адресации и режим функционирования отказнических писем были устроены сложнее. Письма были открытыми, посылались нескольким адресатам сразу, зачастую отечественным и зарубежным одновременно, или же их копии передавались иностранным журналистам или пересылались за

¹⁶ Открытое письмо Ефима Давидовича Л.И. Брежневу от 19 декабря 1972 г. [Archiv der FSO. F. 30.45. P. 195–196].

¹⁷ Коллективное обращение в Союз советских обществ дружбы и культурных связей с другими странами. Копия. Б/д. [Archiv der FSO. F. 30.45. P. 120].

границу для обнаружения там. Эту публичность часть активистов считали опасной, но большинство полагали ее эффективной в деле борьбы за выезд и неустанно добивались огласки.

Анализируя практику написания открытых писем в писательской и вообще интеллигентской среде, Ольга Розенблюм называет первым и образцовым открытым письмом письмо Лидии Корнеевны Чуковской Михаилу Александровичу Шолохову от 25 мая 1966 г. Это письмо в отличие от многих других писем в поддержку А. Синявского и Ю. Даниэля, собранных в Белой книге, не было письмом-петицией к властным инстанциям, не было оно и личным письмом Шолохову (оно называется «Письмо Шолохову», но Шолохов не указан среди адресатов). Оно было адресовано в газеты (а по сути, рассчитано на распространение через сам- и тамиздат) и предназначено литераторам и интеллигенции. Содержательно оно отказывалось от «риторики убеждения», свойственной письмам-петициям, призванным прежде всего убедить адресата, в пользу риторики обличения и размежевания [Розенблюм 2020].

У отказнических писем в инстанции с их множественностью адресатов тоже умножаются цели; прямая цель убедить в своей правоте советские органы власти соседствует с косвенной, которая со временем заменяет ее и становится главной: впечатлить иностранную прессу, политиков, публику (подразумевается, что убеждать ее не нужно: в правоте – праве на эмиграцию – она убеждена изначально) и вынудить их поддержать автора письма. И «умничанье», и сатира, очевидно, считались не последними средствами для того, чтобы произвести впечатление.

К примеру, цитировавшиеся выше письма Рубиной и Рубина с элементами ехидства были опубликованы в израильской русскоязычной газете «Наша страна». А другой московский активист Александр Лунц вспоминает, как они с Виктором Браиловским «написали *саркастическое* письмо в какую-то советскую газету о том, что в Советском Союзе не только на иврите ничего нельзя изучать, но и на идише тоже. В одну из суббот собрали три десятка подписей и послали. Потом это письмо передавалось по израильскому радио» [Лунц б.г.].

Эрнст Левин в своем «документальном мемуаре» приводит затоварило сохраненные тексты многих своих обращений в разные инстанции и поясняет, зачем он их написал и почему именно в такой

форме, и мотивация оказывается устроена гораздо сложнее, чем убеждение прямого адресата. Например:

Написал там второе письмо <...>. Конечно, никогда в жизни Машеров меня не примет, но всем «заинтересованным лицам» из МВД, КГБ и КГБ наверняка станет известно: «Ну и заядлый этот Левин! И пишет гладко, собака! И порядка не нарушает, и вроде не боится» <...> Если и не отпустят ко всем чертям, чтоб других не баламутил, то, может быть, хотя бы перестанут поручать беседы со мной дуракам. Уже хорошо [Левин 2006б].

Встречается и такая мотивация:

Конечно, Подгорный письма этого не увидит: как все предыдущие и последующие, оно попадет в МВД БССР, но послать его все-таки нужно, хотя бы по следующим соображениям:

1. Возможно, оно пойдет через старательного чиновника, и он наложит резолюцию: «разберитесь и сообщите». Не ответишь ведь ему: «Нам Ленинград не разрешает-с». – А сами вы что, дети? Значит, опять переписка, надоевшая и Минску, и Ленинграду.

2. Григорьев письмо, конечно, прочитает; возможно, что мои аргументы ему сгодятся: они ведь неглупые, а победить в споре ему наверно хочется (*спортивный интерес*-то должен быть)!

3. Каждое новое письмо удлинит список моих мытарств и усилий вырваться, а чем он длиннее, тем *большее сочувствие вызовет на Западе и скорее склонит какого-нибудь президента или премьера проявить гуманность и поддержку*. Ну, и общественность тоже...

В общем, завтра я отправил копию этого письма с уезжающими в Израиль, а оригинал взял с собой и поехал в Москву [Левин 2006в].

Левин открыто признает, что очередное письмо Н.В. Подгорному как таковое неэффективно и что он собирается использовать его не по прямому назначению. Расширенный функционал письма включает и игру («спортивный интерес»), и реакцию западной публики («сочувствие на Западе»). Очевидно, не любая зарубежная общественность была способна оценить остроумие отказников: иногда для этого требовалось знание реалий, иногда – русского языка, и действительно, каналами их публикации становились преимущественно русскоязычные израильские СМИ. Но был у этих писем еще один читатель, чья оценка имела первостепенное значение, – сам автор.

Заметно, что Левин получает удовольствие от своего творчества, от того, что письма получаются остроумными и элегантными («пишет гладко, собака!»), и в этом чувстве законного удовлетворения он не одинок. Очевидно, что, по крайней мере, для ряда отказников – тех, что писали десятки писем, специально для этой цели покупали печатные машинки, обдумывали логически безупречные аргументы и ядовитые шутки, потом увозили копии писем в эмиграцию и продолжали хранить их в своих архивах, – эта деятельность стала как будто самоценной, а не только утилитарно связанной с выездом. Например, письмо Левина с предложением создать Общество дружбы СССР – Израиль не могло ни убедить советские органы, ни впечатлить зарубежную публику, которой оно, возможно, и не было переправлено. Такое письмо, написанное, чтобы «порезвиться», в качестве «первоапрельской шутки», адресованной «всему Советскому Союзу», следует рассматривать уже не как средство в борьбе за выезд, а как перформанс. И искать нужно не столько его адресатов, сколько публику. Среди отказников было распространено ощущение себя творцами истории, деятелями ее поворотного момента – возрождения еврейской нации на одной шестой части суши, и отчасти этим видением своей исторической миссии можно объяснить хранение копий и создание архивов. И тогда третьей группой адресатов, а точнее, публикой этого эпистолярного перформанса оказываются потомки и исследователи.

«Оружие слабых»

Мы предположили, что отказнические письма к властям были ориентированы на разных читателей: на прямых адресатов – советских государственных деятелей, на западную публику и политических лидеров, на себе подобных и на ретроспективное прочтение – потомками, исследователями или судьями международного суда, рассматривающего преступления советского режима (такие фантазии-угрозы встречаются в ряде писем Л.И. Брежневу и др.). Остановимся на отношениях авторов с непосредственными адресатами их писем и вновь зададимся вопросом о функции иронии, сарказма, нарратива интеллектуального превосходства в рамках этих отношений. Казалось бы, *кветч*, жалобы были бы и более приемлемы, и бо-

лее эффективны. Но, как мы уже видели, логика эффективности (по крайней мере, линейной эффективности) здесь не всегда работает. Какой же еще эффект могла давать ирония и риторика интеллектуального превосходства? Представляется, что прагматика этой риторики оптимально объясняется в терминах «символического сопротивления» и «оружия слабых», предложенных антропологом Джеймсом Скоттом, исследовавшим «неприметные техники» [Scott 1985, xvi] сопротивления у крестьян Юго-Восточной Азии: саботаж и диффамацию богатых. Рассеянное по сельской местности, неорганизованное крестьянство, не имея возможности прибегнуть к сопротивлению действием – бунту, практиковало подобное символическое сопротивление. Нам особенно важен вывод Дж. Скотта о том, что крестьянское сопротивление мотивировано не только бедностью и имущественным расслоением, но и унижением. И соответственно, оно не столько пытается исправить социальную несправедливость, хотя видится именно так, сколько добиться более глубоких, иногда не проговариваемых вещей, прежде всего самоуважения:

Символическое сопротивление бедных жителей деревни столь же важно тем, что оно отвергает, как и тем, что оно утверждает. Отвергает оно почти полностью те характеристики, которые богатые приписывают сами себе и своим поступкам. А прежде всего, символическое сопротивление бедных отвергает категории, которые богатые пытаются на них наложить.

<...> Когда бедные говорят между собой, они гораздо больше подчеркивают утерю статуса и признания, чем собственно сокращение дохода. Как иначе мы должны понимать многочисленные высказывания об унижении безделием в пору уборки урожая, в которую ранее они всегда выходили на работу? Как иначе мы должны понимать горькие жалобы на то, что их не пригласили на кендури, что с ними не поздоровались на деревенской дороге, что их даже не замечают, что с ними обращаются грубо и «отталкивают» (толак тепи)? Потеря простого человеческого отношения к себе, на которое, по их собственным ощущениям, они имеют полное право, по меньшей мере столь же возмущает, сколь и падение семейных доходов. <...>

[Крестьяне негодуют] по поводу утери значительной части своего общественного признания и культурного статуса, которые определяют полноправное членство в деревенском сообществе <...> и отказываются принимать видение ситуации, навязанное сверху, и мириться со своей социальной и ритуальной маргинализацией [Scott 1985, 236, 239, 240].

И в следующей своей книге «Господство и искусства сопротивления. Скрытые протоколы» (1990) Дж. Скотт продолжает полемику с экономическим детерминизмом:

Я придаю большое значение вопросам достоинства и автономии, которые, как правило, считаются вторичными по отношению к материальной эксплуатации. Рабство, зависимость, кастовая система, колониализм и расизм неизменно порождают практики и ритуалы принижения, оскорбления и физического насилия, которые занимают столь важное место в скрытых протоколах жертв. <...> Даже в случае с современным рабочим классом представляется, что пренебрежение достоинством рабочих и строгий контроль за их работой играют в рассказах об эксплуатации не меньшую роль, чем озабоченность условиями труда или компенсациями [Scott 1990, xi–xii].

Сходные наблюдения о косвенном сопротивлении подавлению через диффамацию и юмор делались и на другом материале. Например, «остро политические частушки» деревенских жителей в Советском Союзе и постсоветской России анализируются как способ «бросить вызов установленным иерархиям, нормам и запретам», «чувствовать себя сплоченной группой, находящейся в оппозиции властям», «потягаться с могущественным советским правительством» — вопреки страху, униженности, несправедливости и бессилию этих женщин [Olson 2013, 163–179, 221; Олсон, Адоньева 2016, 228–229; Paxson 2005, 305].

Представляется, что и многими еврейскими активистами отказ ощущался не только как собственно запрет выезда и лишение привычных жизненных условий в Союзе (работы, учебы), но и как унижение. Тому имеется множество свидетельств и в ретроспективных нарративах¹⁸, а особенно в письмах во властные инстанции, в которых жалобы на негативные решения органов соседствуют с жалобами на форму их преподнесения: «насильственное удержание нашей семьи <...> все более обретает черты садизма и глумления над человеческим достоинством»¹⁹, «полное пренебрежение к нашему чело-

¹⁸ Например: «Вот тебе и “пуримшпиль”, поехали. Впервые в “воронке”. Человек шесть нас запихали. Не так страшно, как обидно, гадко, унижительно» [Шейнин 2016].

¹⁹ Письмо Э. Левина министру внутренних дел БССР А.А. Климовскому от 3 апреля 1972 г. [Archiv der FSO. F. 30.45. P. 124].

веческому достоинству»²⁰, «наше достоинство оскорбляют на инспирированных собраниях, в приемных и кабинетах ответственных работников МВД БССР»²¹, «унизительное бесправие и незащитность перед произволом оскорбляют мое человеческое достоинство»²², следовательно «позволял себе глумливо интерпретировать мои произведения, насмехать и издеваться над моими товарищами» [Ингерман 1980, 429]. «Не в состоянии юридически обосновать отказ, должностные лица приводят смехотворные аргументы, неспособные убедить и ребенка, – и считают их достаточными для нас. Разве это не пренебрежение нашим человеческим достоинством? Разве не издевательством над нами <...> выглядит тот факт, что жалобы на ОВИР пересылаются в тот же ОВИР, где их подшивают в папку и посмеиваются: “Пишите, места еще много!”»²³

Эти ламентации – или, по крайней мере, некоторые из них – были совершенно искренним выражением ощущения угрозы своему человеческому достоинству, а не элементом риторики убеждения или впечатления. Это подтверждается наличием той же темы в эго-документах, изначально не предназначенных для публики. Так, Виталий Рубин в дневнике описывает свои мысли в тот момент, когда в его квартиру рано утром вломились с обыском: «Первая мысль: “Ты давно ожидал такого конца. Теперь главное – достоинство. Встретить конец достойно”» [Рубин 1989, 46].

Представляется, что у борьбы еврейских активистов за выезд была не только видимая и прямая задача – добиться разрешения на эмиграцию, но и косвенная – отстоять или обрести достоинство: личное, групповое, национальное. Достоинство – одна из центральных категорий в документах еврейского движения. Обретение достоинства виделось отказникам как целью самой эмиграции (например: «...моя семья и я можем жить жизнью, достойной человека,

²⁰ Коллективное письмо председателю Совета министров БССР Т.Я. Киселеву от 16 сентября 1971 г. [Archiv der FSO. F. 30.45. P. 42].

²¹ Коллективное письмо Л.И. Брежневу, А.Н. Косыгину, Н.В. Подгорному. Октябрь 1971 г. [Archiv der FSO. F. 30.45. P. 51].

²² Письмо Э. Левина Н.В. Подгорному от 26 апреля 1972 г. [Archiv der FSO. F. 30.45. P. 137].

²³ Коллективное письмо министру внутренних дел БССР А.А. Климовскому от 14 сентября 1971 г. [Archiv der FSO. F. 30.45. P. 41].

только в еврейском национальном государстве»²⁴), так и результатом борьбы за нее. Рубин уже в Израиле, во время одного из публичных выступлений, сказал, что теперь, когда название «евреи молчания» больше не подходит к советским евреям, их следует называть “Jews of the human dignity” – и его слова прервали аплодисментами [Рубин 1989, 322]. Глумление над сотрудниками МВД и КГБ, унижающими отказников своим хамством, выставление их недогадливыми, тупыми, неспособными логически мыслить, видится компенсацией этого унижения и элементом обретения достоинства – как в то время, в отказе, так и постфактум – обретения достоинства путем унижения унижающих.

Примечательно, что еврейских активистов и диссидентов и гласно, и негласно преследовали и наказывали в том числе за такое преступление, как покушение на достоинство сотрудников органов. Например, Давид Драбкин вспоминает, что музыкант Петр Дубров, автор музыки к русскому ремейку песни “Let my people go”, «был жесточайшим образом избит гэбэшниками, которые приговаривали: “Это тебе за фараона»» [Драбкин б.г.]. Обвинительное заключение по делу Владимира Альбрехта (в дополнение к основному обвинению): «систематически изготавливал произведения, содержащие заведомо ложные измышления, порочащие советский государственный и общественный строй», – гласило, что в своих рукописях «Как вести себя на обыске» и «Как быть свидетелем», а также в своих лекциях он допускает «моменты злобного цинизма и антисоветской сатиры», «с глумлением выставляет в отрицательном свете личные качества и поведение следователей» и «превозносит собственное молодечество, хитрость, ум, сообразительность и т.п., с помощью которых он якобы одерживал блистательные победы над следователями», проявляет «глумливый цинизм» и «геройство, выражающееся <...> в безнаказанных издевательствах над выполняющими свой долг государственными служащими»²⁵. Как видно, это описание во многом (кроме, разумеется, оценки) совпадает с приведенными выше примерами из еврейских воспоминаний. Следовательно, сатира доходила до своих объектов – они обижались и мстили.

²⁴ Письмо Ефима Давидовича Л.И. Брежневу от 24 декабря 1972 г. [Archiv der FSO. F. 30.45. P. 200].

²⁵ Архив Ваада. Альбрехт.

Таким образом, можно заключить, что «(анти)тоталитарный смех» отказников и активистов еврейского движения имел несколько адресатов и функций: приободряя своих и помогая обрести индивидуальное и групповое достоинство, он также призван был поразить высмеиваемых, вполне, как оказалось, чувствительных к такому воздействию. То есть отказническая сатира была не односторонним творчеством, а коммуникативным актом в рамках агональных отношений с властью и, кроме того, одним из средств создания героического нарратива о смелых и веселых давидах-подпольщиках, адресованного как сочувствующей зарубежной публике, так и потомкам и историкам, для которых архивировались документы и фиксировались устные и письменные воспоминания.

Литература и источники

- Аксельрод 1975 — [Аксельрод И.М.] Жена Виталия Рубина обращается к Брежневу // *Наша страна*. 19 октября 1975 г.
- Архив Ваада. Альбрехт — Архив Ваада. Папка «Владимир Альбрехт». Обвинительное заключение. Машинопись. С. 3–4.
- Бегун 2004 — [Бегун И.] Интервью Иосифа Бегуна Юлию Кошаровскому // Юлий Кошаровский. 16.01.2004. <http://kosharovsky.com/интервью/лев-эльберт> (дата обращения: 1.09.2021).
- Бен-Арье 1974 — Евреи и еврейский народ. Петиции, письма и обращения евреев СССР. 1971 / Под ред. Бен-Арье. Иерусалим: Еврейский университет, Центр документации восточно-европейского еврейства, 1974.
- Векс 2012 — Векс М. Жизнь как квеч. Идиш: язык и культура. М.: Книжники, 2012. 381 с.
- Вольвовский б.г. — [Вольвовский Л.] Интервью Леонида Вольвовского автору // Кошаровский Ю. Мы снова евреи. Том 2 // Юлий Кошаровский. <http://kosharovsky.com/книги/том-2/часть-в-в-борьбе-за-выезд-и-выживание-в-о/глава-33-горка-и-овражки> (дата обращения: 1.09.2021).
- Воронель 2003 — Воронель Н. Без прикрас: Воспоминания. М.: Захаров, 2003. 429 с.
- Гензелева 2009 — Гензелева Р. Пуримский смех советских евреев. Пуримшпили 1970–1980-х годов // *Лехаим*. 2009. № 3 (203). <https://lechaim.ru/ARHIV/203/genzeleva.htm> (дата обращения: 1.09.2021).
- Гензелева 2013 — Гензелева Р. Детские пуримшпили 1970–1980-х годов // *Лехаим*. 2013. № 2 (250). <https://lechaim.ru/ARHIV/250/genzeleva.htm> (дата обращения: 1.09.2021).

- Гомельский 2018 – Гомельский Р. Это сказочная быль: мы играем пурим-шпиль // Lechaim.ru. 1.03.2018. <https://lechaim.ru/academy/eto-skazochnaya-byul-my-igraem-purimshpil/> (дата обращения: 1.09.2021).
- Горелик 1999 – Горелик Р. Спасительный смех // Отцы и дети. 1999. № 32. http://www.judaicaru.org/mekorhaim/vzglyad_32.html (дата обращения: 1.09.2021).
- Драбкин б.г. – [Драбкин Д.] Интервью Давида Драбкина Юлию Кошаровскому // Юлий Кошаровский. <http://kosharovsky.com/интервью/давид-драбкин> (дата обращения: 1.09.2021).
- Ингерман 1977 – [Ингерман Я.] Евреи и еврейский народ. Петиции, письма и обращения евреев СССР. 1973 / Под ред. Я. Ингермана. Иерусалим: Еврейский университет, Центр документации восточно-европейского еврейства, 1977.
- Ингерман 1980 – Евреи и еврейский народ. Петиции, письма и обращения евреев СССР. 1976-77-78 / Подготовка к печати Якова Ингермана. Иерусалим: Еврейский университет, Центр документации восточно-европейского еврейства, 1980.
- Иоффе 2004 – [Иоффе А.] Интервью Александра Иоффе Юлию Кошаровскому // Юлий Кошаровский. 2004. <http://kosharovsky.com/интервью/александр-иоффе> (дата обращения: 1.09.2021).
- Клюзнер 2007 – Клюзнер Е. Будни нашего «отказа» // Исход советских евреев. 2007. http://www.soviet-jews-exodus.com/Memory_s/MemoryKluzner.shtml (дата обращения: 1.09.2021).
- Левин 2006 а – Левин Э. И посох ваш в руке вашей. Документальный мемуар 2002 года (К тридцатилетию исхода из СССР) // Еврейская старина. 2006. № 3 (39). <http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Levin1.htm> (дата обращения: 1.09.2021).
- Левин 2006 б – Левин Э. И посох ваш в руке вашей. Документальный мемуар 2002 года (К тридцатилетию исхода из СССР). *Продолжение* // Еврейская старина. 2006. № 4 (40). <http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer4/Levin1.htm> (дата обращения: 1.09.2021).
- Левин 2006 в – Левин Э. И посох ваш в руке вашей. Документальный мемуар 2002 года (К тридцатилетию исхода из СССР). *Продолжение* // Еврейская старина. 2006. № 5 (41). <http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer5/Levin1.htm> (дата обращения: 1.09.2021).
- Левин 2006 г – Левин Э. И посох ваш в руке вашей. Документальный мемуар 2002 года (К тридцатилетию исхода из СССР). *Продолжение* // Еврейская старина. 2006. № 6 (42). <http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer6/Levin1.htm> (дата обращения: 1.09.2021).
- Левин 2006 д – Левин Э. И посох ваш в руке вашей. Документальный мемуар 2002 года (К тридцатилетию исхода из СССР). *Продолжение* // Еврейская старина. 2006. № 7 (43). <http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer7/Levin1.htm> (дата обращения: 1.09.2021).

- Лунц б.г. – [Лунц А.] Интервью Александра Лунца Юлию Кошаровскому // Юлий Кошаровский. <http://kosharovsky.com/> интервью/александр-лунц (дата обращения: 1.09.2021).
- Мааян 2007 – [Мааян Д.] Интервью Давида Мааяна (Черноглаза) Юлию Кошаровскому // Юлий Кошаровский, 2007. <http://kosharovsky.com/интервью/давид-мааян-черноглаз> (дата обращения: 1.09.2021).
- Мунблит 2011 – *Мунблит А.* Десять лет в «отказе» (1977–1987) // Исход советских евреев. 2011. http://www.soviet-jews-exodus.com/Memory_s/MemoryMoonblit.shtml (дата обращения: 1.09.2021).
- Олсон, Адоньева 2016 – *Олсон Л., Адоньева С.* Традиция, трансгрессия, компромисс. Миры русской деревенской женщины. М.: НЛЮ, 2016. 440 с.
- Остромоухова 2004 – *Остромоухова Б.* КВН — «молодежная культура шестидесятых»? // Неприкосновенный запас. 2004. № 4. С. 52–59.
- Редлих 1973 – [Редлих Ш.] Евреи и еврейский народ. Петиции, письма и обращения евреев СССР. 1968-1970 / Под ред. Ш. Редлиха. Иерусалим: Еврейский университет, Центр документации восточно-европейского еврейства, 1973.
- Розенблюм 2020 – *Розенблюм О.* «Дискуссий не было...»: открытые письма конца 1960-х годов как поле общественной рефлексии // Новое литературное обозрение. 2020. № 4. С. 38–51.
- Рубин 1976а – Письмо Виталия Рубина сестре Марии // Наша страна. 24 мая 1976 г.
- Рубин 1976б – Несколько эпизодов из жизни московских отказников и демократов // Наша страна. 1 июня 1976 г.
- Рубин 1989 — *Рубин В.А.* Дневники, письма: В 2-х книгах. Кн. 2. [Иерусалим]: Библиотека-Алия, 1989. 411 с.
- Свечинский б.г. – [Свечинский В.] Интервью Виталия Свечинского Юлию Кошаровскому // Юлий Кошаровский. <http://kosharovsky.com/интервью/виталий-свечинский-2> (дата обращения: 1.09.2021).
- Таратута, Таратута 2016 – *Таратута А., Таратута И.* Негрустные воспоминания о нашей семье, жизни в Ленинграде и борьбе за выезд в Израиль. Хайфа: [G.M.C.], 2016. 180 с.
- Тувим 2005 – *Тувим Ю.* История моего отъезда // Еврейская старина. 2005. № 5 (29). <http://berkovich-zametki.com/2005/Starina/Nomer5/Tuvim1.htm> (дата обращения: 1.09.2021).
- Хёйзинга 1997 – *Хёйзинга Й.* Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер. Д.В. Сильвестрова; коммент. Д.Э. Харитоновича. М.: Прогресс-Традиция, 1997. 412 с.
- Членов 2004 – [Членов М.] Интервью Михаила Членова Юлию Кошаровскому // Юлий Кошаровский. 2004. <http://kosharovsky.com/интервью/михаил-членов> (дата обращения: 1.09.2021).
- Шейнин 2016 – [Шейнин А.] 1982. Первый арест. Пурим на Колокольной. Вспоминает д-р Александр Шейнин // Новости JEPS. 23.03.2016. <https://news.>

- jeps.ru/lichnaya-istoriya/evrei-sssr-purim-v-leningrade-nachalo-80-x.html (дата обращения: 1.09.2021).
- Щаранский 1991 – *Щаранский Н.* Не убоюсь зла. М.: Олимп, 1991. 386 с. <http://lib.ru/MEMUARY/MEADEAST/sharanskij.txt> (дата обращения: 1.09.2021).
- Эдельштейн 2007 – [Эдельштейн Ю.] Интервью Юлия Эдельштейна Юлию Кошаровскому // Юлий Кошаровский. 2007. <http://kosharovsky.com/интервью/юлий-эдельштейн> (дата обращения: 1.09.2021).
- Archiv der FSO. F. 01-073 — Das Archiv der Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen. F. 01-073. Vitaliy Rubin.
- Archiv der FSO. F. 30.45 — Das Archiv der Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen. F. 30.45. Ernst Levin.
- Coupe 1969 – Coupe W.A. Observations on a Theory of Political Caricature // *Comparative Studies in Society and History*. 1969. Vol. 11 (1). P. 79–95.
- Drennan 2021 – *Drennan E.S.* Reading and Judging: Russian Literature on Trial. PhD. Thesis. Columbia University, 2021. 208 p.
- Ioffe, Oushakine 2013 – *Ioffe D.G., Oushakine S.A.* Introduction: The Amusing Disturbance of Soviet Laughter // *Russian Literature*. 2013. Vol. 74 (1–2). P. 1–10.
- Lamb 1983 – *Lamb G.* US Jews protest treatment of Soviet dissidents, refuseniks // *The Christian Science Monitor*. February 7, 1983. <https://www.csmonitor.com/1983/0207/020744.html> (дата обращения: 1.09.2021).
- Lipovetsky 2011 – *Lipovetsky M.* Charms of the Cynical Reason: The Trickster's Transformations in Soviet and Post-Soviet Culture. Brighton: Academic Studies Press, 2011. 300 p.
- Olson 2013 – *Olson L.* Subversive Songs in Liminal Space: Women's Political Častuški in Post-Soviet Russian Rural Communities // *Russian Literature*. 2013. Vol. 74 (1–2). P. 163–183.
- Paxson 2005 – *Paxson M.* Solovyovo: The Story of Memory in a Russian Village. Bloomington: Indiana University Press, 2005. 304 p.
- Scott 1985 – *Scott J.C.* Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance. New Haven: Yale University Press, 1985. 389 p.
- Scott 1990 – *Scott J.C.* Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts. New Haven: Yale University Press, 1990. 251 p.

“Moments of Mocking Cynicism”: Gaining Dignity through the Humiliation of Humiliators

Galina Zelenina

Russian State University for the Humanities

Moscow, Russia

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Moscow, Russia

Ph.D. in History, Associate Professor,

Senior Researcher

ORCID: 0000-0001-9411-4102

Department of Jewish Theology, Biblical and Jewish Studies, Russian State University
for the Humanities

6 Miusskaya sq., bld. 1, office 605, 125993, GSP-3, Moscow, Russia

Tel.: +7(495)250-64-70

The School for the Advanced Studies in the Humanities,

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Prospekt Vernadskogo, 82, bld. 9, 119606, Moscow, Russia

E-mail: galinazelenina@gmail.com

Summary: The paper examines comic elements in the narratives of Jewish national movement (or Refusenik movement) in the late USSR drawing from later sources, oral and written memories, as well as from letters to the authorities and to Western public, simultaneous with the movement. Comic episodes and ironic tone turn out to be an important facet of Jewish activists' dialogue with the authorities and are discussed as such, or as "weapon of the weak" within the symbolic resistance of Refuseniks to the repressive regime.

Keywords: *USSR, KGB, Jewish national movement, Refuseniks, letters to the authorities, symbolic resistance, totalitarian laughter*

References

- Coupe, W.A., 1969, Observations on a Theory of Political Caricature. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 11 (1), 79–95.
- Drennan, E.S., 2021, *Reading and Judging: Russian Literature on Trial*. PhD Thesis. Columbia University, 208.
- Genzeleva, R., 2009, Purimskii smekh sovetskikh evreev. Purimshpil 1970–1980-kh godov [Purim laughter of Soviet Jews. Purimshpils of 1970^s–1980^s]. *Lekhaim*, 3 (203). <https://lechain.ru/ARHIV/203/genzeleva.htm> (accessed: 1.09.2021).
- Genzeleva, R., 2013, Detskie purimshpil 1970–1980-kh godov [Child purimshpils of 1970^s–1980^s]. *Lekhaim*, 2 (250). <https://lechain.ru/ARHIV/250/genzeleva.htm> (accessed: 1.09.2021).
- Gomel'skii, R., 2018, Eto skazochnaia byl': my igraem purimshpil' [This is a fairy reality. We are staging a purimshpil]. *Lekhaim.ru*, 1.03.2018. <https://lechain.ru/academy/eto-skazochnaya-byl-my-igraem-purimshpil/> (accessed: 1.09.2021).
- Ioffe, D.G., and S.A. Oushakine, 2013, Introduction: The Amusing Disturbance of Soviet Laughter. *Russian Literature*, 74 (1–2), 1–10.
- Huizinga, J., 1997, *Homo Ludens. Stat'i po istorii kul'tury* [Homo Ludens. A Study of the Play-Element in Culture], transl. D.V. Sil'vestrov. Moscow, Progress-Traditsiia, 412.

- Lipovetsky, M., 2011, *Charms of the Cynical Reason: The Trickster's Transformations in Soviet and Post-Soviet Culture*. Brighton, Academic Studies Press, 300.
- Olson, L., 2013, Subversive Songs in Liminal Space: Women's Political Častuški in Post-Soviet Russian Rural Communities. *Russian Literature*, 74(1–2), 163–183.
- Olson, L., and S. Adon'eva, 2016, *Traditsiia, transgressiia, kompromiss. Miry russkoi derevenskoi zhenshchiny* [Tradition, transgression, compromise. The worlds of Russian peasant woman]. Moscow, NLO, 440.
- Ostromoukhova, B., 2004, KVN – “molodezhnaia kul'tura shestidesiatykh”? [Was KVN a “youth culture of the 1960s”?]. *Neprikosnovennyi zapis*, 4, 52–59.
- Paxson, M., 2005, *Solovyovo: The Story of Memory in a Russian Village*. Bloomington, Indiana University Press, 304.
- Rozenblium, O., 2020, “Diskussii ne bylo...”: otkrytye pis'ma kontsa 1960-kh godov kak pole obshchestvennoi refleksii [“There Were No Discussions...”: Open Letters in the Late 1960s as a Realm of Public Reflection]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 4, 38–51.
- Scott, J.C., 1985, *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. New Haven, Yale University Press, 1985, 389.
- Scott, J.C., 1990, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, Yale University Press, 251.
- Wex, M., 2012, *Zhizn' kak kvech. Idish: iazyk i kul'tura* [Born to Kvetch: Yiddish Language and Culture in All of Its Moods]. Moscow, Knizhniki, 381.

**Материалы предыдущих конференций,
осуществленных в рамках данного проекта**

- От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре (М., 1998).
- Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2000).
- Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2001).
- Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2002).
- Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга (М., 2003).
- Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2004).
- Пир – трапеза – застолье в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2005).
- Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2006).
- Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2007).
- Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2008).
- История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции (М., 2009).
- Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2010).
- Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2011).
- «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2012).
- Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2013).
- Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2014).
- Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2015).
- Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2016).
- Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2017).
- Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2018).
- Вещь – символ – знак в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2019).
- Семья и семейные ценности в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2020).

**Смех и юмор
в славянской и еврейской
культурной традиции**

Научный редактор: *М.В. Ясинская*

Верстка: *О.В. Волкова*

Корректор: *Е.Л. Чеканова*

Сдано в набор 10.10.2021. Подписано в печать 25.11.2021.

Дата выхода в свет 01.12.2021.

Усл. печ. л. 17,2. Формат 60×84¹/₁₆. Печать офсетная.

Тираж 300 экз.

Учредитель:

Российская академия наук, Институт славяноведения РАН

Издатель:

МОО Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «СЭФЕР»,
119334, Москва, Ленинский проспект, 32-а, корпус «В»

Отпечатано в типографии «Пробел-2000»,
109544, Москва, ул. Рабочая, д. 91