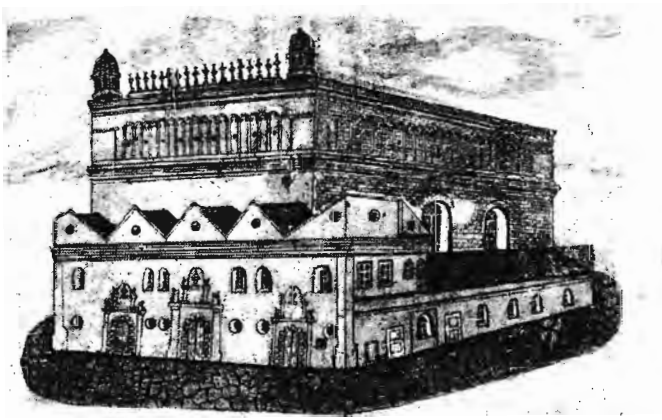
Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции

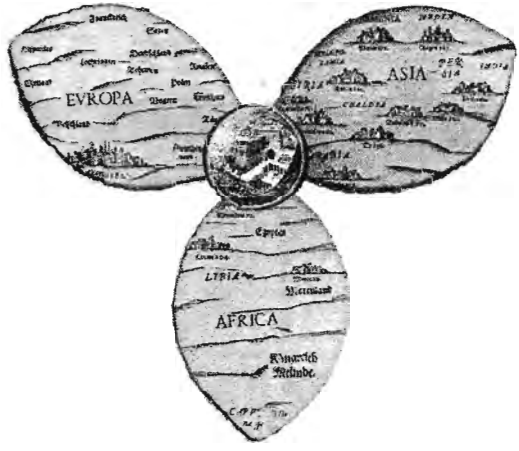
Сборник статей

Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции



Сборник статей

Sacred Space in Slavic and Jewish Cultural Tradition



Collection of articles

Центр научных работников и преподавателей
иудаики в вузах "Сэфер"

Институт славяноведения
Российской Академии Наук

Сакральная географ́ия в славянской и еврейской культурной традиции

16.12.08

Сборник статей

ספר
Академическая серия
Выпуск 22

Москва 2008

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

Издание осуществлено при финансовой поддержке

Американского Еврейского Объединенного Распределительного Комитета (ДЖОЙНТ)

Published with the support of

the American Jewish Joint Distribution Committee (JDC)

Формат 60×84/16. Печ. л. 25,0.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Заказ № 732. Тираж 300 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного оригинал-макета в ЗАО «Гриф и К»,
г. Тула, ул. Октябрьская, д. 81-а

ISBN 978-5-8125-1170-8

© Центр научных работников и преподавателей
иудаики в вузах "Сэфер", 2008
© Институт славяноведения РАН, 2008
© Коллектив авторов, 2008
© Центр "Сэфер", оригинал-макет, 2008

Содержание

Предисловие 7
Аркадий Ковельман Мир и Ханаан в трактате Мишны «Санхедрин» 9
Виктория Мочалова Пути и способы перемещения в Святую Землю в еврейской традиции 33
Елена Федотова О роли «антисвятого» места в библейском повествовании 47
Владимир Петрухин Сакральная топография Киева в свете славяно-иудейских отношений 60
Борис Рашковский Сакральная география книги Иосиппон: первая встреча средневековой еврейской литературы со славянским миром? 67
Галина Зеленина Иерархия пространства в еврейских хрониках Первого крестового похода 96
Ольга Фролова Абсолютная и относительная ориентация в сакральном и профанном пространстве 111
Маргарита Жуйкова Семиотические функции магического круга в традиционной культуре восточных славян 121
Владимир Калуцков Святые места в культурном ландшафте Пинежья 145
Анна Иванова Святые места в районах межкультурных коммуникаций 155
Вера Сурво, Арно Сурво Местные, пришлые и их дары: новое освоение Русского Севера 166
Александр Чувьюров «Священные места» Урала в русском и финно-угорском фольклоре 189
Ольга Белова Сакральное пространство на фоне поликультурного ландшафта 208
Александр Островский Роль перемещения святыни в формировании сакрального ландшафта 225
Александр Панченко «Заложные родители»: Смерть, коллективная память и сакральное пространство 232
Светлана Чугаева Важ важжез касьтылӧм – Поминание предков на культовых местах коми-пермяков 260

Иван Сивопляс «Святая земля» и без-покойные «опойцы» 272
Людмила Жукова, Наталья Киреева Пространство кладбища в традиции астраханских субботников: похоронная и поминальная обрядность 280
Ирина Пивоварчик, Сергей Пивоварчик Эпитафия в сакральном пространстве белорусского города 293
Михаэль Гринберг Реставрация еврейских святынь на Украине в 1988 году 308
Юлия Клочкова Евреи на Урале периода Великой Отечественной войны: опыт освоения нового пространства 334
Елена Носенко Сакральное и профанное пространство в восприятии современных российских евреев 345
Виктория Суковатая «Еврейское» и «славянское» сакральные пространства и специфика «друговости» в романе Шолом-Алейхема «Кровавая шутка» 365
Леонид Кацис К проблеме анализа современных попыток реанимации культового почитания мест, связанных с так называемым кровавым наветом на евреев 384

Предисловие

Сборник «Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции» (22-й выпуск Академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Институтом славяноведения РАН) включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 5–7 декабря 2007 г.

Эта конференция стала уже одиннадцатой в ряду ежегодных встреч ученых, с 1995 г. работающих над комплексным международным проектом «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия», посвященным сравнительному изучению еврейской и славянской культур.

Пространство (природное, культурное, мифологическое), символика и семантика пространственных составляющих, «пространственные координаты» в картине мира – все эти понятия в последние годы неоднократно привлекали внимание исследователей в России и за рубежом. В рамках конференции «Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции» объектом внимания стала область народной культуры, в которой нашли отражение архаические представления о мироустройстве, сакральном и профанном пространстве, культурном ландшафте, культовых и святых местах, почитаемых природных и культурных объектах. Рассматривая данную тематику на материале славянских и еврейской культур, исследователи старались осветить как уникальные, специфические черты каждой из традиций, так и примеры взаимодействия культур в этой области народного знания. Предметом анализа стали книжные и фольклорные тексты, отражающие идею культурного пространства в целом и его элементов, обряды и ритуалы, связанные с почитанием святых мест, рукотворных или культовых объектов, некрополей и т.п. и регламентирующие правила поведения в сакральном пространстве.

Сборник, составленный по материалам конференции, содержит работы исследователей из России, Белоруссии, Израиля, Украины, Финляндии.

Книга открывается тематическим блоком, посвященным «пространству текста». В статьях А. Ковельмана, В. Мочаловой, Е. Федотовой, В. Петрухина, Б. Рашковского, Г. Зелениной рассматриваются проблемы, связанные формированием и конструированием

священных и историко-хроникальных текстов, отражающих идею разделения пространства на сакральное и профанное, иерархию пространства и его связи с различными аксиологическими категориями, включение пространства в систему культурных ценностей и приоритетов, приобщающих сакральную топографию кобщей картине мира и «географии» отдельных традиций.

Ряд статей посвящен способам моделирования культурного пространства как в языке (исследование О. Фроловой), так и в традиционной народной культуре (статья М. Жуйковой). Логическим продолжением этой темы является блок статей о роли культурного ландшафта в формировании народного мировосприятия. В работах В. Калуцкова, А. Ивановой, В. и А. Сурво, А. Чувьюрова, О. Беловой, А. Островского рассматриваются такие элементы культурного ландшафта, как центр и периферия, культурные доминанты, возможности формирования сакрального пространства, статус «святых» мест и т.п.

Следующая проблема, нашедшая отражение в статьях сборника, – это особый статус «пространства смерти» в народной культуре евреев, русских, белорусов, поляков, коми-пермяков, астраханских субботников, почитание культовых мест, некрополей, наделение элементов похоронно-поминальной обрядности «пространствообразующими» функциями (статьи А. Панченко, С Чугаевой, И. Сивопляса, Л. Жуковой и Н. Киреевой, И. и С. Пивоварчиков). В этот же блок вошел очерк М. Гринберга о начале реставрации еврейских святынь на Украине в 1988 году.

Завершают сборник статьи, посвященные опыту освоения нового географического и культурного пространства евреями и русскими в результате перемещения на новое место в экстремальных ситуациях (статья Ю. Клочковой), в результате поиска самоидентификации (исследование Е. Носенко), в процессе познания и осмысления категории «свой–чужой» (статья В. Суковатой), в результате идеологических кампаний (статья Л. Кациса).

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

Редколлегия

Аркадий Ковельман (Москва)

Мир и Ханаан в трактате Мишны «Санхедрин»*

> Правда, к «вине» мне все равно надо обратиться, ибо почему я хотел уйти из мира? Потому что «он» не позволял мне жить в мире, в его мире. Конечно, теперь мне не следует так определенно говорить об этом, ибо теперь я уже гражданин другого мира, который так же относится к обычному миру, как пустыня к плодородному краю (я сорок лет назад покинул Ханаан)... Ханаан должен представляться единственной страной надежд, ибо третьей страны людям не дано.
>
> *Франц Кафка. Из дневников (1922, 28 января)*

> Вечное возвращение равного – тяжелейшая мысль, ее мыслитель должен быть героем познания и воли: для него неприемлемо, да он и не может объяснить себе мир и создание мира какой-либо формулой. «Вокруг героя все становится трагедией». И только в глубине этой трагедии рождается вопрос о Боге, вокруг которого все становится (но и то – лишь «быть может») миром.
>
> *М. Хайдеггер. Метафизическая концепция Ницше и ее роль в европейском мышлении. Вечное возвращение равного.*

Тема этой статьи – столь же знаменитое, столь и загадочное изречение, которым открывается десятая глава трактата Мишны «Санхедрин»:

> У всех израильтян есть доля в будущем мире, ибо сказано: «И народ твой – все праведники, навеки унаследуют землю, отрасль насаждения Моего, дело рук Моих для прославления» (Исайя 60: 21).

В синагогах это изречение читают перед каждой из глав трактата Мишны «Пиркей Авот». В университетской науке на нем основано понимание сути иудаизма и характера различий между иудаизмом и христианством. Что же делать с тем удивительным фактом, что этого изречения нет ни в древнейших рукописях Мишны (Кауфмана и Кембриджской), ни в Тосефте «Санхедрин»? Оба Талмуда (и Палестинский и Вавилонский) не комментируют его.

* Автор благодарит Русское общество друзей Еврейского университета в Иерусалиме за грант, предоставленный в январе 2008 г. для доработки этой статьи.

Не обращает на него внимания и трактат «Авот де Рабби Натан», в своей тридцать шестой главе, развивающий темы десятой главы Мишны «Санхедрин»[1]. Молчат и другие сборники мидрашей.

Если бы этого изречения не было, то десятая глава начиналась бы следующими словами: «И вот те, у кого нет доли в будущем мире: те, кто говорит, что нет воскресения из мертвых [согласно Торе][2], и что Тора – не с Небес, и эпикуреец…». Такое начало десятой главы было бы аналогично началу предыдущей (девятой) главы («и вот те, кто подлежит казни посредством сожжения»), последующей (одиннадцатой) главы («вот те, кто подлежит казни посредством удушения») и параграфов внутри этих и других глав. Дискуссия о наказании лишением доли в «будущем мире» нелогично вставлена в ряд дискуссий о наказаниях в «этом мире». Вавилонский Талмуд замечает эту нелогичность и меняет последовательность глав (одиннадцатой и десятой). Десятая глава Мишны становится одиннадцатой главой Талмуда и получает название *Хелек Перек* («Глава *Доля*»). Она становится нравоучительной *хатимой* (завершением) трактата.

Льюис Финкельстайн полвека назад попытался объяснить нелогичность трактата Мишны «Санхедрин» посредством теории, основанной на методах немецкой Quellenkritik. Изречение о доле израильтян в будущем мире было, якобы, частью некоего Фарисейского credo и возникло в эпоху Мужей Великого Собора (III в. до н.э.). Память об этом, по мнению Финкельстайна, сохранилась в обычае читать это изречение в синагогах перед главами трактата «Авот». В первоначальном корпусе Мишны три трактата, «Санхедрин», «Маккот» и «Авот», составляли единое целое. После перечисления категорий преступников, заслуживших наказание в этом мире («Санхедрин» и «Маккот»), следовало перечисление тех, кто лишен доли в будущем мире (начало «Авот» или конец «Маккот»). Впоследствии три трактата разделились, а изречение о доле в будущем мире переместилось в десятую главу трактата «Санхедрин»[3].

Гипотеза Финкельстайна о «Фарисейском документе» оказалась мало популярной, а его «ивритскую филологию» даже называют «идиосинкразической»[4]. Изречение о доле принято считать *барайтой* (установление, не вошедшее в Мишну), сравнительно поздно попавшей в текст десятой главы трактата «Санхедрин». Последующий текст первых трех параграфов десятой главы (о тех, кто лишен

доли в будущем мире) также представляется посторонней вставкой, отступлением от логики галахической (законодательной) структуры, аллюзией к законодательству о «соблазненном городе» (четвертый параграф). На какой стадии этот текст вошел в десятую главу Мишны «Санхедрин» – вопрос без ответа. Но уже в Тосефте, расширяющей и дополняющей Мишну (III в. н.э.), содержание первых трех параграфов десятой главы Мишны «Санхедрин» присутствует (кроме изречения о доле всех израильтян в будущем мире).

Изречение о «доле» противоречит смыслу этих трех параграфов. Если всем израильтянам «доля» гарантирована, то почему ее лишены отрицающие воскресение из мертвых, эпикурейцы, израильский царь Ахав и т.п.? Приходится делать искусственный ход и считать, что все эти персонажи вычеркивались (или вычеркивали себя) из Израиля, не были израильтянами[5]. Но такой ход мысли не характерен для мудрецов Мишны и Талмуда. Он был возможен для Павла, отделившего «Израиль по плоти» от «Израиля по духу». Как раз против этого иудаизм категорически возражал[6], аккуратно различая «грешников из Израиля» и «грешников из народов мира».

Крошечное безымянное изречение ввергает исследователя в бездну апорий. Продолжение тех же апорий (или их начало?) обнаруживается в раннем христианстве. Уже давно было замечено[7], что Павел в Послании к Римлянам (11: 26–27) крайне близок к началу десятой главы трактата Мишны «Санхедрин»:

> Ибо не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне сей, – чтобы вы не казались себе премудрыми, что ожесточение произошло отчасти в Израиле до того времени, когда войдет полное число язычников. И тогда весь Израиль спасется, как написано: «Придет от Сиона Избавитель, и отвратит нечестие от Иакова. И сей завет им от Меня, когда сниму грехи их» (Исайя 59: 20–21 (Пс. 14: 7)).

Подобно тому, как в Мишне изречение о доле всех израильтян противоречит списку лишенных этой доли, так и тезис Павла о спасении «всего Израиля» противоречит его же словам (Рим. 11: 4–12) о спасении только «остатка», то есть немногих евреев, ставших христианами. Отцы церкви упорно пытались снять противоречие. Самое кардинальное решение предложил Августин, разрубивший Гордиев узел, вместо того, чтобы развязывать. Якобы, под «всем Израилем» Павел имел в виду не евреев по плоти, а христиан из

евреев и язычников. Именно они и спасутся, прочие же погибнут[8]. Эту интерпретацию до сих пор обсуждают богословы и исследователи, то принимая, то отрицая ее[9]. Очевидно, однако, что Павел обращался к христианам из язычников в защиту евреев, о спасении которых и говорил. Христиане не должны возноситься, ибо ожесточение в Израиле пройдет, и все евреи спасутся[10]. Если допустить, что апостол разделял спасение «остатка» (евреев-христиан) «в нынешнее время» и спасение «всего Израиля» в мессианские времена, то противоречие частично снимается, но только частично. Спасение «всего Израиля» есть «тайна», оно не видно из перспективы «нынешнего времени», когда спасается только «остаток».

Через столетие после Павла (в середине II в.) Юстин Мученик категорически отвергал то, что Павел утверждал. В «Диалоге с Трифоном иудеем» (140: 2) Юстин пишет:

> /...Учителя ваши/ обманывают и самих себя и вас, полагая, что вечное царство непременно будет дано тем, кто по плоти происходит от семени Авраамова, хотя бы они были даже грешниками и неверующими, и непокорными Богу...[11]

Словами «вечное царство» Юстин, вероятно, передает понятие «грядущий век» или «будущий мир». Юстин происходил из Палестины (Флавия Неаполь), но место диалога с иудеем Трифоном – Эфес, а сам Трифон после восстания Бар Кохбы бежал из Палестины. Очевидно, в Эфесе, на берегах Ксиста, изречение о месте всего Израиля в будущем мире было известно в середине II в. и обсуждалось евреями и язычниками. Бывший фарисей Павел знал это изречение в середине I в. (от своих фарисейских наставников). А еще через полтора столетия р. Иуда Князь не включил это изречение в Мишну. Не ранее VIII в. оно появляется на своем месте, в начале десятой главы трактата «Санхедрин».

И изречение, и все начало главы кажутся и противоречивыми, и случайными, и глубинно-сущностными. Что-то важное привязало их к трактату «Санхедрин», более важное, чем ассоциативная связь, украсившая галаху аггадой, закон – поучением. Некий существенный миф стоял за параграфами о «доле», выдвигая их в «Главу Доля» Талмуда, в «символ веры» Маймонида. Некий миф, некий гипертекст, известный и Павлу, и редакторам Мишны, диктовал расположение параграфов в Мишне и в Послании к Римлянам. Об этом, собственно, и написана статья. Я попытаюсь доказать, что с

самого начала (до появления изречения на его нынешнем месте) изречение о доле определяло сюжет трактата «Санхедрин». На него был завязан «гипертекст» трактата. Текст же развивался от синедриона «внизу» (на земле, в этом мире) к синедриону «наверху» (в будущем мире), от доли в этом мире – к доле в будущем мире, от Ханаана – к будущему миру. Чтобы доказать это, мне потребуется выяснить, что же такое «будущий мир» (*олам ха-ба*), долю в котором получат все израильтяне.

***

Субъект данного понятия (собственно мир, *олам*) хорошо известен читателям С.С. Аверинцева, который считал *олам* главной пространственно-временной категорией иудаизма (от Библии и до Талмуда). Он писал:

> ...Это слово означает «вечность», но не в смысле неподвижной изъятости из времени, а в смысле совокупности и полноты времени... Иначе говоря, «олам» – мир как время и время как мир. Талмуд говорит об эсхатологическом «ʻōlām habāʻ», что можно с равным правом переводить «будущий век»... – и «будущий мир». Когда библейский (а также иранский) мистический историзм попал в идейный кругозор греков и римлян, термин «олам» был передан греческим «эон» и латинским «секулум»[12].

И далее:

> греческий «космос» покоится в пространстве, обнаруживая присущую ему *меру*; библейский «олам» движется во времени, устремляясь к преходящему его пределы *смыслу*[13].

Библейский *олам*, по Аверинцеву, сталкивается с греческим *космосом*, чтобы родить новое, христианское понимание пространства и времени. Христианское же понимание было подготовлено позднеиудейской апокалиптикой, тема которой – взрыв истории, ее переход в метаисторию[14].

В этой картине много верного, но есть и некоторое смешение. Библейский *олам* в ней уравнен с раввинистическим. Между тем, эти понятия различны. В первом господствует время, во втором – пространство.

По почти всеобщему мнению исследователей, *олам* в Библии – отдаленное время (бесконечное будущее или бесконечное прошлое)[15]. Э.Д. Висенберг пытался доказывать, что пространственный оттенок в Библии иногда присутствует. Но и он признавал эти случаи

сомнительными (not decisive)[16]. Напротив, в раввинистических источниках *олам* – это «мир», причем мир упорядоченный и украшенный, *космос*. Трактат Мишны «Пиркей Авот» цитирует изречения мудрецов эпохи Второго Храма, которые уже понимали *олам* как *космос*. Самое знаменитое из них принадлежит Симону Праведнику (Шимон ха-Цадик), жившему в конце III – начале II в. до н.э. («на трех основаниях стоит мир...»).

Изменения эти были замечены давно. Уже Ибн Эзра и Нахманид резко отличали раввинистический *олам* от библейского. В 1952 г. об эволюции понятия *олам* писал Макс Кадушин в своей сделавшей эпоху книге «Раввинистическое мышление»[17]. *Олам* как мир, по мысли Кадушина, связан с другим понятием – человек. Кадушин объяснил появление их развитием универсализма.

Кажется, источник этого универсализма ясен – греческая мысль. Его можно определить даже еще точнее – философия стоиков. Подобно мирам стоиков[18], *олам* возникает и исчезает. Бог творит и разрушает миры. Р. Пинхас развил толкование р. Аббаху о Боге, творившем и разрушавшем миры до того, как наш мир был создан. Согласно р. Пинхасу, предыдущие миры не были любезны Богу (Берешит Рабба 3: 7). Второе послание Петра (2: 5 и 3: 6) по поводу Потопа замечает: «и если не пощадил первого мира, но в восьми душах сохранил Ноя, проповедника правды, когда навел потоп на мир нечестивых...», «потому тогдашний мир погиб, быв затоплен водою» (2: 5).

Татиан (христианский апологет II в. н.э.) откровенно сравнивает стоическую теорию уничтожения миров с христианской верой в воскресение мертвых. Он пишет (Oratio ad Graecos 6: 1):

> Не как стоики, полагающие, что то же самое всегда без всякой пользы рождается и гибнет в некоем круговращении, мы верим, что воскресение тел наступит ради суда после завершения всего, когда единожды и совершенно прейдут наши века (*эоны*) из-за устройства, которым только и может жить человек. Судят же нас не Минос и не Радамант, до кончины которых, как рассказывают в сказках, ни одна душа не подвергалась суду. Судья – сам Бог-творец.

Космос Нового Завета, подобно мирам стоиков, расположен во времени, он рождается (дословно – «осеменяется» на стоический манер) и преходит (1 Кор. 7: 31; 1 Иоанн 2: 17). Именно из стоической

теории смены миров возникают *олам ха-зэ* и *олам ха-ба* (этот мир и будущий мир). Будущий мир, однако, сохраняет в себе элемент «вечности», он – навсегда, в нем не умирают. Потому и в Новом Завете он – «век (*эон*) будущий жизни вечной» (Лука 18: 30), и у Юстина – «вечное царство». Воскресение тел наступит, как утверждает Татиан, «когда единожды и совершенно прейдут наши века».

Кадушин не выводил *олам* из стоической философии и не сравнивал его с христианским «вечным царством» и «небесным царством». Это противоречило бы его стремлению показать уникальность раввинистических «ценностных категорий». Но именно Кадушин заметил, что изменение смысла слова *олам* рождало игру слов. Так в «Берешит Рабба» (1: 7) р. Ицхак толкует Псалом 119: 160, где сказано: «И навеки всякий праведный суд Твой». Меняя гласные, он вместо «и навеки» (у *ле-олам*) читает «и для мира» (*ве ла-олам*):

> «И для мира всякий праведный суд Твой» – ибо с каждым приговором, который Ты выносишь творениям Твоим, они оправдывают суд и принимают его с верой[19].

Похожую игру слов я вижу в изречении о доле израильтян в будущем мире в трактате Мишны «Санхедрин». Изречение это опирается на стих Исайи 60: 21: «И народ твой – все праведники, навеки унаследуют землю, отрасль насаждения Моего, дело рук Моих для прославления». По-видимому, вместо «навеки» здесь надо читать «в (будущем) мире» (*ла-олам* вместо *ле-олам*). И далее в том же трактате мы находим (Мишна «Санхедрин» 10: 3):

> У поколения Потопа нет доли в Будущем мире (*ла-олам ха-ба*) и они не предстанут перед Судом, ибо сказано: «Да не судится Мой дух с человеком навек (*ле-олам*)» (Быт. 6: 3).

Очевидно, что и здесь «навек» понимается как «на грядущий век», в «будущем мире» (*ла олам ха-ба*). Это мидраш.

Слова Павла о спасении всего Израиля также подкреплены цитатой из Исайи (59: 20–21). Если мы продолжим цитату, то прочтем следующее: «Дух Мой, который на тебе, и слова Мои, которые вложил Я в уста твои, не отступят от уст твоих и потомства твоего, и от уст потомков потомства твоего, говорит Господь, отныне и до века». «До века» по-гречески – *ейс тон айона*. Ровно так же по-гречески звучит «до века» или «навек» и в Быт. 6: 3, на которую ссылается Мишна «Санхедрин» (10: 3) – «Да не судится Мой дух с

человеком навек», а в стихе из Исайи 60: 21, на который ссылается «Санхедрин» (10: 1), Септуагинта приводит другую, но близкую формулу: *ди'айонос*. На иврите слова Исайи (59: 21), которые явно имеет в виду Павел, звучат *ад олам* (до мира, до века). Очевидно, Павел использовал ту же игру слов: «навек» – «в грядущем веке» (то есть в «будущем мире»). Весь Израиль спасется, когда «войдет полное число язычников» (и ровно это составляет «тайну сию»). Напротив, «в нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток» (Рим. 11: 5).

Павел и Мишна «Санхедрин» (10: 1) ссылаются на соседние тексты Исайи (59: 21 и 60: 21), а Павел и Мишна «Санхедрин» (10: 3) совпадают также в обращении к книге «Бытие» (5: 3). Перед нами фрагменты единой экзегетической традиции. Мы находим эту традицию и у Юстина Мученика в «Диалоге с Трифоном». У него речь идет о «вечном царстве». «Будущему миру» свойственна вечность, которая отнята у «этого мира»[20].

***

Итак, библейский *олам* приблизился к греческому космосу, библейское конкретное мышление – к греческому абстрактному. На место набора частных понятий («земля», «небо», «воды» и т. п.) встало универсальное понятие «мир». Но случилось это через игру слов, через толкование библейского текста. Двигаясь по этой дороге, мудрецы почти что пришли назад. Вновь обретаемый космос, будущий мир оказался все тем же библейским Ханнаном. Доля в будущем мире – не что иное, как надел (клер) в Ханаане, а получение этой доли – наследование земли. Действительно, у всех израильтян есть доля в будущем мире, ибо сказано у Исайи (60: 21): «И народ твой – все праведники, навеки унаследуют землю...» Уже У.Д. Дэвис в 1974 г. заметил, что наследование земли здесь уравнено с долей в будущем мире, а потому «будущий мир» означает мессианское время после воскресения из мертвых[21]. Так ли это? Ведь «будущий мир» это не только время, это и собственно мир, космос, локус, который будет существовать вечно. Иначе его нельзя было бы делить на доли.

Именно раздел Ханаана связывает изречение о «доле» с трактатом «Санхедрин» сущностной, а не аллюзивной связью. Основная тема трактата это, естественно, сам *санхедрин* (синедрион) – верховный суд, он же совет старейшин, существовавший в конце эпохи

Второго Храма. Мишна воспринимает его как прямое продолжение совета старейшин, основанного Моисеем, и ссылается на Числ. 11: 16 («Собери Мне семьдесят мужей из старейшин Израиля, /о которых ты знаешь, что они старейшины народа и надзиратели его/ »). В отличие от Гемары, Мишна не ссылается на начало Второзакония (1: 9–17), где создание совета старейшин описано с наибольшим тщанием. Между тем, именно начало Второзакония содержит в себе в скрытом виде основной сюжет изречения. Моисей говорит «всему Израилю»: «...Идите и наследуйте землю, о которой клялся Господь отцам вашим...» (1: 8). Вслед за этим Моисей объясняет, почему необходимо создать совет старейшин, который будет судить Израиль: «...не смогу я один носить вас. Господь Бог ваш размножил вас... да прибавит к вам тысячекратно против того, сколько вас теперь... Как же мне одному нести тягости ваши? Изберите себе мужей разумных и знатных...» (1: 9 и сл.).

Исайя (60: 22) воспроизводит конструкцию Второзакония в обратном порядке. Во Второзаконии мы читаем: «...Идите и наследуйте землю... Господь Бог ваш размножил вас... да прибавит к вам тысячекратно против того, сколько вас теперь...». Исайя же говорит: «Меньший станет тысячей, и младший – народом сильным. Я, Господь, в назначенное время ускорю это». Перед нами (в трактате Мишны «Санхедрин») – метафорический рассказ, аллегория. Умножение народа, наследование земли, создание синедриона – все это звенья рассказа, относящегося и к будущему и к прошлому.

Будущий мир подобен Ханаану, его наследуют и делят на доли. Но и Ханаан, который Иаков завещает своим сыновьям, подобен мирам, которые Бог творит и раздает. В Берешит Рабба (98: 3) мы читаем толкование р. Пинхаса на Быт. 49: 2 (последние слова Иакова-Израиля сыновьям): «И прислушайтесь к (*эль*) Израилю, отцу Вашему». Пинхас понимает предлог *эль*, имеющий в библейском тексте смысл указания направления («прислушайтесь к»), как существительное *эль*, то есть бог.

> Пинхас сказал: Израиль, ваш отец, – бог. Как Святой, благословен Он, творит миры, так и ваш отец творит миры. Как Святой, благословен Он, делит миры (*мехалек*, ср. доля – *хелек*), так и отец ваш делит миры.

В заключение последнего трактата Мишны «Укцин» (3: 12) приведены слова р. Йехошуа б. Леви:

> Святой, благословен Он, даст в наследие каждому праведнику триста десять миров. Ибо сказано: «Чтобы любящим Меня дать в наследие, есть /у Меня добро/ и сокровищницы их наполню» (Притчи 8: 21).

Так «доли в будущем мире» становятся «мирами». И уж конечно эти миры – не хронологическое, а пространственное понятие. И восходят они, очевидно, к мирам стоиков[22].

В иудаизме, как и в христианстве, космический огонь стоиков, из которого рождаются и в котором уничтожаются миры, превращается в «геенну» (ивритское *гехинном*), овраг в Иерусалиме («долина сынов Енномомых»), где во времена пророков, возможно, совершались человеческие жертвоприношения. И с геенной огненной произошла характерная история перехода от топографического к универсальному. Сборник мидрашей «Берешит Рабба» (6: 6) приводит споры мудрецов:

> Р. Яннай и р. Шимон б. Лакиш говорят: Геенна – не что иное, как день, сжигающий грешников. И где доказательство этому? «[Ибо вот приходит день как пылающая печь, и все грешники и творящие злое станут как солома], и день приходящий сожжет их» (Малахия 3: 19). А наставники наши говорят: [Действительно] существует Геенна, ибо сказано: «Огонь Его на Сионе и печь в Иерусалиме» (Исайя 31: 9). Р. Йехуда б. Илай говорит: Не день и не Геенна это, а огонь, выходящий из тел грешников и сжигающий их. И где доказательство этому? Написано: «Беременны вы сеном, разродитесь соломою; дыхание ваше – огонь, который пожрет вас» (Там же, 33: 11).

«Наши наставники» (общее мнение мудрецов) настаивают на топографической реальности: действительно, есть овраг под названием Геенна, и там огонь и печь пылающая. Но отдельные мудрецы понимают Геенну фигурально: то ли во времени (эсхатологический «День Господа»), то ли в духе мифологической физики: огонь, исходящий из тел.

Под мощным напором греческой философии и римской политики все преображается в универсальный мир, или «этот» или «будущий». Но за будущим миром (как «вечное возвращение») просвечивает Ханаан, за всемирным пожаром – долина сынов Енномовых, огонь на Сионе и печь в Иерусалиме. Наоборот, абстрактное понятие мира опрокидывается в топографическое прошлое: праотец Иаков делит миры между своими сыновьями.

***

Кому принадлежит доля в будущем мире? Ответ на этот вопрос лежит в двух плоскостях и обе они отражены в знаменитом изречении: «У всех израильтян есть доля в будущем мире». Во-первых, у израильтян, во-вторых, у всех. Рассмотрим эти ответы в их последовательности.

Израильтяне наследуют будущий мир потому, что для них, в отличие от «народов мира», это дело домашнее, внутреннее. Ведь речь идет не только об ином космосе в абстрактном понимании, но и о Земле Израиля, о Ханаане. Если наследование земли – обретение Ханаана, что будут делать там афиняне или римляне? Именно так ставит вопрос трактат «Санхедрин» Вавилонского Талмуда (91б):

> Ула истолковал. Написано: «Поглощена будет смерть вовеки, и отрет Господь слезы со всех лиц» (Исайя 25: 8). И написано: «Ибо юным умрет столетний... и не будет там больше юного летами /или старца, который не достиг полноты дней своих/» (Исайя 65: 20). Здесь нет противоречия. Первое относится к Израилю, второе – к язычникам. А что нужно там язычникам? Вот что сказано о них: «И встанут иноземцы, и пасти будут овец ваших, и сыновья чужестранцев будут вам земледельцами и виноградарями» (Исайя 61: 5).

Пересказ этого толкования можно найти у Оригена в De Principiis II,XI,2. Ориген упрекает толкователей в постыдном буквализме и потакании плотским желаниям. Впрочем не все еврейские мудрецы были равнодушны к судьбе язычников. Трактат Тосефты «Санхедрин» (13: 2) приводит спор между р. Элиезером и р. Иехошуа. Р. Элиезер настаивает на том, что ни у кого из язычников нет доли в будущем мире. Р. Йехошуа, напротив, уверяет, что среди язычников есть праведники, и им уготована доля в будущем мире. Значение «Ханаан» при этом не стирается, делая иноземцев в будущем мире «поселенцами», *герами* (то есть *метеками* в греческой терминологии). В лучшем случае они (праведные из них) – желанные гости в Земле Израиля.

Суть переворота, совершенного Павлом, как раз и состоит в том, что язычники допущены к наследованию. Но связь между основным и переносным смыслом, между Ханааном и миром, эта связь есть и у Павла. Он пишет в Послании к Римлянам (4: 13): «Ибо не законом [даровано] Аврааму, или семени его, обетование –

быть наследником мира (*космоса*), но праведностью веры». Очевидно, имеется в виду Быт. 15: 7 («вывел тебя из Ура Халдейского, чтобы дать тебе эту землю в наследие»). На место наследования земли, то есть, – Ханаана, Павел ставит наследование мира (*космоса*), но старый смысл, очевидно, сохраняется. У отцов церкви этот смысл по-прежнему жив, особенно когда они комментируют Павла. «Наследие» теряет конкретные черты Ханаана, но удерживает предметность и механизм передачи. Дидим Слепец (ок. 313 – ок. 398), толкует 110-й псалом (111-й по массоретскому тексту) через «Послание к Римлянам» (11: 25).

> «Будет помнить вовек завет Свой» (Пс. 110: 5). «Ибо ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет» в спасение «полное число язычников» (Рим. 11: 25). Но поскольку благ Бог, то не достаточно будет, что только полное число язычников войдет в несмешанное и прославленное наследие, будет помнить вовек завет с сынами Израиля ради отцов их. «Силу дел», совершенных Им, «возвестит народу» Израильскому (Пс. 110: 6), чтобы, видя силу правления, и они, после того как войдет полное число язычников, также спаслись, получив от Бога «наследие», присвоенное и упроченное «язычниками» (Пс. 119: 6).

Здесь опять игра слов: «вовек» – в «будущий век». Наследие язычников оказывается тем наследием, которое евреи должны в «будущем мире» унаследовать. Но предварительно оно было отнято у евреев и передано язычникам, вошедшим в «несмешанное и прославленное наследие»![23] Спор между евреями и христианами за наследование будущего мира есть лишь продолжение спора между евреями и эллинами в Александрии Египетской и Кесарии Приморской: кому принадлежит город, кто обладает правами гражданства, а кого надо считать иностранцами или метеками? Спор этот идет в моральной плоскости: права гражданства должны получать лишь достойные, нельзя допускать к ним людей невоспитанных и необразованных[24].

Именно в этой (моральной) плоскости следует читать второй ответ на вопрос, кто унаследует долю в будущем мире, – «все». В продолжение чего и следует цитата из Исайи: «И народ твой – все праведники...». Непонятно, унаследуют ли евреи землю за свою праведность, или Господь по обетованию сам сделает их праведниками (смоет грехи, по словам Павла)? Вавилонский Талмуд («Санхедрин» 98а) приводит слова р. Йоханана:

> Сын Давида придет только в том поколении, которое все оправдано, или все виновно. В том поколении, которое все оправдано, ибо написано: «И народ твой – все праведники, навеки унаследуют землю, отрасль насаждения Моего, дело рук Моих для прославления» (Исайя 60: 21), в том поколении, которое все виновно, ибо написано: «И увидел, что нет мужа, и удивился, что нет заступника» (Там же, 59: 16) и написано: «Ради Самого Себя сделаю» (Там же, 48: 11).

«Обетование» (которое по Торе уже само по себе должно дать долю в Ханаане всем умножившимся, как звезды и песок морской, сынам Авраама) сталкивается с «заслугой», с моральными критериями наделения землей.

Уже 37-й псалом многократно утверждает, что праведники и кроткие наследуют землю. В конце эпохи Второго Храма понятие «праведники и кроткие» конкретизируется. Сравним 37-й псалом с его кумранским пешером (4Q171, Col. II-III). Псалом гласит: «И кроткие унаследуют землю и насладятся обилием мира» (Пс. 37: 11). Пешер уверяет: «Это сказано об общине бедных, которые примут бремя поста и спасутся от всех козней Белиала». Псалом: «Берет взаймы нечестивый и не платит, а праведник оказывает милость и дает. Ибо те, кого благословил Он, унаследуют землю, а проклятые Им истреблены будут» (Там же, 21–22). Пешер: «Это сказано об общине бедных, которые унаследуют все… унаследуют высокую гору Израиля и на горе святости его насладятся». Наследство очень конкретно: гора Сион! Но стих 18-й из того же псалма толкуется несколько иначе. Псалом: «Знает Господь дни непорочных и наследие их вовек (*ле-олам*) пребудет». Пешер: «вернувшиеся из пустыни, которые будут жить сто поколений в спасении (*бишуа*), для них все наследие Адама, и для семени их до века (*ад олам*).

Идеология кумранитов – идеология «остатка», которая есть и у Павла в «Послании к Римлянам». Себя кумраниты считают «остатком», который унаследует землю, а своих противников – нечестивцами, которые погибнут. Здесь и речи не может быть о доле в будущем мире для каждого израильтянина! Казалось бы, с разгромом зелотов, с поражением повстанцев, с вытеснением христианства из иудаизма эта идеология должна исчезнуть, заменившись фарисейским благостным утешением на будущее: «У каждого израильтянина есть доля в будущем мире». Но нет, мы вновь встречаем ее в сборниках мидрашей и Талмуде. Она почти что господствует.

В трактате «Санхедрин» Вавилонского Талмуда, в главе «Доля» (111б) приводится мнение р. Ханины:

> Сказал р. Эльазар, сказал р. Ханина: Святой, благословен Он, будет венцом на голове каждого праведника, ибо сказано: «В тот день Господь Воинств уподобится венцу красоты и короне славы для остатка народа Своего, и духу суда, сидящему в суде, и силе отражающих нападение у врат» (Исайя 28: 5–6). Как понимать: «венцу красоты (*цеви*) и короне (*цефира*) славы»? А вот как: «Исполняющим волю (*рацон*) Его и ожидающим (*мецапим*) спасение от Него». Быть может, каждому /уготован венец/? Отнюдь, ибо сказано: «Для остатка народа своего», для тех, кто уничижает себя до остатка и отбросов. «И духу суда» – сказано о том, кто душит свое дурное побуждение. «Сидящему в суде» — сказано о том, кто судит по правде. «И силе» – сказано о тех, кто осиливает свое дурное побуждение. «Отражающих нападение» – сказано о тех, кто ведет ученые споры, занимаясь Торой. «У врат» – сказано о тех, кто с раннего утра и до позднего вечера проводит время в домах молитвы и домах учения. Сказала Мера суда Святому, благословен Он: Владыка мира! Чем прочие отличаются от праведников? Ответил ей: «И эти от вина заблуждаются и от сикеры ошибаются… спотыкаются в суде». Преткновение – это Геенна, ибо сказано: «Да не будет это тебе преткновением» (I Сам. 25: 31), а «суд» это судьи, ибо сказано: «и он платит через судей» (Исх. 21: 22).

Талмуд формулирует затруднение («Быть может, каждому?») и отвечает не него: «Отнюдь, ибо сказано: “Для остатка народа своего”». Это рассуждение имеет стандартную форму (*яхоль… талмуд ломар*), встречающуюся уже в мидрашах таннаев и в посланиях Павла (что же, скажем…? – отнюдь!). И по мысли оно не уникально. Один из древнейших сборников мидрашей амораев («Ваикра Рабба», 17: 1) содержит целый набор высказываний, построенных по тому же принципу: «Быть может каждому? Отнюдь» (аналогично в «Эйха Рабба» 3: 9). Цитирую по Ваикра Рабба» (17: 1):

> «Ведь добр Бог к Израилю, к чистым сердцем» (Пс. 73: 1). Быть может к каждому? Отнюдь, ибо сказано: «К чистым сердцем». Это те, кто с чистым сердцем исполняют заповеди.
> «Блажен человек, чья сила в Тебе и пути [к Тебе] – в сердце их» (Пс. 84: 6). Может быть каждый? Отнюдь, ибо сказано: «И пути [к Тебе] – в сердце их». Это те, у кого пути Торы в сердцах их.
> «Добр Господь, твердыня в день бедствия, и знает уповающих

> на Него» (Наум 1: 7). Быть может для каждого? Отнюдь, ибо сказано: «И знает уповающих на Него».
> «Добр Господь к уповающим на Него, к душе, ищущей его» (Плач Иеремии 3: 25). Быть может к каждому? Отнюдь, ибо сказано: «К душе, ищущей его».
> «Близок Господь ко всем, призывающим его, ко всем, кто призывает его в истине» (Пс. 145: 18). Быть может к каждому? Отнюдь, ибо сказано: «Ко всем, кто призывает его в истине».
> (Михей 7: 18) «Кто как Ты, Бог, терпящий беззакония и не вменяющий преступления остатку наследия Твоего?» Быть может, каждому? Отнюдь, ибо сказано: «Остатку наследия Твоего».

Уже в начале отрывка сказано: Бог добр не ко всему Израилю, но только к «чистым сердцем»: явная полемика со знаменитым изречением («у всех израильтян есть доля в будущем мире»). А в конце отрывка эти «чистые сердцем» названы «остатком», вполне в духе кумранитов и апостола Павла. Итак, доля в будущем мире есть только у «остатка», а не у всех израильтян. Есть и противоположные мнения. Р. Йехуда, б. Илай, ссылаясь на Исайю 66: 5, уверяет, что все израильтяне возрадуются (и ученые и неученые) и лишь язычники будут посрамлены («Бава Меция» 33б). Риторическая формула все та же: «что же, скажем…? – отнюдь!».

> Что же, скажем, что израильтяне будут посрамлены? Отнюдь, ибо сказано: «И они будут посрамлены» (Ис. 66: 5). Язычники будут посрамлены, а израильтяне возрадуются!

Мы видим, как знаменитое изречение, негласно присутствуя в источниках, то отвергается, то подтверждается. Но не включается ни в Мишну, ни в Гемару. Оно как бы осторожно избегается во всей его категоричности.

Впрочем, и Павел, который пишет о спасении «всего Израиля», вовсе не считает, что царствие небесное открыто «каждому». В первом послании Коринфянам (6: 9–10) он говорит:

> Или не знаете, что неправедные Царства Божия не наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники – Царства Божия не наследуют.

И лишь Ориген открыл доступ к спасению действительно всем, даже Сатане. Пройдя через очищающий огонь, через череду возни-

кающих и гибнущих миров, буквально все (и падшие ангелы тоже) войдут в Царствие Небесное. Следы такого воззрения есть в Тосефте «Санхедрин», где Геенна служит средством очищения, по крайней мере, для части израильтян. Между спасением «остатка» и спасением «всех» лежит некая «тайна» (о которой и говорит Павел). Мудрецы не настаивают на ее раскрытии, предпочитая учить соблюдению заповедей, обещая спасение учащимся и соблюдающим.

***

Путь в будущий мир лежит через суд. В десятой главе трактата Мишны «Санхедрин» сказано о тех, кто не только лишится доли в «будущем мире», но и «предстанет перед Судом» или «не предстанет перед Судом». Мы уже приводили цитату:

> У поколения Потопа нет доли в будущем мире, и они не предстанут перед Судом, ибо сказано: «Да не судится Мой дух с человеком навек» (Быт. 6: 3). Нет суда и нет духа.

Это же относится к поколению рассеяния (строителям Вавилонской башни), к жителям Содома, хотя здесь есть разногласия между мудрецами.

Кто будет судить? По-видимому, судит Бог, руководствуясь как «мерой суда», так и «мерой милосердия». Можно, однако, привести слова Павла (1 Кор. 6: 2), свидетельствующие о том, что судить будет собрание праведников:

> Кто смеет у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых? Разве вы не знаете, что святые будут судить мир?[25]

Иоанн Богослов (Откр. 20: 4) видит

> престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет.

Кто же такие святые, судящие мир, и как называется их собрание? Очевидно, что это образ синедриона, который в свою очередь – образ семидесяти старейшин, назначенных Моисеем. Трактат Тосефты «Хагига» (2: 9), и трактаты «Санхедрин» Иерусалимского (1: 4) и Вавилонского (88б) Талмудов, опираясь на Исх. 28: 21, описывают добродетели судей (мудрость, смирение и т. п.). В свою

очередь судьи, воссев в синедрионе в палате из тесаного камня, возглашают добродетели тех, кто назначен войти в будущий мир (88б).

Запрет Павла судиться у нечестивых («Разве вы не знаете, что святые будут судить мир?») находит аналогию в сборнике мидрашей «Танхума» (*мишпатим*, 3). Оказывается, Израиль спасется, когда будет восстановлен Синедрион, а синедрион будет восстановлен, если евреи не будут судиться у язычников. Мидраш толкует Исход 21: 1 («И вот законы, которые ты положишь перед ними»).

> Перед Израилем, а не перед кутиями. Ибо всякий, кто оставляет израильских судей и идет к язычникам, сначала отступается от Святого, благословен Он, а потом отступается и от Торы, ибо сказано: «Ибо не подобен нашему Покровителю их покровитель и наши враги судьи» (Втор. 32: 31).... Сказал Святой, Благословен Он, Израилю: если устроите себе суд, и не будете судиться у язычников, построю для вас Храм и вернете туда синедрион, ибо сказано: «И верну судей твоих, как прежде» (Исайя 1: 26), и сказано: «Сион искупится судом» (Там же, 1: 27), и сказано: «Так сказал Господь: Храните суд и творите милость, ибо спасение Мое (*йешуати*) скоро придет» (Там же, 56: 1).

Итак, синедрион (*санхедрин*) – это праведники («остаток»). Он судит других, но он же и сам за праведность свою спасается в час суда. Судимые могут лишиться доли в будущем мире, а могут унаследовать ее. Перед нами миф-метафора, миф-аллегория. Миф этот – тема трактата. А раз так, то и параграфы о будущем мире в десятой главе – не случайная аллюзия на установление о «соблазненном городе», а смысловой контрапункт всего трактата «Санхедрин». В нем связаны наследование с наследованием, синедрион с синедрионом, времена мессианские, библейские и иродианские. Что именно миф о спасении – основа не только трактата «Санхедрин», но и всего раздела Мишны «Ущербы», понимал, вероятно, Реш Лакиш в середине III столетия. Мы читаем в трактате Вавилонского Талмуда «Шаббат» (31а):

> Слова «И будет вера во времена твои залогом спасения, мудрости и знания; богобоязненность – клад Его» (Ис. 33: 6) – можно истолковать следующим образом: «вера» – раздел Мишны «Посевы», «времена» – раздел «Даты», «залог» – раздел «Женщины», «спасение» – раздел «Ущербы», «мудрость» – раздел «Жертвоприношения», «знание» – раздел «Ритуальная чистота»...

Не случайно, поэтому, Вавилонский Талмуд выносит десятую главу в конец трактата «Санхедрин». Не случайно, что именно она (рассуждения о «доле в будущем мире») становится основой для «символа веры» Маймонида.

Мы увидели «долю в будущем мире» в ее мифологической и метафорической конкретности. Мир – это *космос*, пространство во времени, понятие, заимствованное у греков (равно как и смена миров, и, вероятно, воскресение из мертвых). Но будущий мир – не просто еще один новый *космос* на месте погибшего, а мир вечный. Этот вечный мир – метафора Ханаана, земли обетованной, где каждому еврею уготована его доля, его гражданство. Метафорический (абстрактный, философский по происхождению) смысл не снимает смысл буквальный: будущий мир – не только метафора Ханаана, но и самый настоящий Ханаан, куда вернутся евреи. Страшный суд – метафора синедриона, но и также синедрион в буквальном понимании, который будет восстановлен в конце времен и станет судить входящих в будущий мир. Рассказ о будущем мире – аллегория вступления в Ханаан из книги «Второзаконие», но и вступление в Ханаан в буквальном смысле. Метафора должна воплотиться, но одновременно существует и как метафора. И дело не только в «еще не воплощении», а в конкретности, сквозящей за всеобщностью. Еврейская историческая конкретность не снята греческой философией и мифологией, мировым пожаром, Миносом и Радамантом.

Удивительным образом, буквальный исторический смысл метафоры сохраняется в христианстве, и не только в древнем, но и в современном. Уже в новейшем комментарии к «Посланию к Римлянам» (11: 26) читаем: «Следует также заметить, что здесь нет и следа поощрения надежд, которые питали еврейские современники Павла, надежд на восстановление национального государства во всей полноте независимости и политической власти. Нет и ничего, что могло бы быть истолковано как подкрепление Писанием современного Государства Израиль»[26]. Через много веков после Павла и Дидима Слепца христианскому богослову все еще приходится бороться (внутри самого христианства) с представлением о том, что будущий мир – Ханаан, и, следовательно, возвращение евреям Ханаана есть признак наступления будущего мира.

***

Итак, перспектива «разомкнута» от будущего к прошлому, от конца времен к их началу. Позади – наследование Ханаана, впереди

– наследование будущего мира (который и есть Ханаан). А что же здесь и сейчас? Что такое «этот мир», из коего смотрим в прошлое и будущее? Понять это можно, дочитав десятую главу трактата «Санхедрин» до конца.

Три первые параграфа (о доле в будущем мире) разрывают (размыкают) раздел о четырех казнях (побивание камнями, сожжение, обезглавливание и удушение). Эти казни были, якобы, в ведении большого синедриона и проходили по разряду «судов душ» (приговаривающих к высшей мере наказания). Обезглавливанию подлежали убийцы и «люди совращенного города». Раздел о «совращенном городе» («Санхедрин» 10: 6) начинается с вопроса о том, лишены ли его жители доли в будущем мире. Так что все рассуждение о будущем мире прикреплено к трактату своим «хвостом». Мишна опирается на Второзаконие 13: 14–18, откуда она и берет понятие «совращенный город». И завершаются тема и глава следующим комментарием:

> Пусть ничто из заклятого да не прилипнет к руке твоей, [дабы укротил Господь ярость гнева Своего] (Втор. 13: 18). Ибо во всякое время, когда злодеи в мире, ярость гнева – в мире. Истреблены злодеи из мира – ярость гнева совлечена с мира.

Так «мир» становится последним словом главы. Но это, очевидно, не будущий, а «этот» мир, мир здесь и сейчас (хотя законы о «совращенном городе» не соблюдались во времена Мишны и перешли в чистую теорию).

Вавилонский Талмуд сделал это рассуждение последним в трактате Мишны (поменяв местами десятую и одиннадцатую главы). Но на этом Талмуд не останавливается и продолжает тему:

> Кто же такие злодеи? Сказал рав Йосеф: «Это воры». Учили наши наставники: Злодей приходит в мир, ярость приходит в мир. Ибо сказано: «С приходом злодея приходит и презрение, а с бесславием – поношение» (Пр. 18: 3). Злодей истреблен из мира – благо приходит в мир. Ибо сказано: «[При благоденствии праведников веселится город], а при истреблении злодеев – ликование» (Пр. 11: 10). Праведник покинул мир – несчастье пришло в мир. Ибо сказано: «Праведник пропал, и никто не принимает этого к сердцу; и мужи благочестивые восхищены [от земли], и никто не понимает, что праведник восхищается от несчастья» (Исайя 57: 1). Праведник приходит в мир – благо

> приходит в мир. Ибо сказано: «[И нарек ему имя: Ной, сказав:] он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших на земле, которую проклял Господь» (Быт. 5: 29).

Так кончается трактат Талмуда. И подобное же рассуждение мы встречаем несколько ранее, в восьмой главе Мишны (параграф 5), где перечисляются те, кто подлежит побиванию камнями. Среди них – «сын буйный и непокорный». Здесь Мишна опирается на Второзаконие 21: 18–21.

> Сын бурный и непокорный – судят его ради того, чем он кончит. Пусть лучше умрет, пока невинный, чем успев стать виновным. Ибо смерть злодеев – радость и им, и миру, а смерть праведников – несчастье и им, и миру. Вино и сон для злодеев – радость и им, и миру, а для праведников – несчастье и им, и миру. Рассеяние для злодеев – радость и им, и миру, а для праведников – несчастье и им, и миру. Собирание для злодеев – несчастье и им, и миру, а для праведников – радость и им, и миру. Покой для злодеев – несчастье и им, и миру, а для праведников – радость и им, и миру.

Мы видим теперь, в каком мире живут редакторы Мишны и Талмуда. Это город, который может быть совращен. И аллюзия, лежащая за образом города, очевидна – Содом, в котором не нашлось и десяти праведников (Быт. 18: 22–33). Мир угрожаем. Парадоксальным образом мир угрожаем как человек, а человек – как мир. Конец трактата Талмуда с его цитатой из Книги Притч («при истреблении злодеев – ликование») отсылает к знаменитому пятому параграфу четвертой главы Мишны: этот параграф кончается той же цитатой! Здесь речь идет о том, как в «судах душ» предупреждали свидетелей об опасности лжесвидетельства:

> Каждый, истребивший единую душу, вменяет ему Писание, как если бы он истребил целый мир. А каждый, поддержавший единую душу, вменяет ему Писание, как если бы он поддержал целый мир…[27] Каждый обязан говорить: Для меня был создан мир… А если скажут [свидетели]: Зачем нам быть виновными в крови этого человека? – то разве уже не сказано: «При истреблении злодеев – ликование» (Пр. 11: 10).

Город-мир создан ради каждого человека и зависит от каждого человека. «Из-за Камцы и Бар Камцы разрушен Иерусалим» (Гиттин 55б). Кто же такие Камца и Бар Камца? Цари, пророки, вельмо-

жи? Отнюдь... Что же это за город-мир, который может быть совращен из-за каждого и спасен из-за каждого? Если мир это *космос*, а город, могущий совратиться, это *полис*, то город-мир – *космополис* и жители его – *космополиты*. Ответственность каждого из них (самого незначительного) за судьбу города – гражданская ответственность. Не странно найти *космополис* у Филона Александрийского, удивительно видеть его в Мишне. Но из города-мира (безопасность которого столь хрупка и ценима) Филон и мудрецы Мишны стремятся назад-вперед в Ханаан, в уютный, свой мир.

Трактат «Санхедрин» (в Мишне и Талмуде) расположен вдоль двух осей. Одна ось, трансцендентная, идет от прообраза к осуществлению, от Ханаана к «будущему миру». Другая ось – внутримирная, внутри «этого мира». На ней расположены мир и человек, которые состоят во взаимной зависимости. «Мир» выступает метафорой самого себя. «Внутримирный» синедрион (давно потерявший юрисдикцию) перекликается с семьюдесятью старейшинами, которых собрал Моисей, и с праведниками, которые будут судить мир. «Спасение» этого мира равно «поддержанию» одного человека. Праведники поддерживают мир, которому злодеи угрожают гибелью, ведь из-за злодеев на весь мир обрушится «ярость гнева». Такова композиция трактата, такова и композиция мифа (гипертекста), который больше трактата. В композиции находится место фрагменту, которого не было. Начало десятой главы отсутствовало, возможно, в изначальном тексте Мишны, но присутствовало в мифе (в гипертексте). О нем знали и Павел, и Юстин. Не так уж важно, в какой момент это начало попало из мифа в текст: «У всех израильтян есть доля в будущем мире».

Примечания

[1] *Urbach E.E.* The Sages: Their Concepts and Beliefs, translated by I. Abrahams, Cambridge, MA, London, England, 1979. P. 991–992. N. 11; *Milikowsky Ch.* Gehenom ufosh'ey israel al-pi seder olam (Gehenna and 'Sinners of Israel' in the Light of *Seder 'Olam*) // Tarbiz. 1986. Vol. 55. P. 17. N. 66; *Avemarie F.* Erwählung und Vergeltung. Zum optionalen Struktur Rabbinischer Soteriologie // New Testament Studies. 1999. Vol. 45. P. 110.

[2] Слова «согласно Торе» отсутствуют в древнейших рукописях и также, видимо, являются позднейшим дополнением.

[3] *Finkelstein L.* Mabo le-massektot Abot ve-Abot d'Rabbi Nathan (Introduction to the Treatises Abot and Abot of Rabbi Nathan). New York, 1950. P. 212–230 (English Summary. P. XXXII–XXXVI).

[4] *Fudeman K. F. and Gruber M. I.* «Eternal King/King of the World» from the Bronze

Age to Modern Times: A Study in Lexical Semantics // Revue des etudes juives. 2007. Vol. 166. № 1–2. P. 213. N. 12.

[5] См., например: *Sjöberg E.* Gott und die Sünder im Palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der Apokryphisch-Pseudoepigraphischen Literatur. Inaugural-Dissertation. Stuttgart, 1939. S. 119–120; *Finkelstein L.* Mabo. P. XXXIII. Из той же логики исходит Даниэль Боярин. С его точки зрения, начало десятой главы «Санхедрина» относится ко II в. н.э., когда и иудаизм, и христианство формировали свою ортодоксию и отгораживались от ересей. Всем евреям гарантировалась доля в будущем мире, но еретики – не евреи. См.: *Boyarin D.* Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity. Philadelphia, 2004. P. 59–60, 252. N. 128. По мнению Э.П. Сандерса, пока израильтянин не исключил себя из Завета, ему обещана доля в будущем мире. Но Сандерс же доказывал, что саддукеи, отрицавшие воскресение из мертвых, исключались из состава Израиля. См.: *Sanders E.P.* Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. Philadelphia, 1971. P. 147 ff. Ср. также заключение Б. Чилтона и Дж. Ньюснера относительно списка лишенных доли в будущем мире (Мишна Санхедрин 10: 1): «Израиль это те, у кого есть доля в будущем мире. Исключены из Израиля те, чьи действия... лишают их этой доли». См.: *Chilton B. and Neusner J.* Judaism in the New Testament: Practices and Beliefs. London and New York, 1995. P. 76.

[6] Ср. Мидраш Танхума, параша Вайера, 6 в издании Бубера: «Предвидел Святой, благословен Он, что народы мира переведут Библию, будут читать ее по-гречески и говорить: 'Мы Израиль'...».

[7] *Strack H. und Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. München, 1926. Bd. 3. S. 293; *Moore G.F.* Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim. 2 ed. Cambridge, 1946. Vol. 2. P. 94–95 (1 ed. – 1927–1930).

[8] О позиции отцов церкви и средневековых теологов см.: *Cohen J.* The Mystery of Israel's Salvation: Romans 11: 25–26 in Patristic and Medieval Exegesis // Harvard Theological Review. 2005. Vol. 98. № 3. P. 247–281.

[9] Характерно, что работы, посвященные высказыванию Павла, как правило, совершенно игнорируют параллель между этим высказыванием и началом десятой главы Мишны «Санхедрин». Ср.: *Ponsot H.* "Et ainsi tout Israel sera sauvé" // Revue Biblique. 1982. Vol. 89. № 3. P. 406–417; *Kim S.* The 'Mystery' of Rom 11.25–26 Once More // New Testament Studies. 1997. Vol. 43. № 3. P. 412–429; *Harding M.* The Salvation of Israel and the Logic of Romans 11:11–36 // Australian Biblical Review. 1998. Vol. 46. P. 55–69; *Scott J.M.* "And Then All Israel Will Be Saved" (Rom 11:26) / / Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives / Ed. by J.M. Scott. Leiden, Boston, Köln, 2001. P. 429–526; *Heil J.P.* From Remnant to Seed of Hope for Israel: Romans 9: 27–29 // The Catholic Biblical Quarterly. 2002. Vol. 64. № 4. P. 703–720; *Wagner J.R.* Heralds of the Good News: Isaiah and Paul 'In Concert' in the Letter to the Romans. Leiden, Boston, Köln, 2002; *Stegemann E.W.* Alle von Israel, Israel und der Rest: Paradoxie als argumentativ-rhetorische Strategie in Römer 9,6 // Theologische Zeitschrift. 2006. Bd. 62. № 2. S. 125–157. Особняком стоит статья Стивена Мейсона, разъясняющая содержание послания из его риторической функции (необходимость привлечь римских евреев, которых Мейсон считает адресатами Послания, хотя сам Павел называет своими адресатами христиан из язычников). См.: *Mason S.* Paul, Classical Anti-Jewish Polemic, and the Letter to the Romans // Self-Definition and

Self-Discovery in Early Christianity: A Study in Changing Horizons / Ed. by D.J. Hawkin and T. Robinson. Queenston, Lewinston, Lampeter, 1990. P. 181–223.

[10] См. подробную аргументацию в книге Ханноса: *Nannos M.D.* The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter. Minneapolis, 1996. P. 258. N. 5; p. 275. N. 103, 104.

[11] Клаус Хаакер приводит в своей статье этот текст Юстина только для того, чтобы показать, что обвинения Юстина не были направлены против Филона. При этом он игнорирует не только Мишну Санхедрин 10:1, но и Послание к Римлянам 11: 25–27. *Haacker K.* Die Geschichtstheologie von Röm 9–11 im Lichte philonischer Schriftauslegung // New Testament Studies. 1997. Vol. 43. № 2. P. 215.

[12] *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 263. Прим. 24.

[13] Там же. С. 90.

[14] Там же. С. 93–94.

[15] *Preuss H.D.* 'Ōlām // Theological Dictionary of the Old Testament / Ed. by G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry. Translated by D.E. Green. Michigan, 1995. Vol. 7. P. 530–545; *Stern S.* Time and Process in Ancient Judaism. Oxford, Portland (Oregon). 2003. P. 109–112; *Fudeman K.F. and Gruber M.I.* «Eternal King/King of the World»... P. 209–216.

[16] *Wiesenberg E.J.* The Liturgical Term melekh ha-'olam // The Journal of Jewish Studies. 1964. Vol. 15. № 1–2. P. 9–12.

[17] *Kadushin M.* The Rabbinic Mind. 3 ed. New York, 1972. P. 150–152; 293–295.

[18] О сходстве раввинистической теории уничтожения миров с учением стоиков писал уже Эфраим Урбах. См.: *Urbach E.E.* The Sages. P. 211–212.

[19] *Kadushin M.* The Rabbinic Mind. P. 294.

[20] Оттенок «вечности» в понятии «будущий мир» ввел, на мой взгляд, в заблуждение Финкельстайна, который решил, что слово *олам* в изречении из Мишны «Санхедрин» (10: 1) употребляется в библейском (временном), а не в раввинистическом (пространственном) смысле (*Finkelstein L.* Mabo. P. 221, XXXIV–XXXVI). Он перевел: «У всего Израиля есть удел в будущей вечности» (P. XXVII). По мнению Финкельстайна, термин *ле олам ха-ба* был изобретен мудрецами, чтобы снять противоречие между двумя пониманиями *олама* в раввинистической литературе: «загробным» (для душ) и «эсхатологическим» (после воскресения во плоти). Я полагаю, американский исследователь пришел к таким выводам за счет игнорирования как библейских, так и философских (стоических) корней изречения. Библейские корни явно восходят к наследованию земли, а стоические – к новому миру, который должен возникнуть на месте нынешнего. Будущий мир – не вечность, а именно мир (локус), существующий в вечности, которая должна наступить. Он сменит другой локус – «этот мир». Наконец, Финкельстайн не заметил мидраш, игру слов, построенную на изменении значения слова *олам*. В результате ему пришлось писать об «изобретении» термина *ле олам ха-ба*!

[21] *Davies W.D.* The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine. 2 ed. Sheffield, 1994. P. 123–124 (1 ed. – 1974). Ср. также: *Halper-Amaru B.* Rewriting the Bible: Land and Covenant in Postbiblical Jewish Literature. Valley Forge (PA), 1994.

[22] Ури Гершович обратил мое внимание на *гематрию* (числовое значение букв) слова «есть» в цитате из «Притч» («Чтобы любящим Меня дать в наследие, есть / у Меня добро/...»). Слово «есть» в числовом выражении – 310, то есть число миров,

которое Святой, благословен Он, даст в наследие каждому праведнику. Миры выступают здесь в «онтологическом» (почти хайдеггеровском) смысле, как наличное сущее.

[23] Очевидно, Дидим Слепец следует здесь Оригену, поклонником которого он был. В комментариях на Послание к Римлянам, сохранившихся только в латинском переводе Руфина (VIII, 11), разъясняя слова Павла о спасении «всего Израиля», Ориген пишет, что ангелы-покровители народов вызвали временное ослепление евреев, чтобы дать язычникам доступ к наследию. Но коль скоро полное число язычников «войдет», евреи, движимые ревностью, также присоединятся. См.: *Hammond Bammel C.P.* Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Buch 7–10. Freiburg, 1998. S. 669–704; *Origen.* Commentary on the Epistle to the Romans. Books 6–10 / Translated by Th. P. Scheck. Washington (D.C.), 2002. P. 181–185.

[24] Ср. так называемый «буле-папирус» – прошение александрийцев императору Октавиану Августу об учреждении в Александрии городского совета, который будет следить за тем, чтобы необразованные и невоспитанные личности, спасаясь от подушной подати, не делались гражданами и не марали чистое александрийское гражданство (CPJ 150, 20–19 гг. до н.э.).

[25] Суд над миром – общее место и Нового Завета и Мишны. Ср. Иоанн 3: 17 («не послал Бог сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был через него»), Откровение 12: 31 («ныне суд миру сему») и трактат «Пиркей Авот» 3: 15 («в добре судится мир»).

[26] *Cranfield C.E.B.* A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. London, New York, 2004. P. 579.

[27] Так в рукописях Мишны, Иерусалимского и Вавилонского Талмуда. В печатных текстах: «Каждый, истребивший единую душу из Израиля... каждый, поддержавший единую душу из Израиля…». См.: *Urbach E.E.* Mehkarim be-Madaei ha-Yahadut (Studies in Judaica). Jerusalem, 1998. Vol. 2. P. 521.

Виктория Мочалова (Москва)

Пути и способы перемещения в Святую Землю в еврейской традиции

В понимании иудеев сакральное пространство, как и сакральное время (суббота, праздники, приход Мессии), имеет весьма точное определение, отраженное во многих авторитетных текстах. Например, в мидраше р. Танхума последовательно (в порядке возрастания святости) перечисляется Земля Израиля, находящаяся в сердцевине мира, Иерусалим, пребывающий в сердцевине Земли Израиля, содержащий в своей сердцевине Храм[1], который, в свою очередь, хранит Святая Святых с Ковчегом Завета посредине. В Талмуде[2] (Йома 5: 2) эта сакральная топография описывается и подкрепляется библейскими цитатами и этимологией: «Там был камень [*шетия*] от времен первых пророков... Сначала на этом камне находился ковчег; когда же он был взят, то на нем совершалось воскурение, полагающееся в Святом Святых. Р. Иосе говорит: на этом камне основан мир [поскольку *шетия* от *шата* – основывать], как сказано (Пс. 50/49: 2): "С Сиона, который есть верх красоты, является Бог"».

Талмудические предписания, касающиеся молитвы, исходят именно из этих представлений о степенях сакральности места: молясь вне Палестины, следует «направить свое сердце» или лицо в ее сторону, в Палестине же – в сторону Иерусалима, в Иерусалиме – в сторону Храма, а в Храме – к Святому Святых (Брахот IV: 3, 15).

Земной, дольний Иерусалим – как пара – соответствует своему горнему, небесному «прототипу» (ср.: «Иерусалим, устроенный как город, слитый в одно». – Пс. 121: 3), они расположены «в центре», напротив друг друга, и библейский стих «Я не войду в город» (Ос. 11: 9) интерпретируется мудрецами Талмуда таким образом, что Всевышний не войдет в небесный, прежде чем он войдет в земной (Таанит 5а), т.е. прежде чем и он не станет святым – пока не наступят мессианские времена (Аггада 2: 42)[3].

Отсюда вытекает обязанность благочестивого человека, почитающего святость и стремящегося к ней, жить в земле, отнесенной к пространству sacrum, избавляясь тем самым от греховности. Об этом свидетельствуют как библейские тексты («Народу, живущему там, будут отпущены согрешения» – Ис. 33: 24), так и многочисленные талмудические: «Всякий, кто пребывает на Земле

Израиля, живет без греха» (Ктубот 111а), ибо она искупает грехи и преступления. Земля Израиля освящена в большей степени, чем все остальные земли: «Десять мер мудрости были отпущены земле: девять получила Земля Израиля, а одну – остальной мир» (Кидушин 49б). Р. Нахман из Брацлава, вернувшийся из Страны Израиля, говорил, что это посещение – единственное, чем он поддерживает свою жизнь: «Жив лишь тем, что побывал в Стране Израиля» (Р. Нахман 93).

Эту высшую ценность и заповедь – пребывание на Земле Израиля – следует предпочесть всем прочим возможностям географического проживания, даже вопреки очевидным неудобствам и трудностям: «Всегда следует жить в Земле Израиля, даже если в твоем городе большинство жителей неевреи, и не жить вне Земли Израиля, даже в городе, где большинство жителей евреи[4]; лучше ночевать в пустошах Земли Израиля, чем ночевать во дворцах вне этой Земли» (Ктубот 113; ср.: Урбах 1991: 457; Копельман 2001); «кто прошел четыре локтя по Земле Израиля, будет иметь долю в будущем мире» (Ктубот 111а).

И наоборот – пребывание вне этой сакральной географии означает отлученность от Бога («У того, кто живет за пределами Земли Израиля, как будто нет Б-га» – Ктубот 111), уподобление идолопоклоннику (Ктубот 110б).

Талмудические предписания, касающиеся перемещения семьи в Землю Израиля или из нее, свидетельствуют о преимущественном праве на переселение туда: «Всякий может переселить (своих домашних) в землю Израиля, но никто не может из нее выселить; всякий может переселять в Иерусалим, но никто не может выселять: это относится и к мужьям, и к женам»[5] (Ктубот 13: 11); «Если муж желает переселиться в Землю Израиля, а жена не желает, то ее заставляют переселиться; если она желает переселиться в Землю Израиля, а он не желает, то его заставляют переселиться. Если он желает переселиться из Земли Израиля, а она не желает, то ее не заставляют переселяться; если она желает, а он не желает, то его не заставляют переселяться» (Ктубот 13: 2).

Сакральной земле противопоставлена земля нечистая, понятие о которой вводится в Книге Амоса, где пророк говорит священнику Амасии: «ты умрешь в земле нечистой» (Ам. 7: 17). К этому стиху отсылает и восклицание р. Элиезера, узнавшего о смерти р. Илаи, обычно посещавшего Землю Израиля, настигшей его вне ее

пределов: «Ты, Илаа, должен был умереть в нечистой земле!» Когда же ему сообщили, что гроб перевезен для захоронения в Землю Израиля, р. Элиезер ответил, что обрести человека при его жизни – не то же самое, что после его смерти (Ктубот 111а).

Сакральная Земля, согласно устойчивым традиционным представлениям, отраженным в новелле Агнона «Прах Земли Израиля» (1937), может играть активную роль (она его притягивает, ждет, заботится о нем в награду за его благочестие – любовь к ней) в поддержании связи с праведником, живущим в диаспоре, но стремящимся к переселению в Землю Израиля: «На самой Стране Израиля почил святой дух. Каким образом? Пока жив был отец ваш, ждала его Земля эта, а как приблизился его смертный час и не взошел на нее, послала ему горстку своего праха. И чем заслужил ваш отец горсти праха Земли Израиля – тем, что льстился жить в Земле Израиля» (Агнон 2004: 93).

Как нечистая в еврейской традиции рассматривается всякая земля вне Израиля, любая диаспора, и это явственное разграничение чистого и нечистого соответствует общей идее отделения («Он не сделал нас подобными народам мира, не дал нам быть похожими на племена земные. Он дал нам не их удел, и не ту судьбу…» – Сидур 268–269). Однако ученые и праведники могут освящать своим присутствием такую землю, как это было, например, во времена египетского или вавилонского плена. Так, согласно мидрашу, все жители Египта знали, что только благодаря благословению Иакова они пользовались благоденствием и Нил питал водой поля, и потому после его смерти ожидали наступления голода. Кончина же в Египте такого большого праведника, как Иосиф, «сразу изменила состояние страны. Колодцы высохли, народ обнищал». Египетские волшебники надеялись (как оказалось, тщетно) на возвращение благословения, хотя бы похоронив праведника у себя (Мидраш 250, 255).

Поскольку Вавилон во времена пребывания там иудеев был центром учения, покидать его ради какой-то иной страны было так же запрещено, как и покидать Землю Израиля – ради Вавилона (Ктубот 11а). Прежде нечистое место, географическое пространство, таким образом, могло быть очищено, «сакрализовано», благодаря освящающему воздействию ученых и праведников.

Подобное освящение места оказывалось позднее возможным и в восточноевропейской части диаспоры. Рабби Нахман из Брацлава, став истинным цадиком, обретает «способность воссоз-

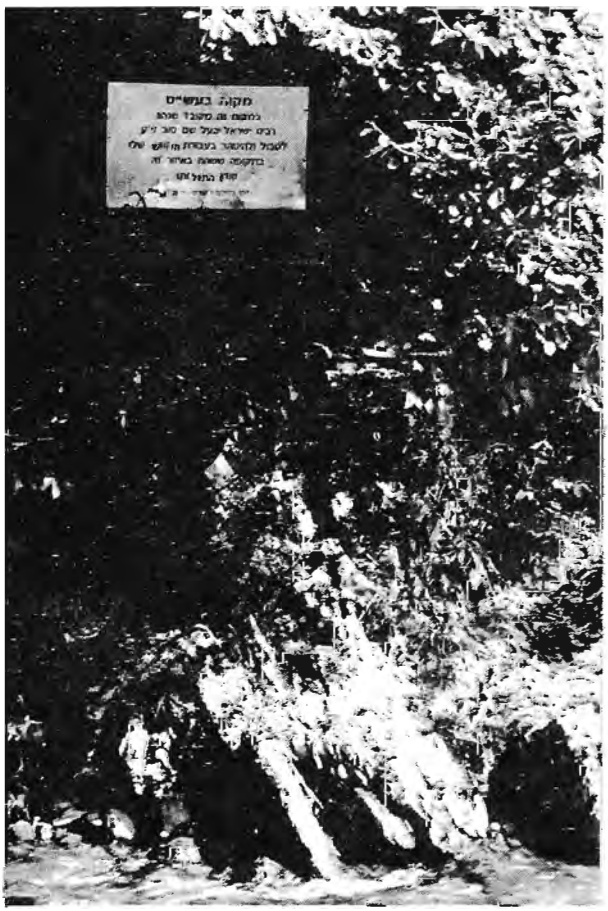
дать Святую Землю в любом месте, где он пребывает». «Бывает и ныне, – учил он, – что здесь, за пределами Святой Земли, сыны Израиля приходят на новое место, овладевают им и освящают его. И это место становится подобным Стране Израиля» (Р. Нахман: 93, 285). Своим переездом в Брацлав он стремится сакрализовать это местечко (около половины жителей которого составляли евреи), сделать его «духовным Иерусалимом»: «По прибытии в Брацлав он был очарован этим **местом**, и его воображением полностью завладела мечта о возвышении земли идолопоклонников до духовного уровня Земли Израиля». Хотя известно, что «в землях народов, что вне пределов Святой Земли, нечист сам воздух», однако, в руках цадика содержится сила очищать этот воздух, «возвращая земли народов во власть Всевышнего». Рабби Нахман хлопком ладоней изгоняет отравленный украинский воздух и превращает Брацлав в Святую Землю: «Так очищается воздух того места, где еврей молится, вдыхая воздух святой, как в Земле Израиля».

Позднее рост мессианских устремлений р. Нахмана побудил его выйти за рамки идеи «превращения Брацлава в новый духовный центр» и ориентироваться на возвращение «в **реальную** Земле Израиля», как свидетельствует его новогоднее поучение о «Девяти исправлениях» 1804 г. (Грин 2007: 177–178, 259, 285). «Мое место – это только Земля Израиля, и, путешествуя, я еду только в Землю Израиля, между тем я обретаюсь в Брацлаве» (цит. по: Грин 2007: 284). В этом высказывании можно видеть и намек на воссоединительную силу цадика, способного привлечь «святость» Земли к месту своего реального обитания, как бы связать их своей личностью и судьбой.

Примечательно, что спустя полтора столетия сходное парадоксальное совмещение отделенности и нераздельности можно отметить в нобелевской речи (1966) родившегося в галицийском Бучаче Шмуэля Агнона: «Вследствие исторической катастрофы – из-за того, что Тит… разрушил Иерусалим и народ Израиля был изгнан из его Страны, – родился я в одном из городов изгнания. Но повседневно и постоянно я воспринимал себя как родившегося в Иерусалиме» (Израильская литература: 382). Примечателен и проницательный комментарий к этим словам другого известного израильского писателя, Амоса Оза, поставившего акцент на «катастрофе» совершенно иной эпохи и перевернувшего смысл высказывания Агнона, отчего оно не утратило своей истинности: «Удивительно, что если бы Агнон сказал наоборот: «В силу исторической трагедии

восточноевропейского еврейства я стал еврейским писателем в Иерусалиме, хотя всегда ощущал себя уроженцем местечка в Галиции, где должен был стать раввином», то и эти слова оказались бы сущей правдой» (Израильская литература: 479–480).

Существенны и представления о том, что Господь не оставляет



Илл. 1. «Природная» миква Баал-Шем-Това в ущелье Карпат. Фото В. Мочаловой

свой народ и в ином, не сакральном географическом пространстве («Милость сделал Всевышний Израилю, что рассеял его между народами» – Псахим 87б). Об этом могут свидетельствовать и

хасидские рассказы, повествующие о пересечении реки цадиком, произносящим священное Имя, или уповающим на свою веру в Бога Израиля («Переход через Днестр», Бубер 2006: 91), или о трансформациях географического пространства для обеспечения безопасности и нужд благочестивого человека. Так, в дремучем лесу, «в месте, до того совершенно пустом» вдруг по призыву Баал-Шем-Това возникает миква («Чудесная миква», Бубер 2006: 94; ср.: «Море увидело, и побежало; Иордан обратился назад» – Пс. 113: 3), ради его спасения сдвигаются крутые и неприступные карпатские горы («Гора-спасительница», Бубер 2006: 64), где очевиден параллелизм с сакральностью библейских мест («Горы прыгали, как овны, и холмы, как агнцы» – Пс. 113: 4, 6).

Представления о наличии физической связи земли диаспоры с Землей Израиля имели широкое хождение как среди еврейского, так и нееврейского населения, как можно судить по некоторым записанным хасидским историям. Так, обитавшие на востоке Карпат разбойники предложили Баал-Шем-Тову следовать с ними в Землю Израиля особым путем – «через пещеры[6] и ходы в земле», на что он охотно согласился. «Ущелье, по которому они шли, было сырым и топким. Через него вела лишь одна узенькая тропинка... Время от времени, однако, встречались заболоченные места, которые приходилось заваливать камнями». Лишь высшее вмешательство в это путешествие («вдруг он увидел огненный меч, запрещавший ему следовать дальше») побудило Баал-Шем-Това отказаться от идеи достичь Земли Израиля этим путем («Разбойники», Бубер 2006: 64–65).

Легенда о пещере, ведущей из Польши в Страну Израиля, была записана от анонимного респондента в районе Шебжешина[7], видимо, в межвоенный период. Некий живший «несколько столетий назад» благочестивый человек по прозвищу Белый Ребе (носивший белые одежды), известный своими чудесами, стремился приблизить приход Мессии. Однажды, сказав, что он уже на пути к Земле Израиля, Белый Ребе ушел в лес, к этой известной пещере в сопровождении благочестивых женщин и нарядной толпы. Ребе послал в пещеру ребенка и ожидал его возвращения перед входом в течение трех дней. Когда по истечении этого времени ребенок не возвратился, Белый Ребе счел это доказательством, что путь из нее ведет к Земле Израиля, вошел в пещеру сам, и больше его никогда не видели[8]. Здесь мы имеем дело с выразительным сочетанием мотивов подземного хода, туннеля – и наступления мессианского вре-

мени, когда этот ход должен быть использован по назначению – для перемещения в Землю Израиля.

Вместе с тем, хасидской литературе известен и мотив запрета на земное перемещение в Землю Израиля, препятствий на этом пути, имеющих, согласно учению р. Нахмана, большое значение: пробуждая и возвышая его волю, они возникают на пути устремленного к Святой Земле человека, чтобы он преодолел их, и лишь таким образом он «удостаивается воспринять святость Страны» (Бубер 211–213). Ибо, согласно талмудическому толкованию (Брахот 5), все три дара, которыми Всевышний одарил народ Израиля, – Тора, Земля Израиля и будущий мир, – «приобретаются только через страдания» (Аггада 1: 16).

Например, препятствие встречает на своем пути и р. Вольф Кицес, отправившийся в Святую Землю на корабле, потерпевшем крушение и после починки не продолжившем намеченный путь, но вернувшемся обратно («Неправильный ответ», Бубер 2006: 81–82), и Баал-Шем-Тов, заблудившийся со своими спутниками во время неожиданной остановки корабля у некоего острова, а затем вернувшийся в Стамбул: «Понял он и то, что не следует продолжать путешествие. Поэтому Баал Шем Тов сразу вернулся домой».

В другом варианте этого рассказа вмешательство высших сил представлено еще более выразительно: когда Баал-Шем-Тов со спутниками, среди которых была и его дочь Адель, сели в Стамбуле на корабль, «Небеса открыли ему, что следует сойти на берег и возвращаться домой». Стремившийся во что бы то ни стало достичь своей цели, Баал-Шем-Тов решил пренебречь этим откровением, за что был покаран: потерял свои духовные способности, а дочь была унесена волной. В конце концов, это вынудило его не препятствовать высшей воле и вернуться домой («Вынужденная остановка», Бубер 2006: 94–95).

Это стремление жить в Земле Израиля в соответствии с предписаниями сочетается в еврейской традиции с желанием быть в ней погребенным. Чувствующий приближение смерти Иаков (Мидраш 216–218) завещает Иосифу вынести его тело из Египта и похоронить в Земле Израиля в гробнице его отцов (Быт. 47: 29–30)[9]. В свою очередь и Иосеф попросил братьев поклясться (Быт. 50: 25), что, когда они будут покидать Египет, они заберут его останки для захоронения в Шхеме (Мидраш 254), что и было выполнено (Иис. Нав. 24: 32).

Согласно талмудическим постановлениям (Ктубот 111а), всякий похороненный на Земле Израиля считается как бы похороненным под алтарем, ибо Всевышний «очистит землю Свою и народ Свой» (Втор 32: 43), а об алтаре говорится в важнейшей, содержащей десять заповедей главе Книги Исход: «Сделай мне жертвенник из земли» (Исх. 20: 24). При наступлении мессианских времен похороненные в Земле Израиля, согласно традиционным воззрениям, будут, как говорится в мидраше Ваехи, иметь приоритет: «Наши мудрецы, благословенна их память, учат, что те, кто похоронены в *Эрец Исраэль*, первыми поднимутся, когда придет время *тхият аметим,* воскрешения мертвых» (Мидраш 217).

Представления о воскрешении мертвых находят свое отражение и в молитвах («И верен Ты Своему обещанию возвратить мертвым жизнь. Благословен Ты, Господь, возвращающий мертвых к жизни» – Сидур 192, «Амида»), и в талмудическом предписании (Брахот IX: 2) обращаться, проходя по кладбищу, к покойникам с особым благословением: «Благословен Знающий число всех вас, Имеющий судить и воскресить вас; благословен Верный Своему слову о воскресении мертвых».

Законы, нормирующие погребальный обряд, обнаруживают связь с представлениями о том, что умерший в диаспоре впоследствии восстанет и отправится в Землю Израиля: его не полагается класть в гроб, саван должен быть красивым, «чтобы указывать на то, что мы верим в Воскресение мертвых, поскольку сказано в Талмуде: “В будущем праведники восстанут в своих одеждах”» (Шульхан Арух 197: 1), по возможности под умершего и на него насыпают Землю Израиля, «чтобы выполнить сказанное: “...искупит земля Его народ Его”» (Шульхан Арух 199: 1–2). О соблюдении этого элемента обряда свидетельствует и новелла Агнона, где живущий в Польше герой «просит и заклинает» своего друга, «что удостоился ходить под Богом в Земле Живых[10] в святом граде Иерусалиме, чтоб вырыл для него горсть праха из Земли Израилевой и послал ему – покрыть глаза, как сказано: “Земля народа его искупление”, ибо искупление приносит прах Земли Израиля» (Агнон 2004: 96)[11].

Согласно существующим предписаниям относительно перезахоронения, в принципе не полагается переносить тело умершего из одного города в другой, однако еврейской традицией это разрешается в четырех случаях: 1) когда речь идет о перенесении «из-за границы Земли Израиля в Землю Израиля», 2) «в то место, где

похоронены его предки», как это оговаривает на одре болезни Иаков[12], или 3) в место, указанное в завещании покойного (Шульхан Арух 199: 11), а также 4) если в городе нет еврейского кладбища (Шульхан Арух 200: 5). Очевидна иерархия этих установлений, на вершине которой обозначена Земля Израиля, как и их смысловое подобие: велика вероятность, что в завещании будет указано место, где покоятся предки умершего, значимые для него места или погребенные члены еврейской общины.

Именно таким было завещание р. Нахмана из Брацлава, который, впрочем, успел сам его осуществить, незадолго до смерти переехав в Умань, чтобы быть погребенным рядом с «душами праведными и невинно убиенными», жертвами массовой резни 1768 г., стремясь «своей смертью очистить души погибших и вознести их на небеса» (Р. Нахман: 6, 9, предисловие Н. Файнгольда). Живя в уманском доме с видом на кладбище, он отмечал «великую, удивительную и возвышенную святость местного кладбища, оно воистину драгоценно и свято» (Грин 2007: 311–312). Р. Нахман, по свидетельству р. Штернарца, следовал в этом примеру своего прадеда, Баал-Шем-Това, который был вызван в некий город для помощи душам погибших там евреев (Р. Нахман: 22), и сам стремился спасти души погибших, и быть «похороненным среди них, когда настанет и его час».

Сакрализация места, земли может осуществляться как при жизни, так и после смерти погребенного здесь благочестивого человека. Согласно мидрашу Ваехи, Иаков не хотел быть похороненным в Египте не только потому, что стремился быть в Святой Земле, когда наступит воскрешение мертвых, но и из-за опасений, что его потомки сочтут Египет своей родиной, полагая, что если бы эта земля не была святой, то в нее не зарыли бы его тело[13]. Иаков же хотел, чтобы его потомки всегда осознавали свое пребывание в Египте временным, сколько бы оно ни продолжалось (Мидраш 216–218)[14].

Перенесение останков невозможно в случаях выраженной воли Всевышнего, как это описано в мидраше Ваехи: «В ответ на жалобу Йосефа, что его мать не была похоронена в пещере Махпела, Яаков сказал: Когда я пришел из Падан Арама, Рахель уже умерла. Ее смерть была для меня самым тяжелым из всех перенесенных несчастий. Да, я похоронил ее у дороги и знаю, что тебя это возмущает, поскольку теперь я прошу у тебя то, чего не сделал в свое время для

твоей матери. Но поверь, я не меньше твоего хотел, чтобы она была похоронена в семейной усыпальнице рядом со мной.

– Одно твое слово, отец, – сказал Йосеф, – и я перенесу ее туда!

– К сожалению, ты не можешь сделать этого, мой сын, – вздохнул Яаков, – ибо я похоронил ее в Бейт Лехеме потому, что этого потребовал Ашем. В пророчестве мне открылось, что, когда в будущем Навухаднецар отправит сыновей Израиля в изгнание, они будут проходить мимо могилы Рахель. И тогда Рахель станет умолять Ашема смилостивиться над ними – и Он примет молитву праведницы» (Мидраш 221–222). Эти и подобные им представления лежат в основе прочной многовековой традиции паломничества – прежде всего, в Иерусалим, к могилам патриархов и праведников (Кон-Шербок 1995: 156–157, 211), но также и к могилам известных цадиков, погребенных в диаспоре, как, например, к могиле р. Нахмана из Брацлава в Умани.

Перемещение в Святую Землю не только предписано живым, но и обещано мертвым, похороненным в чужой земле, например, в период вавилонского плена: «Кости сухие! Слушайте слово Господне! Так говорит Господь Бог костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживете. И обложу вас жилами, и вырощу на вас плоть, и покрою вас кожею, и введу в вас дух, – и оживете, и узнаете, что Я – Господь» (Иез. 37: 4–6). Господь говорит пророку, что «кости сии – весь дом Израилев», чья надежда погибла, ибо они «оторваны от корня». Но у этой надежды есть перспектива возродиться, а у прерванной связи с «корнем» – восстановиться по воле Всевышнего: «Я открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших, и введу вас в землю Израилеву» (Иез. 37: 12). Ср. в притче из Мехильты к Книге Исхода – Моисей просит Всевышнего позволить ему «войти в Землю», если уж ни как царь или частный человек, «ни пещерой Кесарийской, что под Панеасом[15], то пусть кости мои перейдут через Иордан» (Талмуд VII: 114).

Вопрос о посмертном перемещении «костей» в Землю, волновавший иудеев во время длительного египетского или сравнительно недолгого вавилонского плена, рассматривался и мудрецами Талмуда.

Интерпретируя библейское пророчество Тиру за то, что он говорил об Иерусалиме («низведу тебя с отходящими в могилу к народу давно бывшему и помещу тебя в преисподних земли, в пустынях вечных, с отошедшими в могилу, чтобы ты не был более населен, и

явлю славу на **земле живых**. Ужасом сделаю тебя, и не будет тебя, и будут искать тебя, но уже не найдут тебя во веки, говорит Господь Бог» – Иез. 26: 20)[16], р. Елеезер вопрошает: что же, праведники вне Земли Израиля не воскреснут? Р. Илаа отвечает: Они будут воскрешены, перекатясь в Землю Израиля. Р. Абба Сэла Великий высказал опасение, не будет ли перекатывание болезненно для праведников? – Ответ был: Для них будут созданы подземные туннели (Ктубот 111а).

«Подземные туннели», как представляется, типологически сопоставимы с теми (заранее, так сказать, превентивно установленными) чудесами, которые, по свидетельству мидраша, Всевышний создал перед наступлением шаббата, в частности – «расщелиной в земле» («Ашем придал земле способность расступаться, чтобы поглотить непокорного Кораха с его людьми, когда настанет время их покарать») и «устьем колодца» («Ашем подготовил чудо с колодцем Мириам, блуждавшим по пустыне вместе с еврейским народом и снабжавшим его водой») (Мидраш 48–49).

Представления о возникновении подземных туннелей для перемещения мертвых в Землю Израиля отражено и в мидраше Ваехи: «А что же с другими евреями, похороненными за пределами *Эрец Исраэль?* Мудрецы нам объясняют, что Ашем создаст специальные подземные туннели в то время и тела всех евреев как бы передвинутся по ним в *Эрец Исраэль*. И только в Святой Земле каждый еврей будет воскрешен из мертвых». Иаков мидраша осведомлен не только о туннелях, но также и о страданиях, связанных с перемещением по ним, о чем свидетельствует его наказ Йосефу: «Не хорони меня в Египте. Я хочу избежать мучений от перемещения в *Эрец Исраэль* в дни *тхият аметим*» (Мидраш 217).

В новелле Агнона «Прах Земли Израиля» рассказчик, приехавший из этой Земли посетить родные могилы на еврейском кладбище в Польше, скорбит о страданиях умерших в «нечистой земле»: «Две смерти выпало им, смерть эта и смерть грядущая, когда разверзнет Господь могилы и возведет их с собой на Землю Израиля, успокоить их там навеки». Эта участь ждет и благочестивого сторожа этого кладбища, который обрел на чужбине лишь четыре пяди земли, «и те суждено ему стряхнуть и перекатиться в Землю Израиля» (Агнон 2004: 93–94).

Идея исхода, столь значимая в еврейской мифологии, ежегодно припоминаемая и воспроизводимая в рамках пасхального праздника,

обретает свой аналог и в представлениях о посмертном существовании человека, о наступлении мессианских времен, когда произойдет еще один – последний и окончательный исход из нечистой земли диаспоры – в Землю Израиля.

Совмещение пространственных («нечистая» диаспора – «сакральная» Страна Израиля) и временных («мрачное» настоящее – «светлое» мессианское будущее) представлений, или, по Бахтину, «взаимосвязь временнымх и пространственных отношений» явственным образом осуществляется в «метафизическом» иудейском хронотопе, «времяпространстве», где время становится измерением пространства, сгущается, становится зримым; пространство же интенсифицируется, втягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем (Бахтин 1975: 234–235), в нашем случае, земля изгнания – мессианской эрой.

Об этом хронотопе – «изгнании», преодолеваемом в эсхатологической перспективе, – иудаистической мифологии писал Аверинцев, отмечая, что в средние века понятие «изгнания» становится еще острее, чем во времена «вавилонского пленения», занимая место центральной религиозно-мировоззренческой категории (Аверинцев 1980: 590). Представляется, что и в последующие эпохи, как иллюстрируют некоторые из приведенных примеров, и в новейшее время, отмеченное концепциями сионизма и созданием Государства Израиль, идея преодоления «изгнания» – «исходом» не утратила своей жизненной силы.

Примечания

[1]Современные раввинские предписания, связанные с Иерусалимом, Храмовой горой отражают представления о наличии там особого духа чистоты и святости, об исключительной эффективности молитвы у Западной Стены разрушенного в 70 г. Храма.

[2] Талмудические цитаты, если не оговорено иначе, приводятся по изданиям: (Талмуд) и (Talmud), в тексте приводятся названия трактатов и номера глав.

[3] Ср. соответствующие пассажи молитв: «И в Иерусалим, город Твой, по милосердию Своему, возвратись!»; «И да удостоимся мы увидеть свои глазами, как вернешься Ты, по милосердию Своему, в Сион!» (Сидур 205, 209). О мифологизации образов Палестины и Иерусалима, представляющихся земными эквивалентами и соответствиями горнего мира «славы» см.: Аверинцев 1980: 590.

[4] Заметим, что к числу таких городов относилось и множество населенных пунктов восточноевропейской еврейской диаспоры.

[5] Вариант: и к рабам.

[6] Ср. о традиционном использовании для захоронений пещер, катакомб (Кон-Шербок 1995: 164–165).

[7] Первые датированные сведения о проживавших в Шебжешине евреях относятся к 1507 г., здесь сохранились восстановленная позднеренессансная синагога и одно из старейших в Польше еврейских кладбищ. Широко известен литературный памятник, созданный местным автором – «Тяготы времен» (1650) Меира из Шебжешина (см.: Тяготы времен).

[8] Опубликована в: *Cahan Y.L.* Yidisher Folklor: Filologishe shriftn fun YIVO. Vilna, 1938. N 5. P. 147. Цит. по: Yiddish Folktales / Ed. by B. Silverman Weinreich. Transl. by L.Wolf. N.Y., 1988. P. 347.

[9] Цитаты из Торы приводятся по (Пятикнижие).

[10] Цитата из псалма: «Буду ходить пред лицем Господним на земле живых» (Пс. 114: 9).

[11] См. комментарии И. Шамира (Агнон 1996: 293–297), А. Кучеренко и Е. Римон (Агнон 2004: 496–500) к новелле «Прах Земли Израиля».

[12] Он наказывает Иосифу: «Перенеси мое тело в пещеру Махпела, ибо я хочу лежать вместе с моими отцами, чтобы восстать с ними из мертвых, когда наступит для этого время. (Каждому человеку стоит позаботиться о том, чтобы его похоронили рядом с *цадиками,* дабы оказаться с ними вместе, когда настанет время *тхият аметим*)» (Мидраш 218).

[13] Относительно кончины Иакова употребляется не слово «смерть», а выражение «был приобщен к народу своему» (Быт. 49: 33), что, согласно комментарию Раши, принято в случае смерти праведника, душа которого встречается с душами праведных людей, живших прежде (Пятикнижие 238).

[14] Иаков также опасался, что египтяне будут поклоняться его останкам и объявят их божественными, ибо после его прихода в Египет прекратился голод. Иаков предвидел также, что одной из Десяти казней, которыми Ашем накажет в будущем Египет, будут вши, которые поразят даже тела мертвых, а он не хотел полагаться на то, что его останки будут избавлены от этого наказания с помощью чуда (Мидраш 217).

[15] Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» так описывает это «чудное место» Панеас (Паний): «Здесь в горе находится очень красивая пещера, под которой земля образует глубокую бездонную, наполненную стоячей водой бездну, а сверху возвышается огромнейшая гора. У подошвы ее, вблизи пещеры, находятся истоки реки Иордан» (Флавий XV, 10: 3).

[16] Ср.: Тит у Иосифа Флавия говорит о различиях посмертного бытия у погибших в бою и умерших от болезни: «Души, разлученные от тел мечом в строю, внедряются в чистейшем эфирном элементе, между звезд, откуда они светятся потомкам, как добрые духи и покровительствующие герои; а те, которые чахнут в болезненных телах, хотя бы и чистые от грехов и пятен, погружаются в мрачное подземное царство, где их окружает глубокое забвение и где они сразу теряют и тело, и жизнь, и память» (Иосиф Флавий VI.1: 5).

Литература

Аверинцев 1980 – *Аверинцев С.С.* Иудаистическая мифология // Мифы народов мира / Под ред. С.А. Токарева. М., 1980. Т. 1.

Аггада – Вавилонский Талмуд. Антология Аггады / С толков. р. А. Эвен-Исраэля (Штейнзальца) / Пер. и коммент. У. Гершовича, А. Ковельмана. Под ред. р. А. Эвен-Исраэля (Штейнзальца) и С. Аверинцева. Иерусалим; М., 2001. Т 1; 2004.Т. 2.

Агнон 1996 – *Агнон Ш.Й.* Во цвете лет. Повести и рассказы. М., 1996.

Агнон 2004 – *Агнон Ш.Й.* Прах Земли Израиля // *Агнон Ш.Й.* Новеллы / Ред.-сост. Е. Римон; коммент. Е. Римон, А. Кучеренко; общ. ред. М. Яглом. М.; Иерусалим, 2004. С. 93–104. Пер. И. Шамира.

Бахтин 1975 – *Бахтин М.М.* Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.

Бубер – *Бубер М.* Праведник приходит в Страну (О раби Нахмане из Брацлава // Учение раби Нахмана из Браслава / Подбор материалов – А. Стриковский, ред. Н. Файнгольд. Б.г., б.д.

Бубер 2006 – Хасидские истории. Первые учителя. М.; Иерусалим, 2006.

Грин 2007 – *Грин А.А.* Страдающий наставник. Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава / Научн. ред. и сост. М. Яглом при участ. Н.-Э. Яглом; пер. с англ. Р. Нудельмана, пер. с ивр. М. Яглома. М.; Иерусалим, 2007.

Израильская литература – Израильская литература в русских переводах. Антология / Сост. Е. Римон. СПб., 1998.

Кон-Шербок 1995 – *Кон-Шербок Д., Кон-Шербок Л.* Иудаизм и христианство / Пер. с англ. Ю. Табак; предисл., примеч. о. Г. Чистяков. М., 1995.

Копельман 2001 – *Копельман З.* Святость Земли Израиля // Отцы и дети. 2001. Вып. 35: Святая Земля. С. 7–13.

Мидраш – Мидраш рассказывает. Берешит / Сост. р. М. Вейсман; пер. Ц. Вассермана. Иерусалим, 1990. Кн. 2.

Р. Нахман – Учение раби Нахмана из Браслава / Подбор мат. А. Стриковский, пер. и ред. Н. Файнгольд. Иерусалим, б.г.

Пятикнижие – Пятикнижие и гафтарот / Ивр. текст с рус. пер. и классическим комментарием «Сончино» / Коммент. р. Й. Герца. М.; Иерусалим. 1999.

Сидур – Сидур. Врата молитвы / Пер., коммент. и поясн. под ред. П. Полонского. Иерусалим, 2008.

Талмуд – Талмудъ. Мишна и тосефта / Критический пер. Н. Переферковича. Т. I– VI. Изд. 2-е. СПб., 1902–1906 (репринт: Талмуд. Мишна и тосефта / Подгот. Л.Р. Городецкий, С.Н. Лобанов. М., 2004).

Талмуд VII – Талмудъ. Тома седьмого полутом первый. Источники и указатели Талмуда / Критический пер. Н. Переферковича. СПб., 1906 (репринт: Талмуд. Т. VII. Галахические мидраши / Подгот. Л.Р. Городецкий. М., 2005).

Тяготы времен. Хроника Мейера из Щебржешина // Еврейские хроники XVII столетия. Эпоха «Хмельничины» / Иссл., пер. и коммент. С. Борового. М.; И., 1997. С. 153–179.

Урбах 1991 – *Урбах Э.Э.* Мудрецы Талмуда. Иерусалим, 1991.

Флавий – *Иосиф Флавий.* Иудейские древности / Пер. Г.Г. Генкеля. М., 1994. Т. 2. С. 130.

Шульхан Арух – *Ганцфрид С.* Киццур Шульхан Арух / Пер. с ивр. под ред. Л. Городецкого. М., 2006.

Talmud – The Soncino Talmud. Brooklyn, NY: Judaica Press, 1990.

Елена Федотова (Москва)

О роли «антисвятого» места в библейском повествовании

В целях бульшей четкости последующего изложения не побоимся повторить определения, может быть, всем знакомые, но уместные как вступление к теме.

Понятие *святости* в ТаНаХе фундаментально и несводимо к более элементарным смысловым составляющим[1]. Свят, прежде всего, Бог (Лев. 19: 2), а затем – все, что Он отделяет для Себя; стало быть, *святое* – то, на что Бог Сам распространяет этот Свой атрибут, вводя субъект или объект в особые с Собой отношения. Полезно иметь это в виду, когда рассматриваешь такие связанные друг с другом библейские концепции, как *святой народ, святая земля, святое место*. И надо сказать, тот угол зрения, под которым в ТаНаХе вообще рассматривается история *избранного народа*, выводит тему *святости земли* на передний план.

Мы рассмотрим лишь один аспект данной темы – контраст места *святого* и «*антисвятого*», т.е. отмеченного не то чтобы отсутствием там Бога, но каким-то пренебрежительным Его отношением к этому месту, как к чему-то чужому – что связано, прежде всего, с человеческим осквернением, грехом незнания Бога и даже нежелания Его знать.

Можно отметить, что этот контраст – самое общее место библейского богословия, которое предлагает нам историю спасения в виде такой «дороги к Храму», двигаясь по которой, избранник рано или поздно попадает в «яму»: это может быть изгнание, плен, рабство, тюремное заключение, моральное падение, даже отступничество, крайнее унижение и проч. Выбраться из «ямы» можно только с помощью Бога; и вероятно, главная цель такого построения исторического повествования заключается в том, чтобы преподать читателю эту мысль – о полной зависимости от Бога, необходимости надеяться только на Него, но и совершенной уверенности в Нем.

И естественно, первым проходит этот путь, задавая нормативные образцы, праотец Аврам. Он – первый «паломник» в Св. Землю. Он уходит из места, где можно неплохо устроиться и жить, но о святости которого говорить не приходится, в Землю, прямо указан-

ную ему Богом; там поначалу жить как раз не так уж удобно, жизнь надо еще каким-то образом обустроить, но зато святость этого места неоспорима: она обусловлена особым присутствием там ЙХВХ, особым Его отношением к этой Земле.

Авраму прямо с ходу предписано обойти всю Землю. Зачем? Проследим за его передвижениями. Он идет вдоль палестинской земли, от места к месту; но не посещает святые места, а создает их: там воздвигнет алтарь, тут посадит тамариск; и везде призывает имя Господа.

География его передвижений примечательна: он заходит в Шехем, Бет-Эль, Хеврон и Беэр-Шеву – т.е. древние культовые центры, расположенные в середине и по южной границе двух исторических царств: Израиля и Иудеи. Тем самым он как бы заявляет свои права на всю Землю; обоснованием этих прав будет его связь с Богом, благодаря которой Земля ЙХВХ станет принадлежать избраннику Божьему.

В этом рассказе мы видим явное противоречие с идеей святого центра, где единственно предписано поклоняться Богу. Тема централизации культа уверенно зазвучит в Девтерономической истории, хотя введение к ней, как и следует, обозначено уже в кн. Второзаконие. Здесь же мы видим иное: Аврам отмечает множество мест, причем все они в дальнейшем в библейской истории окажутся культовыми центрами, с которыми поведут борьбу пророки и лучшие цари Иудеи.

Конечно, можно в принципе трактовать это противоречивое совмещение как соединение различных источников или традиций, но подобное толкование не снимает вопроса: зачем редактор организует текст именно таким образом?

Однако с точки зрения центральной темы Торы – прав Израиля на Землю через освящение и земли, и народа – так и должно происходить самое естественное и первичное обозначение этой темы: праотец покрывает всю Землю алтарями ЙХВХ, заявляя одновременно и свою религиозную верность, и принадлежность Земли ЙХВХ.

Вместе с тем, еще не завершив воздвижение всех алтарей, Аврам совершает путешествие, которое смело можно было бы назвать «антипаломничеством»: не по своей воле, гонимый голодом, попадает праотец в Египет – страшное и нечистое место. Почему-

то ведет он себя в Египте, с точки зрения современной морали, недостойно: трусливо прячется за спину жены, буквально «сдает» Сару в гарем фараона, и получает за то немалую плату; тем самым он «подставляет» фараона, который страдает совершенно невинно, ибо не знает истинного положения вещей, и Бог поражает несчастного царя тяжкими бедами, никак не объясняя ему его вины; когда же праотца уличают и с позором выдворяют из страны – он спокойно уходит, прихватив и Сару, и неправедно нажитое богатство.

Мало этого, в гл. 20 история повторяется с Авимелехом, царем филистимского города Герара, а потом – уже в гл. 26 – сын Авраама Исаак чуть не продал жену тому же Авимелеху – лет через 60 после истории с Саррой.

Остается удивляться близорукости царей, поскольку обе дамы были уже, мягко говоря, немолоды: Саре в Египте, по меньшей мере, под 70, в Гераре ей – 90, и при этом она беременна (в гл. 18 предсказано, что через год Сарра родит сына, а в гл. 21 она его рожает). Ревекка тоже была уже матерью двух взрослых сыновей.

Нагромождение нелепостей отнюдь не смягчает неприятного впечатления!

Богословский комментарий, который ищет в поведении патриархов духовного смысла и морального примера, колеблется между умолчанием об этом мало назидательном эпизоде, смиренным признанием греха праотца и снисходительным отношением к его слабости[2]. Более поздние комментаторы[3] говорят о том, что Тора предпочитает правду и представляет патриархов во всей живости их сложного характера, со всеми их достоинствами и недостатками.

К сожалению, эти интерпретации противоречат внутренним свидетельствам текста. Хорошо видно, что какое-либо осуждение Авраама изнутри текста – отсутствует; а что касается «живости характера», то давно отмечено, что рассказ об Аврааме как раз литературно очень неразвит и представляет патриарха весьма схематично, без какого-либо психологизма, развития характера – именно как воплощенную праведность.

Научная мысль[4], со своей стороны, уделяет тройному эпизоду много внимания, но с тем же разочаровывающим результатом.

Школы *исторической критики* рассматривают текст как небрежное соединение вариантов одного и того же рассказа; а

варианты происходят из различных источников или традиций – в зависимости от школы. Серьезной роли этим рассказам комментаторы не отводят, а осмысленность такого действия, как представление одного эпизода в тройном количестве, не особенно даже обсуждается.

В конце концов, все упирается в проблему редактора: зачем он совмещает различные, но столь похожие версии в окончательном тексте? И это трудный вопрос для *исторической критики*.

Существуют и другие теории создания текста. С позиций «мидрашистского» подхода С. Сандмела[5], например, Тора видится как текст, который создавался длительное время «методом приращений», подобно агадическому мидрашу; в этой процедуре каждый последующий редактор пересказывал старые истории, приукрашивая и расписывая их по своему вкусу, и все варианты представлены вместе как имеющие равные права на существование.

Школы *исторической критики* в принципе воспринимают эпизод статически – поскольку он представлен вариантами одного рассказа; триплет восходит к одному общему архетипу, и никакого развития не предполагается.

Иначе подходит к вопросу ван Сетерс[6]. Проведя блестящий анализ структуры и формы трех текстов, он показал, что:

1. Первична первая история (Аврам в Египте), и она – фольклорного происхождения.

2. Два других варианта суть литературные композиции, зависимые от первой истории, причем третья история (об Исааке) – просто комбинация первых двух (она не содержит ничего, кроме элементов первых двух историй).

В соответствии с этим выводом, ван Сетерс предлагает рассматривать сюжет в развитии, что в целом представляет собой большой шаг вперед; однако соображения ван Сетерса о роли тройного эпизода в нарративе кажутся уже достаточно произвольными.

Так, он полагает, что первая история – это самостоятельная единица, первоначально независимая от окружающего контекста, и цель ее – в общем, развлекательная: прославление ума патриарха и красоты его жены; во втором эпизоде уже другой редактор пытается разрешить некоторые богословские и моральные затруднения, никак не отраженные в первой истории: речь идет о допустимости столь недостойного обхождения с иноземным государем, и, между прочим – о моральной позиции Сарры в этом эпизоде. В третьей

истории ван Сетерс[7] справедливо видит разработку темы наследования, и вообще говоря, некий прообраз взаимоотношений будущих народов – Израиля и Филистимлян. Тем не менее, в целом остается ощущение неудовлетворительности интерпретации, что может быть связано лишь с недостатками общей позиции интерпретатора.

С одной стороны, именно ван Сетерс не просто исчерпывает возможности историко-критического метода, но переступает пределы этих возможностей. Он значительно расширяет, по сравнению со своими предшественниками, контекст, в котором анализирует и интерпретирует тройной эпизод; он старается опираться на анализ текста, а не на априорные предпосылки о существовании источников или традиций; кроме того, он подходит к трактовке текста уже с позиций *анализа редакций*, т.е. рассматривает редактора как человека, который сознательно решает определенные проблемы путем той или иной компоновки материала и дополнения его собственными литературными композициями; (иными словами, роль такого редактора близка к роли автора в современном смысле слова; хотя ван Сетерс все еще видит много неуклюжести и натяжек в этих литературных композициях).

Тем самым, Дж. ван Сетерс – в определенных отношениях – выступает как предтеча новых подходов, но с другой стороны, он все еще остается на позициях *исторической критики*, с ее «кусочным» подходом к тексту, этой манерой резать текст на кусочки и затем анализировать и трактовать полученные кусочки как нечто самостоятельное, почти вне связи со остальным текстом. Результатом такого подхода немедленно становится увеличение произвольности интерпретации.

Гораздо шире возможности комментатора, стоящего на общих позициях более современного метода «целостной интерпретации»[8], который предполагает толкование всех деталей текста в их функциональном взаимодействии – и в широком контексте целого; при таком отношении к тексту можно практически свести к минимуму произвол интерпретации, и критерием «правильности» (или удачности) интерпретации становится ее общая связность и непротиворечивость.

В этой связи интерпретатору следует принять во внимание самые общие темы библейского нарратива, а именно – те, которые подчинены задачам обоснования прав на Землю для общества,

называющего себя *Израилем*, и обоснования особой идентичности этого общества (в том числе, его прав на имя *Израиль*). Эти темы включают мотив взаимоотношений Израиля с окружающими народами, который буквально «красной нитью» проходит через весь ТаНаХ, начинаясь, конечно, в кн. Бытия.

Система художественных условностей, с помощью которой редактор решает поставленные задачи, содержит целый ряд характерных приемов, и их присутствие прослеживается не только на протяжении всего Пятикнижия, но и в других библейских книгах. Сюда входят: почти всеобщая прообразность, отнесение первоначальных образцов поведения к нормативным временам праотцов, постоянная тематическая, образная и лексическая перекличка разных, казалось бы, рассказов. Опознавание общих мотивов должно вести интерпретатора к признанию смыслового и фактурного единства повествовательной ткани в гораздо более широком контексте, чем это предполагает простое членение нарратива на источники, традиции и другого рода независимые куски.

С подобных позиций наш тройной эпизод отнюдь не выглядит серией ненужных повторов, вариаций одного и того же рассказа. Сам факт создания литературных композиций в дополнение к имеющемуся материалу говорит за наличие редакторского замысла. Рассказы похожи в чем-то, но в каких-то деталях они существенно различаются, и все изменения служат цели развития темы, в то время как повторы акцентируют внимание читателя на узловых моментах, создавая *лейтмотив*.

В качестве одной из основных просматривается тема отношений Израиля (в лице праотца, задающего образцы поведения) с сильными окружающими народами, от которых зависит реализация прав на обещанную землю.

Первый эпизод вводит тему, начиная с Египта и, нет сомнений, эта история являет нам прообраз Исхода.

Тематическая связь прослеживается легко, но она видна и на лексическом уровне. Например, обе истории о переселении в Египет – Авраама (Быт. 12: 10) и Иакова (Быт. 41: 54) вводятся одной лексической формулой: «В стране был голод» (ראב בער יהיו

или соответственно – תוצראה־לכב בער יהיו).

И голод усиливается: снова в обоих рассказах это описывается

одинаковыми словами, но с обращением порядка слов: в истории Иосифа (43: 1) – ראב דבכ בערהו, а в истории Авраама (12: 1) – ראב בערה דבכ־יכ. Полагают, что сам по себе перевернутый порядок слов есть способ автора сослаться на предыдущий текст[9].

Общность формулировки подчеркнута выбором одинакового слова דבכ (тяжелый) для описания голода в Палестине, в то время как голод в других землях (Быт. 41: 56, 57) охарактеризован словом קזח (сильный).

Перевернут также порядок повествования. В истории Иосифа сказано, что «голод усиливался» – и за этим последовало переселение семьи. Авраам же «сошел в Египет пожить там» – потому что голод усиливался.

Есть и в других местах одинаковые слова:עגנ (поражать) (Быт. 12: 17 и Исх. 11: 1); «И призвал фараон» (הערפ ארקיו) – Моше (Исх. 12: 31), как и Авраама (Быт. 12: 18) и велел им обоим удалиться. В обоих случаях фигурирует мелкий и крупный рогатый скот (רקבו־ץאצ).

Современные исследователи[10] в повторяющихся словах видят перекличку текстов: посредством таких лексических связок читатель, читая один текст, держит в уме другой.

Прообразную роль истории Быт. 12: 10–20 признают как средневековые комментаторы[11], так и современные авторы[12], отмечая определенные особенности рассказа об Аврааме с точки зрения этой прообразной роли. Однако не лишне подчеркнуть, что отношения Аврама с фараоном строятся как образец будущих взаимоотношений Израиля и Египта, и многие неясности нашего текста могут быть объяснены как «слепой мотив» – т.е. ситуация, которую читатель понимает, только зная другой рассказ, а именно – историю Исхода. Именно ситуация Исхода обосновывает явно безжалостное обращение с фараоном.

Действительно, в традиции Исхода Египет – страна сильная, но враждебная; прежде всего потому, что там не чтят и даже не знают ЙХВХ, Бога Израиля. Примирение с таким народом невозможно. Но победить его своими силами для Израиля – тоже невозможно: слишком разные «весовые категории». Этот мотив автор обозначает в Быт. 12: 10–20, показывая, что с одной стороны, пребывание Аврама в Египте неизбежно (голод), а с другой – положение его там незавидно; сама опасность для жизни и необходимость отдать жену – эти скупые подробности прекрасно обрисовывают край-

не зависимое и ужасающе стесненное положение патриарха в стане непримиримых врагов.

Но, конечно, Бог «переворачивает» ситуацию. Фараон, который, согласно рассказу об Исходе, знать не хотел никакого ЙХВХ – узнает, кто такой ЙХВХ. Фараон наказан тяжкими бедами. Хозяином положения становится Аврам, который уходит из Египта с победой и военными трофеями.

Во втором эпизоде (Быт. 20) на сцену выводится другой народ – филистимляне, и отношения с ними (в лице Авимелеха) будут складываться иначе, чем с египтянами, хотя бы потому, что они – хозяева Палестины.

Рассмотрим, какими средствами библейский автор разрабатывает эту тему.

В отличие от безымянного фараона, царь Герара назван по имени, что всегда имеет особую значимость в повествовании Торы. Царь носит еврейское имя Авимелех, означающее «Отец мой – царь». Это может служить подтверждением того, что филистимский правитель – потомственный царь (порфиророжденный), т.е. истинный хозяин земли; но скорее, имя теофорное, и тогда оно указывает на определенные отношения между носителем имени и Истинным Царем. В любом случае, разрешение этой власти жить на земле должно быть свято, действенно и вечно.

Первоначально Авраам находится в такой же крайней зависимости от филистимлян, как в свое время от египтян (на что так же указывает необходимость отдать жену). Но Бог снова «переворачивает» ситуацию – хозяином положения опять становится Авраам.

Однако обращение с Авимелехом – гораздо менее жестокое, чем с фараоном, потому что Авимелех чтит Бога, Который выступает в этой истории везде под именем Эл (אלהים). С одной стороны, ханаанское слово «эл» (אל) может иметь общее значение «бог»; но с другой стороны, в пассаже, завершающем эпизод (Быт. 21: 33) появляется имя ЙХВХ, которое стоит рядом с именем Эл Олам (עולם אל – Бог Вечный), и тем самым, между ними ставится знак равенства. Это дает понять, что тот Эл, которого чтит Авимелех, есть Эл Олам, Он же – ЙХВХ.

Бог общается с Авимелехом, является ему во сне, увещевает его и представляет Авраама пророком. (А с фараоном Бог не счел нужным даже разговаривать, просто поразил его тяжкими бедами).

И Авимелех слушается Бога, возвращает Сарру (естественно, не притронувшись к ней), награждает Авраама добром и дает ему право жить на своей земле, где угодно – и это очень важно. Позже (21: 22–34) Авимелех сам ищет покровительства у Авраама, продает ему колодец – т.е. дает законное право на воду, без которого право на землю в этой стране ничего не стоит. Так, судя по тексту, развиваются отношения Авраама с филистимлянами.

И наконец, Авраам закладывает святилище в Беэр-Шеве (посадив там тамариск). Это вполне соответствует обрамлению первого эпизода: он заключен между упоминаниями о том, как Авраам воздвиг алтари в Шехеме и Бет-Эле. Таким образом, завершается обозначение культовых границ Земли, и все распределение религиозного поля теперь напрямую связано с темой «отношений с народами»; эти темы и впоследствии будут тесно связаны в библейском повествовании.

Отмечено (ван Сетерс), что детали взаимодействия Авраама с царем перевернуты по отношению к первой истории. Там Аврам получает богатства до разоблачения (т.е. это плата за Сару) – здесь после, как компенсацию за обиду; там фараон изгоняет Аврама – здесь Авимелех разрешает ему жить где угодно; там Аврам ничего не отвечает на упреки фараона – здесь он оправдывается перед Авимелехом. Ван Сетерс полагает, что таким образом второй редактор хотел повысить моральный уровень патриарха. Однако удовлетворительнее кажется предположение, что подобный прием помогает автору подчеркнуть различное взаимодействие будущего Израиля с разными народами, которые способны как-то повлиять на возможность поселиться и жить на Земле.

Мнение ван Сетерса по вопросам моральной позиции патриарха и Сарры также может быть оспорено. Хорошо видно, что позиция Сарры в обоих эпизодах никак не обозначена. Эта тема явно вне интересов автора.

Моральность Авраама не нуждается в защите, она просто нигде не ставится под сомнение, ибо имеет только одно измерение: верность ЙХВХ.

Безвинность царей имеет значение также только в одном аспекте: она доказывает, что Авраам не потерпел никакого ущерба. И вообще, их невиновность – не их заслуга; это – щит ЙХВХ, защищающий Авраама.

Таким образом, мы видим, что отношения с обоими народами (египтянами и филистимлянами) у Авраама складываются опосредовано, через отношение всех действующих лиц к Богу и Его отношение к ним. Первоначальная связь Израиля (в лице праотца) с Землей также устанавливается через алтари ЙХВХ, в Чьем владении находятся и Земля, и Народ.

Разработка темы продолжается в третьем эпизоде (он действительно комбинирует детали первых двух вариантов).

На лексическом уровне разработка видна в смене глаголов. В Египет Аврам «спускается» (гшй) – как в преисподнюю. В Герар он «путешествует» (тср). Это не то, что спускаться, но надо приложить усилие, сняться с места, двинуться в путь. Исаак же в Герар уже кмд, т.е. ходит, гуляет туда-сюда. Путь накатан, все гораздо легче.

И хотя во всех трех эпизодах герои живут в чужой стране как «геры» (используется соответствующий глагол шв), но во втором и третьем эпизодах, сверх того, появляются и другие глаголы – בשי,וכש – «поселяться», «жить» – уже как бы насовсем. Таким образом, праотцы в земле Ханаана еще «геры», «метеки», но уже есть намек на то, что они будут жить здесь как в своей земле.

С темой Египта последний вариант рассказа заканчивает быстро и решительно. Первая же вводная фраза: «В стране был голод – как во времена Авраама» призвана подчеркнуть, по-моему, не сходство, а различие ситуаций. Голод-то был - а в Египет идти не надо. Египет – это страна, из которой уходят – один раз – и больше не возвращаются [вспомним прямой запрет на возвращение людей в Египет (Втор. 17: 16), а также пророков, например, Исайю (30: 2–7; 31: 1), который гневно клеймит царя за ориентацию на Египет; Египет – это «трость надломленная», которая проткнет руку тому, кто на нее обопрется (4 Цар. 18: 21)].

Запрет возвращаться в Египет Господь подкрепляет повторением обещания Земли, которое Он в свое время дал Аврааму.

Это перекликается с Быт. 24: 6–8, где Авраам запрещает возвращать Исаака также в Месопотамию, и вслед за этим сразу вспоминает обещание земли, данное ему ЙХВХ.

Таким образом, тема прав на землю, связанных с божественным обещанием Аврааму, оказывается связанной с темой преемственности. Исаак получает все права Авраама (и подразумевается,

что передаст их дальше потомкам). Собственно, весь эпизод гл. 26 – об этом.

На это намекает сходство ситуаций с женами, и поскольку нужно только намекнуть, то и ситуация не обрисована четко, а только мягко обозначена (это не есть неуклюжесть литературной разработки, скорее экономия слов – просто этого достаточно для цели автора).

Преемственность прав Исаака подчеркнута тем, что их подтверждает тот же Авимелех (хотя это довольно нелепо с точки зрения современных требований к логичности повествования). Так же, как в случае с Авраамом, Авимелех сначала защищает Исаака, а затем сам ищет у него покровительства. Здесь присутствует (угаданный уже ван Сетерсом) паттерн взаимоотношений между группами, которые будут населять Палестину в будущем [не обязательно это будут филистимляне, а просто – местные (סוקמה ישנא – 26: 7)].

Исаак откапывает те же колодцы Авраама (т.е. имеет те же права на эту землю) – но великодушно уступает их местным, уходя все дальше на юг, до Реховота. Иными словами, ситуация все время переворачивается – теперь уже Исаак дает право местным владеть как бы его землей. И существенно для этой схемы отношений, что Исаак возделывает землю и становится богаче и сильнее местных людей. Для его потомков это должно звучать как обещание.

Завершающий аккорд – последний случай теофании в Беэр-Шеве, где ЙХВХ еще раз подтверждает, что ради Авраама Исаак получит все, обещанное Аврааму. И конечно, Исаак устанавливает там жертвенник и призывает имя Господа, вслед за чем права Исаака вновь подтверждает Авимелех, заключив с ним договор. Таким образом, тема прав на землю завершается тройной схемой обоснования: 1) обещание ЙХВХ; 2) связь с Землей через культ ЙХВХ; 3) и наконец – разрешение сильного местного населения, которое на самом деле оказывается слабее народа, опекаемого ЙХВХ.

Так развивается тема реализации прав Израиля (в лице праотцов) на Землю через взаимодействие с Богом, Землей и сильными народами, стоящими на пути овладения этой Землей; причем развитие темы, по-видимому, предполагает демонстрацию того, что «яма», неизбежно подстерегающая прототипического героя на пути в св. Землю, становится все менее глубокой по мере продвижения, помехи делаются все менее ощутимыми, а перспектива овладения

Землей приближается, постепенно воплощаясь во все бо́льшее количество локальных областей владения.

С точки зрения развития этой темы, ни один рассказ невозможно счесть изолированной единицей текста: эпизоды «прорастают» друг в друга, соприкасаясь мотивами и перерастая в более широкие темы.

Каждое слово в этих историях – значимо, лишних и развлекательных нет. Ни о какой неуклюжести, алогичности – не может быть и речи, просто система литературных условностей здесь не вполне состыкуется с кругом современных понятий.

Каждое слово не просто значимо, но знаково – иными словами, задачи текста решаются с помощью символики и условностей - на это указывает сама нелепость деталей. Но логическая состыковка не входила в задачи автора, и ее отсутствие не раздражало, видимо, его непосредственную аудиторию, потому что логика мифа совершенно отличается от формальной логики.

Если попытаться сравнить этот образец «движения к св.месту через провал» с тем, что предлагают нам Евангелия, то придется говорить не о парадигме «спасения через испытания» (в целом, видимо, общей для многих культур), а скорее о судьбе «возлюбленного единородного сына», которого сам Отец подвергает испытанию, чтобы – парадоксальным образом – укрепить Свои отношения с сыном, усилить доверие и любовь к Себе – а это уже чисто библейская парадигма.

То, что фигура Иисуса часто параллельна образу народа Израиля – это, в общем, известный мотив; праотец Авраам также являет нам прообраз Израиля, или действует как представитель будущего Израиля, поэтому наблюдаются определенные параллели между судьбами Авраама и Иисуса.

Действительно, мы видим, что в Евангелиях Иисус, где-то подобно Аврааму, сначала бродит по земле Палестины, создавая святость места уже самим своим присутствием; но в конце концов, Иисус возносится в Самое Царство Святости – *Царство Небесное*, и попадает он туда после своей крестной смерти и схождения в ад, откуда выходит со своеобразным «богатством» – душами праведников.

Тема «взаимоотношений с народами» в Евангелиях, конечно, обозначена; но если говорить о сильных группах, мешающих движению к спасению, то это будут, скорее, социально-религиозные группировки (фарисеи, саддукеи, священство). Вместе с тем,

они оказываются так же бессильны перед «щитом Господа», как в свое время египтяне и филистимляне библейского нарратива.

Таким образом, возможно, по-видимому, говорить о концептуальном сходстве идей спасения в текстах ТаНаХа и Евангелий.

Примечания

[1] *Milgrom J.* Leviticus 17–22 (AB 3A). New York, 2000. P. 1602–1608, 1711–1726; *Wright D.P.* Art "Holiness". Ancor Bible Dictionary. New York, 1992. V. 3. P. 237–244; *Kornfeld W., Ringgren H.* Art qdš. Theological Dictionary of the OT. Cambridge, 2003. V. XII. P. 529–542.

[2] См.: *Ramban (Nachmanides).* Commentary on the Torah. Genesis. Shilo Publ.: New York, 1999. P. 173–177; Пятикнижие Моисеево или Тора. Кн. Брейшит / С русским пер., коммент. и ґафтарой; под ред. Г. Брановера. Иерусалим; М., 1989. С. 156–161. Пятикнижие с толкованием РаШИ. Вып. 2. Иерусалим, 1990. С. 9–11. Пятикнижие и Гафтарот с классич. комментарием «Сончино» / Сост. Й. Герц. М.; Иерусалим, 1994. С. 61–62.

[3] Тора. Книга Берешит / Пер. и ком. р. Ш.Р. Гирша. Иерусалим, 1993. С. 92–96.

[4] См.: *Wenham G.J.* Word Biblical Commentary. V. 1: Genesis 1–15. Dallas (Texas), 1998. Logos 20; *Westermann C.* Genesis 12–36. A Commentary. Minneapolis, 1985. P. 159–167, 316–328, 420–430; а также обзоры в книгах: *Seters J. van.* Abraham in History and Tradition. New Haven, 1975. P. 125–153; *Blenkinsopp J.* The Pentateuch. New York, 1992. P. 5–28; *Barton J.* Reading the Old Testament. Method in Biblical Study. London, 1996. P. 18–49.

[5] *Sandmel S.* The Haggada within Scripture // JBL 80 (1961). P. 105–122.

[6] *Seters J. van.* Abraham in History and Tradition. P. 125–153.

[7] Там же. С. 167–191.

[8] *Вайс М.* Библия и современное литературоведение. Иерусалим; М., 2001. С. 58–84.

[9] Там же. С. 107. Ср.: *Тищенко С.* Оскорбление Бога и ius talionis. К вопросу об Истолковании // Материалы XIII Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2006. Вып. 20. С. 21.

[10] *Вайс М.*, Библия и современное литературоведение. С. 89–104, 179.

[11] Пятикнижие и Гафтарот / Сост. Й. Герц. С. 62. Раввинистический комментарий признает за общее правило: то, что случилось с праотцами, повторяется потом в судьбе их потомков.

[12] *Fishbane M.* Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxford, 1988. P. 373–376.

Владимир Петрухин (Москва)

Сакральная топография Киева в свете славяно-иудейских отношений*

Любой политический центр в средние века подражал идеальному образцу – столице великой державы, каковой для Киева был Царьград/Константинополь, или Небесному Иерусалиму, к каковому приближали Киев церкви на горах. Киев провозглашен «вторым Иерусалимом» в «Житии князя Владимира» (Макарий: 532).

Что случилось с еврейско-хазарской общиной, оставившей письмо X в. (Голб, Прицак 2003), после того как князь Владимир принял христианство по греческому обряду в 988 г., неизвестно: хотя евреи оставались в Киеве, и в XI в. следы общины остаются, все же, гипотетически; неясно, именовался ли киевский квартал «Жиды» в силу пребывания там еврейского населения, или так обозначался квартал у «Жидовских ворот», подражающих (как и Золотые ворота) Константинополю; соответственно, неясно – против кого был направлен погром 1113 г., и т.д. (ср. Петрухин 2005а). Гипотетическими остаются и другие следы, оставленные евреями в микротопонимии Киева.

Эти «следы» были замечены еще любителем русских книжных древностей киевским ученым евреем Г.М. Барацем, безосновательно стремившимся обнаружить прямое еврейское воздействие во всей распространенной на Руси библейской традиции (Барац 1927). Определенные его наблюдения оказываются, однако, продуктивными. Среди них – название «киевской крепости» *Самватас*, упомянутое в середине X в. Константином Багрянородным. Это «субботнее» название Киева специально анализировал американский гебраист А.А. Архипов: он продемонстрировал распространенность такой ономастики на окраинах еврейской диаспоры – названия *Самватас*, *Самбатион* и т.п. ассоциировались с именем «субботней» реки талмудических легенд; за ней обретались потерянные десять колен Израилевых, которые не могли до наступления последних времен форсировать реку – поток оружия

*Статья написана в рамках проекта РФФИ, грант 06-06-80095 «Славянская мифология: итоги и перспективы междисциплинарных исследований»

или камней, покоящуюся только в субботу. Ассоциация Днепра с легендарной рекой была естественной для еврейско-хазарской общины Киева, обретающейся на краю ойкумены (Архипов 1995: 71 и сл.); приближенным к естественной киевской топографии оказывается описание «субботней» реки в еврейской Александрии: там течение реки бурлит из-за камней, перекрывающих течение – это напоминает о днепровских порогах ниже Киева (ср. Александр Великий: 261)[1]. Археологической загадкой остается то, какое именно укрепленное поселение на территории Киева именовалось «субботним» именем в середине X в. или в предшествующий период «хазарской дани».

В дискуссии о ранних этапах истории Киева, которая развернулась в связи с последними раскопками в городе, перспективным представляется выделение пласта волынцевских древностей на склоне Старокиевской горы (Комар 2005: 121 и сл). Волынцевская культура, как считают исследователи, отражает ареал хазарской дани с северян: ее характеризует сочетание славянских и салтовских черт в материальной культуре Левобережья Днепра (в том числе наличие юртообразных жилищ на поселениях). Киев (и полянская земля) оказывались форпостом волынцевской культуры в Правобережье Днепра (ареале хазарской дани с полян). В связи с этим нельзя не вспомнить киевскую легенду, не ее официальный (княжеский), а фольклорный вариант о Кие как перевозчике через Днепр. Напомним, что хазары стремились контролировать переправы через главные магистрали каганата (ср. Петрухин 2007) – Волгу (Итиль), Дон (Саркел и Правобережное Цимлянское городище), Донец (Салтов): возможно, и Киев включался в эту городскую сеть в дорусский период истории.

Барац относил к хазарскому влиянию и другой микротопоним на территории Киева – гору Хоривица, название которой действительно напоминает о библейской горе Хорев/Хорив на Синае. Возникает вопрос, почему русский книжник, работавший на рубеже XI и XII вв. и опиравшийся на библейскую традицию, не распознал в имени Хорив названия библейской горы и вывел из этого топонима имя одного из основателей Киева (в соответствии со средневековой этимологической традицией). Дело, видимо, было не только в том, что Библия была ему известна лишь в извлечениях – паремийных текстах и тексте его предшественника Георгия Амартола. Для еврей-

ско-хазарской общины, говорившей по-славянски и оставившей название горы Хоривица в микротопонимии Киева, этот город лежал на краю ойкумены, для летописца же он был центром наиболее «смысленого» племени полян, стал «матерью городов русских», столицей новой христианской Русской земли, «новым Иерусалимом» и Царьградом, а не «новым» Синаем (где располагалась гора Хорив). «Хорив» относился к хазарской предыстории Руси и русского христианства. Олег, обосновавшийся со своей русской дружиной в Киеве (882 г.), провозгласил его «матерью городов русских», что традиционно соотносилось с греческим представлением о *метрополии* – «матери городов»; однако в собственно русской традиции, как фольклорной («Стих о Голубиной книге»), так и книжной (в использованном составителем «Повести временных лет» «Житии Василия Нового») «мати градом» – это Иерусалим (или Сион: ср. Данилевский 1998; Белова, Петрухин 2006). Киеву была уготована роль сакрального центра – «второго Иерусалима»: эту роль он обрел после крещения киевлян в Днепре (подобии Иордана) Владимиром, который сравнивается в летописи с Соломоном, и возведения им перового русского каменного Храма – Десятинной церкви.

Более древняя кирилло-мефодиевская традиция сопоставляла Константина со «вторым Авраамом, который пришел в землю Ханаоньску» (ср. Барац 1927: 371–373; Лавров 1928: 33, 113, 181; Jakobson, Halle 1967: 858–881). В Проложном житии Константина говорится, что первоучитель славян, как ученик и последователь самого Павла – «апостола языков», достиг пределов *Каона*.

Кирилло-мефодиевская и собственно еврейская традиции совместились там, где развернулась деятельность славянских первоучителей и сформировалась раннесредневековая еврейская община: в Чехии (Богемии), сохранявшей кирилло-мефодиевское наследие, по крайней мере, до конца XI в. (Сазавский монастырь) – она и стала для средневековых евреев Ханааном.

Проложное же житие Мефодия свидетельствует, что тот был послан епископом в «Мораву в град *Каон*». Значение этого топонима породило обширную дискуссию в современной кирилло-мефодиевской литературе: формы *Катаон, Канаон* и *Каон*, встречающиеся в разных рукописях Проложных житий Константина и Мефодия, считаются «гибридом» хоронимов – названия областей Катании и Паннонии в кирилло-мефодиевской традиции; действительно, Кон-

стантин/Кирилл ассоциировался со своим тезкой св. Кириллом (Вириллом), епископом Катании сицилийской (как он смешивался с Кириллом Александрийским в болгарской апокрифической Солунской легенде) (ср. Турилов 1999: 27–28; Бабалиевска 2003: 350–351)[2].

Забытой при этом оказалась гипотеза Г.М. Бараца, что *Каон* – Канаан; киевский любитель славянских древностей (Барац 1927: 371 и сл.) предполагал, что формы *Канан, Канаон*, сохранившиеся в кирилло-мефодиевской традиции, отличные от старославянской формы *Ханаан,* восходят к средневековой еврейской форме ענכ. Сильной стороной предложенной гипотезы представляется «авраамический» контекст житий Константина. Согласно пространному житию Константина, тот специально изучал иудейскую традицию, чтобы отправиться с полемической хазарской миссией: в прениях о вере с хазарскими иудеями он следовал полемическим методам Павла и ссылался на завет, данный Аврааму, от которого получат благословение народы – «а мы – языцы – получим благословение от семени Авраама» (ср. Флоря 1981: 81; Верещагин 2001). Таким образом, для самого Константина, как для нового Авраама, славянская земля могла быть «Ханааном», а язык, на который тот переводил богослужебные книги, ханаанским во вполне благочестивом смысле, не связанном с рабской долей славян (на которую намекают еврейские источники, отождествляющие славян с Ханааном). Взаимодействие еврейской и зарождающейся славянской (кирилло-мефодиевской) традиций очевидно уже в X в. в книге Иосиппон (ср. статью Б.Е. Рашковского в этом издании), которой известно еврейское отождествление славян с Ханааном, но этой конструкции уже противопоставляется собственно славянская, кирилло-мефодиевская («солунская») традиция, причисляющая славян к грекам (православным) – Доданим.

Заметим, вслед за Барацем (1927: 855), что в древнейшем русском списке «Златоструя» (XII в., Российская национальная библиотека, СПб.), собрании слов, приписываемых Иоанну Златоусту, под Ханааном понимаются разные народы – скифы, фракийцы, *сури* (сирийцы); к ним русским редактором добавлены собственно русь и окраинные славянские племена – кривичи и вятичи, наконец, упоминается и Русская церковь (ср. Малинин 1910).

Такое «подключение» народов Восточной Европы к собственно библейскому Ханаану – Сирии соответствует тенденции, свойственной древнерусской литературе начиная с «Повести временных

лет» – летописи, основанной на кирилло-мефодиевской традиции. Рассказ о расселении славянских племен с Дуная, из Паннонии, там основывается на кирилло-мефодиевском «Сказании о преложении книг на словенский язык» и завершается древнерусской притчей об избавлении русскими князьями днепровских славян (прежде всего – киевских полян) от хазарской дани. Летописный сюжет расселения 12 племен славян в Восточной Европе по своим «землям» явно ориентирован на библейские сюжеты Исхода и обретения земли обетованной; соответственно избавление от хазарской дани ассоциируется в летописи с избавлением евреев от египетского плена (Петрухин 1998).

Русская земля, в которой объединились восточнославянские племена, не именовалась в летописи Ханааном, хотя ее центр – Киев – ассоциировался с «новым Иерусалимом», его грядущая слава была провозглашена по легенде апостолом Андреем, благословившим еще пустующие киевские горы. Интересно, что явившиеся с другой стороны с Левобережья Днепра – из Хазарии «хазарские евреи» соотнесли киевские горы со святыми горами Исхода: очевидно, что киевская еврейско-хазарская община наименовала одну из гор Хоривицей по знаменитому хребту на Синае, а реку Днепр и стоящую на ней киевскую крепость эта община восприняла как легендарную границу ойкумены – Самбатион/Самватас.

Особой проблемой связи с образом «нового Иерусалима» в фольклоре остается Сафат-река – название Днепра в былинах. А.А. Архипов обращает внимание на то, что былинные герои, достигая киевской Сафат-реки, пребывают в богатырском сне на «двенадцать ден, на двое суточки» (соблюдая субботу?) (Архипов 1995: 82–83). Не менее важен мотив, отсылающий к происхождению имени Сафат-реки. Сюжет былины о Сафат-реке, записанный Л. Меем в Сибири, воспроизводит рассказ о гибели русских богатырей, которые встречают нездешнюю силу за Сафат-рекой и становятся жертвой собственной гордыни, окаменев в горных ущельях – пещерах (Былины: № 44; Толстой 2003: 463–468). Здесь речь явно идет об Иосафатовой долине (долине Кедрона у Иерусалима), где должен состояться Страшный суд, где течет огненная река русских духовных стихов о Страшном суде и располагаются каменные гробницы (в том числе пещерные) библейских героев – не повлияли ли рассказы паломников (ср. «дебрь Асафатову» в «Хожении игумена Даниила» и т.п. – БЛДР 1997: 48) на мотив окаменения богатырей?

Примечания

[1] Ср. тексты схожих легенд, распространенных в средневековой Европе в связи с сюжетом «Царства пресвитера Иоанна» (Послания из вымышленного царства / Перевод с лат. Н. Горелова. СПб., 2004. С. 25, 79).

[2] Можно обнаружить и иные – собственно балканские параллели Каону Проложного жития: город *Хаония* в Эпире упоминается Гонорием Августодунским (XII в.) в контексте, сходном с контекстом кирилло-мефодиевского «Сказания о преложении книг на словенский язык» с упоминанием Иллирика, Далмации, Эпира и т.д. (Жизнь чудовищ в средние века: 208).

Литература

Александр Великий – Александр Великий в легендах и исследованиях Востока и Запада / Сост. Е.В. Косолобова. М., 2000.

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

Бабалисвска 2003 – *Бабалиевска Ст.* Проложно житие на Кирилл // Кирило-методиевска енциклопедия. София, 2003. Т. 3. С. 349–352.

Барац 1927 – *Барац Г.М.* Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках русской письменности. Париж, 1927. Т. 1. Отдел 2.

Белова, Петрухин 2006 – *Белова О.В., Петрухин В.Я.* «Святые горы», Киев и Иерусалим в славянской мифопоэтической традиции // Новые Иерусалимы. Перенесение сакральных пространств в христианской культуре. Материалы Международного симпозиума / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2006. С. 119–123.

БЛДР 1997 – Библиотека литературы древней Руси. СПб., 1997. Т. 4.

Былины – Былины / Сост. Ю.Г. Круглов. Библиотека русского фольклора. М., 1988.

Верещагин 2001 – *Vereshchagin E.* Рецепция иудео-христианского диалога в Пространном житии Константина-Кирилла Философа // Jews and Slavs. Jerusalem; Vienna, 2001. Vol. 9. С. 125–146.

Голб, Прицак 2003 – *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века / Научная редакция, послесловие и комментарии В.Я. Петрухина. 2-е издание. М.; Иерусалим, 2003.

Данилевский 1998 – *Данилевский И.Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков. М., 1998.

Жизнь чудовищ в средние века – Жизнь чудовищ в средние века / Сост. Н. Горелов. СПб., 2004.

Комар 2005 – *Комар А.В.* К дискуссии о происхождении и ранних фазах истории Киева// Ruthenica. Київ, 2005. Т. IV. С. 115–137.

Лавров 1928 – *Лавров П.А.* Кирилло та Методій у давньослов'янському письменстві. Київ, 1928.

Макарий – *Макарий митрополит.* История русской церкви. М., 1995. Кн. 2.

Малинин 1910 – *Малинин В.Н.* Десять слов Златоструя XII в. СПб., 1910.

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

Петрухин 1998 – *Петрухин В.* Библия, апокрифы и становление славянских раннеисторических традиций (к постановке проблемы) // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. Сб.

статей. М., 1998. С. 269–288.

Петрухин 2005 – *Петрухин В.Я.* Русь и Хазария: к оценке исторических взаимосвязей // Хазары. /Сост. В.Я. Петрухин. Иерусалим; М., 2005. С. 69–100.

Петрухин 2005а – *Петрухин В.Я.* Евреи в древнерусских источниках. XI–XIII вв. // Архив еврейской истории. М., 2005. Т. 2. С. 143–168.

Петрухин 2007 – *Петрухин В.Я.* Русь и Хазария: становление городской сети и конфликт на речных путях // Международные отношения в бассейне Черного моря в древности и средние века. Материалы XII Международной конференции. Ростов-на-Дону, 2007. С. 105–108.

Толстой 2003 – *Толстой Н.И.* Отчего перевелись богатыри на святой Руси? // *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 463–468.

Турилов 1999 – *Турилов А.А.* Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX в. // Palaeobulgarica/Старобългаристика.1999. Т. XXIII. С. 14–34.

Флоря 1981 – Сказания о начале славянской письменности / Вступительная статья, перевод и комментарии Б.Н. Флори. М., 1981.

Jakobson, Halle 1967 – *Jakobson R., Halle M.* The Term *Canaan* in Medieval Hebrew // *Jakobson R.* Selected Works. The Hague, 1967. Vol. 2. P. 858–886.

Борис Рашковский (Москва)

Сакральная география книги Иосиппон: первая встреча средневековой еврейской литературы со славянским миром?

В еврейской литературе книга Иосиппон занимает совершенно особое место, обусловленное, ее огромным влиянием на историописание и историческое сознание средневекового еврейства. Иосиппон на протяжении многих столетий оставался единственным опытом написания всемирной истории с позиций традиционного иудаизма, для которого «Книга Иосифа бен Гориона» была наиболее авторитетным источником знаний о событиях периода Второго Храма. Повсеместная идентификация с сочинением Иосифа Флавия обусловила интерес к этой книге в христианской и мусульманской традициях. Еврейскими средневековыми авторами Иосиппон считался вторым по древности (а значит и по своей достоверности) памятником после Библии. Необычайно высокий сакральный статус Иосиппона во многом стал причиной того, что он был выпущен отдельным изданием еще на заре еврейского книгопечатания в одном ряду с наиболее популярными библейскими комментариями и раввинистическими сочинениями (первое издание – ок. 1475 г.[1], Мантуя; второе – 1510 г., Константинополь) и уже к XVII в. попал в поле зрения европейской исторической науки.

Исследование Иосиппона обогатило научную иудаику, еврейскую историографию и историографию истории европейских народов множеством новых сведений, идей, гипотез и проблем. Причиной повышенного интереса к этому источнику не в последнюю очередь стали этногеографические представления его анонимного автора, имеющие важное значение как для датировки источника, так и для изучения древнейшей истории многих народов Центральной и Восточной Европы. Большинство наших знаний о мире, в котором жил автор Иосиппона, основано на сведениях из первой главы книги, представляющих собой адаптированное к условиям раннесредневекового мира переложение библейской «Таблицы народов». Однако это свидетельство, как и информация большинства средневековых еврейских источников по истории Восточной Европы, по сути, является случайной «проговоркой» источника.

Последнее отчасти можно объяснить и тем, что земли на севере и востоке Европы, по крайней мере до XVI в., находились в целом за пределами еврейского мира и не оказывали большого влияния на его социальную и интеллектуальную жизнь. Еврейские путешественники XII в. – Птахия Регенсбургский и Вениамин Тудельский лишь походя упоминают о евреях в землях Чехии, Польши и Руси. Они почти не отмечают мест, где проживают еврейские общины (кроме, конечно, таких значительных центров, как Киев или Прага), и никогда не называют имен живущих там мудрецов[2]. Так что и отчет арабоязычного еврейского путешественника Ибрахима ибн Йакуба ал-Туртуши, и послание Хасдая ибн Шапрута, и данные «Таблицы народов» Иосиппона являются свидетельствами сторонних наблюдателей, но никак не авторов, знакомых с жизнью тогдашней Восточной Европы изнутри. В этом плане исключением среди еврейских сочинений X в. является письмо хазарского царя Иосифа.

Итак, сведения о жизни за пределами известной еврейским общинам ойкумены в X в. впервые становятся фактами еврейской культуры. Наряду с отчетом Ибрахима ибн Йакуба и посланием царя Иосифа, информация Иосиппона рассматривалась традиционно как один из первых в еврейской литературе случаев «встречи» еврейской словесности с отдаленными землями на северо-востоке. Кроме того, положение Иосиппона уникально еще и тем, что отчет о путешествии Ибрахима ибн Йакуба до нас дошел лишь в пересказе, в составе мусульманских исторических сочинений. Еврейско-хазарская переписка, разумеется, использовалась в различных целях средневековыми еврейскими авторами на протяжении нескольких столетий. Но, сколь интересна и захватывающа не была бы ее судьба, она, конечно, не играла в становлении исторического сознания средневекового еврейства роли, сравнимой с ролью книги Иосиппон. Вопросу же о том, можно ли действительно считать Иосиппон местом первой встречи еврейской культуры со славянским миром, и о том, как можно ответить на этот вопрос в свете последних исследований этого средневекового еврейского хронографа, будет посвящено содержание этой статьи.

Теперь следует кратко охарактеризовать саму «Таблицу народов» и ее место в книге Иосиппон. «Таблицей народов» принято называть текст родословия потомков сыновей Ноя (Быт. 10), характеризующий историко-этнографические представления древ-

них евреев. В зависящих от библейского историописания еврейской, христианской и мусульманской традициях «Таблице народов» была уготована весьма счастливая судьба сакрального текста, с помощью которого собственная этнокультурная традиция каждого отдельного автора вводилась в контекст истории библейской. Обычно средневековые христианские и мусульманские авторы включали свои этносы в контекст священной истории путем возведения их родословных к одному из библейских патриархов-эпонимов. В случае же с автором Иосиппона ситуация была несколько иной: библейская история осознавалась средневековым еврейским хронистом, как если бы была частью собственной этнокультурной традиции.

Причина того, что наш автор начинает свое повествование именно с «Таблицы народов», связана с предметом и главной темой его труда – войной между иудеями и римлянами. Последних он относит к народу Киттим, происходящему от одного из сыновей родоначальника греков – Явана. Именно принадлежность Киттим к потомкам Яфета обусловила то, что в Иосиппоне нет списка потомков Сима и Хама. Затем, в следующей сразу за «Таблицей народов» истории о Цефо, сыне Элифаза и внуке Эдома, проводится важная для теологии истории Иосиппона мысль о вечном и изначальном соперничестве евреев и римлян. Благодаря введению в ткань повествования этого предания наш автор объединяет два варианта идентификации Рима в еврейской традиции. Первый из них – происхождение римлян от Киттим, а второй – идентификация римской империи с братом Иакова – Исавом (Эдомом). Последний, как и Иаков, был внуком Авраама и потомком Сима. В результате «Таблица народов», действительно, служит исходной точкой для завязки всемирно-исторической драмы – столкновения двух народов происходящих от двоюродных братьев-соперников[3]. Все прочие перечисленные в «Таблице народов» этниконы являются историческим фоном конфликта. Они нужны автору Иосипона только для того, чтобы поместить отношения евреев и римлян в некий всемирно-исторический контекст. Следовательно, согласно Иосиппону, последние два народа являются главными действующими лицами всемирной истории. Большинство племен, упомянутых в «Таблице народов» (в их числе славяне, русы, печенеги, хазары и другие восточноевропейские народы), более не фигурируют в повествовании нашего автора.

Тем не менее, и в европейской гебраистике, и в складывающейся еврейской историографии Нового времени «Таблица народов» использовалась как основной инструмент источниковедческой критики Иосиппона. Еще в середине XVI в. еврейский историк эпохи Ренессанса Азария де Росси, все еще склонный видеть в Иосиппоне произведение I в., считал упоминания в нем франков, болгар и готов поздней интерполяцией[4]. В 1666 г. Джон Буксторф первым использовал данные Иосиппона в сравнении со свидетельствами других еврейских источников по истории Восточной Европы в своем издании еврейско-хазарской переписки[5]. К сведениям Иосиппона обращались и исследователи XVIII–XIX вв. Их достижения в изучении памятника весьма значительны, особенно на фоне произошедшего в течении XIX в. расширения источниковой базы европейской ориенталистики и науки о еврействе[6].

О начале современного этапа изучения Иосиппона можно говорить, начиная с выхода ряда статей и исследований Д. Флюссера. Работа, результатом которой стала публикация критического издания памятника, была начата им вскоре после окончания Второй мировой войны и продолжалась более трех десятилетий. Но основные выводы Д. Флюссера по проблемам изучения Иосиппона, имеющим отношение к теме данной статьи, были сформулированы им еще в работах 1940-х–1950-х гг.

Подготовленное Д. Флюссером издание основывается на древнейшей полной датированной рукописи Иосиппона. Она была скопирована в Италии в 1282 г. с другой ранней рукописи, написанной р. Гершомом бен Йехудой (ок. 960–1026). Рукопись р. Гершома была, по предположению Д. Флюссера, списана с оригинала или близкого к нему списка[7]. Сейчас эта рукопись хранится в израильской Национальной библиотеке под номером 8°41280.

Совершенный Д. Флюссером прорыв в изучении Иосиппона стал возможен во многом благодаря тому, что только в этой рукописи сохранилась датировка оригинала, содержащаяся в приписке к сороковой главе книги: «и многие другие подобные этому[8] послания, найденные в книге Иосифа бен Гориона, мы не приводим здесь. Это заняло бы много места, если бы мы переписали их из книги, найденной нами в списке 508 года от разрушения Храма. А переписали и скопировали мы книгу Иосифа бен Гориона в 885 году от

разрушения Храма»[9]. Д. Флюссер сделал вывод о том, что первая дата (576 г. или 508 г. от разрушения Храма) представляет собой указание на дату латинского перевода истории Иосифа Флавия, использованного автором Иосиппона в качестве основного источника, вторая же является датой написания средневекового еврейского хронографа. Иными словами, книга Иосиппон была написана в 953 г.[10]

Благодаря изысканиям Флюссера стало ясно, что представления историографии XIX в. об Италии как о месте создания памятника могут опираться не только на тексты ранних печатных изданий, появившихся в Мантуе, Венеции и Константинополе. Об итальянском происхождении Иосиппона свидетельствует также анализ многочисленных итальянизмов в его языке[11]. Хорошо известна автору Иосиппона и топография Италии, в особенности окрестностей Неаполя. Именно этот город, по мнению Флюссера, более всего претендует на то, чтобы считаться местом написания произведения[12]. Укладывается в эту схему и знакомство автора Иосиппона с латиноязычными источниками, в том числе с Вульгатой и латинским переводом сочинений Иосифа Флавия. С этими текстами автор Иосиппона мог ознакомиться в библиотеке неаполитанского герцога Иоанна III (928–968 гг.)[13].

Датировка Флюссера неплохо согласуется с реалиями «Таблицы народов» Иосиппона. Так, только X в. может быть датировано известие нашего автора о том, что венгры, болгары и печенеги живут на реке Дунай[14]. Более того, речь, очевидно, может идти о первой половине или середине века, так как дунайские болгары, по Иосиппону, относятся к потомкам Тогармы, тюркским народам, а не к славянам. Кроме того, славянская глосса в названии этой реки («Дануви, или Дунай») также встречается только в древнейшей редакции памятника[15].

Славянским известиям Иосиппона Д. Флюссер уделяет довольно много внимания. Им он посвятил отдельную работу, вышедшую в Праге в 1949 г.[16] В ней Д. Флюссер опубликовал список славянских народов из книги Иосиппон, сохранившийся в цитате из средневековой еврейской «Хроники Иерахмиэля», составленной в конце XI – начале XII в.[17] На месте этой хроники в исследованиях Иосиппона следует остановиться особо.

«Хроника Йерахмиэля» – один из самых удивительных памятников средневековой еврейской историографии. Как и Иосиппон, она фактически представляет собой сложный компендиум, сложившийся со временем из текстов разного происхождения и предназначения. Написанное первоначально в южной Италии в конце XI – начале XII в.[18], сочинение Йерахмиэля бен Шломо было включено Элиазаром бен Ашером ха-Леви в состав его «Книги памятных событий» (ספר הזכרונות), законченной им после 1341 г.[19]

Йерахмиэль бен Шломо создал одно из самых оригинальных произведений еврейской средневековой историографии. По степени знакомства с еврейской эллинистической и греко-римской литературой оно во многом превосходит даже Иосиппон. В «Хронике Йерахмиэля» сдержится множество цитат и реминисценций из книг Страбона и Николая Дамасского; обильно пересказывается множество сюжетов из античной мифологии. Но самое уникальное явление для еврейской средневековой историографии в этом произведении – обращение к еврейским апокрифам эпохи эллинизма, имевшим хождение только в рамках христианской традиции – Псевдофилоновой книге библейских древностей и фрагментам книги Даниила, отсутствующим в масоретском тексте. Последние, судя по всему, были переведены автором хроники с латыни[20]. Полное критическое издание рукописи Элиазара бен Ашера было выполнено израильским медиевистом Эли Йасифом в 2001 г.

Сохранился автограф рукописи Элиазара бен Ашера, являющийся единственной известной рукописью «Книги памятных событий» и «Хроники Иерахмиэля». Данный список хранился на протяжении нескольких сотен лет в частных собраниях, пока не был приобретен оксфордской Bibliotheca Bodleana в 1887 г.[21] В 1899 г. «Хроника Йерахмиэля» была издана М. Гастером в критическом английском переводе[22].

Но вернемся непосредственно к теме нашего исследования. Уже первым исследователям «Хроники» – Нёйбауэру и Гастеру – было очевидно, что в произведении Йерахмиэля сохранился, возможно, один из древнейших вариантов иосиппоновой «Таблицы народов». Д. Флюссер обратил внимание на то, что перечень славянских народов, сохранившийся в «Хронике Йерахмиэля», наиболее близок к варианту, имеющемуся в иерусалимской рукописи Иосиппона № 8°41280:

Список славянских народов в цитате из «Хроники Йерахмиэля», сохранившейся в «Книге памятных событий» Элиазара бен Ашера. Цитируется по изданию Эли Йасифа[23].	Список славянских народов в книге Иосиппон. Цитируется по изданию Д. Флюссера[24].
וגם מוראוא וכרוטאי וסורבין ולוצנין וליכין וכראכד ובזימין מבני דודים יחשבו, והם חונים בחוף הים מגבול בולגר עד ביניטיקיא על הים ומשם מושכים עד גבול שקשני עד הים הגדול. הם נקראים איסקלאבי ואומרים אחרים כי הם מבני כנען, אך הם מתיחסים לבני דודים.	וגם מוראוא וכרואטי וסורבין ולוצנין וליכין וכראכד ובוימין מבני דודים יחשבו, והם חונים בחוף הים מגבול בולגר עד ביניטיקיא על הים ומשם מושכים עד גבול שקשני עד הים הגדול. הם נקראים כקלאבי ואומרים אחרים כי הם מבני כנען, אך הם מתיחסים לבני דודים.
Так же морава, хорваты, *сорбин*, *луцнин*, *ливмин*, *б-рак-р* и *б-зимин*, считаются потомками Доданим. Они живут на берегу от границы болгар до Венеции, что на море, и оттуда распространяются до границ *саксани* и Великого Моря. Они называются *исклави*. Другие же относят их к сыновьям Ханаана, они же возводят свою родословную к потомкам Доданим.	Также морава, хорваты, *сорбин*, *луцнин*, *ляхин*, *к-ра-кр* и боймин считаются потомками Доданим. Они живут на берегу Моря от границы болгар до Венеции, что на море; и оттуда распространяются до границ *саксани* и Великого Моря. Они называются Склави. Другие же относят их к сыновьям Ханаана[25], они же они же возводят свою родословную к потомкам Доданим.

Обе цитаты идентичны. Между ними есть небольшие разночтения только в области орфографии, представляющие собой типичные описки, обильно засвидетельствованные в еврейской палеографии – путаницу между «бет» и «каф», «вав» и «зайн», «вав» и «йод». Также имеются различия в написании личных имен и географических названий, характерные для традиций, к которым принадлежали писцы. Результат этого сравнения позволил Д. Флюссеру утверждать, что сведения о славянах попали в «Таблицу народов» Иосиппона не позднее второй половины XI в.[26] В целом же сведения «Таблицы народов» Иосиппона о славянах Флюссер датировал IX–X вв. Так, упоминание славянского этникона «морава» связывалось им с периодом существования Великой Моравии, а

известия о присутствии венгров на Дунае рассматривалось как основание для датировки всего текста «Таблицы народов» X в.[27] Что касается племени «луцнин», то для него Флюссером была предложена идентификация с чешскими лучанами, а для народа «ляхин» – с поляками[28]. Единственные этнические наименования, для которых Флюссер допускает южную, балканскую идентификацию – это хорваты и сербы. Однако и в них он предлагает видеть не балканских, а западных славян – чешских хорватов и лужицких сербов.

Флюссером также было отмечено влияние славянской традиции на написание ряда этнических названий в «Таблице народов». Типичными примерами здесь могут служить употребление этникона «угр» для обозначение венгров, передача славянского билабиального звука «в» с помощью буквы «вав», а не обычной «бет», и употребление характерного окончания «-ин» при перечислении собственно славянских этнонимов[29].

Вывод Флюссера о том, что славянские этниконы в «Таблице народов» относятся к западнославянским народам, не мог не сказаться на работах исследователей, занимавшихся историей западнославянских стран, и, в каком-то смысле, зажил самостоятельной жизнью в рамках славистических исследований. Последнему в немалой степени способствовало согласие Т. Левицкого с точкой зрения Д. Флюссера в статье об Иосиппоне в «Словаре славянских древностей»[30]. Следует также отметить, что небольшая статья Д. Флюссера на чешском языке была более доступна, чем несколько его больших работ на иврите. В итоге попытки классифицировать славянские этниконы Иосиппона более подробно, чем это сделал Д. Флюссер, оказались не столь успешны.

В 1960-х гг. Х. Ловмяньский, ссылаясь только на работу Д. Флюссера 1949 г., предложил датировать сведения Иосиппона 980 г. Датировка связывается им с проблемой независимого существования Краковского княжества, в результате чего и сдвигается на несколько десятилетий вперед[31]. Х. Ловмяньский попытался классифицировать славянские этнонимы из Иосиппона по разным группам, предложив разделить весь перечень на два ряда. К первому относились, соответственно – морава, хорваты, сербы (*сорбин*), лучане (*луцнин*), а ко второму – ляхин, кракар, боймин[32].

Однако тут возникает проблема. Синтаксис еврейского текста Иосиппона в этом месте не позволяет утверждать, что список сла-

вянских народов подразделяется на какие-либо группы[33]. Все семь славянских этниконов «Таблицы народов» отделяются друг от друга союзом «и». Причем автор Иосиппона не подчеркивает между ними каких-либо различий. Наоборот, он пишет о том, что все эти народы, взятые вместе, живут от границ болгар и до Венеции, а оттуда опять же все вместе – до границ саксов и Северного моря[34]. Наконец, этнополитические реалии Иосиппона далеко не всегда соответствуют политическим границам современной ему Европы, насколько те могут быть реконструированы. Порядок расположения современных ему этнонимов в большей степени соответствует последовательности перечисления имен предков-эпонимов в десятой главе книги Бытия. Так что перечисление народов подряд не всегда вызвано у нашего автора представлением об их географическом соседстве. Например, вслед за римлянами (Киттим) он помещает датчан (потомков Доданим[35]), потому что Киттим и Доданим располагаются рядом друг с другом в библейском тексте. Оба при этом являются сыновьями Явана, прародителя греков. Другой пример: Италию, по сведениям нашего автора, одновременно населяют римляне, живущие в долине Кампаньи, лангобарды, живущие в Ломбардии, и жители Тосканы, обитающие, соответственно, в Тоскане. Еще один характерный пример – единственный неевропейский народ в «Таблице» Иосиппона – «Мадай или ал-Дайлам, живущие в стране Хорасан»[36] – упоминается в тексте, потому что автор не мог обойти вниманием этникон, служивший обозначением библейских мидийцев. Логика расположения современных нашему автору народов на европейском пространстве обусловлена в равной мере уровнем его осведомленности и применявшейся им методикой толкования библейского текста.

Экзегеза Иосиппона, связывающая современные ему этниконы с предками-эпонимами, устроена по принципу мидраша – особого вида герменевтического толкования, основанного на принципе учета всех возможных смыслов или контекстов каждого встречающегося в Писании имени, названия или концепта. В большинстве случаев можно проследить прямую зависимость между расположением библейских эпонимов в масоретском тексте и порядком их расселения в Иосиппоне. Гораздо большую степень рационализации в работе с историческим материалом проявляет, например, Йерахмиэль бен Шломо, соотнося территории расселения потомков Сима, Хама и Йафета соответственно с Азией, Африкой и Европой. Последующие

исследования в области композиции Иосиппона подтверждают вывод о том, что представление об авторе Иосиппона, как об исследователе, стремившемся, подобно историкам Нового времени, написать историю своего народа такой, «как она была на самом деле», не имеет под собой достаточных оснований[37]. Подобно тому, как в легенде о происхождении римлян от Цефо, внука Эдома, еврейскому средневековому читателю объяснялась связь между продавшим первородство Исавом, языческой Римской империей и ее наследником – христианским миром; в пародирующей молитву «Ave Maria» новелле о Паулине прочитывалась мысль о родстве между христианством и греко-римским язычеством; в «Таблице народов» через генеалогию римлян библейская история связывалась с историей периода «Второго Храма и современным автору миром. Этот вопрос особенно важен для понимания проблемы исторической реальности с точки зрения автора Иосиппона. Для средневекового еврейского хрониста, насколько, конечно, мы можем судить о его представлениях, реальность преемства между античными языческими культами и современным ему западным христианством была не менее (если даже не более), существенна, чем реальность расположения варварских племен на окраинах ойкумены.

Вернемся, тем не менее, к историографии изучения Иосиппона. Вопрос о Кракове и его упоминание нашим автором в качестве независимого славянского этнополитонима привлек внимание К.Т. Витчака к проблеме достоверности этого свидетельства Иосиппона. Перенимая гипотезу Х. Ловмяньского о существовании в «Таблице народов» двух этногеографических рядов, в которых автором располагаются различные славянские племена и народности, исследователь предлагает внести в эту схему ряд изменений. Касательно проблемы Кракова, К.Т. Витчак склонен распространять датировку сведений о нем до 992 г., т.е. до времени присоединения этого города к королевству Болеслава Храброго[38]. Таким образом, датировка свидетельства Иосиппона, по мнению современного польского исследователя, укладывается целиком в период времени между 965–966 гг., когда Краков, по свидетельству Ибрахима ибн Йакуба[39], еще принадлежал чешскому государству, и временем завоевания этого города польским королевством. Заслуживает также внимание попытка К.Т. Витчака связать название из так называемого «первого ряда» славянских этниконов Иосиппона с балканскими хорватами, сербами, моравой и захлумскими лучанами[40]. В построении К.Т. Вит-

чака есть своя логика: этниконы *боймин*, *ляхин* и *кракар*, как их не интерпретируй, могут относиться только к западным славянам. В то время как названиям остальных народов ничто не мешает быть и южнославянскими. Хорваты, сербы, морава и захлумские лучане располагаются автором Иосиппона от границ болгар до Венеции. Хотя логично было бы предположить, что средневековый еврейский хронист имел в виду именно западную границу болгарских владений, географическое расположение этой границы им не указано.

Для изучения связей между Иосиппоном и ранней славянской литературной традицией более важен вопрос о связи между ним и древнерусской литературой. Н.М. Мещерский, анализируя помещенное летописцем под 1110 г. сказание о посещении Александром Македонским Иерусалима, пришел к выводу об использовании летописцем при его составлении отрывка из древнерусского перевода Иосиппона. Н.М. Мещерский предложил датировать использованный древнерусским автором перевод началом XII в., исходя из того, что данное сказание имеется в Ипатьевском списке «Повести временных лет». О еврейском оригинале этого летописного сказания яснее всего свидетельствуют такие хорошо заметные черты влияния еврейского языка, как, например, употребление в древнерусском тексте выражения подняться («взыти») вместо «идти» в Иерусалим и ряд характерных ошибок, основанных неправильном прочтении некоторых еврейских букв (смешение «далет» и «реш» и др.)[41].

В.Я. Петрухин, отталкиваясь от вывода Н.М. Мещерского о существовании древнерусского перевода Иосиппона к началу XII в., выдвинул предположение о возможности опосредованного влияния еврейского хронографа на этногеографические представления автора «Повести временных лет»[42]. В.Я. Петрухин обращает внимание на сходство в описании Руси в летописной «Таблице народов» и в Иосиппоне: в обоих случаях происходит характерный повтор этникона «Русь» при описании этнического происхождения и географического местоположения народа[43].

Разделяя мнение Д. Флюссера о том, что список славянских народов Иосиппона, в целом, соответствует реалиям IX–X вв.[44], В.Я. Петрухин связывает общие черты в этнографических и космографических представлениях еврейского средневекового хрониста и древнерусского летописца с существованием какой-то третьей традиции, на которую могли опираться оба автора. С точки зрения В.Я. Петрухина, это могла быть «некая кирилло-мефодиевская

традиция»[45].

Кирилло-мефодиевская традиция, действительно, оказала влияние на ряд источников IX–XI вв., в которых имеются различные сведения о расселении восточноевропейских и, в первую очередь, славянских народов. Ее влияние заметно в космологии «Баварского Географа», одним из источников информации которого был сам Мефодий[46]. В Италию, на родину автора Иосиппона, кирилло-мефодиевская традиция была перенесена во второй половине IX в. самими солунскими братьями, о чем свидетельствуют их Жития (ЖК XVII, ЖМ VI–VIII) и «Итальянская легенда»[47]. Однако есть основания и для сомнений в такой интерпретации славянских известий Иосиппона. Сомнения эти могут быть связаны не только с различиями конфессионального характера, но и с отсутствием перечня славянских народов в ее древнейшем арабском переводе.

В новых исследованиях книги Иосиппон в значительной мере пересматривается ставшее традиционным со времен первых статей Д. Флюссера представление о генезисе Иосиппона и его жанровой специфике. По мнению нового поколения исследователей, Д. Флюссер преувеличил значение «Таблицы народов» и ее данных для определения времени и места создания памятника. Наконец, стал подвергаться сомнению и основной вывод Д. Флюссера о зависимости Иосиппона от латинских источников, что также поставило под вопрос его предположение о создании Иосиппона в Италии X в. В 1991 г. израильская исследовательница Ш. Села опубликовала обстоятельное исследование арабской версии Иосиппона, в котором пришла к выводу о решающей роли арабских источников в происхождении средневекового еврейского хронографа.

Последнее, разумеется, вело к пересмотру флюссеровской концепции генезиса данного произведения. В частности, история уже знакомого нам Цефо в арабском Иосиппоне по ряду черт и сюжетных мотивов близка легендам об Исаве и его взаимоотношениях с Иаковом в арабо-мусульманском сборнике «Повествования о пророках» (Qisas al-anbiya), сохранившемся в редакциях X и XI вв. С мусульманской литературой арабский перевод Иосиппона роднит именование Иосифа и Иакова как пророков, не имеющее параллелей в еврейской традиции. Оно, действительно, может служить серьезным доводом в пользу того, что мусульманские источники могли, по меньшей мере, оказать достаточно серьезное влияние на склады-

вание еврейского хронографа[48]. Такой взгляд полностью противоречит точке зрения Д. Флюссера на Иосиппон, как на произведение, созданное одним автором на протяжении достаточно краткого периода времени[49].

Так или иначе, по ряду позиций Ш. Села оспаривает взгляд Флюссера на происхождение Иосиппона. Критерием, по которому арабская версия может сравниваться с латинской историей псевдо-Хегезиппа и еврейским Иосиппоном, закономерно выступает лексика, используемая автором источника, и орфография написания иноязычных личных имен и названий. Не будучи арабистом, Д. Флюссер в свое время постулировал, что в арабском переводе Иосиппона (в данном случае он имел в виду сравнительно позднюю христианскую рукопись XIV в.) сохранена орфография еврейского оригинала. Ш. Селе, однако, удалось продемонстрировать, что влияние на арабскую версию Иосиппона со стороны источника, *написанного в арабской графике*, было, по меньшей мере, возможным. Исследовательница отмечает черты влияния арабского языка по преимуществу на начальные фрагменты Иосиппона, в том числе и на историю Цефо. Эней, к которому в Карфагене поступает на службу Цефо, обозначен во второй главе еврейского Иосиппона как אגניאס, в то время как в 77-й главе имеется более правильное написание – איניאס[50]. Подобная ошибка, объясняет Ш. Села, могла возникнуть только под влиянием орфографии арабского источника. Буква ג («гимел») соответствует здесь арабской غ («гайн»), что представляет собой характерное явление для еврейско-арабского языка[51]. Ш. Села также находит в тексте «Таблицы народов» еще несколько близких к этому примеров, отражающих влияние арабских и неарабских источников. Однако, орфография, например, имени Веспасиана (אספסיינוס \ בספסיינוס в еврейском Иосиппоне и אספסינוס \ אסבאסיאנוס[52] в арабском) может отражать как написание в арабском источнике, на который опирался создатель арабской версии памятника, так и *произношение* араба или арабоязычного еврея. В этом случае буква «ба» употребляется для обозначения отсутствующей в арабском языке фонемы «п». Однако, все это лишь фрагментарные примеры. Более полной статистики, которая могла бы опровергнуть построения Д. Флюссера, Ш. Села не приводит, хотя и отмечает в своем исследовании наличие в тексте еврейского Иосиппона ряда арабизмов[53]. В результате вопрос о связи между еврейской и арабской версиями на уровне

языка остается по-прежнему не разрешенным.

Важную роль в построениях Ш. Селы играет вопрос о связи между арабским переводом книги Маккавеев и Иосиппоном в его еврейской и арабской версиях. Сравнивая арабскую книгу Маккавеев[54] с Иосиппоном, исследовательница продолжает изыскания, начатые в этом направлении еще Ю. Велльхаузеном (1844–1918). Так, именно к нему восходит представление Ш. Селы о том, что арабская книга Маккавеев является одним из источников, из которых впоследствии развилась еврейская книга Иосиппон[55]. При этом Ш. Села, вслед за Велльхаузеном, не только отмечает наличие гебраизмов в арабской книге Маккавеев, но и идет дальше, обнаруживая арабизмы в еврейском Иосиппоне, причем в контекстах, близких к параллельным местам в арабской книге Маккавеев[56]. В данной статье нет смысла излагать полемику Ш. Селы с представлениями Д. Флюссера относительно происхождения арабской книги Маккавеев и ее связи с Иосиппоном, так как это может увести нас весьма далеко от нашей темы. Замечу только, что Ш. Села (в качестве пока недоказанной гипотезы) полагает, что книга эта была написана уже во времена арабского халифата, возможно, даже незадолго до написания самого Иосиппона[57]. «Таблица народов» отсутствует в арабской книге Маккавеев, что, по мнению Ш. Селы, позволяет отнести ее к творчеству самого автора Иосиппона[58]. Также в арабской книге Маккавеев отсутствует другой перечень народов[59], включенный автором Иосиппона в рассказ о завоеваниях Ганнибала. В нем нет арабизмов, что, по мнению Ш. Селы, отличает его от перечня «Таблицы народов» еврейского Иосиппона[60].

В дальнейшем в ходе сравнения «Таблицы народов» еврейского и арабского Иосиппонов мы продемонстрируем наличие гебраизмов в арабской версии «Таблицы народов». Для нашего анализа мы выберем отрывок из «Таблицы народов» о сыновьях Тогармы, опубликованный Ш. Селой на основании одной из рукописей Каирской Генизы[61].

Рукописи Иосиппона на еврейско-арабском языке в целом сохранились хуже, чем рукописи, обращавшиеся в христианской традиции, главным образом, в литературе коптской церкви. В отличие от коптских рукописей, в Генизе не представлен полный или датированный текст Иосиппона, однако, в ряде случаев именно во фрагментах из Генизы сохранились чтения, первоначальные для текста книги[62].

Однако, на основании даже этого небольшого фрагмента все же можно сделать некоторые выводы о характере связи между еврейской и арабской версиями «Таблицы народов». Попытаемся сопоставить два варианта этого перечня.

Список потомков Тогармы из еврейского Иосиппона[64].	Список потомков Тогармы из арабского Иосиппона[63].
תוגרמה הם עשר משפחות, מהם כוזר, ופיצינק, ואלן. וכולגר, וכנבינא, וטורק, ובח, והכוך, ואוגר, ותולמץ. כל אלה חונים בצפון ושמות ארצותם על שמותם והם חונים על נהרי התל אך אוגר וכולגר ופיצינק חונים על נהר גדול הנקרא דנובי הוא דוניי	תוגרמה עשרה הבאיל והם [א]לכזר, אלבצינק, אלאן, אלבלגר. ח[...], ובטירך. וכי[...]. ואינ[ג]ר. ואשוה. וטלמי[ץ]. וכל האולי יסכנון פי גהה אלשמאל יאשמא מואצעהם באשמאיהם ובעצהם יסכנו עלי נהר []אל בלגר אלבצינק יאונגר יסכנו על נהר אלדובאה
Тогарма – это десять родов: Кузар, Пицинак, Алан, Булгар, Канбина, Буз, Турк, Захух, У-гр и Толмац. Все они живут на севере и их страны называются по их именам, и живут они на реке Итиль. Но булгар, пцинак, и уг-р живут на большой реке, называемой Дануви, или Дунай.	Тогарма – это десять племен: ал-Хазар, ал-Б-цинак, ал-Лан, ал-Булгар, з[...], Б-тирах. Ки[...], Ун[г]ар. Исуах, Т-лмиц. Все они живут на севере[65], и имена местностей, где они находятся, соответствуют их именам. Часть их живет на реке [Ат]иль, [но] ал-Б-лгар, ал-Б-цинак и Унгар, живут на реке ал-Дауба.

Сходство фрагмента из Генизы с вариантом, имеющимся в еврейском Иосиппоне, поразительно. Названия народов «ал-хазар», «ал-б-цинак», «ал-лан», «ун(г)ар», «талмиц», «ал-булгар» легко узнаются в арабской версии, хотя идентификация пятого, шестого и седьмого этнонимов не ясна[66]. Этноним Б-тирах (בטירך) не имеет параллели в еврейском Иосиппоне, но очень напоминает Фитрах из версии, опубликованной в 1874 г. А.Я. Гаркави[67]. Названия остальных народов не читаются в цитируемой Ш. Селой рукописи.

Порядок первых четырех этнонимов одинаков в обеих версиях. В остальном между ними есть хоть и небольшие, но, в целом, достаточно существенные различия.

Интересна характеристика реки Итиль. Согласно еврейскому Иосиппону, на ее берегах живут все тогармские народы, кроме болгар, венгров и печенегов. В противоположность этому, в тексте из Генизы содержится любопытная оговорка о том, что на реке Итиль живет *часть* (арабск. بعض) этих народов, в то время как другая часть из них – все те же венгры, печенеги и болгары – на Дунае.

Интересную подробность являет собой различие в обозначении хазар. В еврейском Иосиппоне этот этноним фигурирует в форме «кузар» (или «козар»), возникшей в процессе изменений текста еврейско-хазарской переписки в рукописной традиции. Арабский Иосиппон такого написания данного этнонима еще не знает. Наоборот, в нем употребляется форма *ал-хазар*, что соответствует не только обозначению этого народа в арабской историко-географической литературе (الخزر), но также и в легендах на монетах хазарского чекана[68], в послании Хасдая ибн Шапрута и связанных с ним документах[69].

Ш. Села делает достаточно удовлетворительную попытку дать объяснения нескольким этнонимам из «Таблицы народов» еврейского Иосиппона. Так, по ее мнению, название народа אשוח в арабской версии является искажением שכוך, а последующая перемена мест между буквами «шин» и «каф» дает в итоге искомый вариант kswkh. А дальше в нем уже нетрудно узнать «касах» или касогов русских летописей[70], что соответствует названию זכוך версии еврейской. Примечательно, что отождествление этого этникона с названием одного из абхазо-адыгских народов предлагал еще А.Я. Гаркави[71]. Наконец, не находящий у Д. Флюссера объяснения этноним כנבינא Ш. Села объясняет, заменив первый «нун» на «цаде» или «самех». Таким образом, получается כסבינא, происходящее от κασπιου античных и ранневизантийских источников[72]. Также интересно, что этот этноним כנבינא-كبينا единственный в еврейском Иосиппоне может быть объяснен исходя из арабской графики, где ошибка в расстановке диакритических точек приводит к замене буквы «са» на «нун».

Однако, по нашему мнению, написание остальных этнонимов «Таблицы народов» свидетельствует о переводе с иврита на арабский, а не наоборот. Например, печенеги в арабском Иосиппоне обозначаются как «ал-бцинак» (אלבצינק), что является простой транслитерацией еврейского «пицинак» (פיצינק). Иными словами, здесь происходит типичная в случае перевода с иврита на арабский

замена еврейской буквы «пе» на арабское «ба». В то время как нормативное арабское написание этого этнонима – «ал-баджнак» (البجناك)[73]. Если бы оно было известно еврейскому переводчику, то он бы, наверняка, его употребил. Тем не менее, он не только пишет «ал-бцинак» через «ба» (быть может стремясь сохранить фонетику еврейского оригинала?), но и сохраняет еще букву «цаде». Последняя соответствовала арабской букве «сад». В арабской географической литературе неизвестно ни одного случая написания этнонима «печенеги» через букву «сад»[74]. Для этого всегда употреблялась буква «джим». Дунайские болгары в арабской историко-географической литературе еще со времен ал-Фазари (конец VIII в.) традиционно именуются «бурджан». Так что наличие в арабском переводе Иосиппона формы «ал-булгар», как и в случае с печенегами соответствующей орфографии еврейского оригинала, также свидетельствует о переводе с иврита[75].

Сопоставление списков сыновей Тогармы в еврейском и арабском Иосиппонах позволяет прояснить некоторые особенности географических представлений нашего автора об этих окраинных землях. Прежде всего, при сопоставлении еврейской и арабской версий хорошо заметно, что потомки Тогармы располагаются автором источника на севере, или, точнее, относительно его родины – южной Италии – на северо-востоке. При этом все эти народы локализуются хронистом в Прикаспийском и Причерноморском регионах, между нижней Волгой и средним Дунаем.

В итоге, исследование этого вопроса Ш. Селой служит прекрасным подтверждением догадки А.Я. Гаркави о том, что арабский перевод Иосиппона «между многими искажениями и испорченными чтениями представляет некоторые верные и интересные (чтения)»[76]. Действительно, названия тогармских народов в арабском Иосиппоне, как в варианте из Генизы, так и в тексте, опубликованном А.Я. Гаркави, близки друг другу. Совпадают между собой этниконы, идентифицируемые с хазарами, болгарами, печенегами и аланами. В поздних христианских рукописях Иосиппона имеются еще две пары одинаковых этниконов: Талмиц (טלמיץ) и Б-тирах (בטירך) в издании Ш. Селы и загадочные *Талмис* и *Фитрах* в издании А.Я. Гаркави[77].

Относительно проблемы свидетельства Иосиппона о славянских народах Ш. Села приходит к достаточно разумному выводу о том, что оно представляет собой позднюю вставку, появившуюся в рукописной традиции еврейского Иосиппона уже после того, как

арабский перевод был выполнен[78]. В позднейшей христианско-арабской рукописи Иосиппона, как и во фрагментах его арабской версии из Генизы, текст «Таблицы народов» заканчивается на описании потомков Доданим, что Ш. Села справедливо объясняет наличием в этом месте еврейского текста поздней приписки: *wegam* morawa... (Также и морава...), после которой и следует перечень славянских народов[79].

Более того, описание потомков Доданим – датчан заканчивается сентенцией автора Иосиппона, в которой говорится о господстве римской империи над всеми народами: «...(они, т.е. датчане-Доданим) поклялись, что не будут рабами римлянам и укрылись в волнах моря-Океана, но не смогли (там спастись), ибо власть Рима доходила до самых дальних островов моря»[80]. И только после этого следует изложение истории древнего Рима. Трудно представить себе более удачное завершение для «предисловия», обосновывающего причины будущей войны между римлянами и иудеями! Войны, являющейся главной темой книги Иосиппон.

Однако и Ш. Села не смогла устоять перед соблазном датировать список славянских этниконов Иосиппона. Исследовательница принимает свидетельство еврейского Иосиппона о народе морава за упоминание Велико-моравского княжества. При таком понимании текста источника действительно приходится утверждать, что Иосиппон был написан еще до 906 г. – даты гибели этого государства. В результате возникает соблазн предположить, что приписка, содержащая информацию о славянах, появилась в тексте источника незадолго до 906 г., а сам текст был написан еще раньше[81]. Д. Флюссер обходит эту проблему, утверждая, что весь список славянских народов представляет собой информацию, восходящую к источникам IX в.[82] На наш взгляд, и точка зрения Ш. Селы и мнение Д. Флюссера не совсем корректны.

Бесспорно, конечно, что Велико-моравское государство в начале X в. было уничтожено венграми, хотя славянское население на его территории сохранялось, в особенности на землях современной Моравии, бывших ядром этого государства[83]. Кроме того, часть территории Великой Моравии, не занятая венграми, продолжала называться Моравией, и это название использовалось впоследствии в источниках X–XI вв. Сведения о ней имеются в недатированной части «Повести временных лет» и в летописной статье 6406 (898 г.), куда она была заимствована из «Сказания о переложении книг на

славянский язык, реконструированного А.А. Шахматовым и датированного им 898–906 гг.[84] В последующие столетия «Сказание» использовалось как источник сведений по древнейшей истории славянских народов и славянской азбуки. В этом качестве оно уже в XI в. попало на Русь и, вслед за тем, вошло в состав «Повести временных лет»[85]. Из «Сказания о переложении книг» в «Повесть временных лет» вошел также известный пассаж о расселении славянских народов и, в том числе, моравы: «И отъ техъ Словен разидошася по земли и прозъвашася имены своими, къде седъше на которомъ месте. Волохомъ бо нашьдъшемъ на Словены Дунаискыя и седъшемъ и насилящемъ имъ, Словене же ови прешьдъше седоша не реце именьмъ Морава и прозъвашася Морава»[86].

О Моравии как о реально существующей стране говорят также польские и чешские источники XI–XII вв. – «Хроника» Галла Анонима[87] и «Чешская Хроника» Козьмы Пражского[88]. Так что из текста Иосиппона напрямую не следует, что имелось в виду именно Велико-моравское государство. Говоря о принадлежности ***Моравы*** к потомкам Ханаана (или Доданим), еврейский автор имеет в виду именно ***народ***, а не политическое объединение.

Похожим образом обстоят дела с большинством других славянских этниконов Иосиппона. Почти каждый из них хоть раз да встречается в каком-нибудь из письменных источников, восходящих к X–XI вв. Славянские этнонимы и этнополитонимы Иосиппона встречаются, в том числе, и у таких информированных авторов, как еврейско-арабский путешественник Ибрахим ибн Йакуб[89] и Константин Багрянородный. Последнему известны и хорваты и сербы, причем как на юге – на Балканах, так и на севере – «по ту сторону Туркии» (т.е. за владениями венгров)[90].

Этникон «боймин» (בוימין) образован средневековым еврейским хронистом от традиционного для западноевропейской литературы обозначения чехов, к которому им было присоединено славянское окончание, обозначающее племенную принадлежность. Обозначение Чехии, как Богемии, встречается уже в середине IX в. в «Баварском географе» в форме Becheimare[91]. В конце X в. у Ибрахима ибн Йакуба чехи или богемцы обозначаются, как «бой-м-х»[92].

Этникон לכיין соответствует обозначению поляков их южными и восточными соседями[93]. Однако отождествление последних с лендзянами (lendizi «Баварского географа»)[94], литчиками Константина Багрянородного и лицикавиками (Licicaviki) Видукинда

Корвейского остается проблематичным[95]. Во всяком случае, этникон «ляхи» не встречается в письменных источниках до середины XI в. (ср. употребление прилагательного «лядский» в Новгородской первой летописи).[96].

Этнополитоним «Краков», создавший столько проблем в польской историографии Иосиппона, также не является анахронизмом. Однако, если флюссеровская датировка нашего хронографа верна, то упоминание Иосиппона о Кракове снова является древнейшим. Константин Багрянородный, наиболее информированный современник нашего автора, еще не знает о существовании этого города. Ибрахим ибн Йакуб, которому уже известно о падении Хазарии и об Оттоне I, как императоре (965 г.), называет этот город Krakua.

Таким образом, можно отметить, что большинство перечисленных нашим автором этниконов встречаются в письменных источниках X в., хотя некоторые из них известны только начиная с его второй половины или даже с XI в. Существуют основания сомневаться в интерпретации этого известия как Ш. Селой, так и Д. Флюссером, так как, перечисляя потомков сыновей Яфета, Иосиппон говорит именно о народах, а не о государствах. Наряду с этим существуют известные трудности, не позволяющие датировать часть свидетельств Иосиппона о славянских народах X в. Так что приходится принять предположение Ш. Селы о том, что список славянских народов является более поздней припиской.

Остается, однако, вопрос о том, как возникла эта приписка. Если она появилась под пером одного из переписчиков Иосиппона, а не его автора, то тогда она отстоит еще дальше по времени от кирилло-мефодиевской традиции. Если же речь идет о еще более позднем периоде, чем время жизни нашего автора (по Флюссеру, середина X в.), то возникновение нашего места может быть связано с обращением текста Иосиппона в рукописной традиции евреев Западной Европы. Именно к ней и восходят дошедшие до нас наиболее ранние и полные рукописи Иосиппона. В том числе и обнаруженная Д. Флюссером древнейшая рукопись 1282 г.

Кроме того, славянские земли были известны евреям Германии и северной Франции благодаря системе торговых связей, осуществлявшихся во многом за счет экономической деятельности самих общин. Экономическая активность западноевропейских евреев способствовала развитию межобщинных культурных связей,

благодаря которым информация о ранее неведомых землях Восточной Европы включалась в контекст традиционной еврейской учености. Обратимость этого культурного и экономического обмена состояла в том, что, с одной стороны, еврейские общины или небольшие торговые колонии распространялись все дальше на восток по пути «из немец в хазары», в то время как ученики из восточных земель отправлялись учиться в йешивы Германии и северной Франции, принося туда сведения о Восточной Европе[97]. Результатом этого процесса стало «освоение» этих стран раввинистической мыслью с точки зрения историографических и космографических представлений[98].

Знакомство западноевропейских еврейских авторов с Восточной Европой отразилось в хронографических и исторических произведениях, сборниках респонсов, талмудических и библейских комментариях, созданных учеными Ашкеназа, часть из которых была связана с историей книги Иосиппон. Первым в их ряду следует назвать р. Гершома (ок. 960–1028), прозванного «Светочем изгнания». Как мы помним, с изготовленной им копии была переписана обнаруженная Флюссером рукопись Иерусалимской национальной библиотеки 8°41280 – древнейшая полная датированная рукопись Иосиппона. Кроме того, уже у р. Гершома славянский язык называется ханаанским[99].

Название реки Дунай, в том же славянском произношении и в той же орфографии (דונאי), что и у Иосиппона, имеется у Калонимуса бен р. Шабтая, уроженца Рима, прожившего, однако, значительную часть своей жизни на севере, в прирейнских землях[100]. Это известие можно связать и с влиянием Иосиппона, однако, следует помнить, что в арабском переводе из Генизы этой глоссы еще нет, а Дунай называется «ал-Дауба»[101]. Кроме того, эта глосса имеет западнославянское происхождение, так как в южнославянских языках упомянутая река называется «Дунав»[102].

Наконец, ряд славянских глосс существует и в комментариях р. Шломо Йицхаки, известного еврейской средневековой традицией под акронимом Раши. Раши, вероятно, был в числе корреспондентов Йерахмиэля бен Шломо, автора уже упоминавшейся нами «Хроники Йерахмиэля», в составе которой и сохранился древнейший вариант «Таблицы народов» Иосиппона с интересующим нас известием о славянах[103].

Илл. 1. Листовка с объявлением о распродаже очередного издания книги «Иосиппон»: «Какая книга важнее других в ближайшие три недели? Ответ один: Иосиппон!». Иерусалим, квартал Меа Шеарим, 17 июля 2008 г. Фото Б. Рашковского

Все это может служить еще одним доказательством появления списка славянских этниконов не в древнейшей редакции Иосиппона, с которой был сделан арабский перевод, а в результате последующего развития рукописной традиции. Последняя на Востоке и на Западе пошла совершенно разными путями. Арабский перевод, имевший хождение на Ближнем Востоке и в странах Магриба, использовался и еврейскими, и христианскими, и мусульманскими авторами. В коптской церкви арабская книга Маккавеев вошла даже в состав библейского канона, а арабский Иосиппон занял почетное место среди четьей постбиблейской литературы – место, сравнимое с его положением в еврейской традиции. Для ученых средневекового исламского мира арабский Иосиппон стал одним из главных авторитетов в области сведений из древней истории, каким он был для таких авторов, как ибн Халдун или ибн Хазм. Свидетельство ибн Хазма (ум. 1063 г.) особенно ценно для нас, так как это первое

достоверное упоминание о существовании арабского перевода[104]. От средневековой редакции еврейско-арабского Иосиппона остались только рукописи из Генизы. Еврейско-арабский Иосиппон (точнее, перевод еврейского Иосиппона в его современном виде на арабский язык) был впервые напечатан в Алжире лишь в 1885 г. Через четыреста десять лет после мантуанского издания еврейского Иосиппона!

Допустимо предположить, что именно с хождением Иосиппона в странах Ближнего Востока и Магриба связаны характерные особенности арабской версии, неизвестной в Европе. В большинстве арабских христианских рукописей памятника отсутствует «Таблица народов», так как ее историко-теологический смысл – исток противостояния евреев и римлян – для христиан Ближнего Востока не имел такого значения, какое он имел для европейских евреев. В еврейско-арабском переводе из Генизы нет некоторых эпизодов, имевших важное значение для европейских евреев в силу своего полемического антихристианского содержания, таких как, например, новелла о Паулине.

Остается еще вопрос о характере связи между еврейской и арабской версией нашего памятника. На рассмотренных ранее примерах мы убедились в том, что известная с XI в. арабская версия сохранила в себе чтения, весьма близкие или идентичные древнейшим рукописям еврейского Иосиппона. Рассмотренный нами отрывок из «Таблицы народов» свидетельствует в пользу первоначальности еврейского оригинала, что видно из ряда характерных особенностей написания имен и этнонимов. С другой стороны, есть немало свидетельств того, что Ur-text Иосиппона был значительно более арабским, чем это представлялось Флюссеру и исследователям XIX – первой половины XX в. Это касается не только особенностей вводных глав книги, и в первую очередь, «Таблицы народов», но также некоторых немногочисленных, но все же имеющихся арабизмов еврейского оригинала, а также влияния на текст еврейско-арабской версии Иосиппона некоторых христианских и мусульманских представлений. При этом арабский перевод книги возник почти одновременно с еврейским оригиналом (согласно датировке, предлагаемой Флюссером) или спустя несколько десятилетий после, как это предполагает Ш. Села. Древнейшее упоминание книги Иосиппон находится в комментарии Дунаша ибн Тамима к Сефер Йецира, написанном в 955/6 г. Примечательно, что уже это свидетельство заимствовано из арабоязычного источника. Показательно также,

что Иосиппон здесь назван именно книгой Иосифа бен Гориона[105].

Другим ранним упоминанием Иосиппона является письмо, относящееся к дипломатической переписке Хасдая ибн Шапрута и упоминающее о некоем мар-Шмуэле, который должен был «переписать книгу Иосифа бен-Гориона» для еврейского вельможи из Испании. Местом выполнения заказа был остров Липара, что вновь указывает на южную Италию как на место создания нашего памятника. Связь с внешнеполитической активностью Хасдая ибн Шапрута, также в целом согласуется с флюссеровской датировкой[106]. В свое время делались попытки датировать Иосиппон в связи с его упоминанием в комментарии на книгу Даниила, приписываемом Саадье Гаону. Однако, в силу неопределенности не только датировки, но и атрибуции этого сочинения, попытки эти не увенчались успехом. Датировка составления Иосиппона 953 г. также делает невозможным обращение к его тексту со стороны Саадьи Гаона, скончавшегося одиннадцатью годами ранее[107].

Дальнейший прогресс в изучении Иосиппона может быть достигнут благодаря подготовке критического издания его арабской версии и нового исследования еврейского оригинала с учетом всех вариантов арабского перевода. Необходимо комплексное сравнительное исследование языка еврейского и арабского Иосиппонов, вместе с предшествовавшими им латинскими и арабскими памятниками, так как только оно может дать ответ на вопрос о первоначальности одной из версий нашего источника.

Примечания

[1] *Якерсон С.М.* Средневековая еврейская книга: кодикологические, палеографические и книговедческие аспекты. М., 2003. С. 138.

[2] Тем не менее, невозможно отрицать уникальность сведений этих источников о славянских странах и их еврейском населении, особенно известий р. Петахии о еретиках – «миним» из страны Кедар, локализуемой к юго-востоку от русских земель. См.: Три еврейских путешественника. М.; Иерусалим, 2004. С. 263–265.

[3] *Sela Sh.* The Genealogy of Şefo (Σωφαρ) ben Elifaz. An Importance of a Genizah Fragment for Jossipon's History // Genizah Research after 90 Years. The Case of Judaeo-Arabic. Papers Read at the Third Congress of the Society for Judaeo-Arabic Studies / Ed. Blau J., Reif S.C. Cambridge, 1992. P. 138. Это представление свойственно именно автору Иосиппона. Характерно, что «Иудейские древности» и «Иудейская война» Иосифа Флавия не начинаются списком современных автору народов.

[4] *De Rossi A.* The Light of Eyes. New Haven; London, 2001. P. 331.

[5] *Buxtorf J.* Liber Cosri. Basle, 1666. P. 8.

[6] Обзор историографии изучения Иосиппона в XVIII–XIX вв. см. в: *Гаркави А.Я.* Сказания еврейских писателей о хазарах и хазарском государстве. СПб., 1874. С. 34–35.

[7] *Flusser D.* Книга Иосиппон (иврит). Jerusalem, 1980. Vol. 2. P. 3.
[8] Перед этим приводится текст послания Юлия Цезаря римским наместникам Тира и Сидона о мире и союзе с хасмонейским правителем Иудеи Гирканом II.
[9] *Flusser D.* Книга Иосиппон (иврит). Jerusalem, 1978. Vol. 1. P. 176–177.
[10] Дата – 953 г. – получается из-за того, что по средневековой еврейской хронологии годом разрушения Храма считался 68 г. н.э.
[11] *Flusser D.* Автор книги Иосиппон, его личность и эпоха (иврит) // Zion. 1953. Vol. 18. P. 116–117.
[12] *Flusser D.* Автор книги Иосиппон (иврит)... P. 116.
[13] *Flusser D.* Автор книги Иосиппон, как историк // Доклады конгресса по изучению истории (иврит). Jerusalem, 1973. P. 207; *Flusser D.* Der lateinishe Josephus und der hebräishe Josippon // Josephus – Studien. Göttingen, 1974. S. 128–129.
[14] *Flusser D.* Автор книги Иосиппон (иврит)... P. 113– 4; *Flusser D.* Книга Иосиппон (иврит)... Vol. 2. P. 79–81.
[15] *Flusser D.* Книга Иосиппон (иврит)... Vol. 2. P. 80–81.
[16] *Flusser G.* Zpráva o Slovanech v hebrejské kronice z X století // Česky Časopis Historicky. Praha, 1949. S. 238–248.
[17] *Flusser G.* Zpráva o Slovanech... S. 238–239.
[18] Одним из основных свидетельств в пользу такой датировки времени жизни Йерахмиэля может служить упоминание им Раши (р. Шломо Йицхаки) как своего современника (без употребления формулы זכרונו לברכה, т.е. «память праведника да будет благословенна»). Подробнее об этом см.: *Reiner J.* The Original Hebrew Yosippon in the Chronicle of Jerahmeel // Jewish Quarterly Review. 1969. Vol. 60. No. 2. P. 135.
[19] Элиазар бен Ашер писал свою книгу на протяжении нескольких десятилетий, о чем сохранились свидетельства в рукописи автографа. Самая ранняя из имеющихся дат – 1324 г., самая поздняя – 1341 г. См.: *Yasif E.* Книга памятных событий или Хроника Йерахмиэля (иврит). Jerusalem, 2001. P. 13.
[20] *Yasif E.* Op. cit. P. 25–28.
[21] *Yasif E.* Op. cit. P. 14–15.
22 The Chronicle of Jerahmeel or the Hebrew Bible Historiale, being a collection of apocryphal and pseudo-epigraphical books, dealing with the history of the world from the Creation to the death of Judas Maccabeus. London, 1899 (repr. N.Y., 1971).
[23] *Yasif E.* Op. cit. P. 128.
[24] *Flusser D.* Книга Иосиппон (иврит)... Vol. 1. P. 7–8.
[25] Это первое засвидетельствованное в еврейской литературе обозначение славян как «потомков Ханаана». Оно обусловлено сходством их этнического наименования с латинским словом *sclavus* – раб. *Flusser D.* Книга Иосиппон... (иврит). Vol.1. P. 9. Ханаан, в соответствии с Быт. 9: 25, должен был стать «рабом рабов» у своих братьев.
[26] *Flusser G.* Zpráva o Slovanech...S. 240.
[27] *Flusser G.* Zpráva o Slovanech...S. 238–239.
[28] *Flusser G.* Zpráva o Sovanech... S. 240.
[29] *Flusser G.* Zpráva o Slovanech...S. 240–241.
[30] *Lewicki T.* Josippon // Słownik starożytności słowańskich. Warszawa; Wrocław; Kraków, 1965. T. 2. Cz. 2. S. 341.
[31] *Lowmiański H.* Początki Polski. Warszawa, 1963. T. 2. S. 171.
[32] Ibid.

[33] Показательно, что ориенталист Т. Левицкий никаких признаков более детальной классификации славянских этнонимов в Иосиппоне не обнаружил. *Lewicki T.* Josippon. S. 341.
[34] Ср. с этим характеристику, которую автор Иосиппона дает потомкам Тогармы. Согласно ей, одна их часть живет на Дунае, а другая – на реке Итиль.
[35] *Flusser D.* Книга Иосиппон (иврит)... Vol. 1. P. 7–8.
[36] *Flusser D.* Книга Иосиппон (иврит)... Vol. 1. P. 5.
[37] *Bowman S.* Sefer Yosippon: History and Midrash // The Midrashic Imagination. Jewish Exegesis, Thought and History / Ed. M. Fishbane. N.Y., 1993. P. 281.
[38] *Witczak K.T.* Ludy i państwa słowiańskie w Tzw. Księdzie Josippon // Slavia antiqua. 1993. T. 34. S. 83–84.
[39] *Kowalski T.* Relacja Ibrahima ibn Jakuba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie al-Bekriego. Kraków, 1946. S. 48 (арабский текст – с. 1).
[40] *Witczak K.T.* Op. cit. S. 80–81.
[41] *Мещерский Н.А.* Отрывок из книги Иосиппон в «Повести временных лет» // Палестинский сборник. Л., 1956. Вып. 2 (64–65). С. 63–64; 66–67; *Мещерский Н.А.* История Иудейской Войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958. С. 141. Впоследствии М. Таубе выдвинул предположение, что перевод Иосиппона, фрагмент которого вошел в состав Ипатьевской летописи, был выполнен в XV в., а не в домонгольскую эпоху. См.: *Таубе М.* О генезисе одного рассказа в составе Еллинского Летописца Второй редакции (о взятии Иерусалима Титом) // Russian Literature and History. In Honour of Professor I. Serman / Ed. Wolf Moscovich et al. Jerusalem, 1989. P. 146–147. Допустима и еще одна трактовка: теоретически можно предположить вероятность более позднего включения сказания, основанного на переводе Иосиппона, в состав редакции «Повести временных лет», представленной Ипатьевским и Хлебниковским списками, так как самая поздняя из возможных датировок появления Ипатьевского ***Свода*** – конец XIII – начало XIV в. *Алексеев А.* Русско-еврейские литературные связи до XV в. // Jews and Slavs. Jerusalem; St. Petersburg, 1993. Vol. 1. P. 60–61.
[42] *Петрухин В.Я.* Начало этнокультурной истории Руси. М.; Смоленск, 1995. С. 25–27.
[43] *Петрухин В.Я.* Начало... С. 27. *Белова О.В., Петрухин В.Я.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008. С. 54–55.
[44] *Петрухин В.Я.* Начало... С. 30. *Белова О.В., Петрухин В.Я.* «Еврейский миф»... С. 55.
[45] *Петрухин В.Я.* Начало... С. 31.
[46] *Назаренко А.В.* Русь и Германия в IX–X вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. М., 1994. С. 36–39; прим. 188 на с. 57–58.
[47] *Флоря Б.Н.* Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2004. С. 16–18; Magni Moraviae Fontes Historici. T. 2. Brno, 1967. P. 120.
[48] *Sela Sh.* The Genealogy... P. 141–143.
[49] Д. Флюссер видел в присутствии в арабском варианте Иосиппона «Таблицы народов» и истории Цефо бен Элифаза доказательство первоначальности именно еврейской версии. См.: *Flusser D.* Книга Иосиппон (иврит)... Vol. 2. P. 14.
[50] *Flusser D.* Книга Иосиппон (иврит)... Vol. 1. P. 11, 335.
[51] *Sela Sh.* Сефер Йосифон и параллельные ей источники на арабском и еврейско-арабском языках (иврит). Tel-Aviv, 1991. Vol. 1. P. 8.

[52] При таком написании имя римского императора может произноситься в одном случае, как «Исбасианус», а в другом, как «Исфасинус».
[53] Например, глагол פתח в значении «завоевывать», или этимологизация названия города Иерихон от арабского «Рих» – ветер. *Sela Sh.* Сефер Йосифон (иврит)... Vol. 1. P. 31.
[54] Это так называемая «Пятая книга Маккавеев», сохранившаяся только в арабском переводе. По мнению как Ю. Велльхаузена, так и Ш. Селы, в оригинале эта книга была написана на еврейском языке.
[55] Анализ концепции Ю. Велльхаузена см. в: *Sela Sh.* Сефер Йосифон... Vol. 1. P. 15–19. См. также: *Wellhausen J.* Der Arabisher Josippus. Berlin, 1896. S. 45–47. Исследование Ш. Селы, хотя и служит продолжением трудов Ю. Велльхаузена, исследовательнице были доступны не только поздние рукописи арабского варианта книги Иосиппон, но и более ранние еврейско-арабские фрагменты из Генизы. Что же касается арабской книги Маккавеев, то на момент публикации работы Ш. Селы архивные и библиотечные хранилища Восточной Европы были все еще недоступны для израильских исследователей, так что она была вынуждена, как и Ю. Велльхаузен, опираться на данные поздних рукописей (XIV–XV вв.) и ранних печатных изданий. О попытках критики «теории Ю. Велльхаузена» со стороны И. Бэера и Д. Флюссера см. также: *Sela Sh.* Сефер Йосифон (иврит)... Vol. 1. P. 18–19.
[56] *Sela Sh.* Сефер Йосифон (иврит)... Vol. 1. P. 30–32.
[57] *Sela Sh.* Сефер Йосифон (иврит)... Vol. 1. P. 38–39.
[58] *Sela Sh.* Сефер Йосифон (иврит)... Vol. 1. P. 37.
[59] *Flusser D.* Книга Иосиппон (иврит)...Vol. 1. P. 92–93. Указанное в этом месте источника местоположение Германии – «страна на западе» (היא ארץ מערבגירמניא) может служить доказательством в пользу отказа от гипотезы о написании Иосиппона одним автором. Во всяком случае, трудно предположить, чтобы автор Иосиппона мог иметь здесь в виду то, что Германия находится к западу (!) от его родины, если бы его родиной была Италия. Интересно так же и то, что в «Таблице народов» Иосиппона отсутствует топоним «Германия».
[60] *Sela Sh.* Сефер Йосифон (иврит)... P. 50.
[61] TS – Box Misc. 28.
[62] *Sela Sh.* Сефер Йосифон (иврит)... P. 56 – 57.
[63] *Sela Sh.* Сефер Йосифон (иврит)... Vol. 3. P. 303.
[64] *Flusser D.* Книга Иосиппон (иврит)... Vol. 1. P. 4–5.
[65] Буквально – «в северной стороне».
[66] *Sela Sh.* Сефер Йосифон... Vol. 3. P. 303–304.
[67] *Гаркави А.Я.* Сказания... С. 73.
[68] *Kovalev R.* Creating Khazar Identity through Coins: the special issue Dirhams of 837/8 // East and Central Europe in the Middle Ages / Ed. Florin Curta. Ann Arbor, 2005. P. 226–227.
[69] В письме Хасдая данный этноним употребляется только в форме «ал-Хазар» (אלכזר). См.: *Коковцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932. С. 14–15. Такая же форма (כזר) имеется и в Краткой и Пространной редакциях ответного письма хазарского царя Иосифа. См.: *Коковцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка... С. 20–21, 27–28. Впервые форма «кузарим» в для обозначения хазар в еврейской литературе встречается во фрагменте Йехуды бен Барзиллая (там же. С. 127–128). Наконец, в другом дипломатическом послании Хасдая, адресованном, по мнению

Я. Манна и Н. Голба, византийской императрице Елене, страна хазар называется הכזריים ארץ. См.: *Mann J.* Texts and Studies in Jewish History and Literature. Cincinnati, 1931 (repr. Israel, 1970). P. 10, 22; *Голб Н.* Дипломатическая переписка Хасдая ибн Шапрута из Кордовы // *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X в. М; Иерусалим, 2003. С. 105.

[70] *Sela Sh.* Сефер Йосифон (иврит)... Vol. 3. P. 304.

[71] *Гаркави А.Я.* Сказания... С. 51.

[72] *Sela Sh.* Сефер Йосифон (иврит)... Vol. 3. P. 304.

[73] Например, у Ибрахима ибн Йакуба – ал-Баджанакия. См.: *Kowalski T.* Relacja... (арабский текст – с. 6).

[74] «Таблица народов» Иосиппона и в опубликованном А.Я. Гаркави позднем ее варианте (по рукописи 1808 г.), и в более раннем, изданном Дж. Кардоной, является единственным из всех написанных в арабской графике источников, в котором этноним «печенеги» пишется именно через букву «сад». См.: *Гаркави А.Я.* Сказания... С. 73; *Cardona G.* I nomi dei figlii di Togarmah secondo il Sepher Yosephon // Rivista degli studii orientali. Roma, 1966. Vol. 41. P. 17.

[75] У младшего современника автора Иосиппона – Ибрахима ибн Йакуба – имеется, однако, форма «ал-балкарин». *Kowalski T.* Relacja... (араб. текст – с. 1). У ал-Масуди встречается также форма «ал-Бургар», с вариантом «ал-Булгар». Bibliotheca Geographorum Arabicorum / Ed. De Goje M.J. Leiden, 1894. T. 8. P. 67.

[76] *Гаркави А.Я.* Сказания... С. 73.

[77] *Sela Sh.* Сефер Йосифон (иврит)... Vol. 3. P. 304; *Гаркави А.Я.* Сказания... С. 73.

[78] Первым это предпложение высказал еще А.Я. Гаркави. См.: *Гаркави А.Я.* Сказания... С. 76.

[79] *Sela Sh.* Сефер Йосифон (иврит)...Vol. 1. P. 55.

[80] *Flusser D.* Книга Иосиппон (иврит)... Vol. 1. P. 8.

[81] *Sela Sh.* Сефер Йосифон (иврит)... Vol. 1. P. 20; *Bonfil R.* Между Эрец-Йисраэль и Вавилонией: направления исследований культуры евреев южной Италии христианской Европы в раннее средневековье (иврит) // Shalem. 1983. Vol. 5. P. 28.

[82] *Flusser D.* Книга Иосиппон (иврит)... Vol. 1. P. 8.

[83] См.: *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. М., 1989. С. 168–169. См. также комментарий Б.Н. Флори и В.П. Шушарина на с. 399–400.

[84] *Шахматов А.А.* Повесть Временных Лет и ее источники. Труды Отдела Древнерусской Литературы. М.; Л., 1940. С. 84.

[85] *Шахматов А.А.* Указ. соч. С. 86. См. также: *Рогов А.И.* Великая Моравия в Письменности Древней Руси // Великая Моравия. Ее культурное и историческое значение. М., 1985. С. 269–281.

[86] *Шахматов А.А.* Указ. соч. С. 90.

[87] *Галл Аноним.* Хроника и деяния князей или правителей польских / Пер. с лат. Л.М. Попова. М., 1961. С. 27.

[88] *Козьма Пражский.* Чешская Хроника / Пер. с лат. Г.Э. Санчук. М., 1962. С. 151.

[89] Разумеется, с той оговоркой, что записка Ибрахима ибн Йакуба дошла до нас в составе более позднего произведения – «Книги путей и стран» ал-Бекри, причем в виде, сильно переработанном этим автором. См.: *Мишин Д.Е.* Сакалиба (славяне) в исламском мире в ранее средневековье. М., 2002. С. 34–38.

[90] См.: *Константин Багрянородный.* Указ. соч. С. 52–53, 134–136. См. также комментарий Г.Г. Литаврина на с. 336–337. Ср.: *Майоров А.В.* Константин

Багрянородный о происхождении и ранней истории хорватов // Rossica Antiqua. 2006. Т. 1. С. 67–69.

[91] *Lowmiański H.* Studia nad dziejami Słowiańszczyzny, Polski i Rusi w wiekach średnich. Poznań, 1986. S. 111.

[92] *Kowalski T.* Relacja... S. 60–61 (арабский текст – с. 1).

[93] *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. Гл. 9. С. 316–317 (комментарий В.Я. Петрухина и Е.А. Мельниковой).

[94] *Zakrzewski S.* Opis Grodów i terrytoryów z północnej strony Dunaju czyli t.z. Geograf Bavarski. Lwów, 1917. S. 50–51; *Lowmiański H.* Lędziane // Słownik starożytności słowańskich. Warszawa; Wrocław; Kraków, 1967. T. 3. Cz. 1. S. 52.

[95] *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. С. 149–151 (комментарий Б.Н. Флори на с. 385–385).

[96] *Wasilewski T.* Lachowie // Słownik starożytności słowańskich. Warszawa; Wrocław; Kraków, 1967. T. 3.Cz. 1. S. 12.

[97] *Kupfer F., Lewicki T.* Źródła hebrajskie do dziejów słowian i nektórych innych ludów środkowej i wschodnej Europy. Wyjątki z pism religijnych i prawniczhyh XI–XIII w. Warszawa; Wrocław, 1956. S. 89.

[98] Уже на рубеже XII–XIII вв. еврейский эрудит Моше бен Йицхак из Лондона, вслед за Иосиппоном, идентифицирует Русь с потомками библейского Тираса. См.: *Kupfer F., Lewicki T.* Źródła hebrajskie... S. 173–175.

[99] *Kupfer F., Lewicki T.* Źródła hebrajskie... S. 26–27.

[100] *Kupfer F., Lewicki T.* Źródła hebrajskie... S. 63–64.

[101] *Sela Sh.* Сефер Йосифон (иврит)... Vol. 3. P. 304.

[102] *Назаренко А.В.* Указ. соч... С. 41.

[103] *Neubauer A.* Yerahmeel ben Shelomo // Jewish Quarterly Review. 1899. Vol. 11. No. 43. P. 368, 376; *Reiner J.* The Original Hebrew Yosippon... P. 135.

[104] *Sela Sh.* Сефер Йосифон (иврит)... Vol. 1. P. 61–62.

[105] *Sela Sh.* Сефер Йосифон (иврит)... Vol. 1. P. 52–53.

[106] *Mann J.* Op. cit. P. 26–27; *Голб Н.* Указ. соч. С. 111–114; а также прим. 47 на с. 125; *Sela Sh.* Сефер Йосифон (иврит)... Vol. 1. P. 53–54.

[107] *Коковцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка... С. XXVIII–XXIX; *Reiner J.* The Original Hebrew Yosippon... P. 128–129.

Галина Зеленина (Москва)

Иерархия пространства в еврейских хрониках Первого крестового похода

Оксюморонным термином «еврейские хроники Первого крестового похода» в историографии обозначают три сочинения, иначе именуемых *Гзерот ТаТНУ* («Гонения 4856 [1096] года») и атрибуируемых рабби Шломо бар Шимшону, рабби Элиезеру бар Натану и Майнцскому анониму[1]. Эти сочинения считаются основными источниками по крестоносным еврейским погромам в Германии и вообще «самыми ценными и в то же время самыми интригующими и проблематичными источниками, завещанными нам средневековым еврейством»[2]. Их изучали и продолжают изучать в различных аспектах, как-то: датировка, атрибуция и взаимосвязь этих трех текстов[3], сопоставление с современным христианским социокультурным контекстом[4], отражение исторических событий и процессов[5] и механизмы этого отражения[6]. В этой статье нас будут интересовать исключительно сами тексты, без выхода на зыбкую почву реконструкции реальных событий, и интересовать они нас будут в плане организации пространства в описаниях погромов и его иерархизации между полюсами «сакральное» и «профанное».

Применительно к эпохе крестовых походов оппозиция «сакральное–профанное» особенно релевантна – ее можно считать одной из ключевых моделей для описания ментальности крестоносцев и их современников. Как известно, крестовый поход (точнее, проект, который существенно позже получил это название) был результатом синтеза нескольких идей и практик, прежде всего – паломничества в Святую землю (*peregrinatio*) и справедливой, или священной, войны (*bellum justum/sacrum*). Оба эти благочестивые занятия высоко расположены на шкале сакральности, оба подразумевают мученичество, *imitatio Christi*, оба обещают обретение небесного Иерусалима и спасение души[7]. Объект же вожделения крестносцев, Палестина, Святая Земля, рассматривается как христианское наследие – «в силу страданий и воскресения Христа»[8], которое надо отвоевать у нечистых мусульман, а по дороге отомстить нечистым иудеям. Сакральное для утверждения своей сакральности требует наличия профанного, как теоретизировал еще Эмиль Дюркгейм[9].

Евреи, в свою очередь, утверждают собственную оппозицию «сакральное/профанное», зеркально отражая основные христианские понятия. Своей мученической реакцией на погромы они среди прочих целей, возможно, преследовали цель превзойти христиан в мученичестве, предприняв своего рода *imitatio imitationis Christi*[10], и если христиане стремились отомстить мусульманам за завоевание Святой земли, а евреям за распятие Христа, то евреи своей смертью надеялись вызвать гнев Господень и ускорить божественную месть христианам. А в своей репрезентации событий – ради сохранения памяти о своем мученичестве для последующих поколений или ради петиции Всевышнему, то есть в рассматриваемых здесь хрониках, еврейские авторы последовательно инверсируют христианскую картину, характеризуя всё свое как чистое и священное, а всё христианское – как нечистое и профанное. В этом плане весьма показателен начальный фрагмент из самой пространной и, предположительно, самой ранней из *Гзерот ТаТНУ* – хроники Шломо бар Шимшона:

Тогда отправились наглецы, народ чужой, народ злобный и нетерпеливый, французы и германцы, и отдали сердца свои тому, чтобы идти к Святому городу, оскверненному *варварскими* народами, обрести там гробницу своего *идолопоклонства*, изгнать оттуда исмаилитов и живущих в той земле и покорить ее себе. И наложили на себя знаки, и нашили на свои одежды *неподобающий* символ – черту вдоль и черту поперек – все мужи и жены, чье сердце возгорелось идти *ложной* дорогой к гробу *их мессии*, пока не превысили числом *саранчу* на лице земли <...> И когда проходил путь их через городки, в которых жили евреи, сказали они друг другу: «Вот мы отправились в дальний путь, дабы обрести дом *идолопоклонства* и отомстить исмаильтянам, а тут среди нас живут евреи, чьи отцы убили его и распяли его ни за что. Давайте отомстим сначала им, и уничтожим их из числа народов, чтобы забылось имя Израиля, или пусть будут как мы и признают сына *распутства*»[11]. (Здесь и далее курсив мой. – *Г.З.*)

В рамках этой ключевой оппозиции «сакральное–профанное» в *Гзерот ТаТНУ* просматривается иерархия[12] от одного полюса к другому – в пространстве, которое, как известно, в религиозном сознании всегда неоднородно[13], а также во времени и статусе героев.

I

Помимо апогея сакрального пространства – Святой земли, которую идут отвоевывать крестоносцы (но эта благая цель профанируется тем, что направляются они, прежде всего, к «дому идолопоклонства»), – в хрониках присутствуют и другие типы прос-

транства: различные события рейнских погромов локализованы с той или иной степенью подробности.

Можно выделить несколько основных *loci*, где происходят погромы, убийства, насильственные крещения и акты еврейского мученичества. Это дома евреев и их соседей-неевреев; резиденция епископа или архиепископа; улицы и рыночные площади; синагоги; церкви; городские стены и башни; река и другие водоемы за пределами городских стен; селения и лес за пределами городских стен.

Городское пространство в описании погрома предстает как иерархизированное. Особенно это заметно в описаниях Шломо бар Шимшоном и Майнцским анонимом[14] событий в городе Майнце, кульминационных в обеих хрониках:

В полдень злодей Эмихо, притеснитель евреев, подошел со всей своей ордой к *воротам [города Майнца]*. Горожане открыли ему ворота <...>

Когда люди Святого Завета <...> увидели эту великую орду, многочисленную, как песок на морском берегу, они сохранили верность своему Создателю. Они облачились в доспехи и взяли оружие, дети наряду со взрослыми <...> Но вследствие страданий и постов, у них не было сил выдержать натиск врага. Отряды и банды накатывали, как *река*, пока Майнц не был полностью заполонен ими от края до края <...>

Евреи вооружились во *внутреннем дворе епископ[ской резиденции]* и все подошли к воротам, чтобы сражаться с заблудшими и с горожанами. Они сражались друг против друга у ворот, но по их грехам враг одолел их и взял ворота <...> Враг вступил на *подворье [епископа]* на третий день сивана <...> Вступив на подворье, враг встретил людей совершенного благочестия, в том числе рабби Ицхака <...> Он простер шею свою, и его первого обезглавили. Другие завернулись в молитвенные покрывала и сели во дворе, ожидая исполнения воли своего Создателя <...> Враг поразил всех, кто был там, своим мечом, сея кругом смерть и разрушение.

Те евреи, кто был во *внутренних покоях [епископской резиденции]*, увидев, что враг сотворил со *святыми*, воскликнули: «Нет никого лучше нашего Бога, чтобы отдать ему наши жизни!» Женщины препоясались мечами и зарезали своих собственных сыновей и дочерей, а затем и себя. Многие мужчины также убили своих жен и детей и младенцев <...>

Враги вступили в покои, сокрушив двери, и нашли евреев, валяющихся в крови. И враги взяли их деньги, раздели их догола и добили тех, кто был еще жив, никого не оставив в живых. Так они поступили во всех покоях, где находились дети *Святого* Завета. Но осталась одна комната, куда трудно было вломиться; там враги сражались до наступления ночи.

Когда *святые* увидели, что враг побеждает и что они более не смогут ему противостоять, они стали действовать быстро. Они встали, женщины

наравне с мужчинами, и зарезали своих детей. Затем *праведные* женщины бросали камни из окон на врагов, а враги кидали камнями обратно в них. Женщины были побиты камнями, их тела и лица были все в синяках и ранах[15].

Действие начинается вне городских стен, у ворот, продолжается – внутри городских стен, во всем городе «от края до края». Проводя категориальное различие между городом, окруженным стеной, и городом, не имеющим укреплений[16], еврейская топография придает городским стенам не только практическое, но и символическое значение, и ставит городское пространство выше загородного; Майнц же, хотя и германский город, во всех трех хрониках метонимически – как «святая община» – приравнивается к Иерусалиму и Сиону, и тем самым данное городское пространство дополнительно сакрализуется. Затем крестоносцы попадают на архиепископское подворье, в резиденцию городской власти и высшей местной церковной власти[17], то есть в политический и сакральный центр города, и погром продолжается во дворе, затем во внутренних помещениях и, наконец, в некоем отдельном, наиболее укрепленном помещении этой резиденции. Вторгаясь и продолжая погром в резиденции князя и примаса империи, где не могло не быть своей церкви или часовни, крестоносцы профанируют собственное сакральное пространство и нарушают феодальное право и право каноническое, помимо неприкосновенности духовных лиц блюдущее неприкосновенность церкви и прилегающей к ней территории (от 30 до 60 шагов) как места убежища; хотя нельзя сказать, подразумевался ли здесь автором этот упрек.

В такой последовательности можно увидеть тривиальную логику военного нарратива: защитники постепенно отступают и сдают осаждающим ворота, стены, посад, крепость и самую неприступную башню крепости. Но примечательно, что пространственная иерархия здесь сопровождается иерархией еврейского благочестия. В городе евреи пытаются бороться с крестоносцами, хоть и безуспешно; на епископском подворье они как продолжают борьбу, так и демонстрируют пассивное мученичество, позволяя врагам убивать себя; в покоях они осуществляют активное мученичество, то есть убивают членов своих семей и самих себя; в последнем, наиболее укрепленном помещении они продолжают сопротивление и активное мученичество, а женщины также провоцируют врагов на нанесение им телесных повреждений, необязательно с летальным исходом. Из этого можно заключить, что пассивное мученичество оцени-

валось выше, чем сопротивление, а активное мученичество – выше, чем пассивное. Женский экзерсис с камнями вообще не имеет смысла в контексте традиционного еврейского мученичества – *кидуш Га-шем* («освящения Имени [Всевышнего]», принятия смерти с целью не изменить своей вере и своему Богу), так как не приводит к смерти, но только к физическим страданиям. Таким образом, вершиной нашей гипотетической иерархии оказывается не функциональное принятие смерти, а самоценные страдания, что возвращает нас к гипотезе о христианских эталонах еврейской виктимности, *imitatio imitationi Christi*[18].

II

За рассказом о первом натиске врагов и коллективном мученичестве в резиденции архиепископа следуют описания индивидуального мученичества в других местах: в частных домах, дворах, на улицах и т.д. Здесь оппозиция центрального vs. периферийного пространства кореллирует с оппозицией коллективного/публичного vs. индивидуального/приватного, причем композиционный приоритет отдается коллективу, общине в целом, что, возможно, соответствует истинной хронологии событий, а возможно, отражает ашкеназскую аксиологию[19].

Уже убитые евреи подвергаются надругательствам, существенный компонент которых состоит в понижении статуса окружающего их пространства:

Враг раздел их донага, протащил дальше и бросил <…> Они все были погребены обнаженными[20].

Они приблизились к нему и убили его, его набожную жену, его сына и его дочь <…> Затем толпа выкинула их [тела] из окон на улицу[21].

После того, как дети Святого Завета, находившиеся в покоях, были убиты, необрезанные раздели их трупы и убрали их из комнат. Они выкидывали их, обнаженных, из окон на землю, создавая кучу на куче <…>[22].

Они завязали веревку у него на шее и проволокли его через весь город по грязным улицам к дому идолопоклонства[23].

«Низость» уличного пространства может еще усугубляться его буквальной нечистотой, а также направлением движения к «дому идолопоклонства», то есть к собору, который в глазах еврейского хрониста, очевидно, предстает максимально нечистым, антисакральным пространством.

В одном эпизоде, присутствующем как у Шломо бар Шимшона, так и у Майнцского анонима, евреи, выброшенные из окон на землю, были еще живы и просили пить:

Многие из них, выкинутые на улицу, еще имели в себе дуновение жизни и пальцами показывали: «Дайте нам попить воды!» На это заблудшие отвечали: «Если вы готовы оскверниться, мы дадим вам испить воды и вы будете спасены». Жертвы качали головой в знак отказа...[24]

Этот эпизод представляется еще одним примером специфического *imitatio Christi*, призванного доказать, что еврейское мученичество более подлинное и важное, чем страдания Христа (и тем более, чем его последователей)[25]. Полумертвые евреи просят пить, как Иисус на кресте, и им предлагают креститься, что по своей неприемлемости идентично уксусу, или вину с желчью, предложенному Христу солдатами (Мф 27: 48; Мк 15: 36; Лк 23: 36; Иоан 19: 28–30).

III

В хрониках описывается сходное с осквернением трупов осквернение Торы, наиболее сакрального объекта в жизни еврейской общины. Со свитками Торы крестоносцы поступают таким же образом, как с убитыми людьми: их *меилим* («мантии», текстильные чехлы) снимают или разрывают (то есть свитки раздевают), свитки кидают на грязную землю и сжигают (то есть убивают):

...И они взяли свиток Торы, втоптали его в грязь, порвали и сожгли его[26].

Они взяли все *меилим* и серебро, украшающее катушки от свитков Торы, и кинули свитки на землю, и порвали их, и потоптали их ногами[27].

Они взяли *святую* Тору, втоптали ее в грязь на улице, порвали ее и осквернили ее под хохот и насмешки[28].

Подобные описания, с одной стороны, являют пример антропоморфизации Торы, вытекающей из традиционного убранства свитков, а с другой стороны, идентифицируют ее с сакральным пространством. После разрушения Второго Храма в доктрине раввинистического иудаизма свитки Торы вобрали в себя, или заменили, традиционный сакральный *locus*[29]. И в наших хрониках Тора иногда описывается через цитаты об Иерусалиме, Храме или ковчеге Завета:

Увы, Святая Тора, совершенство красоты, радость наших глаз… (ср. Плач 2: 15 – об Иерусалиме, Иез 24: 21 – о Храме и ковчеге Завета).

Теперь они порвали его, и сожгли, и потоптали его – эти дурные злодеи, про которых сказано: Грабители вошли и осквернили его[30] (ср. Иез 7: 22 – о ковчеге Завета).

IV

Другим заменителем храмового пространства, пространства святилища, занимающего сакральный полюс пространственной иерархии, является синагога, самый очевидный священный *locus* в *Гзерот ТаТНУ*. Хронисты необязательно помещают действие в реальную синагогу, но и используют аллюзии на синагогальную службу (дуэт кантор–община), дабы подчеркнуть святость акта мученичества[31]. Сакрализация синагоги произошла в мишнаитской и талмудической литературе, распространившей библейские предписания о святости и чистоте/нечистоте (в особенности Втор 23) на пространство, связанное с Храмом (Храмовую гору), и на определенные *loci* вне Храмовой территории и даже вне Иерусалима. Механизмом этой экстраполяции послужил, в частности, принцип сакрализации места действиями людей, в результате применения которого в раввинистическом иудаизме сакральность пространства стала временной и мобильной, обусловленной наличием *миньяна*, молитвой, чтением Торы и т.п.[32]

С синагогой связан один из наиболее подробных во всех хрониках рассказ об индивидуальном мученичестве. Это история Ицхака бен Давида Парнаса из Майнца, который – во искупление собственного крещения – зарезал своих детей в синагоге, сжег свой дом с запертой в нем матерью, затем поджег синагогу и сам сгорел в ней[33]. В самом конце этого рассказа у одного из хронистов содержится объяснение сожжения синагоги: «Господин Ури тоже участвовал в замысле сожжения синагоги, ибо они слышали, что враг намеревается воздвигнуть на этом месте либо дом идолопоклонства, либо монетный двор». Таким образом, Ицхак и его товарищ решили разрушить синагогу, чтобы она не подверглась осквернению. Но это не объясняет сожжение и собственного дома тоже. Представляется возможным, что сожжение обоих зданий было жертвоприношением само по себе, отдельно от жертвоприношения матери и детей. В таком случае приобретает смысл ремонт дома, произведенный Ицхаком накануне сожжения: «Он пошел в дом своего отца и нанял работников – починить двери, выломанные врагом». Ицхак исправляет непорядок, дабы его приношение Всевышнему было без изъяна. Подобная интерпретация вполне объясняет поведение героя, позволяя считать его действия логичными и целенаправленными, и опровергает тенденцию видеть в Ицхаке Парнасе

представителя сомневающейся части рейнского еврейства – который до конца не может решить, какой путь предпочесть, и несмотря на все усилия хрониста выбивается из идеального образа мученика[34].

Первое жертвоприношение, совершенное Ицхаком Парнасом, – жертвоприношение его детей, уподобленное *акедат Ицхак*. В изложении Шломо бар Шимшона, Ицхак убивает детей в синагоге, перед ковчегом Торы, воспроизводя храмовый ритуал:

Святой господин Ицхак взял своих двоих детей – сына и дочь – и повел их в полночь через двор в синагогу, подвел их к святому ковчегу (*арон гакодеш*), и там зарезал их, во освящение Великого имени <…> Кровью их он окропил колонны святого ковчега, дабы напомнить о них Единственному и Предвечному Царю. И сказал он: «Да искупит эта кровь все мои преступления!»

Элиезер бар Натан приводит здесь прямую цитату из Псалмов (49: 23), относящуюся к жертвоприношению в Храме: «И это о них и таких, как они, написано: “Кто приносит в жертву хвалу, тот чтит Меня”». Синагога идентифицируется с Храмом и в других местах – через соответствующие библейские цитаты, например: «И в святилище моем вы начнете»[35] (ср. Иез 9: 6).

Антиподом синагоги с очевидностью является собор. В восприятии еврейского хрониста, это самое профанное (в значении не «мирское», а «нечестивое», не просто асакральное, а антисакральное) место в городе, место скверны, куда набожный еврей не может даже войти:

Когда они подошли к дому их нечестивого поклонения, женщины отказались войти в дом язычества, они уперлись ногами в порог, не желая входить и вдыхать запах отвратительного ладана[36].

Немаловажно отметить, что подобное отношение евреев и христиан к храмам друг друга как к пространству исключительно профанному (а мы полагаем, что еврейская позиция, отраженная в *Гзерот ТаТНУ*, зеркально отражала аналогичную христианскую или же поспособствовала ее возникновению[37]) не было характерно для всей еврейской диаспоры и не являлось отражением раннехристианских установок (а скорее, было именно результатом эскалации агрессии в эпоху крестовых походов и позже). Так, император Юстиниан предписывал своему наместнику в Африке превратить все синагоги в церкви. В сефардском мире, отличие которого от ашкеназского по многим параметрам неоднократно отмечалось[38], отношение было

гораздо более толерантным (либо индифферентным): многие испанские синагоги (равно как и мечети) после изгнания владельцев были превращены в церкви, чего не происходило в Центральной и Восточной Европе[39], где утвердилась модель отношения к храму Чужого как к «дому нечестия», нечистому профанному пространству.

V

Еще одно распространенное место мученической смерти – это река или иные водоемы: евреев убивают – или они совершают самоубийство – посредством утопления, либо же их гибель косвенно связана с водой. В рассказе Шломо бар Шимшона, рабби Калонимосу с 53 спутниками удается бежать из Майнца: они переплывают Рейн и погибают после этого. В городе Нойсе евреев убивают на берегу реки. В хрониках Шломо бар Шимшона и Элиезера бар Натана, мученики-самоубийцы в Нойсе, Эллере и Трире топятся в реке. В неком анонимном городе и в селении Вефелингхофен евреи совершают групповое самоубийство на прудах (болотах) рядом с деревней.

«Водные самоубийства» имели определенную культурную причину, которая в нескольких местах эксплицируется – стихом из 68-го (67-го) псалма:

> Он вошел в свой дом, подождал немного – всего с час – и пошел к реке Рейну и утопился в ней. О нем и о таких, как он, сказано: «Из Вассана верну, верну из глубин морских»[40].
>
> Они подкупили сражу на воротах, пошли на мост и спрыгнули с него в воду, в знак свидетельства Царю мира. Девушки из Кельна сделали то же самое. Это о них и таких, как они, написано: «Так сказал Господь: Из Вассана верну, верну из глубин морских»[41].

Эта цитата, включающая утопленников в число тех, кто удостоится воскресения из мертвых, служила легитимацией подобного способа осуществления *кидуш Га-шем*, гарантией его праведности. Этот стих вспоминали и другие герои еврейской литературы, решившие освятить Имя Всевышнего в сходных обстоятельствах (за тем исключением, что они находились в открытом море и утопление было для них самым удобным способом)[42], и, возможно, эта традиция объясняет популярность подобного суицида в *Гзерот ТаТНУ*.

Другое объяснение такого количества смертей рядом с водой связано с универсальной мифологической и фольклорной семантикой воды как лиминального пространства, служащего границей между

жизнью и смертью[43]. Еще один тип лиминального пространства, также выступающего в наших хрониках как *locus* мученичества, это городские укрепления. Вот пример сочетания в акте мученичества двух типов лиминального пространства: «Когда враг приблизился к деревне, некоторые благочестивые мужи взобрались на башню и бросились вниз, в реку Рейн, которая окружала деревню, и утонули в ней»[44].

Вода также выступает символом смерти и угрозы, и здесь используется аллюзия на 4–5-й стихи 124-го (123-го) псалма («Прошли над душою нашей бурные воды»): «Вдруг услышали они голос гонителя и бурные воды накрыли их»[45]. Наиболее очевидный реалистический аналог «бурным водам» – это крестильные воды. Еврейская община Регенсбурга подверглась насильственному крещению в реке; в других фрагментах описание крещения отсылает «бурным водам» 124-го псалма:

Когда заблудшие объединились с толпой, горожане загнали их в реку, и тогда враг сделал дурной знак над водой – крест-накрест – и всех их, находящихся в этой реке, осквернил за раз, а их там было очень много[46].

Он стремились осквернить [его] своими нечистыми водами.

Тогда враги выступили против Авраама, сына Ашера, и сказали ему оскверниться в дурных водах...[47]

В этих случаях река тоже выступает как лиминальное пространство, пространство смерти, на этот раз – духовной.

VI

Особое пространство в хрониках – это пространство мертвых. Место погребения еврейских мучеников – сакральный *locus*, сродни синагоге. Хронисты скрупулезно указывают, были ли мученики погребены вообще и, если были, где и каким образом (вместе или раздельно, в одежде или обнаженными):

Они намеревались вернуться в город Майнц, с тем чтобы враги убили их там и тогда бы их похоронили на одном кладбище с их братьями, святыми, которые были целиком и полностью со Всевышним.

...Они зарыли его в песке у реки, а одного из его сыновей повесили над входом в его дом, дабы насмеяться над евреями.

...и все мертвые получили погребение, слава Создателю[48].

Внимание, уделяемое этому вопросу, объясняется важностью похорон в традиционной культуре: если захоронения не происходит, смерть не считается действительной[49]. Кроме того, коллективное

захоронение воспринимается как обязательное условие воссоединения еврейской общины в мире ином.

* * *

В качестве *post scriptum* следует добавить, что пространственная иерархия в *Гзерот ТаТНУ* сопровождается иерархией временной и социальной.

Иерархизация времени в хрониках сходна с иерархизацией пространства. Тщательно указывая время вообще – дни недели, числа месяцев и год в нескольких системах летосчисления (от сотворения мира, от разрушения Храма и по системе 19-летних лунных циклов), – хронисты стремятся вычлелить момент мученичества из потока профанного времени. Так, год трагических событий (1096/4856) характеризуется как 11-й год 256-го 19-летнего цикла (255x19+11=4856), и в этом цикле – на основании омонимии буквенной записи числа 256 (*рейш-нун-вав*) и призыва «Пойте» (*рейш-нун-вав*) в Иер 31: 7 («Пойте с радостью об Иакове и восклицайте во главе народов...») – ожидали наступления мессианских времен. Отдельные эпизоды мученичества – общин, семей или индивидов – приурочиваются к сакральным датам еврейского календаря: празднику, посту, кануну субботы, первому дню месяца. Причем очевидно, что в данном случае имеет место не машинальная, асемиотичная датировка событий, а тенденция к сакрализации моментов мученичества – в сознании хрониста или же в коллективной памяти, хронистом записываемой. В действительности, погромы происходили в основном в мае–июне (ияре–сиване) и некоторые эпизоды выпали на Шавуот (6 сивана) – например, жертвоприношение Ицхака Парнаса произошло 5 сивана, в канун Шавуота[50]. Другие же значимые эпизоды, произошедшие в буднее время, хронисты или их источники, или информанты, стараются риторическими средствами привязать к Шавуоту, например: «На третий день сивана, в день очищения и воздержания Израиля, готовившегося получить Тору, в тот самый день, когда учитель наш Моисей, да покоится он с миром, сказал: “Будьте готовы к третьему дню” – в этот самый день община Майнца, святые Всевышнего <...> очистились, дабы взойти к Господу всем вместе»[51]. Или же наоборот, упоминают о незначительных событиях, выпавших на сакральные даты: 9 ава предали скрывавшуюся в лесу семью некоего благочестивого человека Шмарии[52], 15 нисана, в первый день

Песаха, еврейской общине города Трира пришло из Франции сообщение о грозящей опасности[53].

Иерархизация, и вообще стратификация, социума производится путем классификации мучеников и перечисления половозрастных категорий в определенном порядке. Самыми ценными категориями оказываются старики (старейшины, мудрецы) и беременные женщины: стариков зачастую убивают первыми (и хронист делает отсылку к Иез 9: 6: «И начали они со старейшин...»), и их гибель описывается индивидуально и поименно; также неоднократно подчеркивается, что враг не пожалел ни будущих матерей, ни младенцев. В мученических подвигах выявляется иерархия святости: евреи Эллера, согласно описанию двух хронистов, избрали из своей среды пятерых наиболее благочестивых, дабы те убили остальных.

И главное, сам акт мученичества является механизмом сакрализации. Он меняет статус времени – с профанного на сакральный: так, день второго погрома в Вормсе (1 сивана) был объявлен постом в рейнских общинах, – а также статус человека. Мученическая смерть – это способ приобщиться к сонму святых и праведных, воссесть в золотом венце у престола Всевышнего рядом с праотцами и великими мудрецами; в наших хрониках подобными перспективами неоднократно воодушевляют своих товарищей инициаторы коллективных самоубийств[54]. А для людей низшего статуса, исключенных или не до конца включенных в число избранного народа, мученическая смерть – способ повысить свой статус, вернуться или утвердиться в качестве сына Израилева. Именно так объясняет свой *кидуш Гашем* Ицхак бен Давид Парнас, надеющийся жертвоприношением детей, матери, дома, синагоги и себя самого искупить грех крещения и «воссоединиться со своими товарищами»[55]. С той же целью – «пребывать в обществе евреев», повысить свой статус и стать равноправным членом общины, пусть и в мире ином – приносят себя в жертву прозелиты и другие социально дискриминируемые индивиды:

И был там также раб Божий, праведный обращенный, и спросил он у рабби Моше, великого когена: «Учитель, если я зарежу себя, дабы засвидетельствовать единственность Его Великого имени, что будет со мной?» И тот ответил: «Ты будешь пребывать в нашем обществе, ибо ты станешь истинно обращенным и будешь в обществе других истинно обращенных – ты будешь с отцом нашим Авраамом, который был первым обращенным». Когда благочестивый муж услышал это, он сразу же взял нож и зарезал себя.

И был там хороший человек по имени Яаков, сын Сулама. Был он незнатного происхождения, и мать его не была еврейкой. И крикнул он громким голосом

всем, кто стоял рядом: «До сих пор вы презирали меня. Теперь смотрите, что я сделаю!» И он взял нож <...> и вонзил его себе в шею...[56]

Таким образом, мученичество в *Гзерот ТаТНУ* является своего рода *rite de passage*, инициацией в общину Израиля или праведную элиту этой общины. И этот переходный обряд повышения статуса, как и положено[57], сопровождается надругательством, унижением или даже осквернением и происходит в лиминальном пространстве, по возможности, в сакральное время.

Примечания

[1] Основное издание этих хроник: *Habermann A.* Sefer Gezerot Ashkenaz ve-Zarfat [Книга гонений в Германии и Франции]. Jerusalem, 1945; английский перевод: *Eidelberg S.* The Jews and the Crusaders. Madison, 1977. Перевод хроник Шломо бар Шимшона и Майнцского анонима содержится также в: *Chazan R.* European Jewry and the First Crusade. Berkeley, 1987. В этой статье все сноски даются на издания Габермана и Эйдельберга.

[2] *Chazan R.* The Mainz Anonymous: Historiographic Perspectives // Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honour of Yosef Hayim Yerushalmi / Ed. E. Carlebach et al. L., 1998. P. 54.

[3] Обзор различных точек зрения на эти вопросы см. в: *Abulafia A.S.* The Interrelationship between the Hebrew Chronicles of the First Crusade // Journal of Semitic Studies. 1982. Vol. 27.

[4] См., например: *Chazan R.* Christian and Jewish Perceptions of 1096: A Case Study of Trier // Jewish History. 1999. Vol. 13; *Cohen J.* The Hebrew Crusade Chronicles in Their Christian Cultural Context // Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzuge / Ed. A. Haverkamp. Sigmaringen, 1999; *Yuval I.J.* Ha-safa ve-ha-semalim shel ha-cronikot ha-ivriyot bimey masaey ha-tzlav [Язык и символы в еврейских хрониках крестовых походов] // Yehudim mul ha-tzlav [Евреи перед крестом] / Ed. Y.T. Assis et al. Jerusalem, 2000.

[5] *Chazan R.* From the First Crusade to the Second: Evolving Perceptions of the Christian-Jewish Conflict // Jews and Christians in 12th Century Europe / Ed. M. Signer, J. Van Engen. Indiana, 2001; *Idem.* The First Crusade as Reflected in the Earliest Hebrew Narrative // Viator. 1998. Vol. 29; *Cohen J.* Between Martyrdom and Apostasy: Doubt and Self-Definition in 12th Century Ashkenaz // Journal of Medieval and Early Modern Studies. 1999. Vol. 29; *Yuval I.J.* Ha-nekem ve-ha-klala, ha-dam ve-ha-alila: me-alilot kdushim le-alilot-dam [Месть и проклятие, кровь и навет: от еврейского мученичества к кровавому навету] // Zion. 1993. Vol. 58; см. также полемику по поводу этой статьи в следующем томе журнала.

[6] См.: *Cohen J.* A 1096 complex? Constructing the First Crusade in Jewish Historical Memory, Medieval and Modern // Jews and Christians in Twelfth-Century Europe. Notre Dame, Ind., 2001; *Marcus I.* From Politics to Martyrdom: Shifting Paradigms in the Hebrew Narratives of the 1096 Crusade Riots // Prooftexts. 1982. Vol. 2; *Idem.* The Representation of Reality in the Narratives of 1096 // Jewish History. 1999. Vol. 13; *Chazan R.* The Facticity of Medieval Narrative: A Case Study of the Hebrew First Crusade Narratives // AJS Review. 1991. Vol. 16.

[7] См. обзор истории этих практик в: Словарь средневековой культуры / Под общ. ред. А.Я. Гуревича. М., 2003. С. 234–238, 337–341.
[8] *Hieronymus*. Epistula 129: Ad dardanum de terra repromissionis, 20. Цит. по: *Лимор О.* Христианская святость и еврейский авторитет // Вестник еврейского университета. 1999. № 2(20). С. 184.
[9] *Durkheim E.* The Elementary Forms of the Religious Life. London, 1982. P. 52–60. Русский перевод первой главы этого исследования см. в: Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1998.
[10] См.: *Yuval I.J.* Ha-nekem ve-ha-klala, ha-dam ve-ha-alila... P. 66; *Cohen J.* Gzerot TaTNU – ha-meoraot ve-ha-alilot: Sipurey Kiddush Ha-Shem bi-heksheram ha-tarbuti-ha-chevrati [*Гзерот ТаТНУ* – События и повествование о них: социокультурный контекст рассказов о мученичестве] // Zion. 1994. Vol. 59. P. 207.
[11] *Habermann A.* Op. cit. P. 24; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 21.
[12] Иерархизация вообще очень характерна для средневекового восприятия сакрального. См., например: Словарь средневековой культуры. С. 448.
[13] *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. С. 22–24.
[14] В данном и во многих других фрагментах две из трех, а иногда и все три хроники вторят друг другу или даже полностью копируют друг друга (или некий утерянный протоисточник).
[15] *Habermann A.* Op. cit. P. 30ff.; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 30ff.
[16] Мишна, трактат Келим, 1.6–9.
[17] Не говоря уже о том, что – хотя это не сообщается в хрониках, но не могло не быть известно всем участникам событий, а вероятно, и жившим в Германии авторам хроник – архиепископ Майнца (в те годы – Рутхард) был одним из самых влиятельных князей Империи (с XIII в. он неизменно участвовал в выборах императора и являлся архиканцлером) и примасом Германии, т.е. главой германской церкви и представителем папы к северу от Альп.
[18] См. прим. 10, а также: *Cohen J.* Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade. Philadelphia, 2004. Специфически о женском мученичестве см. также: *Зеленина Г.С.* Смерть за веру: подвиг / невежество / фикция? К вопросу о женских образах в еврейских хрониках Крестовых походов // Адам и Ева: Альманах гендерной истории. М., 2005. Вып. 10.
[19] О приоритете общины перед личностью в ашкеназской ментальности (в отличие от сефардской) см., в частности: *Marcus I.* Une communauté pieuse et le doute: mourir pour la sanctification du Nom (*Qiddouch ha-Chem*) en Achkenaz (Europe du Nord) et l'histoire de rabbi Amnon de Mayence // Annales HSS. 1994. Vol. 49.
[20] *Habermann A.* Op. cit. P. 25; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 23.
[21] *Habermann A.* Op. cit. P. 36; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 39.
[22] *Habermann A.* Op. cit. P. 39; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 43.
[23] *Habermann A.* Op. cit. P. 96; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 104.
[24] *Habermann A.* Op. cit. P. 39; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 43.
[25] См. выше прим. 10 и 18.
[26] *Habermann A.* Op. cit. P. 25; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 23.
[27] *Habermann A.* Op. cit. P. 53; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 62–63.
[28] *Habermann A.* Op. cit. P. 73; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 81.
[29] О трансформации представлений о сакральном пространстве в раввинистической

литературе см. *Bokser B.M.* Approaching Sacred Space // Harvard Theological Review. 1985. Vol. 73; о Торе в этом качестве см. с. 288, 299.

[30] *Habermann A.* Op. cit. P. 35, 44, 76; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 37, 50, 85.

[31] *Habermann A.* Op. cit. P. 33; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 34: «Рабби Менахем произносит, а евреи вторят ему: Слушай, Израиль...».

[32] См.: *Bokser B.M.* Op. cit. P. 292–297; *Idem.* The Wall Separating God and Israel // Jewish Quarterly Review. 1983. Vol. 73. P. 367–369.

[33] *Habermann A.* Op. cit. P. 36–38; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 39–41 (Хроника Шломо бар Шимшона) и р. 84 (Хроника Элиезера бар Натана).

[34] Такое прочтение истории об Ицхаке см. в: *Cohen J.* Gzerot TaTNU – ha-meoraot ve-ha-alilot... ; *Idem.* Between Martyrdom and Apostasy...

[35] *Habermann A.* Op. cit. P. 94; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 101.

[36] *Habermann A.* Op. cit. P. 38; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 42.

[37] См. выше и см.: *Yuval I.J.* Ha-nekem ve-ha-klala, ha-dam ve-ha-alila...

[38] См.: *Ibid*; *Marcus I.* Une communauté pieusc et le doute…, и во мн. др. исследованиях.

[39] Так, из известных ныне 30 синагог, существовавших в средние века на территории Германии и Австрии, несколько (во Франкфурте-на-Майне, Нюрнберге, Регенсбурге, Вене) были разрушены сразу или вскоре после изгнания еврейской общины в XIV–XV вв., другие разрушены в XVIII или XIX в. или в 1930-х гг., *на месте* двух, разрушенных в XIV и XVIII вв., сейчас находятся церкви, но ни одна, насколько мы знаем, не была превращена в церковь после прекращения использования по назначению. Синагоги не превращали в церкви также в Польше и на Украине, хотя в последнем случае это объясняется не столько христианским отношением к синагогам, сколько политикой советской власти относительно культовых сооружений вообще.

[40] *Habermann A.* Op. cit. P. 44; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 51.

[41] *Habermann A.* Op. cit. P. 56; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 66.

[42] См. так наз. Мидраш о детях сионских в ВТ, Гиттин 57, а также так наз. Историю о четырех пленниках в *Сефер га-каббала* Авраама ибн Дауда (*Abraham ibn Daud. Sefer ha-Qabbalah* (The Book of Tradition) / Trans. and ed. G. Cohen. Philadelphia, 1967. Part VII).

[43] См.: *Элиаде М.* Указ. соч. С. 83–84.

[44] *Habermann A.* Op. cit. P. 44; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 51.

[45] *Habermann A.* Op. cit. P. 27, 48; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 25, 55.

[46] *Habermann A.* Op. cit. P. 56; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 67.

[47] *Habermann A.* Op. cit. P. 96, 42, 73; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 104, 47, 81 и др.

[48] *Habermann A.* Op. cit. P. 42, 44, 50; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 47, 50, 58.

[49] См.: *Элиаде М.* Указ. соч. С. 115–116.

[50] *Habermann A.* Op. cit. P. 37; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 39.

[51] *Habermann A.* Op. cit. P. 29; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 29.

[52] *Habermann A.* Op. cit. P. 51; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 59.

[53] *Habermann A.* Op. cit. P. 52; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 62.

[54] *Habermann A.* Op. cit. P. 48; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 56, 61 и т.д.

[55] *Habermann A.* Op. cit. P. 38; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 40.

[56] *Habermann A.* Op. cit. P. 49–50, 35; *Eidelberg S.* Op. cit. P. 58, 37.

[57] См., например: *Геннер А. van.* The Rites of Passage. L., 1960; *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983. С. 168–170, 231–236.

Ольга Фролова (Москва)

Абсолютная и относительная ориентация в сакральном и профанном пространстве

Мы намереваемся рассмотреть организацию сакрального и профанного пространства на материале русских паремий. При этом нас будут интересовать не признаки, на основании которых пространство признается священным или профанным, а «подвижность» или «неподвижность» территории священного. Принадлежность какого-либо локуса к святому пространству на основании неких характеристик не рассматривается, а признается «по умолчанию».

Для того чтобы понять, что составляет наш предмет, посмотрим, как описывается значение прилагательного *святой*, для чего обратимся к толковым словарям В.И. Даля (Даль 1978–1980) и А.П. Евгеньевой (МАС).

По В.И. Далю, *святой* – «духовно и нравственно непорочный, чистый, совершенный; все, что относится к Божеству, к истинам веры, предмет высшего почитания, поклонения нашего, духовный, божественный, небесный» (Даль 1978–1980, 4: 181). В той же статье Даль вводит слово *святилище* – «святое место, дом, здание, посвященное святому делу; храм, церковь» (Там же).

Современный словарь выделяет восемь значений данного прилагательного: 1) Обладающий высшим совершенством и силой, божественный…|| Употребляется как постоянный эпитет к словам, обозначающим предметы или места религиозного поклонения…; 2) *только полн. ф. Рел.* Проведший жизнь в служении богу и церкви или пострадавший за христианскую веру и потому признанный церковью небесным покровителем верующих…; 3) Праведный, угодный богу (с точки зрения церкви)…|| Безгрешный, непорочный…; 4) *Высок.* Глубоко чтимый, такой, в котором заключено самое дорогое и заветное. *О родина святая…*; 5) Благородный, освященный высокой целью…; 6) Такой, который должен быть выполнен в силу своего высокого назначения; обязательный, непреложный…; 7) Незыблемый, нерушимый…; 8) Безусловный, полный… (МАС 4: 59, 60).

Толкование В.И. Даля включает пространственную компоненту: *небесный*. Современный словарь различает объекты и приписываемые им характеристики.

Вопрос, на который мы будем пытаться найти ответ: если существует *константное*, зафиксированное в архаических представлениях и в Писании, священное и профанное пространство, то можно ли признавать локус священным или профанным произвольно? Акцент при этом мы будем делать на сакральном пространстве.

С нашей точки зрения, помочь в наших разысканиях может не столько толкование семантики прилагательного, сколько оформившееся в философии различное понимание пространства. В.Н. Топоров писал о понимании пространства по Ньютону и Лейбницу. В первом случае пространство мыслится как физическое и геометрическое, определяющее статус находящихся в нем предметов, во втором – как своего рода метафизическое, как организованное помещенными в него объектами (Топоров 1983). Ньютоново пространство – «нечто первичное, самодостаточное, независимое от материи и не определяемое материальными объектами» (Топоров 1983: 228), т.е. «геометризированное, гомогенное, бесконечно делимое, равное самому себе в каждой его части» (Топоров 1992: 340). Пространство Лейбница – «нечто относительное, зависящее от находящихся в нем объектов, определяемое порядком сосуществования вещей» (Топоров 1983: 228).

В этом смысле геометрическое, ньютоново, пространство абсолютно и не зависит от субъекта-наблюдателя. Второе, лейбницево, пространство относительно.

Модель, описанная В.Н. Топоровым, с нашей точки зрения, позволяет рассмотреть абсолютную и относительную сакрализацию пространства. Мы намереваемся проанализировать разделение на сакральное и профанное пространство на примере паремий. Примеры были заимствованы нами из семи сборников пословиц XVIII и XIX в. (Барсов 1770; Даль 1984; Княжевич 1822; Мудрое слово 1989; Пословицы 1961; Симони 1899; Снегирев 1999).

Интуитивно разделение на два типа пространства предполагает противопоставление. Каков его характер?

Сакральное пространство представляет собой маркированный член оппозиции, по отношению к нему определяется профанная территория. Каково же устройство разделенного пространства?

Можно отметить сходство между двумя пониманиями пространства, описанными В.Н. Топоровым, и абсолютным/относительным членением мира на зоны священного и профанного пространства.

Во-первых, сходство с ньютоновым пространством мы видим в геометрии мира. Под абсолютным членением пространства на сакральное и профанное мы понимаем фиксированные, отделенные друг от друга зоны в структуре мироустройства, в которой для перехода из одного пространства в другое требуется пересечение некоторой границы.

Абсолютная сакрализация строится, с одной стороны, на механизмах *изоморфизма* небесной и земной организации, а с другой, на *оппозиции* того и этого света (пример 1).

(1) *На этом свете помучимся, на том порадуемся* (Даль 1984, 1: 25).

В абсолютном делении пространства участвуют локусы *небо/земля*, *тот свет / этот свет*, *рай/ад*.

Во-вторых, сходство с лейбницевым пространством можно усмотреть в том, что организация пространства зависит от перемещения его заполнителей.

Под относительной ориентацией мы имеем в виду такую организацию пространства, которая является антропоцентричной и в которой сакральная и профанная зоны определяются в зависимости от принятой точки зрения и от позиции субъекта речи.

Выделенные нами два принципа членения пространства имеют отношение к референции высказывания и к языку. Абсолютная и относительная сакрализация пространства отражены в: а) происхождении паремий, б) референции, в) лексической семантике, г) грамматике.

Пословицы демонстрируют неоднородность своего состава: часть корпуса имеет библейское, другая – фольклорное происхождение. Пословицы библейского происхождения являются цитатами из Священного писания или аллюзиями на него и демонстрируют абсолютное разграничение пространства на сакральную и профанную зоны (пример 2).

(2) *Ева прельстила древом, простонала чревом; Адам грех сотворил – **рай** затворил* (Даль 1984, 1: 162).

(3) *Адам зло сотворил и рай затворил* (Симони 1899: 73).

(4) *Адам сотворен, и рай отворен* (Симони 1899: 73).

Абсолютная сакрализация связана с библейскими мотивами, имеющими жесткую локализацию: например, мотив изгнания Адама и Евы из рая. Соответственно, появление антропонимов *Адам* и *Ева*, даже если локус *рай* не будет упомянут, связано с абсолютным

членением пространства и переходом из одного в другое. Более того, данные онимы и формируют этот мотив.

В пословицах фольклорного происхождения можно наблюдать и абсолютное (пример 5), и относительное членение пространства (пример 6).

(5) *В небо приходящим отказу не бывает* (Даль 1984, 1: 26).

(6) *Молитва места не ищет* (Даль 1984, 1: 27).

В примере (5) имеется в виду локус, куда попадают души после смерти. Имя *место* в примере (6) не имеет точной локализации, а перемещается в зависимости от творимой молитвы, т.е. молитва освящает любое место.

Относительное сакральное пространство обеспечивают следующие языковые механизмы: полисемия и предикатное употребление имен. Кроме того, «мобильную» сакрализацию обеспечивают иконические знаки – дейксис.

Относительное членение пространства связано с переносными значениями имен *рай*, *ад*, которые отмечены уже в Словарях Академии Российской конца XVIII и начала XIX в. Рай – «1. Собственно значит: увеселительный, приятный сад. 2. *Селение, жилище, место пребывания блаженных, праведных, где они вечным блаженством наслаждаются. 3. Место своим положением и выгодами прекрасное» (САР-2, 5, Стб. 936). По Далю, рай – «первобытный сад, вертоград, жилище прародителей Адама и Евы, пребывание праведных душ» (Даль 1978–1980, 4: 56).

Показателем того, что паремия отражает относительную сакрализацию пространства, являет оксюморон (см. пример 7).

(7) ***Земной рай*** *погублен искони* (Даль 1978–1980, 4: 56).

Не вполне ясно, абсолютная или относительная ориентация имеется в виду в примере (8):

(8) *Где рай, там муки не бывает* (Пословицы 1961: 74).

Имя *рай* в переносном значении и в обыденной речи, и в паремиях употребляется как предикат.

(9) *Город царство, а деревня рай* (Даль 1978–1980, 4: 56).

(10) *Москва царство, а наша деревня рай* (Даль 1978–1980, 4: 56).

С глаголом *жить* в творительном падеже не может употребляться конкретное имя с предметным значением. Имя с локативной семантикой встречается в таком сочетании в отвлечении от конкретных пространственно-временных характеристик: *жить*

деревней интерпретируется так: а) жить доходами от деревни, б) жить мечтами о деревне, в) жить, как в деревне. Последнее употребление в современной речи можно проиллюстрировать выражениями *жить семьей, колхозом*.

(11) *В любви жить, раем жить!* (Даль 1978–1980, 4: 56).

Пример (11) демонстрирует последнюю интерпретацию. В данной паремии употреблен творительный падеж сравнения.

Относительная сакрализация связана в синтаксисе паремии с предикатным употреблением имени, когда именная группа *рай* по определению не референтна.

Еще один случай нереферентного употребления имен *рай* и *ад* связан с формами множественного числа, которые не могут принимать данные имена, когда говорящий имеет в виду конкретные локусы. В примере (12) речь идет о классах объектов.

(12) *Не позволишь ли мне, Господи,* ***по Раям*** *походити,* ***по адам*** *посмотрети?* (Даль 1978–1980, 4: 56).

Абсолютная сакрализация пространства предполагает актантное употребление имени *рай* в позиции локатива.

(13) *В рай просятся, а смерти боятся* (Даль 1978–1980, 4: 56).

(14) *Не всем в раю быть, кого Бог помилует?* (Даль 1978–1980, 4: 56).

(15) *И рад бы в Рай, да грехи не пускают* (Даль 1978–1980, 4: 56).

Подобно имени *рай*, *ад* также многозначное существительное – «1. Место осужденных на вечные муки, 2.*Гроб, 3.*Бездна или самое глубокое и низкое место, 4. В баснословной истории означает место, куда, по мнению язычников, переселяемы были души умерших, 5. Говорится о месте или о доме, в котором бывают раздоры, несогласия, вражды и пр.» (САР-2: 1, Стб. 11–12). Подобным образом толкует имя *ад* и Даль: *ад* – «адея, геена, тартар, тартарары, бездна, преисподняя, тьма кромешная, печь огненная; вятк. Хайло, пасть, зев, горло, глотка; *Невыносимое житье, ссора в доме, крик, брань, драма, содом» (Даль 1978–1980, 1: 6).

Итак, в относительной сакрализации пространства слова *ад* и *рай* в переносных значениях выступают как предикаты.

В прямом значение имя *ад* занимает актантную локативную в примере (16) и актантную субъектную позицию в примере (17), в обеих паремиях имя *ад* конкетно-референтно.

(16) *Всяк ада боится, а дорожка торится* (Даль 1978–1980, 1: 6).

(17) *Ад стонет, рыдает, грешников к себе призывает* (Даль 1978–1980, 1: 6).

Поскольку *рай* и *ад* и при абсолютной, и при относительной сакрализации пространства формируют оппозицию, она также представлена в паремиях, например, в примере (18) в конкретно-референтном употреблении.

(18) *В рай просятся, а заживо в ад лезут* (Даль 1978–1980, 1: 6).

Пример (19) предполагает продажу души дьяволу, после чего она должна обитать в *аду*, понимаемом как фиксированный локус. Видимо, тело, обретшее богатство, сможет объединиться с душой в аду только после смерти.

(19) *Пусти душу в ад, будешь богат* (Даль 1978–1980, 1: 6).

В некоторых пословицах имена *ад* и *рай* могут интерпретироваться и как абсолютные, и как относительные локусы (примеры 20, 21).

(20) *Хоть в аду ликуй, только нас минуй* (Даль1978–1980, 1: 6).

(21) *Лучше с умным в аду жить, чем с дураком в раю* (Даль 1978–1980, 1: 6).

Примеры (22–24) допускают только одну интерпретацию, и за ними стоят «подвижные», относительные локусы:

(22) *В аду не быть, богатства не нажить* (Даль 1978–1980, 1: 6);

(23) *И в аду люди живут* (Даль 1978–1980, 1: 6);

(24) *И в аду обживешься* (Даль 1978–1980, 1: 6).

Пример (25) показателен тем, что помимо предикатного употребления имени *рай*, пословица построена как местоименно-соотносительное предложение, в котором локализация *рая* и *ссор* относительна, т.к. обусловлена дейктическими единицами.

(25) *Где любовь да совет, там и рай, там и свет, а ссоры да споры, там только лишь вздоры* (Снегирев 1999: 78).

Подобно переносному употреблению имени *ад* относительную сакрализацию формируют и имена с абстрактной семантикой, образованные от топонимов *Содом* и *Гоморра*:

(26) *Такой* ***содом****, хоть святых выноси* (Даль 1978–1980, 4: 181).

И если «Библейская энциклопедия» толкует Содом только как «древний город в долине Сиддим» (БЭ 1990: 665), то Даль

семантизирует уже только результат апеллятивизации: «шум, крик, гам, или спор, брань...|| шумная толпа» (Даль 1978–1980, 4: 260). При этом интересен пример, который мы приводим в графике оригинала, т.к. оба названия городов написаны с прописных букв: *У них Содом и Гоморра*, который Даль интерпретирует как «верх шумного бесчинства» (Даль 1978–1980, 4: 260).

Из двух ветхозаветных топонимов, называющих города, упоминаемые в книге Бытия, только Содом имеет переносное значение и дает словообразовательное гнездо.

Синтаксическое представление об относительной сакрализации пространства воплощено в местоименно-соотносительных предложениях, ориентированных по отношению к говорящему.

Механизм дейксиса позволяет построить мир, сформированный оппозицией *священного/профанного* пространства, в любой ситуации на основании принятой точки зрения. Сакрализация отражена в общей оценке участника ситуации, локуса, ситуации в целом.

Казалось бы, по крайней мере, один локус предполагает возможность преимущественно абсолютной интерпретации сакрального пространства в пословице: ***родина***. МАС специально приводит пример *О родина святая* на четвертое значение прилагательного *святой* (см. выше – МАС 4: 59, 60). Оценка данного локуса мотивирована оппозицией *свой/чужой* с положительно маркированным левым членом. Однако наблюдения показывают, что ситуативность пословицы позволяет мыслить свою страну и в абсолютных, и в относительных терминах.

В примере (27) говорится об *абсолютной* родине.

(27) *Земля русская вся под богом* (Даль 1984, 1: 257).

В примерах (28, 29) понятие родины становится относительным, чем, возможно снимается ее святость.

(28) *Где тепло, там и родина* (самозапись).

(29) *Хотя бы в орде, только бы в добре* (Барсов 1770: 224).

В пословице отмечается и мена положительно и отрицательно маркированных членов оппозиции.

(30) *Где дураков семья, тут своя земля* (Барсов 1770: 37).

(31) *Где нас нет, там и хорошо* (Барсов 1770: 37).

Сакрализация пространства определяется местоположением Бога. Он может мыслиться абсолютно, т.е. как высшая сила, пребывающая на небе, *над* людьми.

(32) *Все мы под Богом ходим* (Даль 1984, 1: 24).

(33) *Под Богом ходить – божью волю носить* (Даль 1984, 1: 24).

Однако встраиваемая в разные оппозиции *Бог/бес*, *Бог / отсутствие Бога*, *Бог/пустота*, фигура Бога не локализуется более на небесах, а противопоставляется земному правителю по принципу *далеко/близко*.

(34) *До царя далеко, до Бога высоко* (Даль 1984, 1: 191).

Пример (35) показателен тем, что при относительном понимании сакрального пространства Бог является не каузатором (причиной) порождения святости, а следствием правильного поведения человека. Локус, освященный любовью, становится Его местопребыванием.

(35) *Где любовь, тут и Бог* (Княжевич 1822: 37).

Вторым противопоставлением, отражающим пребывание Бога в мире, служит оппозиция *Бог / бес, дьявол*: т.к. эти две силы не могут находиться в одном и том же месте. Содержательно ее можно интерпретировать как привативную (в которой один член характеризуется наличием, а другой – отсутствием признака) с левым маркированным членом или эквиполентную (такую, в которой оба члена логически равноправны: не являются ни двумя ступенями одного признака, ни характеризуются наличием/отсутствием признака) с равноправными членами.

(36) *Где Бог себе строит церковь, там дьявол часовню* (Снегирев 1999: 77).

Если оппозиция понимается как привативная, то Бог вытесняет дьявола, если как эквиполентная, то две равные по силе сущности противостоят друг другу.

Если Бог присутствует везде, освящая все пространство, то мы имеем дело с привативной оппозицией, в пословице границы его пребывания маркированы появлением беса (примеры 37, 38).

(37) *Где Бог пребывает, тут сатана отбегает* (Барсов 1770: 36).

(38) *От Бога отказаться – к сатане пристать* (Даль 1984, 1: 29).

Пример (37) следует, на наш взгляд, интерпретировать как проявление эквиполентной оппозиции.

Что касается местоположения Бога, то маркированным членом оппозиции на материале паремий можно считать локус, где Бога нет, или который Бог оставил. Этот локус занимает бес.

У слова *Бог* Даль не отмечает переносного значения.

Бог – «Творец, создатель, Вседержитель, Всевышний, Всемогущий, Предвечный, Сущий, Сый, Господь, Предвечное существо, Создатель вселенной» (Даль 1978–1980, 1: 103).

По Далю, есть переносное значение у имени бес – «Злобное, бесплотное существо, злой дух, демон, сатана, Диавол, чорт, Вельзевул, царь или князь тьмы, царь ада, преисподней, змий, кромешный, враг, ворог, вражья сила, недруг, неистовый, лукавый, нечистый, лукавка, не-наш, недобрый, нелегкий, нелегкая, нечистая сила, неладный, соблазнитель, морока, мара, ляхой, игрец, шут, шайтан, черная, неключимая сила, некошной, ненавистник рода человеческого, наше место свято. Человек мстительный и злобный, или же хитрый, лукавый, ловкий, изворотливый» (Даль 1979–1980, 1: 157).

Если пространственное бытие Бога ощущается на фоне собственного отсутствия, когда он оставляет человека, тогда мы имеем дело с оппозициями *Бог/отсутствие Бога*, *Бог/пустота*.

(39) *Как Бог даст, так попадет* (Мудрое слово: 344).

(40) *Отстанет Бог, покинут и добрые люди* (Даль 1984, 1: 23).

(41) *Удаляющиеся от Бога погибают* (Даль 1984, 1: 26).

(42) *Где смерд думал, тут Бог не был* (Снегирев 1999: 79).

(43) *Беден бес, что у него Бога нет* (Даль 1979–1980, 1: 158).

В пословице, даже если оставленное Богом пространство не занимает бес, это *пустое* пространство связано с отрицательными коннотациями (см. примеры 40, 41, 42, 43).

Сакрализация в абсолютной модели связана с несколькими локусами: *раем*, *небом*, *церковью* как божьим домом на земле. Эти локусы могут быть представлены актантами, названными антропонимами и прикрепленными к этим локусам.

Относительная модель сакрализации пространства позволяет менять знаки оценки в зависимости от позиции говорящего.

Как ни странно, между абсолютной и относительной моделями Бог может мыслиться двояким образом: как а) абсолютное начало, локализованное на небе, находящееся выше человека по вертикальной оси, и как б) нечто вездесущее, разлитое в мире, как локализованное в каждой точке пространства, делающее любой локус сакральным, но осознаваемое при оставлении человека.

Языковые механизмы, обслуживающие относительную модель сакрального пространства: предикация и оценка. Данная модель в значительной степени формируется дейктическими единицами.

Если механизм общей оценки при сакрализации пространства универсален, то дейксис работает лишь при относительной модели сакрализации пространства.

Абсолютная модель связана с актантными позициями, занимаемыми именами *ад* и *рай*, и говорящий выступает здесь в роли хроникера, лишь фиксируя ее в речи. Относительная модель опирается на точку зрения, позицию адресанта, и в этом смысле говорящий в пословице, хотя и не выступает как демиург сакрального пространства, но, воспроизводя пословицу в речи, присоединяется к относительной антропоцентрической модели сакрализации, созданной его предшественниками.

Литература

Барсов 1770 – *Барсов А.А.* Собрание 4291 древних российских пословиц. М., 1770.

БЭ 1990 – Библейская энциклопедия. Труд и издание Архимандрита Никифора. М., 1990 (репринт с издания: М., 1891).

Даль 1984 – Пословицы русского народа. Сборник В.И. Даля. В 2-х т. М., 1984.

Даль 1978–1980 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 1978–1980.

Княжевич 1822 – *Княжевич Д.М.* Полное собрание русских пословиц и поговорок, расположенное по азбучному порядку. СПб., 1822.

МАС – Словарь русского языка: В 4-х т. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; под ред. А.П. Евгеньевой. 2-е изд., испр. и доп. М., 1981.

Мудрое слово – Мудрое слово Древней Руси (XI–XVII вв.). М., 1989.

Пословицы 1961 – Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII – XX веков / Изд. подгот. М.Я. Мельц. Вст. ст. Б.Н. Путилова. М.; Л., 1961.

САР-2 – Словарь Академии Российской по азбучному порядку расположенный. В 6-ти т. СПб., 1806–1822.

Симони 1899 – Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVII – XIX столетий. Собрал и подготовил к печати Павел Симонии. СПб., 1899. Вып. 1, 2.

Снегирев 1999 – *Снегирев И.М.* Русские народные пословицы и притчи. М., 1999.

Топоров 1983 – *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура: Сб. статей / Отв. ред. Т.В. Цивьян. М., 1983. С. 227–284.

Топоров 1992 – *Топоров В.Н.* Пространство // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 340–342.

Маргарита Жуйкова (Луцк, Украина)

Семиотические функции магического круга в традиционной культуре восточных славян

Представления о пространстве составляют совокупность фундаментальных концептов культуры, служащих для определения реального местоположения человека в мире и ориентации в нем. Кроме объективных данных опыта о пространстве, этнические коллективы вырабатывают мифологические и сакральные представления об устройстве мира, воплощенные в семиотических моделях (среди них основную роль играет модель мирового дерева – *arbor mundi*). Человек не просто живет в пространстве, но и непрерывно структурирует его в соответствии с выработанными культурой моделями поведения. Как известно, самым важным признаком, по которому осмысливается пространство, является оппозиция «свое–чужое». Она задает степень его освоенности, безопасности и в значительной степени – сакральности. В культуре известно множество приемов и способов освоения, использования, отторжения, структурирования пространства как в реальном, так и в семиотическом плане. В нашей статье мы сосредоточим внимание на одной из мифологем, имеющих непосредственное отношение к осмыслению пространства в народной культуре, – на мифологеме «магический круг». В обрядах он может иметь как предметное (собственно круг как форма), так и акциональное (очерчивание как действие) воплощение. Магический круг прямо связан с представлениями о границе, разделяющей внутреннюю и внешнюю части пространства. Его замкнутость обеспечивает не просто выделение некоторого локуса, но и наделение его определенными семиотическими свойствами, зависящими от субъекта, который создает или использует круг, и его целей. Иначе говоря, специфика магического круга состоит в том, что пространство в его пределах может быть как «своим», так и «чужим», причем его «чужесть» оказывается качественно разной. В связи с этим нам представляется важным рассмотреть вопрос о тех функциях, которыми наделяется магический круг в традиционной культуре восточных славян. Одна из них – апотропейная – описана достаточно полно, однако две другие, менее четко выраженные, в значительной мере имплицитные, еще не получили надлежащего научного освещения.

1. Апотропейная функция магического круга

Все, созданное человеком и принадлежащее к его миру, а также сам человек, нуждается в защите от внешних сил, которые рассматриваются как источник постоянной угрозы. Поэтому среди магических действий разнообразного назначения особая роль отводится обереговым. Е. Левкиевская, изучавшая формы и семантику славянских защитных средств, отмечает, что «обереги, направленные на охраняемый объект, объединены общей идеей создания сакральной границы, которая бы обеспечивала отсутствие контакта между носителем опасности и охраняемым объектом» (Левкиевская 2002: 27). Лучше всего на роль такой границы подходит замкнутый круг, поскольку он изолирует объект от внешнего мира со всех сторон. Конкретные реализации апотропейной функции круга в славянских культурах подробно описаны в монографии Е. Левкиевской, поэтому мы ограничимся лишь немногими примерами.

Прежде всего отметим, что в народной традиции восточных славян реализуются две разновидности этой функции, которые определяются тем, где локализуется опасность относительно человека и/или коллектива.

Первая, наиболее распространенная разновидность магического круга создается в тех случаях, когда опасность исходит извне. В таких случаях человек очерчивает круг вокруг себя самого, создавая таким образом «свой» локус, закрытый от внешних воздействий и отделенный от остального пространства, которое мыслится как чужое и опасное, непроницаемой границей. Этот апотропейный прием часто описывается в сказках и быличках, когда человек оказывается в непосредственной близости от нечистой силы и должен от нее защититься. Во многих народных сказках повторяется сюжет, хорошо известный по повести Н. Гоголя «Вий», когда герой должен три ночи подряд читать псалтырь по умершей ведьме. См., например, русскую сказку из собрания А. Афанасьева: *Вечером пришел мальчик в церковь, очертил ножом около себя круг и принялся – за псалтырь. Пробило двенадцать часов, с гроба поднялась крышка, королевна встала, выбежала и закричала: «А, теперь ты узнаешь, как под моими окнами подсматривать да людям рассказывать!» Стала на поповича бросаться, да никак через круг перейти не может; тут начала она напускать разные страсти; только что ни делала – он все читает да читает, никуда не оглядывается* (Рассказы о ведьмах, НРС 3: 77).

Очерчивание кругом используется как способ надежной защиты от колдуна или ведьмы. По данным корреспондента Тенишевского бюро, чтобы избежать негативного воздействия колдуна, нужно иметь при себе палку с прожженным концом. *Такой палкой надо сделать круг на земле и встать на его середине: тогда колдун ничего не сможет сделать* (Попов 1903: 36). То же действие помогало защититься от русалки, которая могла насмерть защекотать человека или утащить в воду. Например, в пинском Полесье считали, что при встрече с русалками следует стоять в середине замкнутого круга: *Первое средство, чтобы не тронула русалка, если человек увидит ее во ржи, начертить пальцем или палкою круг и в центре его стать. Русалка будет кружиться около черты, а переступить чрез неё не посмеет, бросает в человека камни; но чтоб она не попала, следует круг сделать большой* (Пинчуки: 190).

Защитный магический круг можно не только очерчивать на земле (на снегу и т.п.), но и создавать из некоторых мелких предметов, рассыпая их по земле, например, из песка, зерен или семян. Особенно часто для защиты от нечистой силы используются зерна мака, что обусловлено их маленькими размерами и множественностью. «Апотропейная <…> функция мака связана с невозможностью пересчитать маковые росинки, что послужило основой использования мака в качестве действенного оберега от нечистой силы и особенно от ходячих покойников» (СД 3: 171). Обсыпание маком с этой целью практикуется во многих восточнославянских зонах: *От ходячего покойника: маком-ведуном обсыпали хату, чтоб он не ходил* (Житомирская обл.; Представления: 44); *От ходячего покойника бабы обсыпали дом льняным семенем* (Нижегород. Поволжье: 194). Подобные магические действия совершаются в Житомирской обл. для охраны коровы от «молочной» ведьмы: *Чтобы ведьмы не ходили к корове: вокруг хаты сыплют мак, освяченный на Маковея* (Представления: 57).

Еще один известный прием создания апотропейного круга состоит в опахивании села во время эпидемии или эпизоотии, т.е. в проведении борозды, которую не могут пересечь демонологические персонажи, чаще всего – персонифицированные болезни. См. описание одного из подобных обрядов из Костромской губ.: *Узнавши, что в соседней деревне (Подойково) появилась эта болезнь* [сибирская язва, от которой пал скот], *жители д. Самылово взду-*

мали исполнить обряд, после которого, по их поверьям, болезнь не может уже перейти в деревню. Обряд этот состоял в том, что вдовы и взрослые девицы, в полночь собравшись за деревней, сняли с себя верхнее платье, в одних рубашках, распустивши волосы, впряглись в косулю, и общими силами, в предшествии одной из женщин с иконою Богоматери в руках, провели борозду кругом деревни (ТА Костр.: 232).

Иногда для создания защитного барьера от инфекционной болезни практиковалось и очерчивание обожженной деревянной палкой: *Каб халера не прабралася на вёску, трэба ўзяць апалены з двух канцоў ожах паміж ног да и аб'ехаць на ем кругом вёскі так, каб абчарціць на зямлі цэлы круг. Такі круг перасцерагае не толькі ад халеры, але и ад усялякае пошасці і ад паморку ці упадку гаўяда* (Сержпутоўскі 1999: 292). В Нижегородской губ. отмечен также интересный факт создания магического с помощью мертвого тела: крестьяне во время эпидемии холеры обносили вокруг села умершую девушку (Островский 1999: 89).

Подобный прием – обход вокруг того объекта, который нужно защитить от опасности, также широко практикуется у восточных славян в разных ситуациях. Стремление окружить «свое» пространство защитной границей проявляется в магических действиях, совершаемых во время пожара. По данным украинского этнографа Ф. Потушняка, когда в закарпатском селе начинался пожар, голая девушка с распущенными волосами трижды обегала вокруг своего двора, чтобы на него не перекинулся огонь (Потушняк 1942: 114). Хорошо известны защитные обряды, применяемые при выпасе скота. Весенний выпас скота в лесной зоне России и Белоруссии начинается со специального обряда, целью которого является создание вокруг стада невидимой границы, которая, с одной стороны, не дает стаду разбредаться по лесу, а с другой – служит защитой от диких зверей и вредоносных воздействий («порчи»). Формы, функции и семантику этого обряда, а также сопровождающих его заговоров детально исследовали многие этнографы, см., в частности, работы А. Мороза (Мороз 2001), Т. Щепанской (Щепанская 1986), поэтому мы не будем специально останавливаться на этом обряде. Отметим только, что обход вокруг стада, который выполнял пастух, мог дополняться созданием магического круга «второго порядка»: пастух обносил вокруг стада определенный апотропейный предмет

(например, топор или нож, камень, яйцо). «В д. Городок Шенкурского уезда Архангельской губ. пастух в день первого выгона обходил сначала поскотину (пастбище) по периметру один раз, успевая трижды прочесть отпуск. При себе пастух имел железный предмет (топор, косу, нож), которым неоднократно в процессе обхода проводил по земле круг или чертил кресты ("*чтобы дальше не уходили коровы, и зверь не прибегал*")» (Бобров, Финченко 1986: 157). Кроме того, в некоторых местных традициях, в частности, в Белоруссии, пастух обходил стадо с открытым замком, который после обхода следовало закрыть на ключ, а ключ закопать или бросить в воду. Это действие должно было усилить защитные свойства магического круга и гарантировать сохранность стада на протяжении всего сезона выпаса.

Вторая разновидность апотропейной функции магического круга состоит в ограничении той части пространства, где сконцентрировано некое опасное явление. Очерчивание круга создает границу, которая препятствует распространению этого явления за ее пределы; таким образом, человек и/или коллектив защищает себя от нежелательного воздействия той силы, которая локализована в пределах круга.

Подобные защитные приемы часто используются при контактах с покойниками, которые трактуются как представители демонического мира, носители смерти и поэтому могут создавать угрозу живым. Например, чтобы предупредить хождение покойника после смерти, в полесской зоне самосевным маком обсыпают не только жилище, но и его могилу. Особенно важными являются такие превентивные действия в случаях, когда покойник был самоубийцей или подозревался в связях с нечистой силой: *В Дубенском уезде* [Волынской губ.] *повесившегося хоронят во всей одежде, как был, на границе между двумя полями, могилу обсыпают самосевным маком, чтобы покойник не мог делать пакостей* (Зеленин 1914–1916: 294). *Если умрэ человек, знахор, тым сватым маком обсыпають* [могилу], *шчоб он не вылазиў* (Материалы: 412).

Кроме мака, для изолирования покойника от живых могли использоваться и другие объекты, например, на Русском Севере зафиксирован обряд обнесения покойника камнем: *Иногда хозяйка берет камень, лежавший на лавке или даже в изголовье покойника, обходит с ним вокруг гроба и кладет его на лавку или в большой угол под образа, чтобы «достальные живы были»* (Похор. обряды: 53).

Смысл обряда также заключается в том, чтобы ограничить пространство смерти и предупредить тем самым негативное воздействие покойного на живых. Использование камня в качестве действенного защитного средства соотносится с известным мотивом каменной стены, который часто встречается в апотропейных заговорах при обходе скотины.

В пинском Полесье зафиксированы также превентивные обряды, направленные на мир мертвых, где роль магического круга выполняет замок (при этом круг образуется закрытой дужкой замка). Так, Д. Булгаковский отметил следующие магические действия с замком: *Когда опускают покойника в могилу, домашние бросают туда замок, для того, чтоб больше не умирали в семье* (Пинчуки: 186); *Если умирают дети, то бабка, которая одна постоянно принимает детей, должна замкнуть замок и положить его в гроб умирающего ребенка под спину, а ключ бросить в колодезь; с этого времени рождающиеся дети не будут умирать* (Пинчуки: 188).

Та же функция магического круга проявляется в приемах народной медицины, служащих для излечения нарывов или кожных заболеваний, изведения бородавок. «Магический круг, – пишет В. Смирнов, – нередко встречаем во врачебной практике простонародья, например, в лечении так называемых кругов, когда больному углем обводят на теле круг, за который не должно распространяться заболевание сыпи» (Смирнов 1927: 27). Магические действия – обведение больной части тела с помощью какого-либо предмета – используются не только для локализации болезни, но и для ее уничтожения: *Каб вывесці барадаўкі, дапамагае костка, знойдзеная на агародзе. Тры разы абвёўшы вакол хворага месца, яе трэба выкінуць праз левае плячо і пайсці не азіраючыся* (Арх. ТВ, 1996 г.); *«Огник» – это на бороде у детей 5–7–13 лет появляются мокрые струпья и разметываются по всему лицу. Тогда утром, в затопе печи, берут семь огарков лучины (потухшей, холодной), обмакивают их поочередно в постное конопляное масло (на сковороде), обводят вокруг больного места, бросают оскреток лучины в огонь со словами: «Огонь, огонь! Возьми свой огник»* (ТА Костр.: 489). Очевидно, очерчивание больного места замкнутым кругом может дополняться действиями, направленными на запугивание или отгон персонифицированной болезни. Например, в Новгородской губ. больного обходили, держа в руках зажженное осиновое полено (Зеленин 1914–1916: 867).

Отметим, что магический круг, создаваемый в обряде вокруг опасного места (покойника, ведьмы, болезни) или «своего» локуса (села, дома, двора), имеет множество субститутов, выступающих в той же апотропейной функции. Например, хорошо известна защитная роль пояса, который охватывает тело человека кольцом и формирует ближайшую границу «своего», т.е. человеческого, пространства. Пояс служит надежной защитой от сферы демонического: «По поверию крестьян, подпоясанного человека бес боится; подпоясанного и "*шишко*" (леший) в лесу не заведет» (Костоловский 1909: 49). «В осмыслении пояса как границы между остальным миром имеет значение и то, что пояс принимает форму круга и, таким образом, человек оказывается во внутреннем, защищенном пространстве» (Байбурин 1992: 9). Поэтому ношение пояса выступает знаком принадлежности к человеческому миру, а снимание (развязывание) пояса почти всегда маркирует временное отлучение от него: «пояс снимается в случае контакта со сферой чужого. Снявший пояс сам приобретает признаки чужести» (Байбурин 1992: 7). Развязывание, частичное ослабление и тем более потеря пояса, особенно в переходные моменты в жизни человека, могут привести к очень опасным последствиям. Например, в одной быличке, записанной в Нижегородском Поволжье, рассказывается о том, как колдунья погубила молодого: она перешла дорогу свадебному поезду и напустила на молодого *смертную* [т. е. порчу на смерть]. При этом у него, как замечает рассказчик, *пояс съехал*, и он таким образом оказался незащищенным против вредоносного воздействия колдуньи. Этот человек умер на третий день после свадьбы (Нижегород. Поволжье: 250).

Поэтому во время свадебного обряда вместо пояса используют предметы с более сильными апотропейными функциями, например сеть. Молодых опоясывали рыболовными сетями, как правило, перед выездом в церковь, чтобы защитить от разнообразных угроз: *Жених и невеста перед бракосочетанием опоясываются сетками по голому телу, чтобы не могла на них действовать порча* (Зеленин 1914–1916: 869); *Для предохранения от порчи жених подпоясывается сетями, а невеста обтыкивает подол своего платья иголками и булавками* (ТА Яросл. 2: 306); *Когда невесту собирают для отправления к венцу, то ей в обувь кладут костру и хмель, за пазуху – «Сон Богородицы» <…> по голому телу опоясывают обрывком от старого рыболовного бредня (невода) – это средство самое верное против всех чар колдуна, которыми бы он мог испортить*

во время поездки в церковь и обратно невесту <…> Точно так же и жениху втыкают в брюки или шаровары иголки и производят с ними операции, подобные вышеупомянутым; его также опоясывают обрывком бредня. Будь что-либо из этого опущено, порча молодых почти неизбежна (ТА Калуж.: 314).

Роль субститутов магического круга в апотропейной функции могут играть такие предметы круглой формы, как обруч и решето. В частности, Е. Романов отмечал, что белорусы через обруч кормят скот и птицу: «Чтобы домашний скот *улетку пилнаваў дома*, надо в Коляды давать ему есть кутью через обруч. С тою ж целью сыплют корм в обруче домашней птице» (Романов 1912: 300). В Астраханской губ., по данным архива РГО, новорожденных детей некоторые бабки принимали «в решето» (Зеленин 1914–1916: 61], что делалось, очевидно, для защиты еще не окрещенного ребенка от воздействия демонического мира. О других функциях решета как субститута круга мы скажем ниже.

Таким образом, субъектом апотропейной функции магического круга всегда выступает человек или коллектив, стремящийся избежать воздействия опасных (прежде всего демонических) сил. В зависимости от местоположения и характера угрозы граница создается или вокруг человека, или вокруг опасного явления. В любом случае магический круг структурирует пространство по параметру «свое–чужое».

2. Вредоносная функция магического круга

Вредоносная функция имеет иное применение и цели, нежели апотропейная, ее основное назначение – отрицательное воздействие на жертву. Меняются также субъект и объект воздействия: если в случае апотропейной функции субъектом выступает человек (или коллектив), то в случае использования круга с вредоносной целью субъектом является лицо, наделенное демоническими свойствами, прежде всего колдун или ведьма, т. е. люди, состоящие в связи с нечистой силой.

Основное назначение вредоносного магического круга – изоляция человека от остального коллектива, временное или постоянное удаление из человеческого сообщества. Таким образом, объект магических действий оказывается отстраненным от нормального течения человеческой жизни, например, нарушаются его биологические ритмы и социальные связи. Иногда жертва полностью переда-

ется во власть демонических сил или уподобляется мертвым. Рассмотрим некоторые яркие проявления этой функции магического круга.

Замыкание человека или скота в круг путем его обхода или обвода находим в описаниях колдовской практики. Результатом таких действий становятся болезни, порча или иные виды вреда. Так, на Русском Севере считают, что ведьмы объезжают стадо коров на палке, обходят или оползают скот, чтобы отнять молоко или вызвать болезни (Черепанова 1996: 85, 88). Ведьма может обойти дом и этим действием повредить его жителям: *Видели, как Маша Гешиха три раза обошла кругом избы, во всем чёрном платье. После, в два часа ночи, хозяин пошёл в уборну, да из уборны едва притенулся* (Власова 2001: 175). Один из приемов вредоносной магии состоит в превращении человека в волколака, волка-оборотня. Это достигается, в частности, тем, что человека замыкают в пределах магического круга. По данным П. Чубинского, в некоторых регионах Украины были распространены верования в то, что знахарь, желая сделать кого-то волком, набрасывает ему на шею веревку и завязывает узлом. Если веревка разорвется, волколак снова станет человеком (Чубинський 1995/1: 221). Ту же роль магического круга играет и пояс, повязанный на жертве с целью превращения ее в волколака (СД 1: 419). На Слободской Украине зафиксированы рассказы о том, что на некоторых волках находили пояс: это знак их человеческой природы. Если кто-нибудь отважится разрезать такой пояс, волк снова станет человеком: *Вовкулака живе в лісі до тих пір, поки на ньому не перегниє пояс. А якщо хто раніше заманить його в сіни і сам перерве на ньому пояс, то і тоді вовкулака зробиться знов людиною* (Иванов 1991: 476).

Достаточно хорошо описана и практика «черной магии», в которой для достижения цели колдун или знахарь использовал какой-нибудь предмет, имеющий прямое отношение к покойникам. Например, это может быть свеча, горевшая в руке у мертвеца, веревка, которой связывали его ноги, земля с могилы и т.п. Жертву обходили, держа в руках эти предметы, чтобы уподобить ее мертвецам (прежде всего лишить перцептивных способностей и способности двигаться). Часто с помощью этих приемов колдуны усыпляли людей, чтобы обокрасть их жилище: *Йик злодій хоче чоловіка обмертвити, бере мертву сьвічку з домовини из цвинтарьи; тоту сьвічку зажигає и обходит три рази довкола хати за сонцем; у тій хаті*

стают люде такі, йик мертві; аби шо з ними робив, вони того не чуют. Тогди заходит злодій у хату и набирає чого хоче; йик війде, обходит хату три рази на зістріть сонцьи, тоти люде назад оживают (Шухевич 5: 224). Этой же цели служила свеча, сделанная из жира мертвеца: *Кажуць, што разбойнікі ўмеюць усяляк чараваць: запаліць свечку з тлустасці чалавечай ды абнясе ёю або адцятаю рукою мярца, – то чалавек таді так засне, што каб і рэзаў, то не прачхнецца* (Feder.: 100). По данным из овручского Полесья, воры использовали и кольцо мертвеца: *Для успеха в краже снимают с покойника кольцо и надевают себе* (Зеленин 1914–1916: 294); тут кольцо выступает субститутом магического круга, обеспечивающим утрату перцептивных способностей объекта кражи. Подобные действия с предметами, имеющими отношение к миру мертвых, могли применяться в любовной магии с целью вызвать любовное влечение[1]: *Руки и ноги белым шнурочком звязываюць* [умершему]. *Потим развязываюць з ног и з боку ў гроб ложуць. З рук этот шнурочек беруць жинки для знахорства – шоб приворожиць – обводили им вокруг парня* (Материалы: 402).

В связи с вредоносной функцией магического круга отметим также интересные проявления «черной магии», направленные на девушек, которым, в соответствии с народными представлениями, в определенном возрасте необходимо было выйти замуж. Если девушка вовремя не находила себе пару, она считалась перестарком, вековухой, старой девой, она не создавала семьи, не рожала детей и уже в силу этого не могла быть полноценным членом коллектива. Вредоносный обряд, записанный В. Мансиккой в Архангельской губ. в начале XX в., имеет название *девок засаживать*. Чтобы «закрыть» девушку от сватов и потенциальных женихов, колдун трижды обходил вокруг ее дома, держа в руках три сухих прута, взятых из старой метлы или веника. Обход сопровождали следующим приговором: *Еду я на клюке, еду я на помеле, еду я на винике, ставлю залезной тын от земли до неба, от востока до запада, штобы в этот тын люди не заходили, добры молодцы не заезжали, собаки лаяли, люди граяли, в этом тыну девиця казаласе хужэ песьей шишки, собачьяго г-а. От веку по-веки, от ныне довеки* (Мансикка 1912: 132). Таким образом, девушка оказывалась закрытой за «железным тыном», куда не заходят люди. Соответственно, существовал обряд для снятия такой порчи, когда замкнутый ранее круг размыкали, уничтожали, открывая дорогу сватам и

женихам. Во время зимних праздников (под Новый год, на святки) кто-либо из взрослых членов семьи берет косу, принадлежащую старшему в этой семье человеку, и обходит дом вокруг, начиная от порога, имитируя при этом кошение травы. Во время этого магического действия произносят такой приговор: *Рублю – не перерубаю все пороги, все дороги, все косые огороды, все заставы во все четыре стороны, все пороги полы*[2], *все косые огороды полы, все заставы полы, во все четыре стороны пройти и проехать всем сватухам и всем женихам, паче своему жениху богосуженому приехать скорее всех* (РЗЗ: 31). Обведение девушки магическим кругом равнозначно исключению ее из социального сообщества, а размыкание круга – новому вхождению в него, восстановлению социальных связей.

Вредоносный обряд «закрывания» девушки от женихов зафиксировал и В. Шухевич у гуцулов. В четверг на Страстной неделе знахарка идет в церковь с веревкой и завязывает на ней узел: *Чарівниця йде до церкви і в'яже на мотузці гудз на дівку, аби її ніхто не висватав.* Узел может развязать та же знахарка, если захочет, чтобы эта девушка вышла замуж. *Якщо не хоче цього, мотузка з гудзем висить захована у знахарки* (Шухевич 4: 236–237). Тут в роли магического круга выступает его субститут – завязанный на веревке узел.

Важную информацию о вредоносной функции магического круга можно получить, анализируя традиционные для народной культуры запреты на обходы. В частности, такие запреты имеют прямое отношение к повседневному поведению, например, подметанию пола: *Если подметают пол и кто-нибудь не сойдёт со своего места, а его обметут вокруг, то после того человека будут обходить люди (т. е. чуждаться, презирать)* (Ефименко 1877: 184). Повсеместно запрещается обходить младенца в люльке, обметать ребенка, сидящего на полу. Часто эти запреты мотивируются тем, что в таком случае ребенок не начнет вовремя ходить или вообще станет «сидуном» (Русские дети: 262). Отсюда видно, что создание границы может причинить вред как взрослому человеку, так и растущему ребенку: в одном случае ограничиваются социальные контакты, в другом – приостанавливается физическое развитие, т. е. ограничиваются биологические проявления человека.

Часто запреты на круговое движение вокруг какого-либо предмета мотивируются тем, что человек может впоследствии заблудиться в лесу или ином неосвоенном пространстве: *Не ходи от стола кругом* (т. е. в противную сторону, а назад, откуда зашел), *а то*

заблудишься в лесу (ПРН 2: 273); *Попоївши, не облазь кругом стола – блудитимеш і вдень* (Гринченко 1901: 31). Поскольку блуждание в лесу трактуется в народной культуре как следствие «обхода» лешего или блуда (ср. *леший обошел* – 'кто-то заблудился в лесу'), то обход стола может провоцировать нежелательное попадание человека на территорию нечистой силы. Народные верования, относящиеся к «кругам» лешего и результатам попадания в них человека, мы подробно рассмотрели в нашей монографии (Жуйкова 2007: 247–304), поэтому не будем тут их затрагивать.

Таким образом, вредоносная функция магического круга направлена на ограничение биологических и/или социальных проявлений человека, на его временное или постоянное удаление из человеческого мира (уподобление покойникам, переход в чужой, потусторонний мир в виде волколака и т.п.). Субъектом таких магических действий всегда выступают люди, наделенные надприродными свойствами и связанные с нечистой силой.

3. Функция канала связи с потусторонним (демоническим) миром

Эта функция магического круга на сегодня является наименее изученной, хотя исследователи восточнославянских народных традиций собрали большой фактический материал, позволяющий ее выявить и всесторонне описать. Она проявляется в тех обрядах и семиотических ситуациях, в которых устанавливается контакт между представителями двух миров: человеческого и потустороннего. Пространство, ограниченное магическим кругом или его субститутами, служит проходом, по которому представители демонического мира попадают в человеческий мир. С другой стороны, замкнутый круг, очерченный в определенном месте и в определенное время, служит своеобразным окном, позволяющим человеку заглянуть в потусторонний мир или перейти в него.

Несмотря на то что эта функция магического круга представлена в народной культуре фрагментарно, имплицитно, часто с более поздней, вторичной, мотивацией обрядового поведения, ее можно выявить во многих обрядах, верованиях и запретах. Полно и определенно она представлена только в немногочисленных фиксациях, где четко указывается на цель обрядового действия. Ср. подробное описание подобного обряда у А. Афанасьева: *Чтобы вызвать лешего, нужно нарубить молодых березок и сложить их кругом,*

верхушками в середину; затем снять с себя крест и, ставши в кругу, крикнуть громко: «дедушка!» – и леший тотчас явится (Афанасьев 1995/2: 177). Тут сложенные березки образуют магический круг – проход между двумя мирами, а человек, вызывающий лешего, обращает свой призыв в невидимый потусторонний мир.

Наиболее часто магический круг с функцией канала связи между двумя мирами создается в ситуациях гадания, что определяется культурной спецификой гадания как «установления контакта с потусторонними силами с целью получения знаний о будущем» (СД 1: 482). В народной традиции восточных славян существует особый период, считающийся наиболее благоприятным для гаданий, – время от Рождества до Крещения, отмеченное присутствием среди людей нечистой силы. В разных регионах России известно много видов зимних (святочных) гаданий, в которых гадающие получают информацию о своем будущем. Среди них особое место занимают так называемые страшные гадания, когда человек вступает в непосредственный контакт с нечистой силой. Это может происходить в любом локусе, считающемся нечистым (перекресток дорог за селом, баня, колодец, заброшенный дом, овин, амбар, угол дома, прорубь на реке и т.п.), а также в жилом доме.

Гадания около воды или на пересечении дорог обязательно сопровождаются действиями, направленными на создание магического круга. В начале гадания это «очерчивание», или «завораживание», гадающих, а в конце – «расчерчивание», или «развораживание». Чаще всего очерчивание состоит в проведении замкнутой линии вокруг гадающих с помощью кочерги, ножа, лучины, угля, сковородника, помела и т.п. Важно отметить, что в некоторых фиксациях обряда указывается, что очерчивание совершают не гадающие, а те, кто им «ассистирует» и остается во время гадания за пределами магического круга. Приведем несколько записей из материалов В. Смирнова, относящихся к Костромской губ.: *Несколько девушек около полуночи бегут на перекресток дорог, одна девушка ... становится на месте, другая обскакивает вокруг нее на левой ноге против солнца три раза со словами: «Чертово место – черт с тобой!»* (Смирнов 1927: 65); *Становится кто-либо на обмет, а другой должен обойти вокруг него со сковородником, призывая чертей из всех лесов, чтобы они показали судьбу* (Смирнов 1927: 66); *На заслоне завораживаются. Садят девку на заслон (расплетется), кругом другая очерчивает ножом три раза и над*

нею втыкает в потолок и говорит: «будь проклята (Машина и т.п.) душа!» (Смирнов 1927: 66). Иногда линию проводит та девушка, которая гадает, а магический приговор произносит другая участница гадания, остающаяся вне круга: *На перекресток ходят – зачерчивают вокруг себя навстречу солнца круг со словами – «суженый-ряженый, приходи из круга выкупать» – это говорит подруга гадающей, а гадающая с лучиной (которой очерчивалась) остается в кругу, ложится на снег и слушает* (Смирнов 1927: 70). Такое же распределение ролей в обряде гадания фиксируют и другие записи из Костромской губ.: *Желающий заворожиться становится в центр перекрестка, другой же проводит принесенным ухватом вокруг него круг, обходя три раза, причем сзывает всех чертей – и лесных, и водяных, и болотных, чтобы они открыли судьбу вопрошающего...* (ТА Костр.: 325–326). См. те же сведения в современных записях из Нижегородского Поволжья: *На Новый год девки гадали – очерчивали одну из них, говоря при этом на западне: «Бес в кругу, а Бог по-за кругу»* (Нижегород. Поволжье: 298).

После окончания гадания «расчерчиваться», т. е. обводить гадающего еще одним магическим кругом, должен, по-видимому, не он сам, а его «ассистент», остававшийся вне круга; второй магический круг очерчивался в направлении, противоположном по отношению к первому: *Та, что стояла в кругу, слушала, не слышно ли где колокольчика, где звенит – в той стороне и жених, и не должна была выходить из круга, пока ее не расчертят. Расчерчивались со словами: «Черт в кругу, человек по-за кругу...». Очерчивали по солнцу, расчерчивали против солнца* (Нижегород. Поволжье: 298). Во многих записях специально акцентируется роль расчерчивания: если не успеть или забыть расчертиться, за гадающим будут гнаться черти. Это обычный мотив быличек о «страшных» гаданиях: *Одна девица, заворожившись, увидела мчащуюся прямо на нее горящую копну сена. Со страху подруги ее бросились бежать, забыв разворожить ее. Хотя через некоторое время и воротились, но нашли ее далеко от того места, лежащую без чувств. Через несколько дней она скончалась* (ТА Костр.: 326); *Пошли женщины гадать на кресты, взяли скатерть, на кресте круг очертили, скатертью закрылись и заворожились. Слушают. Слышат, кто-то вокруг них ходит и говорит страшным голосом... Женщины перепугались, скинули скатерть – никого не видно. Бросились бежать и забыли, как развораживаться. Услышали, как за ними*

кто-то бежит; их разворожила старушка, которая жила рядом с этим местом (Нижегород. Поволжье: 298); *Гадали девчонки на перекрестке дороги. Ножом квашенным три раза очертили: «Черт в кругу, Бог по-за кругу». Раздался страшный гром: на лошадях едут с рогами, хвостами, черные, как дьяволы. Девчонки-то все и разбежались. Расчертить ее забыли. Она с ума сошла* (Нижегород. Поволжье: 299); [Девки гадали и не разворожились]: *Кто-то ехал за ними на тройке, догнал. «В санях сидят черные, все в востроголовых шапках. Схватили ту девку, на которую завораживались, свиснули – и след простыл. Дикуньки и утащили девку-то* (Смирнов 1927: 75). Бесы могут гнаться за людьми в виде человека на тройке, страшного чудовища, огненной печи, горящей копны сена и т.п. Считается, что в таких случаях гадающие или сходят с ума, или умирают (Смирнов 1927: 70, 75).

Какой смысл имеет первое и второе очерчивание магического круга в «страшных» гаданиях? Очевидно, что необходимым условием гадания, т. е. получения сведений о будущем от потусторонних сил, является установление контакта с ними. Для контакта нужен канал связи. Его роль и выполняет круг, очерчиваемый вокруг гадающих. Это своего рода вход в потусторонний мир, открывающийся только на время гадания. Человек, очерченный первым магическим кругом, оказывается в пространстве нечистой силы. На это указывают и вербальные формулы, сопровождающие очерчивание: *Бес в кругу, а Бог по-за кругу* (Нижегород. Поволжье: 298; Смирнов 1927: 41, 68), *Чёртово место – чёрт с тобой* (Смирнов 1927: 45, 63), *Черти чертитесь, бесы беситесь, сам сотона иди сюда!, ...Сам сотона подымайся со дна!* (Сев. Бел.: 69), *Черти – к нам, чертёнки – к нам!* (Виноградова 2000: 329); *Черти, лешие, бесы, дьяволы, приходите ворожить!* (Смирнов 1927: 34); *Васильевские черти, идите к нам!* (Смирнов 1927: 68); *Стоят девицы на чертовом месте, черти с ним, кисаримцы с ним!* (Смирнов 1927: 69); *Щурово место, чертово место, покажи жениха!* (Смирнов 1927: 34) и т.п.

Второе магическое действие – расчерчивание – служит для закрытия прохода, для замыкания опасного потустороннего пространства, для прерывания контакта с нечистой силой. Поэтому формулы развораживания указывают на переход из демонического в человеческий (Божий) мир: *Богово место – Бог с тобой* (Смирнов 1927: 63); *Бог в кругу, бес по-за кругу!* (Смирнов 1927: 67); *Стоят девицы на боговом месте. Господи Боже, не отступи от нас!*

(Смирнов 1927: 69); *Я из черты, а чёрт в черту* (Черепанова 1996: 100). Если вовремя не закрыть проход в потустороннее пространство, то гадающий не сможет вернуться в человеческий мир или станет неполноценным: *Если не «разворожиться», то можно навсегда остаться во власти нечистой силы или сойти с ума* (Виноградова 2000: 331); *Если не успеешь расчертиться, когда покажется, тебя лукавый с ума сведет* (Нижегород. Поволжье: 297).

Таким образом, очерчивание кругом в начале гадания служит не для защиты от нечистой силы, как нередко интерпретируется это действие и в народной традиции, и в научной литературе, а для перехода человека в «чертово», потустороннее пространство. Второе очерчивание кругом, совершаемое всегда в противоположном направлении, необходимо для закрытия этого пространства, изоляции нечистой силы. Этот вывод о роли очерчивания подтверждается и тем, что магический круг иногда использовался при гаданиях с помощью кур. Так, по материалам В. Смирнова, в ночь перед Рождеством или под Новый год девушки приносили в дом курицу или петуха, очерчивали углем небольшой круг (*только чтобы поместилась курица*), причем это делалось *левой рукой и обязательно в левую сторону* («Этим призывают бесов», – замечает В. Смирнов). Затем произносилась обычная формула завораживания (*Бес в кругу, Бог по-за кругу*), в круг сажали курицу и клали кольца гадающих девушек. *Чьи кольца выкинет курица из круга, те, значит, выйдут замуж* (Смирнов 1927: 41–42). В этом описании обращает на себя внимание сообщение о том, что способ очерчивания направлен именно на вызывание нечистой силы. Вполне очевидно, что это обрядовое действие апотропейной функции не имеет.

Та же функция магического круга – создание прохода в потусторонний мир – обнаруживается и в других гаданиях, совершаемых в зимний период. Так, очень популярными являются гадания с кольцом, когда суженого «высматривают» в стакане воды, в который опущено обручальное кольцо: *В стакан чистой колодезной воды клали венчальное кольцо, по бокам ставили две зажженные свечи и потом поочередно глядели в воду. Некоторые девушки уверяли, что видели парней* (ТА Костр.: 489); *Для того чтобы заранее видеть своего жениха, употребляют с одинаковым успехом обручальное кольцо. Кольцо с известными словами кладется в стакан с водой. В кольце появляется изображение человека, причем смотреть надо,*

не мигая. С появлением изображения в кольце, последнее поскорее нужно вытащить из стакана (ТА Костр.: 326); *На стол стелют белый платок, на него ставят граненый стакан... В него до половины наливают воды и опускают обручальное золотое кольцо. На стол ставят зеркало. В него должно попасть отражение от кольца. Ровно в 12 часов садятся перед зеркалом с распущенными волосами и без всяких крестов (чтобы чертей не пугать) и смотрят на отражение кольца в зеркале. Там должен показаться жених* (Нижегород. Поволжье: 297); *Я гадала так. Брали мы воду из третьего колодца. Обратно шли не оглядываясь и не разговаривая. Воду наливали в стакан, стакан ставили на зеркало, в стакан опускали венчальное кольцо, а в кольцо волосок девушки, которая гадает. Девушка смотрела в это кольцо и должна была увидеть жениха* (Нижегород. Поволжье: 299).

Примечательно, что в последнем обряде используется сразу несколько замкнутых кругов, каждый из которых выполняет роль входа в потусторонний мир: стакан, кольцо и зеркало, а вода для гадания берется из колодца, который в народной культуре осмысляется как канал связи со сферой демонического. Обратим также внимание на сообщение о том, что, как только в кольце появится изображение человека, кольцо нужно немедленно вынуть из воды. Смысл этого действия, несомненно, состоит в том, чтобы разорвать контакт с потусторонними силами.

Не менее выразительно проявляется та же функция магического круга в зимних гаданиях с зеркалом, которые тоже относятся к числу «страшных». Приведем несколько описаний этого гадания: *...На столе ставятся два зеркала одно против другого, если не ошибаюсь, под известным углом наклонения. По сторонам ставятся 4 свечи, по 2 с каждой. Отражение, получающееся в зеркалах, принимает подобие аллеи. Через некоторое время вдали аллеи показывается изображение жениха, который подходит все ближе и ближе. Точно так же, как и на перекрестке, гадающий не должен подпускать подходить к себе близко, иначе нечистая сила может задушить: для этого зеркала надо убрать, а свечи погасить* (ТА Костр.: 326); *О суженом гадали в бане. Перед этим обязательно нужно было снять кресты и пояса... Брали хомут с парной лошади, две свечи и два зеркала. Хомут ставили на печь, в него – зеркала и перед ними зажигали две свечи* (Нижегород. Поволжье: 300); *В нежилой дом иди до двенадцати [часов]. В зеркало глядеть треба... и если*

покажется хто, зеркало накрывай, а то буде синяк на лице. Як дверь отчиняэ хто, дак зеркало – лясь [т.е. бросай], *а не кинешь – то по лицу ударит* (Брянская обл., 1982 г.; Представления: 60).

Эти описания дают представления о том, почему гадания с зеркалом относятся к числу «страшных»: в зеркале в образе жениха появляется черт. Для предотвращения опасности необходимо, как и в гаданиях на перекрестках, немедленно прекратить контакт: накрыть или бросить зеркало, погасить свечи. «Гадание [с зеркалом] сопряжено с большим риском: как только покажется видение, нужно сразу же закрыть зеркало или перевернуть его, иначе видение «*ударит по лицу*», «*придет да задавит*» и т. п.» (СД 2: 324). Нечистая сила может не только ударить девушку, но и свести ее с ума и даже задушить. Таким образом, зеркало как предмет, обладающий «сверхъестественной силой, способностью воссоздавать не только видимый мир, но и невидимый и даже потусторонний» (СД 2: 322), к тому же предмет преимущественно круглой формы, выступает субститутом магического круга, играющим роль входа в потусторонний мир. Поэтому зеркало используется и в гаданиях о пропавшей вещи: *Колдунья <...> умела в зеркалах пропавшие вещи видеть. Поставит одно зеркало против другого и видит, кто у кого да что украл или где пропавшая вещь лежит* (Нижегород. Поволжье: 234). Именно со способностью зеркала быть проходом в демонические сферы связано широко известное предписание занавешивать зеркала, когда в доме есть покойник.

Среди других субститутов магического круга, используемых для проникновения в иной мир или получения от него интересующей человека информации, отметим следующие: хомут, решето, горшок, сковороду, дырку от выпавшего сучка, плоский сосуд с водой, кладку колодца, устье печи и печную трубу, блин (особенно блин с проделанной в нем дырой) и др. Большинство этих объектов маркированы связью с потусторонним миром, и каждый имеет характерную особенность: круглую, замкнутую форму. Именно этим объясняется их использование в различных обрядах для установления контакта с потусторонним миром. Приведем только некоторые характерные примеры.

Пинчуки считали, что при взаимодействии с чертом колдун обязательно надевает на себя хомут (Пинчуки: 190). Если подозревают, что больной испорчен, на него надевают хомут, и он говорит имя того, *кто на него навел*: *На свадьбе однажды отец дочь испор-*

тил. Приезжают на свадьбу, а ее испортили. Так хомут на нее надели, она и сказала, кто испортил, сразу ей легче и стало (Нижегород. Поволжье: 232, 249). На Русском Севере верили, что для того чтобы увидеть покойника, который появляется среди живых в определенные дни (во время поминок), следует смотреть через круглый предмет: *Верят, что покойника можно увидеть, если забраться предварительно на печь и смотреть или сквозь хомут или сквозь решето* (Похор. обряды: 57). Этот же способ применяется на разных украинских территориях для того, чтобы распознать ведьму: *Як хто умре на заговини на маслену, то вибери у трісках із труни таку трісочку, щоб була дірочка од сучка, і як подивишся у тую дірочку – побачиш усіх відьом*; *Як трафиться поліно, що має у собі сук, то як той сук випаде, треба подивитися через дірку, то тогді аби яка відьма, то мусить показатися* (Гринченко 1901: 148). Если кто-то утонул, купаясь без креста или крестного знамения, и считается, что его утащил водяной, нужно пустить на воду чашку с ладаном: *Сосенская баба Василиса рассказывает: прошлый год ([18]97) в Крутом, две версты от нас, залил (водяной) горшечника...; мужики ныряли-ныряли – ничего не нашли, а как пустили чашку с ладаном, она и стала над самым утопленником, сейчас же и вытащили* (ТА Калуж.: 496).

Повсеместно известны приемы выявления вора или ведьмы с помощью воды, когда знахарь «выводит» на ее поверхность изображение того, кто подозревается в преступлении или наведении порчи[3]. Если ткнуть в появившееся на воде изображение ножом или пальцем, у подозреваемого человека будет рана или увечье. «Выведение» образа человека на воду используется и в святочных гаданиях о суженом: *Местом гадания тогда была баня. Стала она [девушка] смотреть в ведро с водой, приговаривая: «Суженый-ряженый, приди ко мне, хочу на тебя посмотреть»* (Нижегород. Поволжье: 300). Отметим также интересное девичье святочное гадание о будущем с помощью решета, зафиксированное на Русском Севере: четверо гадающих кладут в решето уголь, *печень* (глину из печи), хлеб, серебряную монету, все это накрывают платком, поют обрядовую песню, потом несколько раз оборачивают решето, поднимают платок и смотрят, что лежит против каждого из гадающих (если монета – идти замуж, если уголь – смерть, если *печень* – печаль, если хлеб – богатство) (Морозов, Слепцова 2004: 715).

Магический круг в функции канала связи с демоническим миром может создаваться не только очерчиванием по какой-либо поверхности, но и путем кругового движения (вращения), совершаемого человеком. Это может быть кувыркание, катание по земле (снегу), вращение на одной ноге и т.п. В таких случаях тоже возникает замкнутый круг, описанный телом человека. Так, В. Смирнов зафиксировал святочное гадание, в котором девушка должна была быстро кружиться на пятке или вокруг кола, положив на него руки и голову. «В таком состоянии, – замечает В. Смирнов, – человек видит и слышит то, о чем, придя в себя, он смутно лишь припоминает» (Смирнов 1927: 28). В другом гадании девушка подходит к девятой (считая от села) вехе, говорит: *Девятая вехб, найди мне жениха!*, затем поворачивается к ней спиной, пятится к ней, запрокидывает назад голову и зубами отгрызает ветку от вехи. Если с откушенной веткой лечь спать – обязательно приснится жених (Смирнов 1927: 55). Кувыркание, т.е. создание замкнутого круга в воздухе, служит распространенным приемом оборотничества. Чтобы превратиться в какое-либо животное, колдун или ведьма кувыркаются через голову: *Оборотнем может сделаться каждый человек. Достаточно ему выйти в лес, воткнуть в пень нож и перекувырнуться через него, произнеся известное заклинание, так он превратится в волка, медведя или другое животное, по его желанию. Порыскав, где ему нужно, он должен прийти опять к тому же пню и перекувырнуться в обратную сторону, и он сделается тотчас же снова человеком. Но если кто-нибудь в отсутствие оборотившегося человека вынет из пня нож, то этот человек должен уже на всю жизнь остаться оборотнем* (Пошехонье: 116). Это свидетельство дает полное представление о процедуре входа в потусторонне пространство (кувыркание через нож, воткнутый в пень) и выхода из него (кувыркание через тот же нож в обратную сторону). Подобным образом совершается вход в демонический мир и выход их него в «страшных» гаданиях. В обряде оборотничества нож, воткнутый в пень, очевидно, создает проход в демонический мир (пень как место перехода выбирается из-за своей ярко выраженной связи с хтоническим, «нижним» ярусом мироздания), поэтому извлечение ножа из пня означает закрывание этого прохода, что приводит к невозможности возвращения оборотня в человеческий мир.

Мы рассмотрели три функции магического круга в народной культуре: апотропейную, вредоносную и функцию канала связи с демоническим миром. Наиболее выразительно представлена в народной традиции первая функция, служащая для устранения или нейтрализации опасности. Магический круг в роли апотропея занимает центральное место среди прочих защитных средств. Граница, создаваемая в пространстве вокруг какого-либо предмета (человека) путем его очерчивания, обсыпания, обвязывания, опоясывания, опахивания, обхода и т.п., оказывается действенным апотропейным средством именно в силу своей наглядности, эксплицитности, пространственной и временнуй протяженности. Субъектом магических действий такого рода всегда выступает человек (коллектив).

Вторая функция магического круга, вредоносная, служит для временного или постоянного отторжения человека от коллектива, прерывание его социальных связей и нормального биологического развития. Выключение из социального пространства лишает человека поддержки других членов коллектива и тем самым делает его уязвимым для вредоносных воздействий. Жертва замыкания в круг может уподобляться покойникам, превращаться в волка-оборотня, подвергаться болезням и т.д. Субъектом вредоносной функции магического круга всегда выступают лица промежуточного статуса: колдуны, знахари, ведьмы и др., т. е. люди, связанные с нечистой силой.

Третья функция, наименее исследованная, однако очень важная в традиционной культуре, связана с переходами между двумя мирами: человеческим и демоническим. Очерчивание магического круга или использование его субститутов в обрядовой ситуации создает проход из нашего мира в потусторонний, что дает возможность получения закрытой в обычных условиях информации (прежде всего — информации о будущем в разнообразных гаданиях). Именно в этой функции магический круг имеет множество субститутов – предметов круглой формы, которые помогают заглянуть в потусторонний мир и получить из него необходимую информацию. В ритуалах оборотничества целью создания магического круга является переход человека в потусторонний мир, приобретение им внешнего вида и свойств представителя демонической сферы. Характерно, что необходимым компонентом многих обрядов является и вторичное очерчивание («развораживание»), служащее

для выхода человека из демонического пространства или для возвращения к человеческому виду. Традиционные представления о круглой, замкнутой форме прохода между двумя мирами соотносятся с верованиями в то, что круговое движение является одним из атрибутов представителей демонического мира.

Таким образом, мифологема «магический круг» предстает как очень сложное, многомерное явление народной культуры восточных славян, имеющее разнообразные формы и функции. Инвариантом всех его проявлений оказывается роль границы, не только разделяющей две части пространства по признакам «свое–чужое», «человеческое–демоническое», но и структурирующей это пространство в ходе обрядового действия.

Примечания

[1] О генетической связи любовной и вредоносной магии см. нашу статью: Зачем Маринка сожгла следы Добрыни? (Заметки о происхождении любовной магии) // Антропологический форум. 2006. № 4. С. 286–312.

[2] Прилагательное *полый* использовано здесь в значении 'открытый'.

[3] О популярности таких форм гадания свидетельствует, в частности, восточнославянская идиома *вывести на чистую (свежую) воду*.

Литература и источники

Арх. ТВ – Архив фольклориста Татьяны Володиной, Минск.

Афанасьев 1995 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу / В трех томах. М., 1995.

Байбурин 1992 – *Байбурин А.К.* Пояс (к семиотике вещей) // Из культурного наследия народов Восточной Европы. Сборник музея антропологии и этнографии. XLV. СПб., 1992. С. 5–13.

Бобров, Финченко 1986 – *Бобров А.Г., Финченко А.Е.* Рукописный отпуск в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII – нач. XX в.) // Русский Север: проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 135–164.

Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.

Власова 2001 – *Власова М.Н.* «Знающие люди» в фольклоре Терского берега Белого моря // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах / Материалы научной конференции 19–21 февраля 2001 г. СПб., 2001. С. 166–177.

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

Ефименко 1877 – Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные Ефименко П.С. Часть 1. Описание внешнего и внутреннего быта // Труды Имп. об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Т. XXX (Труды этнографического отдела. Кн. V). М., 1877.

Жуйкова 2007 – *Жуйкова М.В.* Динамічні процеси у фразеологічній системі східнослов'янських мов. Луцьк, 2007.

Зеленин 1914–1916 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей ученого архива Императорского Русского Географического общества. Петроград, 1914–1916. Вып. 1–3 (сплошная пагинация).

Иванов 1991 – *Иванов П.* Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 430–497.

Костоловский 1909 – *Костоловский И.* К поверьям о поясе у крестьян Ярославской губернии // Этнографическое обозрение. 1909. № 1. С. 48–49.

Левкиевская 2002 – *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.

Мансикка 1912 – *Мансикка В.* Заговоры Шенкурского уезда // Живая старина. 1912. Вып. 1. С. 125–136.

Материалы – Материалы к словарю полесской этнокультурной лексики. Демонология // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001. С. 379–432.

Мороз 2001 – *Мороз А.Б.* Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001. С. 232–258.

Морозов, Слепцова 2004 – *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры: Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.

Нижегород. Поволжье – Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост.: Корепова К.Е., Храмова Н.Б., Шеваренкова Ю.М. СПб., 2007.

НРС — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. В трех томах / Издание подготовили Л.Г. Бараг, Н.В. Новиков. М., 1984–1986.

Островский 1999 – *Островский А.Б.* Ритуалы бедствия в русской деревне // Пограничное сознание. СПб., 1999. С. 75–115.

Пинчуки – *Булгаковский Д.Г.* Пинчуки // Записки ИРГО по отделению этнографии. СПб., 1890. Т. XIII. Вып. 3.

Попов 1903 – *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина (По материалам этнографического бюро князя В. Тенишева). СПб., 1903.

Потушняк 1942 – *Потушняк Ф.* Нагота при ворожіню // Літературна неділя Подкарпатського об-ва наук / Под ред. д-ра Ивана Гарайды. Унгвар, 1942. Рочник II. С. 113–115.

Похор. обряды – *Куликовский Г.И.* Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. 1890. № 1. С. 44–60.

Пошехонье – *Балов А.* Очерки Пошехонья. Верования // Этнографическое обозрение. 1901. № 4. С. 81–134.

Представления – Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л.М. Ивлевой. СПб., 2004.

ПРН – *Даль В.И.* Пословицы, поговорки и прибаутки русского народа. Сборник в 2-х томах. СПб., 1997.

РЗЗ – Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. проф. В.П.Аникина. М., 1998.

Романов 1912 – *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белорусса. Вильна, 1912.

Русские дети – Русские дети: Основы народной педагогики. Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2006.

СД – Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2004. Т. 1–3.

Сев. Бел. – Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М., 1997.

Сержпутоўскіі 1999 – *Сержпутоўскі А.К.* Казкі і апавяданні беларусаў-палешукоў. Мінск, 1999.

Смирнов 1927 – *Смирнов В.* Народные гадания в Костромском крае // Четвертый этнографический сборник. Труды Косторомского научного об-ва по изучению местного края. Кострома, 1927. Вып. XLI. С. 17–91.

ТА Калуж. – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 3. Калужская губерния. СПб., 2005.

ТА Костр. – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 1. Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004.

ТА Яросл. 2 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 2. Ярославская губерния. Часть 2. Даниловский, Любимский, Романово-Борисоглебский, Ростовский и Ярославский уезды. СПб., 2006.

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

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

Шухевич – *Шухевич В.* Гуцульщина / Друге видання. Частини 1–5. Верховина, 1997–2000.

Щепанская 1986 – *Щепанская Т.Б.* «Знание» пастуха в связи с его статусом (севернорусская традиция XIX – начала XX в.) // Русский Север: проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 165–171.

Feder. – *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. Kraków, 1897. T. 1.

Владимир Калуцков (Москва)

Святые места в культурном ландшафте Пинежья

1. О сакрально-ландшафтной проблематике

Святые места играют важную роль в традиционном культурном ландшафте Русского Севера. Они представляют собой значимые центры культурного ландшафта, во многом формируют его пространственную организацию. С другой стороны, во многих случаях именно святые места репрезентируют во внешнем мире «свой» культурный ландшафт. К примеру, Соловецкий монастырь «представляет» Соловецкий культурный ландшафт, а Веркольский монастырь – Веркольский деревенский культурный ландшафт.

Значимые святые места легко масштабируются и могут репрезентировать не только конкретный культурный ландшафт, но и крупный регион. Так, Соловецкий монастырь в определенных ситуациях может олицетворять образ всего Русского Севера.

В рамках сакрально-ландшафтной проблематики культурный ландшафт можно рассматривать:

– как территорию материализации духовного начала святого места,

– как природно-культурную среду формирования святого места,

– как пространство взаимодействия святого места и других мест,

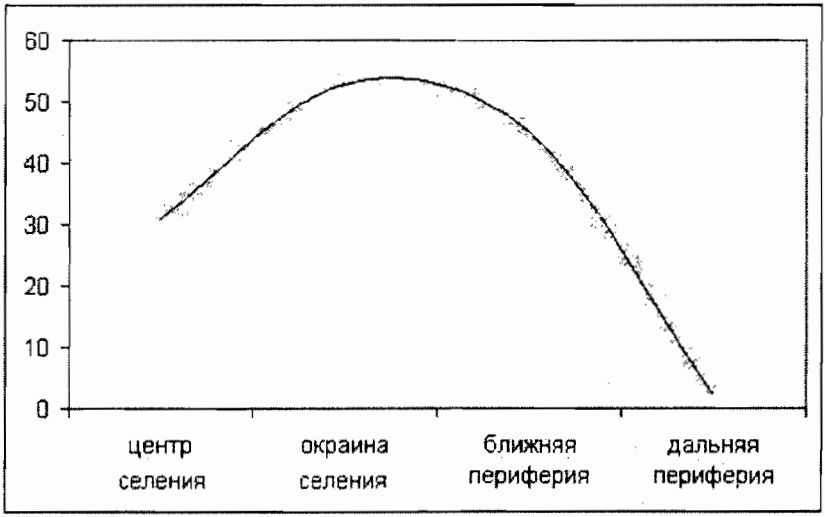
– как информационное поле святого места.

Действительно, представление об информационном поле святого места соотносится с представлением об информационном поле культурного ландшафта (Веденин 2004). Взаимодействие этих полей (взаимовлияние, взамоусиление, взаимотрансформация) представляет собой отдельную и, на наш взгляд, перспективную научную проблему. Ландшафтное информационное поле формирует **ландшафтный контекс**т святого места через механизмы локальных пространственных смыслов, территориальных мифов, другие пространственные грани местной культурной традиции.

Ландшафтный аспект функционирования святого места задается территориальностью святого места среди других мест культурного ландшафта, то есть через территориальную организацию культурного ландшафта.

2. Святые места в пространстве культурного ландшафта Русского Севера

Интересные пространственные закономерности вскрываются при исследовании святых мест с позиции «центр–периферия». Одна из важнейших закономерностей размещения святых мест в севернорусском культурном ландшафте, причем не только монастырей, но и церквей, часовен, крестов – удаленность, **периферийность** их положения относительно селения (за пределами деревни – при дороге, на перекрестке, в лесу, у реки). Если в среднерусской традиции церковь индицирует центр культурного ландшафта, то на Русском Севере такое местоположение храма относительно селения не является широко распространенным. Проблемный момент данной ситуации заключается в несоответствии семантической центральности и территориальной периферийности святого места в севернорусском культурном ландшафте.



Илл. 1. Распределение часовен и крестов в пространстве культурного ландшафта Пинежья

Вероятно, одной из причин возникновения такой ситуации является **амбивалентность** части святых мест, то есть их двойная «окраска», связанная с формированием святого места на «нечистом» месте, переорганизацией опасного места. В таком контексте

весьма привлекательна интерпретация широко распространенного на Русском Севере периферийного (нецентрального) положения святых мест относительно селения как финно-угорского реликта (Орфинский 1989) или как унаследованной субстратной культурной традиции.

Эти предположения подтвердились в результате массового полевого обследования святых мест Пинежского края (Иванова, Калуцков, Фадеева 2003). Так, распределение часовен и крестов в пространстве культурного ландшафта Пинежья убедительно демонстрирует характерный пространственный сдвиг от центра к границе и ближней периферии селения (илл. 1).

Трансграничность представляет собой еще один культурный смысл, связанный с широко распространенным размещением часовен и крестов на границе деревни, на ее окраине, у деревенских ворот. Об этом, к примеру, напоминает название *Крестовые ворота* в д. Печгора или *Крест у Карпухинских ворот* в д. Березник. В Пинежском культурном ландшафте примерно половина всех часовен и крестов расположена на окраине селения (илл. 1). Любая культурная граница в севернорусской культурной традиции является опасным местом (порог в доме, внешний порог дома, ворота усадьбы, деревенские ворота, перекресток дорог и т.д.). Тем самым инерция культурной традиции в нейтрализации опасного места у деревенских ворот, охранения деревни проявляется на Пинежье. В некоторых местах, например, в поселке Пинега под влиянием местного священника эта обере́жная традиция сознательно возрождается.

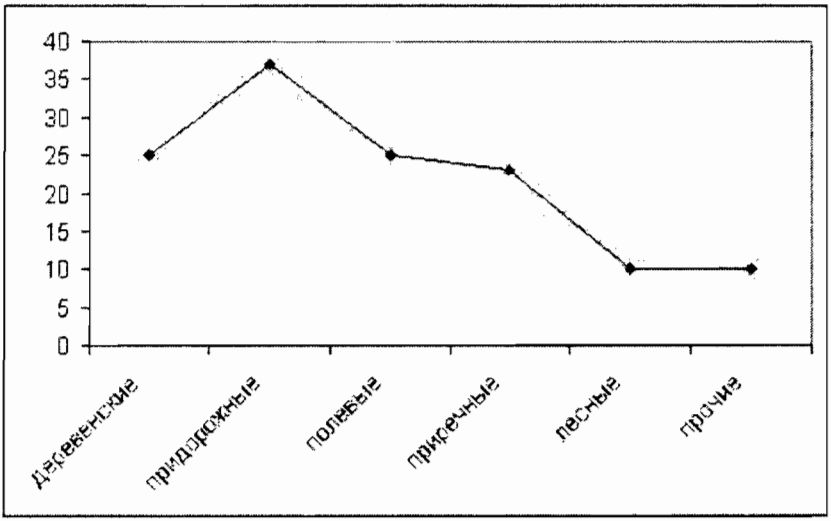
Другой – собственно ландшафтный – аспект проявляется при анализе распределения часовен и крестов по местоположениям Пинежского культурного ландшафта (илл. 2).

Численно преобладают придорожные часовни и кресты. Среди расположенных в пределах деревни крестов и часовен преобладают последние. В некоторых деревнях встречаются кресты, поставленные возле домов по обету (как в д. Березник) или принесенные рекой (деревни Кушкопала, Труфанова и др.).

Хотя доля полевых святых мест относительно велика, роль этой традиции постепенно снижается. Последнее обстоятельство во многом связано с деградацией сельского хозяйства на севере.

По-прежнему возводятся придорожные и приречные часовни и кресты. В последние годы актуализировалась традиция создания

мемориальных святых мест (обычно крестов). Ставят их пинежане на месте разрушенных церквей, часовен, на месте бывших деревень, старых кладбищ (на илл. 2 эта группа показана как прочие).



Илл. 2. Распределение часовен и крестов по местоположениям Пинежского культурного ландшафта

Только часть святых мест на Пинежье приобретает этот статус благодаря однажды произошедшему чуду – явлению иконы, неожиданному спасению, исцелению.

У нас недалеко ручей есть Радуха. Дак там место на нём одно есть – Никулой называется. Все там молятся. Жёнки-то все туда ходят. Там давно была найдена иконка Николова. Медная она была. И сколько она раз топлена и жгёна была, а все равно оставалась, а теперь делась куда-то. Так она найдена была в ручью, в том месте. Вот теперь и говорят: «Пойдем к Николе» (с. Сура, Филина Настасья Даниловна, 1929 г.р.).

Другая, значительная часть севернорусских святых мест становится таковыми благодаря возведению христианской святыни – церкви, часовни, креста по обету (коллективному или индивидуальному) или в связи с желанием нейтрализовать, окультурить «нечистое место».

Вот за рекой на Щелье на этой <...> много тонуло народу. И вот сделана была часовенка, и поставлен был крест. Поставлена она была для охранения Пинежья. Внутри был хороший крест.

Потом его сбросили, и опять стал тонуть народ (д. Кеврола, Черемная Раисья Артемьевна, 1911 г.р.).

Вместе с тем во многих случаях выбор места для возведения святыни происходил и по формальным основаниям: церковь и часовня нередко строились на высоком, красивом месте, ближе к реке, откуда они были хорошо видны жителям ближайших деревень, а также проплывающим по реке судам, проходящим по дороге путникам. По этой причине некоторые святые места оказывались многофункциональными.

3. Святые места как региональная система (на материале Пинежья)

Применение метода картирования и пространственный анализ позволяют представить совокупность святых мест определенного края как региональную систему.

Иерархия святых мест определяется социальной стратификацией общества и иерархией святынь. К примеру, каждый пинежанин одновременно входит в несколько типов традиционных сообществ – семья, род, деревенская община, сублокальная группа, локальная группа, которые совпадают с типами пространственно-селенческой организации – двор, околок, деревня, куст деревень, часть бассейна Пинеги, бассейн Пинеги – и соответствующими типами культурных ландшафтов (Калуцков, Иванова, Давыдова и др. 1998). Соответственно, каждый из этих уровней представлен разными типами святынь: околок – крестом, деревня – часовней или крестом, куст деревень – приходской церковью или часовней, часть бассейна реки – монастырем.

Это означает, что духовно-религиозная жизнь каждого пинежанина оказывается связанной сразу с несколькими святынями, при этом одни посещаются чаще, другие – в исключительных случаях, когда ближняя святыня не помогает.

У нас дед разбился, дак баба тоже к трём крестам ходила – сюда, за реку и к Немнюжскому (д. Большое Кротово, Галашева Марина Николаевна, 1965 г.р.);

Я ещё слышала про монастырь. Вот у родственников у меня (у Евдокии Васильевны Чуркиной), кто-то у них из родственников заболел или из животных кто-то заболел. И мать дала такой обвет, что, если поправится, дочку отдадут в монастырь на год. И вот это выполнили они (д. Веркола, Абрамова Александра Федоровна, 1961 г.р.).

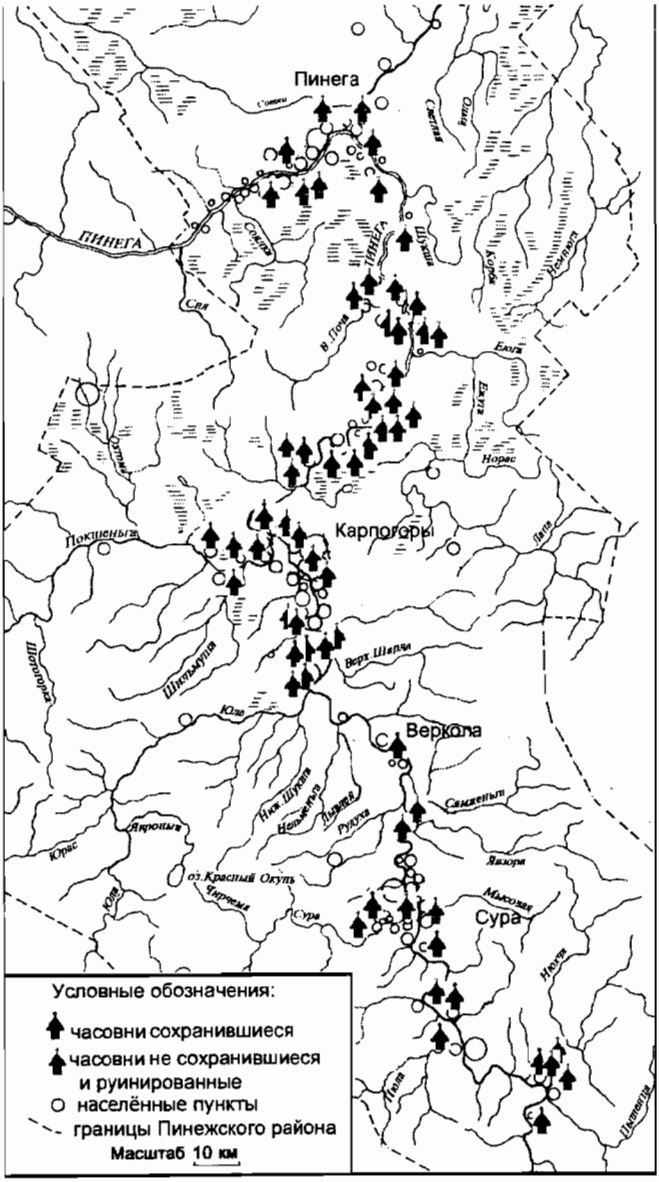
Таким образом, посещаемые святыни объединяются в своеобразную пространственную сеть, или, по терминологии Т.Б. Щепанской, «кризисную сеть», по маршрутам которой и совершаются малые и большие круги обетных паломничеств (Щепанская 1995). Эта сеть определяет духовно-религиозную жизнь края, формирует его сакральную географию, играет важную социоинтегрирующую роль в жизни местных сообществ.

Своеобразие распределения святых мест определяется воздействием внешних и внутренних факторов – историей освоения, удаленностью от регионального центра и транспортной доступностью, межконфессиональными отношениями и особенностями местных сообществ. О значительной роли местного сообщества на Русском Севере свидетельствует тот факт, что свыше $^2/_3$ всех святых мест на Пинежье относится к «малым» формам, зачастую неофициальным, то есть не признанным церковью. Эти часовни, и, в особенности, кресты сооружались и сооружаются, как правило, по инициативе жителей деревни, околка или отдельной семьи без получения на то официального разрешения со стороны священника и поддерживаются местным сообществом или специально назначенным для этих целей «прикащиком» (илл. 3). По сути дела, они образовывали и образовывают неофициальные часовенные и крестовые приходы (Лютикова 1992).

Система святых мест Пинежья покрывает все жизненное пространство региона. Кроме того, каждый из субрегиональных культурных ландшафтов (Верхнее, Среднее, Нижнее Пинежье) имеет свою иерархическую сеть, позволяющую совершать, в зависимости от характера кризисной ситуации, большие и малые круги паломничеств.

Наиболее равномерно по территории края распределены монастыри – Красногорский Богородицкий (ныне не действующий), Свято-Артемиев Веркольский и Сурский Иоанно-Богословский. Каждый из них связан с определенным субрегиональным культурным ландшафтом Пинежья: Красногорский монастырь расположен в центре Нижнего Пинежья, Сурский – в центре Верхнего.

Веркольский монастырь, хотя и возник на периферии Среднего Пинежья, относится к его важнейшим духовным центрам. Он же являлся и общерегиональный святыней, поскольку с ним была тесно



Илл. 3. Часовни Пинежья

связана жизнь пинежского святого Артемия Праведного.

Церкви по территории края были распределены неравномерно. Большая их часть (59%) была сосредоточена в Среднем Пинежье, 29% – в Нижнем и только 12% – в Верхнем, что неудивительно, так как по числу селений, а соответственно и приходов, Среднее Пинежье превосходило другие районы. Наибольшую роль церковные приходы играли в Нижнем Пинежье. Причин этому несколько: близость к основным северным городам – Архангельску и Пинеге, ориентированность хозяйственного и бытового уклада на городской образ жизни, высокий процент приезжего населения, в том числе из других российских городов.

Похожая картина наблюдается и в распределении других типов святых мест. Так, среди часовен почти $^2/_3$ относятся к Среднему Пинежью.

Еще большая контрастность наблюдается в локализации крестов: 82% крестов сосредоточены в среднепинежском культурно-ландшафтном районе, 15% крестов находятся в Нижнем Пинежье и всего 3% – в Верхнем. На Средней Пинеге особенно выделяются покшеньский и труфаногорский кусты деревень, где эта традиция оказалась наиболее устойчивой.

Среди природных святынь преобладают водные святыни. Традиция обетных деревьев на Пинежье практически прервалась. 75% природных святынь края локализованы в Среднем Пинежье.

В территориальном распределении именных святынь роль среднепинежского культурного ландшафта также является ведущей: здесь сосредоточена большая часть самых распространенных в крае Никольских и Егорьевских святынь; в территориальном распределении Преображенских святынь эта закономерность выражена не столь отчетливо.

4. Региональные особенности пинежской сакральной географии

Святые места играют важную роль в формировании и функционировании традиционных культурных ландшафтов края. Срез ситуации с позиции сакральной географии позволяет наметить принципиальные различия трех субрегиональных культурных ландшафтов – Нижнего, Среднего и Верхнего Пинежья.

Регионально значимые святые места, почитание которых выходит за пределы одного прихода (селенческого куста), представлены

во всех трех культурно-географических районах. Наиболее почитаемой общепинежской святыней является *Веркольский монастырь* (ареал его почитания выходит далеко за пределы Пинежского района).

В культурном ландшафте Нижнего Пинежья (административный центр – бывший уездный город, а ныне поселок Пинега) в период расцвета, пришедшегося на первую четверть прошлого века, среди других типов святых мест преобладали церкви и, соответственно, церковные приходы (при меньшей роли крестов и часовен). При этом сама нижнепинежская культурная традиция в настоящее время предстает наиболее размытой. Это выражается в почти повсеместной утрате церквей, часовен и крестов.

После закрытия в 1930-х гг. *Красногорского монастыря* роль субрегиональной святыни отошла к расположенному на периферии Нижнего Пинежья (на границе со Средним Пинежьем) *Торомскому кресту*. Это редкий случай, когда крест получил статус официальной святыни: его регулярно посещают не только местные жители, но и священнослужители как пинежского, так и других российских регионов, в том числе московского.

Отличительной особенностью **культурного ландшафта Верхнего Пинежья** (неформальный центр – село Сура) является преобладание часовен, на которые приходится половина всех типов святых мест, при значительно меньшей представленности церквей и крестов. Это «отголосок» старообрядческой и «чудской» истории наиболее глухого и удаленного культурного ландшафта края. При этом верхнепинежская культурная традиция носит живой характер, что, в частности, проявляется не только в поддержании старых, но и создании новых часовен.

Наиболее почитаемые святыни – *Никола-ру́чей* (как и *Торомский крест,* он после закрытия *Сурского монастыря* играет роль субрегиональной святыни) и *Шиднеменский сакральный комплекс*.

Культурный ландшафт Среднего Пинежья (административный центр – село Карпогоры) отличается полнотой, сохранностью и живым характером системы святых мест. Уникальность Среднего Пинежья определяется преобладанием крестов (большей частью обетных) над часовнями и церквями, причем это ситуация не только настоящего, но и прошлого времени. Почти каждая деревня, околок деревни в этом районе имеют свой крест и/или часовню.

Основной системообразующей святыней среднепинежского культурного ландшафта (как и всего Пинежья) выступает *Верколь-*

ский монастырь. К другим наиболее почитаемым святыням относятся *Немнюжский крест* и сакральный комплекс *Золотой ручей.*

Таким образом, уникальная система святых мест Пинежья наиболее полно и функционально представлена культурным ландшафтом Среднего Пинежья, который концентрирует в себе основные типы и массивы святых мест.

Многоаспектность ландшафтной концепции, возможность представления культурного ландшафта не только как образа, информационного поля, но и как территории, пространства, среды, позволяют получать качественно новые научные результаты.

Литература

Веденин 2004 – *Веденин Ю.А.* Информационная парадигма культурного ландшафта // Культурный ландшафт как объект наследия. М.; СПб., 2004. С. 68–81.

Иванова, Калуцков, Фадеева 2003 – *Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В.* Материалы к этнокультурному атласу «Святые места Пинежья» // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. С. 198–241.

Калуцков, Иванова, Давыдова и др. 1998 – *Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А. и др.* Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье. М., 1998.

Лютикова 1992 – *Лютикова Н.П.* Пинежские часовни по письменным источникам XVIII–XX вв. // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 148–164.

Орфинский 1989— *Орфинский В.П.* Вековой спор. Типы планировок как этнический признак (на примере поселений Русского Севера) // Советская этнография. 1989. № 2. С. 55–70.

Щепанская 1995 – *Щепанская Т.Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–178.

Анна Иванова (Москва)

Святые места в районах межкультурных коммуникаций

Начиная с 1997 г. экспедиции кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ проводятся в районах Кировской обл. с неоднородным в этническом отношении населением. За эти годы накоплен достаточно большой и разнообразный исторический, этнографический и фольклорный материал, который позволяет проблему межкультурных коммуникаций из плоскости общих суждений переводить в плоскость выявления типологии данного процесса и составления таксономической шкалы типов культурной интерференции.

Сказанное не означает, что провозглашенные А.Н. Веселовским около ста лет назад основные принципы о *взаимообразности, избирательности* и *творческом характере этого процесса* устарели. Они лишь нуждаются в уточнении в случаях применения к конкретным локальным и региональным традициям.

В настоящей статье будет рассмотрен фрагмент культурной традиции населения южных районов Вятского края, связанный с сакрализацией природного ландшафта. Из всех возможных типов святых и нечистых мест (Фадеева 1998), которые в реальном географическом пространстве обычно системно увязаны и могут быть представлены в виде метальных сакральных карт, будут проанализированы те, что особенно подвержены процессу пересемантизации при переводе в другой этнокультурный диалект. Речь пойдет о природных фитообъектах, особо почитаемых вятскими марийцами, – молельных рощах (*кюсёто, юмоното* – илл. 1) и деревьях (*ага-барьямах* – илл. 2 и *чоп-чоп* или *соптра*[1]).

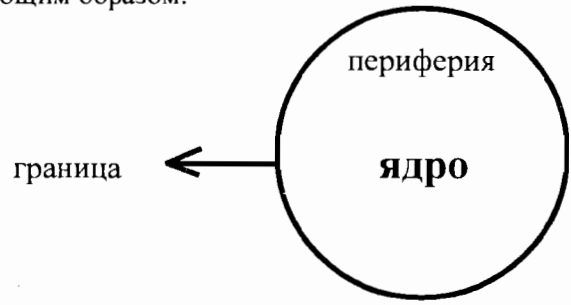
Рассмотрение конкретного материала мы предварим рядом посылок установочного характера.

I.

1. В современных научных дисциплинах, обращенных к изучению традиционных культур (этнография, культурология, антропология, фольклористика, этнолингвистика и др.), важной методологической составляющей стала концепция этнической картины мира. На ее основе в каждом лингвокультурном сообществе формируется общий фонд знаний и представлений (= когнитивная база), который выступает в роли универсального алгоритма восприятия явлений

действительности, системы норм и оценок, моделей социального поведения (Красных 2001; Гудков 2003). Именно поэтому картине мира придается статус структурообразущей основы любого этнокультурного диалекта.

При всех конкретных различиях этнические картины мира формируются на основе типовых структурных моделей (Лурье 1998; Гамзатова 2007; др.), что делает их принципиально соотносимыми и определяет саму возможность межкультурных коммуникаций. Одна из моделей, по которым этносообщество воспринимает, концептуализирует и космологизирует окружающую природно-социальную среду и определяет свое место в ней, выглядит следующим образом:



Эту модель можно назвать антропоцентрической, поскольку в пространственном отношении она всякий раз выстраивается относительно носителей конкретной культурной традиции. Соответственно, центральная зона становится средоточием позитивных характеристик, а периферия – негативных (Давыдова 1998): причем интенсивность последних возрастает по мере продвижения к границе. Именно поэтому районирование однородных этнокультурных диалектов с опорой на самоидентификационные установки (т.е. на *внутреннюю* точку зрения носителей) сопряжено с немалыми трудностями. В этом мы неоднократно убеждались, последовательно обследуя селения Пинежского р-на Архангельской обл. от верховий к низовьям. Граница, разделявшая пинежан на низовцев и верховцев (которых считают икотниками, колдунами и вообще не вполне русскими), оказалась подвижной: ни одна деревня не хотела быть причисленной к подобной категории лиц. (Подробнее о границе как об *окраинной зоне культурной периферии* см.: Каганский 2003; Иванова, Калуцков 2006.)

Илл. 1. Алтарь у священного дерева в молельной роще марийцев близ д. Большой Китяк Малмыжского р-на (1999 г.).
Фото А.А. Ивановой

Принципиально иное ролевое соотношение центра / периферии / границы мы имеем на территориях совместного проживания разных этносов. В условиях межкультурных коммуникаций на границе в каждой этнической культуре заметно актуализируются фрагменты, составляющие ее доминанту и характерные для *ядерной зоны*, поскольку носители культурной традиции неизбежно сопоставляют себя с соседями по принципу «*у них... у нас*». Из этого утверждения органично вытекает другая методологическая посылка.

2. В процессе межкультурной коммуникации важнейшую роль играют этнические самоидентификационные и идентификационные установки[2]. Они провоцируют ситуацию сближения, поиска аналогий (вплоть до отождествления) или отторжения, дистанцирования, оппозиционирования, категорического неприятия, т.е. выступают в роли «шлюзов» или «барьеров», заметно расширяющих или сужающих диапазон культурной интерференции. Это означает, что, обследуя одну и ту же территорию, мы можем столкнуться с разными «сценариями» протекания данного процесса (что мы и попытаемся далее показать на примере сакральных объектов Южной Вятки, а именно Уржумского и Малмыжского р-нов Кировской обл., где чересполосно проживают русские и крещеные марийцы, именуемые вичмарями – илл. 3).

3. В морфологическом отношении святое место (СМ) представляет собой сложный комплекс, включающий

- фрагмент природного ландшафта;
- культовый объект;
- «имя»;
- фольклорные тексты разной жанровой природы (былички, легенды, бывальщины, предания, поверья, заговоры, молитвы, др.), в совокупности формирующие устную «агиографию» СМ;
- ритуалы, совершаемые при его посещении (христианские – крестный ход, обетное паломничество, молебен или магические – обережные, лечебные, др.).

В ситуации «освоения» СМ другим этносом происходящие семантические, структурные и функциональные изменения по-разному проявляются на каждом из пяти уровней.

II.

Почитаемые рощи и деревья рассматриваются марийцами как ***чистые*** (= ***святые***) места, посещение которых строго ограничено временем массового или индивидуального молебна: *В рощу*

Илл. 2. Священная береза (ага-барьям) близ д. Большой Китяк Малмыжского р-на (1999 г.). Фото А.А. Ивановой

молиться ходили. Там скотинам всё молились. Молились два раза – весной и осенью. Это обычно так. А вот если нет дождя или не растет, или скотины дохлые станут, то тогда уже идем в любой день <...> Там деревья в кюсёту. У каждой семьи свой дерево <...> Есть дерево всех. Там все молятся. Там карт (поп по-русски) их [откормленного в течение года на общие пожертвования барана или гуся. – *А.И.*] *режет и кровь под дерево пустит или под камень. И варят, и едят. И молятся. На коленях молятся. Но креститься нельзя. Так молимся, потом все едим. Нож нельзя. У карта нож деревянный, все тарелки деревянный. Все руками ломают. Железо нельзя никакое. Только деньги можно кидать железные <...> У нас два ага-барьям бывает. Бывает елка, бывает береза. Иногда бывает сосна. Это дерево святое, священное дерево. Ему свечи поставили, ему полотенце вешали, ему говорили: «Великий Никол-юмо, дай здоровья, дай глаза, дай богатство, дай прибытка у баб и у скота!» <...> Неделя прошла, больше в кюсёту не идём: нельзя. Туда так ходить нельзя. Там тоже русским всё делать нельзя. Да и нам так просто нельзя <...> Там ничего рубить-ломать нельзя, трава, цветы рвать нельзя* (с. Шурма Уржумского р-на, Пескова Агафья Христофоровна, 1918 г.р., марийка).

В основе описанных выше жертвоприношений лежит языческая модель «обмена» человека с потусторонними силами по принципу «я – тебе, ты – мне» (Лотман 1973): *Их пытались только задобрить, то есть просить у них каких-то милостей, благ марийцы не решались, а как бы подкупали, задабривали их: принесут в жертву того-то, того-то и того-то, надеясь получить от них* (г. Уржум Уржумского р-на, Ветлужских Владимир Алексеевич, 1955 г.р., русский).

После массового крещения марийцев, последовавшего за взятием Иваном Грозным Казани в 1552 г.[3], модель несколько осложнилась христианскими элементами, не утратив своей языческой сути «равноправного обмена», ср.: *Только не крестились, а кланялись и молились: «Иван-воин, Иван великий, Иван Посманный, дай силы, здоровья, хлеба и денег». А по-марийски: «Курук Кугу ень, Тиак и Пиамбар». Это и есть Иван-воин. Так в кюсёто ему и молились и шерсть носили, чтоб у овечек шерсть была хорошая* (д. Тюм-Тюм Уржумского р-на, Сельдемирова Мария Васильевна, 1926 г.р., марийка); *Резал-то карт*

Илл. 3. Марийки в народном костюме, с. Рожки Малмыжского р-на (1999 г.). Фото А.А. Ивановой

на четыре части [блины. – *А.И.*], *чтобы крест получился. Святой крест. Карт еще с собой и икону носил и кугу крест. Значит – большой крест* (Сельдемиров Филипп Алексеевич, 1927 г.р., мари).

Языческая модель обмена в обрядовой практике марийцев оказалась настолько продуктивной и востребованной, что была перенесена ими и на христианские культовые объекты (церкви, часовни, святые источники[4]), а также ритуалы, с ними связанные (что, заметим, вызывает крайне негативное отношение со стороны русских прихожан и священнослужителей): *Я заметил – у марийцев нет осознания греха: что я совершил грех. И в церкви они пытаются задобрить, гуся принести, то есть у Бога дать взятку. А осознание греха – вот лоб они не расшибут. Вот даже общаясь с ними, можно заметить, что они пытаются себя оправдать. Вот осознание, что я грешен, что я плохой, я осознаю это – вот этого нет. Я вот дам тебе* (г. Уржум Уржумского р-на, Ветлужсих Владимир Алексеевич, 1955 г.р., русский).

Одновременное существование марийцев в двух языковых, религиозных и культурных традициях неизбежно инициирует ситуацию перевода, в основе которой лежит поиск аналогий, ср.: *Там карт (поп по-русски)...*; *Роща – это как церковь, а деревья – иконы*; *В лесе ия живет: ия – лешак*; *Овда – это наподобие русалки*; *Юмо – это общий бог, как Христос*. Установление подобных семантических и функциональных соответствий провоцирует «равнозначные» с точки зрения информанта замены: например, Николай Чудотворец настолько популярен среди марийцев, что многие считают его, а не Кугу-юмо патроном марийского народа (см. приведенный выше текст о молении в кюсёто великому Николе-юмо).

По иному сценарию развивается процесс культурной интерференции у русских Южной Вятки. Восприятие ими религиозных верований и ритуалов марийцев как *поганых*, *языческих* способствовало оценке молельных рощ и деревьев как ***нечистых*** мест. В этом смысле очень показательно именование их *кереметищами* (от слова «кереметь»: у русских – ‘сатана, черт’).

Соответственно в устной прозе о молениях в марийских рощах, записанных от русских информантов, заметно актуализируется не легендарная, а мифологическая традиция. В гипертекстовые связи[5] оказываются вовлеченными нарративы о лесе и его обитателях (лешем и кровожадных разбойниках), о кладбище и покойниках: *У*

нас один парень за спор пошёл, ещё и рогатину там себе сломал. Дак он через неделю с этой рогатиной в лес с ребятами пошёл и заплутал. Так и не нашли. Только рогатина стоит, и его кепка рядом лежит <...> Нечего было ходить в кереметище. Вот его марийский чёрт из рощи и наказал (с. Шурма Уржумского р-на, Ширяева Анна Ивановна, 1906 г.р., русская); *Марийское кладбище – кереметище: которы некрещёны, их клали в кереметище. Вот вичку срубишь, и тебя бог накажет. Вот парень на прируб срубил и теперь трясётся. Мариец сказал: «Если вичку срубишь, дак хоть на срубленное место копейку положить как откуп. А то он будет тебя мучить»* (с. Шурма Уржумского р-на, Кочкина Васса Нестеровна, 1938 г.р., русская); *Они раньше верили кереметю. Делали деревянного идола и на древо ставили и молились. Они ему сжигали детей. Ловили на жертву своему богу* (д. Куженерка Малмыжского р-на, Неганова Елена Григорьевна, 1929 г.р., русская).

В ритуальном плане молельные рощи и деревья марийцев оказываются не освоенными русскими, так как попадают в разряд мест, посещение которых чревато трагическими последствиями: *А у нас с детства было: туда нельзя ходить. Категорически! И уж у них-то запугивание серьезное. Вот уж у них-то да. Попробуй возьми там бревно! Точно дом сгорит. Нарушишь чего – сам погибнешь. Никогда не бывала. Мы вот лично – никогда. Раз нельзя – значит, нельзя строго-настрого* (Шурма Уржумского р-на, Носкова Елена Николаевна, 1943 г.р., русская).

Приведенный материал позволяет сделать ряд выводов.

1) Культурное оппозиционирование русских и марийцев привело к тому, что на одной территории относительно одних и тех же природных и культурных объектов сформировались две разные системы ментальных сакральных карт, мифоритуальных практик и фольклорных традиций.

2) В процессе межкультурной коммуникации системы сакральных мест русских и марийцев неизбежно пережили процесс усложнения и внутренней перегруппировки. Марийцы, к примеру, достаточно органично встроили в свою систему сакральные места русских (ручьи, часовни, церкви), не поменяв при этом их святого статуса. Русские, напротив, включив марийские молельные рощи и деревья в свою сакральную географию, кардинально изменили их семантический и функциональный статусы.

3) В связи с вышесказанным становится понятным, почему в фольклорной сфере марийцы пошли по пути прямого заимствования текстов из русской традиции, минимально адаптировав их к своему языку и культуре. Русские же сформировали достаточно оригинальный репертуар о почитаемых марийцами фитообъектах с опорой на свою фольклорную систему, а именно на мифологические нарративы и поверья о лешем и покойниках и исторические предания о разбойниках.

Примечания

[1] *Вот куда вешают язычники-марийцы свои болезни. В мешочках. То есть если мешочек прикоснешься к нему или раскроешь, эта болезнь переходит на тебя. Показывали эти мешочки* (г. Уржум Уржумского р-на, Ветлужских Владимир Алексеевич, 1955 г.р., русский).

[2] Русские о марийцах

Они себя очень высоко несут. Весьма высоко. Так придет, скажет: «Баська! Баська! Поди!» Это значит: «Васька! Иди сюда». Вот. А ему говоря: «А кто спрашивает?» А ён: «Иван Иванович». Вот такие они – с высокой полки. Как про наших, так Баська, а о себе по имени-отчеству. Ну и русские их просмехают. А что? Мы тоже ничего себе народ (д. Куженерка Малмыжского р-на, Сухих Надежда Ивановна, 1929 г.р.); *Они странно живут. Одеваются во все белое, чистое, а живут грязно. Худо обходятся. Поди разбери их. И на грудь себе всего навешают, будто бы от дурного глазу что ли? А им самим-то надо ли? Они же сами кого хошь изведут. Сколь ни белись, все равно сажа видна. Черный глаз не замажешь* (с. Шурма Уржумского р-на, Ширяева Анна Ивановна, 1906 г.р.); *Марийцы – они колдуны и еретники. Они раньше килы садили. И сейчас садят, но уж меньше. Что за народ?! Всю жизнь с има прожила, не пойму, что за люди! Но худое могут сделать. Это точно колдовство знают. И нашептать могут, изурочить* (с. Шурма Уржумского р-на, Ширяева Анна Ивановна, 1906 г.р.).

Марийцы о русских:

Одна марийка сказала: «Лучшие люди – это марийцы, на втором месте татары, на третьем месте русские» (с. Рожки Малмыжского р-на, Вероника Александровна, марийка); *Русские матершинники. У нас и слов-то таких нет* (д. Тюм-Тюм Уржумского р-на, Альдемирова Мария Васильевна, 1926 г.р., марийка); *Сейчас все люди стали чертями. А русские и подавно. Горазд пить* (д. Тюм-Тюм Уржумского р-на, Альдемирова Мария Николаевна, 1939 г.р., марийка).

[3] В результате крещения, которое нередко носило насильственный характер, в языковом, религиозном и культурном отношениях марийцы стали билингвами, ср. отзывы о них русских: *Марийцы – они к русским ближе, чем татары. Они некоторые в нашего Бога веруют. Хотя они, конечно, всякого могут натворить. Вот марийцы садят под пазухи килы* (д. Куженерка Малмыжского р-на, Попова Клавдия Васильевна, 1909 г.р., русская); *Они – церковники. В церковь они ходят <...> Иди-ко – полна церковь одних марийцев, они так его почитают, этого Николу* (г. Уржум Уржумского р-на, Иванцова Мария Филимоновна, 1928 г.р., русская); *Кереметю поклоняются, жертвоприношения разные в кереметище.*

Языческая вера. Какой грех-то! (с. Шурма Уржумского р-на, Волков Яков Алексеевич, 1925 г.р., русский).

[4] Святой источник – доминирующий тип природной святыни у русских Южной Вятки.

[5] Подробнее о гипертекстовых системах в фольклорной традиции см.: Дианова 2002; Иванова 2003; Иванова 2004.

Литература

Гамзатова 2007 – *Гамзатова П.Р.* Инобытийное пространство в традиционной культуре и художественных системах (универсальная модель, когнитивныеаспекты) // Традиционная культура. 2007. № 1. С. 3–14.

Гудков 2003 – *Гудков Д.* Теория и практика межкультурной коммуникации. Л., 2003.

Давыдова 1998 – *Давыдова Ю.А.* Культурный ландшафт Поморья: опыт пространственного анализа исторических карт и фольклорных текстов // *Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А., Фадеева Л.В., Родионов Е.А.* Культурный ландшафт Русского Севера. Пинежье, Поморье. М., 1998. С. 107–133.

Дианова 2002 – *Дианова Т.Б.* Гипертекстовые единства в живой фольклорной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 68–74.

Иванова 2003 – *Иванова А.А.* Гипертекстовые системы как феномен локальной фольклорной традиции // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера / Материалы IV межд. науч. конф. «Рябининские чтения – 2003». Петрозаводск, 2003. С. 31–33.

Иванова 2004 – *Иванова А.А.* Пропажа и поиск скота в мифоритуальной практике Верхокамья и Пинежья // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2004. Вып. 3. С. 140–155.

Каганский 2003 – *Каганский В.Л.* Типы границ и типы районов культурного ландшафта // Культурный ландшафт и региональные исследования. М., 2003. С. 20–31.

Калуцков, Иванова 2006 – *Калуцков В.Н., Иванова А.А.* Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М., 2006.

Красных 2001 – *Красных В.В.* основы психолингвистики и теории коммуникации. М., 2001.

Лотман 1973 – *Лотман Ю.М.* О двух моделях коммуникации в системе культуры // Труды по знаковым системам. 6. Сб. науч. статей в честь Михаила Михайловича Бахтина (к 75-летию со дня рождения) / Отв. ред. Ю. Лотман. Тарту, 1973. С. 244–264.

Лурье 1998 – *Лурье С.В.* Историческая этнология. М., 1998.

Фадеева 1998 – *Фадеева Л.В.* Духовно-религиозные основы культурного ландшафта Пинежья (к проблеме иерархической организации культурного ландшафта) // *Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А., Фадеева Л.В., Родионов Е.А.* Культурный ландшафт Русского Севера. Пинежье, Поморье. М., 1998. С. 79–106.

Вера Сурво, Арно Сурво
(Хельсинки, Финляндия)

Местные, пришлые и их дары: новое освоение Русского Севера

С начала 1990-х годов Русский Север переживает многоуровневую экспансию, новое освоение, что находит отражение в этнорелигиозном ландшафте. Происходящие в последние два десятилетия изменения в большой степени связаны с культурными и экологическими проектами национальных парков и краеведческих музеев, реализуемых в сотрудничестве с зарубежными коллегами[1], с деятельностью в сфере бизнеса и с миссионерством представителей различных религиозных конфессий и некоторых сект. Заказчики строительства часовен зачастую не местные жители, но они каким-то образом связаны с данной местностью. Это могут быть люди, чье детство прошло в этих местах, где имеются их родовые дома, дачники, туристы..В ремонте заветных крестов и часовен принимают участие также различные культурные общества, национальные парки и частные предприниматели из сферы туризма, включающие святыни в свои маршруты. Например, в заонежской деревне Загубье восстанавливается часовня по инициативе заонежан, объединившихся в землячество «Земля Заонежья». В Колодозеро Пудожского р-на часовня была построена туристами-москвичами, приезжающими в эти места на отдых. В этом существенное отличие от практики начала 1980-х гг., когда часовни возрождали и вновь отстраивали только местные жители. Показательна инициатива, выдвинутая заонежским землячеством: на месте бывших деревень установить памятные или поминальные кресты с указанием названия деревни и даты ее основания. В Заонежье, как и в других районах, много заброшенных деревень. Часовни и кресты воздвигаются по соседству со старыми, а также на новых местах, изменяя ландшафт. Традиционно кресты связаны с сакрализацией обживаемой местности, их устанавливали на промысловых территориях, на сельхозугодьях, на месте гибели человека, в память о том или ином событии, в качестве обета, на могилах и т.д. В последние годы воздвигаются знаки, несущие новые смысловые нагрузки. Кресты у трасс раньше устанавливались на

местах аварий. Теперь же вдоль автомобильных дорог появилось немало поклонных и охранительных святынь.

Новое освоение Русского Севера имеет помимо прочего колонизаторский подтекст. В Заонежье расположен историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижи», который ежегодно посещает около двухсот тысяч туристов со всего мира. О популярности музея говорит тот факт, что среди его гостей иностранцы составляют более половины. Жителей Карелии от общего числа российских туристов всего 9%, причиной чего является дороговизна путешествия на остров[2]. В заонежской Толвуе московскими бизнесменами ведутся разработки шунгита (минеральный слой, прикрывающий залежи урана), что не преминуло сказаться на здоровье местного населения. Отечественные и зарубежные исследователи подчас увлечены воспроизводством симулякров «этнографической действительности» и созданием «этнографических» деревень, где разодетое в музейную одежду население занималось бы экзотическими промыслами и принимало бы туристов. В то же время упоминания в западных СМИ о повседневности, естественным образом сохранившей традиционные промыслы, служат примерами культурной и экономической отсталости постсоветской деревни.

Особое значение в освоении/колонизации имеет миссионерская деятельность. В середине 1990-х гг. в заонежской деревне Типиницы мы наблюдали типичную ситуацию. Местные жители месяцами не получали зарплату, но исправно ходили на совхозные работы. Коров нельзя было не кормить и не доить. Совхозная продукция оставалась невостребованной, в магазинах был финляндский маргарин, а в деревенских домах – религиозные агитки, завезенные зарубежными миссионерами[3]. Через несколько лет в деревне был построен новый коровник, но и тот уже почти разобран. В некогда многолюдном селе разрушена инфраструктура, зимой проживает 7–8 человек, в основном пенсионного возраста. Как и многие другие населенные пункты сельской местности, Типиницы превращаются в дачный край. На месте сгоревшей в середине 1970-х гг. церкви недавно поставлен поклонный крест[4]. Местный житель, из «семиотического» окна дома которого открывается вид на памятный знак, в 2007 г. встретил нас словами: «На Типиницах поставили крест!»

Экспансия финляндских миссионеров имеет богатую предысторию, которая дает возможность в целом понять многие противоречия во взаимоотношениях местного и пришлого. Представления о

финнах и Финляндии в XVII–XIX вв. находили выражение в дискурсивных практиках, сменявших, взаимодополнявших и взаимоисключавших друг друга. В период перехода от католичества к протестантизму актуализировался *дискурс великого прошлого*, согласно которому финны имели библейское происхождение, что переплеталось с *дискурсом пустынной земли*, где Финляндия изображалась как бессобытийное пространство, а население пассивным и угнетенным. Войны, эпидемии, пожары, природные катаклизмы и неурожайные годы нашли отражение в *дискурсе нищеты и убогости*.

Илл. 1. Типиницкая церковь. Акварель 1995 г. петрозаводского художника-любителя (И. Ларин?) с фотографии картины из типиницкого клуба, сделанной нами в том же году. Автором картины, в свою очередь, был кто-то из прежних местных жителей, приезжавший в 1991 г. в отпуск. Вид деревни, очевидно, написан со старой фотографии

Позднее в XVIII в. прежние дискурсивные практики оспаривались новыми критическими и скептическими представлениями, вызванными патриотическими настроениями ученых и церковников. Во второй половине XVIII в. сформировался этноцентричный *дискурс*

превосходства, прославлявший национальные достоинства финнов, как, например, их воинское бесстрашие, и служивший антитезой негативным представлениям о финнах, выраженным в *дискурсе неполноценности*. Оба типа дискурсов по большому счету являлись инструментами восхваления самого шведского владычества. После присоединения Финляндии к России актуализировался *дискурс домашнего очага* и *стадный дискурс*. Определение *стадный дискурс* несет в себе иронические коннотации, перекликаясь и с пастырским предназначением церковников, игравших также роль просветителей, и с пастырскими претензиями просветителей. В просветительских целях Й.В. Снелльман использовал форму диалогов между крестьянином Матти и неким Другом Соотечественника, в снисходительном и полушутливом тоне объясняющим недалекому собеседнику – говоря словами советского классика – «что такое хорошо и что такое плохо». Долгое время население Финляндии не подозревало о кипевших вокруг него дискурсивных баталиях. Реальной снелльмановской аудиторией являлись представители высших сословий. К ним просветитель обращался со скептическими и критическими высказываниями по поводу общественного устройства и будущего нации. Народная же среда была для Снелльмана идеальной аудиторией, которой он высказывал авторитетное мнение посредством газетных публикаций, нередко проводя аналогии между человеком и животным миром. Лишь с преобладанием в школьном образовании второй половины XIX в. топелианских и снелльмановских конструкций наметилась обратная связь во взаимоотношениях между элитой и народной массой[5].

В 1551 г. М. Агрикола (ок. 1510–1557), открывший эру печатного финского слова, издал перевод «Давидова Псалтыря», в предисловии к которому привел перечень 24 божеств хямяляйцев (емь) и карел[6]. Под идолопоклонством карел подразумевалось язычество подданных средневековой католической Швеции. Карелы России считались русскими (*ryss*), и о них вообще умалчивается[7]. М. Агрикола возник из забытья в XIX в., отвечая потребности национальной мифологии в герое-просветителе[8]. В соперничестве за статус субъекта истории доминировала западническая трактовка историчности, условием модернизации стало перенимание и отнятие у шведов роли «форпоста Запада» и, соответственно, перенесение «восточной» специфики собственной мифологии и географии на российское пространство. До второй половины XVIII в. перечень Агриколы

оставался единственным источником по финской мифологии. Список не раз воспроизводился в поэтической форме другими авторами и переводился на ряд языков, но интерес к мифологии оставался формальным, что не расширило круг приведенных просветителем сведений[9]. Следующие два с половиной столетия с лихвой восполнили этот пробел. В агриколовом перечне божеств заложены истоки соперничества между «хямяляйцами» и «карелами». Декорации сменялись, смысл оставался прежним: перманентный диалог-конфликт между «западной» и «восточной» моделями «культурного диалекта», претендовавшими на роль «языка»[10]. В национально-романтической мифологии хямяляйцы стали эталонной частью финляндского народа. Карелия и карелы были наделены «периферийным» статусом[11].

Обучаясь в Выборге, М. Агрикола взял себе прозвище, соответствовавшее роду занятий отца: *Agricola* 'Земледелец'. Став протестантом, он раскорчевывал символическое пространство, чтобы засеять целину семенами чистой веры. Список идолов был не просто подражанием пантеону греческих богов, но имел многоуровневое идеологическое значение, утверждая в финноязычной сфере новое мировоззрение и конструируя отношение к противникам по религиозной войне. Внутренним врагом было католичество, внешним – православная, т.е. «языческая» Россия. С получением Финляндией независимости реформаторство всего и вся достигло последней грани. Направленные против российской метрополии центробежные тенденции оказались в самой сердцевине вдруг возникшего семиотического «центра», нуждавшегося теперь в собственной «периферии». В очередной раз определилась символическая целина, где вместо Великой Швеции и Великого княжества Финляндского все четче проявлялись очертания Великой Финляндии.

Согласно А.Ф. Лосеву, число *предшествует всякому качеству*, а количество представляет собой *сосчитанность чего-то качественного*. Говоря о взаимосвязях бытия и небытия, исследователь выводит два основных принципа: становление как *граница границы* и становление как синтез (или совпадение) бытия с небытием: «...в становлении *бытие не уходит в небытие, а небытие уходит в бытие*. Если бытие уходит в небытие, то это значит, что небытие самим актом своего полагания тут же и снимает себя, или, что то же, бытие самим актом своего снятия бытия тут же и полагает себя. Отсюда получается характерная для становления *сплош-*

ность и *непрерывность*. Достижение границы тут не только безгранично, но оно еще и сплошно, непрерывно, абсолютно неразличимо в себе»[12]. Прототип великофинляндской «племенной» идеи присутствует в приладожском поминальном празднике *piirut* 'пиры', проводившемся после смерти обоих родителей. На трапезу приглашались предки до девятого поколения, а согласно ряду сведений – также и живые родственники до девятого поколения[13]. Иерархия чисел оформляла имена в структуру, имена же наделяли числа содержанием. Маркировка *первое/последнее* зависит от «точки зрения» и конкретной ситуации. При проведении следующего ритуала новым поколением, занявшим место ушедших родителей, имена предков, ранее бывшие в перечне первыми/последними, утрачивали пограничное значение, но в потенциале сохраняли его. Это качество актуализировалось на другой крайней ступени иерархии, когда поколение, бывшее первым, становилось последним; девятое поколение живых становилось первым, проводя собственный ритуал, и т.д. Счет «в обе стороны» обеспечивал неразрывность взаимосвязей с предками и родственниками. В 1930-х гг. ритуал привлекал особое внимание М. Хаавио, бывшего одной из ключевых фигур великофинляндского проекта. В поминальном обряде исследователь, очевидно, увидел традиционную параллель «племенной» идее, в которой роль культурных предков и родственников модернизировавшихся финляндцев играли российские финно-угры. В контексте «племенной» идеи понятия *карелы* и *хямяляйцы* обладают иносказательным смыслом, характеризующим взаимоотношения семиотических «центров» и «периферий». Об этом свидетельствует и собственно агриколов перечень, где карелы представлены избирательно. Модель воспроизводится с заметным постоянством: в «центре» – *хямяляйцы*, на «периферии» – *карелы*, в «пространстве-между»[14] – *карелы-не-карелы*, которые суть неисчислимые *ryss*, *граница границы*.

Панфинская экспансия в Карелию на рубеже XIX–XX вв. была оформлена прежде всего в виде культурно-религиозной работы[15], попытка реализации результатов которой была предпринята в ходе «несуществующей войны» послереволюционных лет[16]. То же повторилось в годы Великой Отечественной войны, когда население оккупированных территорий было поделено на *национальное* и *ненациональное* (*kansalliset/ei-kansalliset*)[17]. В т.н. Восточную Карелию был призван весь цвет финляндской науки. Полевой

работой, последующей верификацией материала, научными и популярными публикациями исследователи должны были не только обосновать планы по созданию Великой Финляндии, но и представить прибалтийско-финское население оккупированных территорий культурно принадлежащим и тяготеющим к Финляндии, не имеющим каких-либо общих черт со славянской культурой или мировоззрением[18].

Противоречивость подходов в изучении прошлого и современности традиций обусловливается географическими, конфессиональными, политическими, этническими особенностями этих территорий, однако превалирующее значение имеет смысловой запрос (явный или неявный) со стороны самой интерпретирующей стороны. Акцентирование внимания ученых на одних этносах и культурах, игнорирование других, изменения, претерпеваемые музейным делом, мода на те или иные темы изучения и т.д. свидетельствуют не только о специфике и динамике научных тенденций, но также об ожиданиях культурно-идеологических пространств, представителями которых являются интерпретаторы. Символические «пространства-между» остаются сосредоточением семиотического «напряжения»[19], областью пересечения различных культурных ожиданий, научных тенденций и (гео)политических интересов. Возросший сегодня интерес к *национальному* отражает национальные интересы культурно-иделогических пространств, проецирующих на *границы границ* соответствующие дискурсы, провоцирующих эти дискурсы.

В бесписьменной культуре роль письменности выполняют природные и созданные человеком мнемонические символы (небесные светила, идолы, архитектурные сооружения) и ритуалы. Такому типу памяти характерно стремление сохранять сведения о порядке, а не о его нарушениях и эксцессах. В свою очередь, письменная культура имеет обратный императив и ориентирована на умножение текстов. Мир представляется в качестве Текста, и результатом погружения читателя в письменный сакральный или научный Текст становится экстраполирование им главного текстового смысла на ландшафт[20]. Дискурсивная граница между своим и чужим, правильным и неправильным, существенным и несуществующим проводится там, где имеет место претензия субъекта той или иной формы экспансии на роль экстраполятора текстов семиотического «центра», что одновременно также служит оправданием семиотической «центральности» этих текстов. Периферией оказывается местный ландшафт с

его жителями, добровольно или вынужденно играющими роль безмолвствующего большинства. В этом процессе ключевое значение имеет *дискурс пустынной земли*, отторгающий символы местного ландшафта вместе с его жителями в разряд несуществующего («тотально атеизированное» в советский период, «безынициативное», «ленивое» население и т.п. идеологемы), что, в свою очередь, служит обоснованием релевантности остальных дискурсивных практик. Сегодняшнее положение по-новому воспроизводит диалог-конфликт между т.н. письменной и бесписьменной культурами, перекликаясь с «дискурсом пустынной земли» М. Агриколы, описывавшего в перечне карельских божеств атмосферу языческого ритуала времен шведского (=советского) Средневековья: *Eikц se Cansa wimmattu ole joca neite wsko ja rucole. Sihen Piru ja Syndi weti heite Ette he cumarsit ja wskoit neite. Coolludhen hautijn Rooca wietin joissa walitin parghutin ja idketi* 'Разве тот Народ не взбесившийся[,] который в них [перечисленные ранее карельские божества] верит и [им] молится. К тому Черт и Грех привел их[,] Что они поклонялись [им] и верили в них. К могилам покойников Еду несли[,] где стонали[,] вопили и плакали'.

Конец 1980-х – начало 1990-х гг. был периодом очередного массового прихода из Финляндии миссионеров разной конфессиональной принадлежности. Обычным явлением было, когда людей, не знающих финского, крестили миссионеры, не говорившие на русском. Иногда местные жители даже не знали, в каком вероисповедании они крещены, появился термин «крещен в финской вере», хотя из Финляндии приезжали представители самых разных течений: лютеране, православные (Константинопольский патриархат), баптисты, пятидесятники, адвентисты. Финляндский прозелитизм превратился в настолько обыденное явление, что в начале 1990-х гг. жители отдаленных приграничных деревень подчас принимали за иностранцев отечественных православных священников и пытались говорить с ними на финском[21]. Ситуация вновь напоминала религиозные войны четырехсотлетней давности, когда государственные границы совпадали с конфессиональными, этнический фактор имел прикладное значение, а приграничное население делилось на «людей финской веры» и «людей русской веры»[22].

В отношении «западного» религиозного влияния обычно обращается внимание на причины прихода миссионеров в просвещаемую среду, тогда как качественное значение имеют причины

их ухода из собственной действительности. В Финляндии лишь несколько процентов от населения принимает активное участие в церковной жизни, а официальное количество прихожан финляндской Православной церкви (Константинопольский патриархат) в послевоенные годы уменьшилось на треть. Результаты опросов пестрят и откровенно алогичной статистикой, свидетельствующей о роли религии в современности: к лютеранской церкви в Финляндии относит себя 84% граждан, но в христианского Бога верит 51% опрошенных, в богослужениях, как минимум, раз в год принимает участие 51%, молится, как минимум, раз в год – 60%, в политической жизни страны активное участие принимает 2% граждан, то есть еще меньше, чем в церковной, и т.п.[23] Согласно недавним опросам, три четверти финляндцев поддерживает эвтаназию[24], обсуждение чего переведено в этическую плоскость. Религиозный аспект менее существенен, поскольку среди трех четвертей граждан, приветствующих эвтаназию, должно быть немалое количество верующих, имеющих, таким образом, лишь формальное отношение к той или иной религиозной конфессии. Технократизация общества, некогда определив бесполезных и вредных для технического прогресса юродивых, бродяг и нищих в спецпоселения вроде клиник для умалишенных, приводит в итоге к «самокритичному» решению проблемы «лишних людей»[25]. За добровольную эвтаназию, в основном, высказываются молодые и работающие граждане, против – респонденты пенсионного возраста, что говорит о серьезном кризисе межпоколенческих и внутрикультурных взаимосвязей. Сторонники эвтаназии проецируют на современное старшее поколение свое будущее, в котором утрата возможности безгранично пользоваться благами общества потребления компенсируется легкой и контролируемой смертью. «Всюду гонимая и цензурируемая, смерть отовсюду возникает вновь»[26].

На фоне подобных культурных перспектив активность зарубежных миссионеров в России выглядит их уходом из собственных культур, для которых характерны маргинализация религиозности и отторжение религиозных символов и их носителей на «периферии». Вне зависимости от того, что декларируется и насколько рефлексируются последствия миссионерской экспансии, ее экономическое значение очевидно. Происходит своеобразный «обмен дарами»: местное население обеспечивает зарубежным производителям возможность реализации избыточной продукции, в том числе, резуль-

татов религиозного «перепроизводства», получая взамен статус просвещаемых туземцев.

Использование религиозной и прочих форм просвещения в идеологической экспансии на территории России требует отдельного рассмотрения в контекстах развития религиозных движений в Финляндии. В последнее время стали появляться адекватные исследования, касающиеся этого аспекта[27]. Религиозность, к которой в прошлом апеллировали носители «племенной» идеи, в своих истоках имела мало общего с местечковыми амбициями «карел» и «хямяляйцев». Начавшемуся в конце XIX в. системному использованию пиетизма в антиправославной и русофобской деятельности предшествовала дискредитация его в течение предшествовавших десятилетий с использованием сфабрикованных обвинений и газетных сплетен. Секуляризованная финляндская элита, напуганная брошенным ей пиетистским вызовом, перенацелила энергию религиозно-семиотической «периферии» на традиционно православные территории. Различия на уровне восприятия и передачи информации имеют принципиальное значение в этнорелигиозных процессах[28]. Высокий уровень грамотности среди финляндского населения в XIX в. означал способность *читать* при минимальном умении писать. В финском, как и в других языках Северных стран, грамотность делится на две информационные сферы: *lukutaito* 'умение читать' и *kirjoitustaito* 'умение писать'[29]. Дихотомия *пишущие хямяляйцы / читающие карелы* имеет константное значение в финляндской истории: неудачи в реализации «хямяляйских» устремлений сменяются «карельскими» переживаниями по поводу утраченных территорий и иллюзий, чем готовится почва для новой экспансии. В ряде религиозных движений по-прежнему пользуются авторитетом Библия 1776 г. и другие несовременные духовные тексты. В 1992 г. появился новый библейский перевод. В итоге религиозно-семиотическая «периферия» получила заметное пополнение в лице тех, кто считает каноническим текст 1938 г., а новый перевод – творением либеральных теологов. Теологический конфликт сопряжен с экономическими и общественно-политическими контекстами[30]. С несбывшимися ожиданиями развала России Финляндия была лишена возможности полномасштабного переноса на соседнюю территорию внутрикультурных противоречий, когда «нищие духом» опять оказались бы отлученными от участия в решении собственных национальных проблем[31].

Илл. 2. Строящаяся православная церковь в Ведлозере (Пряжинский р-н Карелии, июнь 2007 г.). Петрозаводская и Карельская епархия Русской Православной Церкви – одна из наиболее и бедных и малочисленных. Поэтому лишь в последнее время появилась возможность ремонта и строительства многих церквей, в чем немалое значение имеет относительное улучшение благосостояния населения. В Ведлозере строительство идет силами и средствами местных жителей. В середине 1990-х гг. при помощи финляндских волонтеров в селении был построен молельный дом пятидесятников

Ю.М. Лотман писал о характерной особенности изобразительного искусства, связанной с иллюзией создания тождества объекта и его образа. В этом процессе имеет место двойная кодировка, когда сначала несловесному тексту приписываются черты словесного, а на следующем этапе, напротив, словесный текст наделяется несловесными (иконическими) признаками[32]. Исследователь рассматривал это явление в связи с поэзией и ее образами-иконами, но модель применима и по отношению к другим культурным контекстам. В концепте *границы границы* современные дискурсы пересекаются

и с (велико)финляндскими и с советскими идеологемами, согласно которым русское население не считалось *национальным*, представляясь свободным для *ненациональных* и *метанациональных* интерпретаций «пространством-между». *Национальное* подвергается новым перекодировкам[33]. Сегодняшний кризис внутрикультурных и межпоколенческих взаимосвязей оказался в центре диалога-конфликта между местным и пришлым. Проблема разрешается наделением этих взаимосвязей экстраутилитарными значениями. Родственные и межпоколенческие отношения, утрачивающие видимость и превращающиеся в чисто символические, трансформируются в идейное родство, *чисто символический* смысл которого в процессе «иконической» риторики находит выражение в священном ландшафте.

В основном, здесь финны работали, они проводили миссионерскую работу в карельских деревнях – в Эссойле, в Ведлозере. А в Крошнозере здесь как бы без участия финских миссионеров. Я первый уверовал через родственника в Петрозаводске – у меня мой дядя уверовал. Я от него услышал о Христе первый раз, вот уверовал. Как бы я был первый, кто уверовал. Через мое свидетельство возникла община – пять человек, крещенных в воде. Потом нас, конечно, взяли под свою опеку ведлозерская церковь, так как она большая… В Ведлозере человек 20 – христиане веры евангельской. Финны построили молитвенный дом там, в Эссойле тоже молитвенный дом построили. Здесь мы на дому собираемся, сейчас вот дом культуры стали снимать в аренду… Это все за свои деньги… Финны гуманитарную помощь возят, да… У них разные церкви есть. Официально, как у нас православие, так у них лютеранство. Но есть и другие – ветви протестантства, они же от протестантов произошли. От католиков произошли лютеране – Мартин Лютер реформу провел. А от лютеран ветви протестантов дальше пошли – люди стали другие церкви организовывать немножко… Мы протестанты – христиане веры евангельской. Живем по Евангелиям – четыре евангелия Иисуса Христа. Стараемся жить точно по ним – ни прибавлять, ни убавлять. Поэтому нас называют Христиане веры Евангельской…[34]

Это в 2000 году я начал строить. В 2002 закончил. В 2002 году была уже первая служба. Народу много было, приезжало много и с поселка. А вот помощи от людей с поселка – нет. Сколько ни собирал… Вот бабульки – еще да, но они не могут физически. А остальные – все выпить любят.

– Так неужели такая грустная картина – спивается поселок?

– Он не то что спивается – он уже весь вымер!

– Так не ходят в часовню?

– Молодежь не ходят. А бабули ходят… служба у нас, частенько. Отец Лев или отец Вячеслав… У меня тут еще два года подряд лагерь был организован детский от прихода, из Кондопоги. Я тут детей содержал...

– А детишки у вас бесплатно?

– Бесплатно. Они и питались сами, кухня. Здесь палатку ставили солдатскую – у них столовая была. Жили маленькие дети в комнатах, большие в палатках. 30 человек размещались у меня! Это приходские дети, ходят в церковно-приходскую школу.

– Так и службы были в часовне?

– Служба была – из-за чего у меня и начато было. Они каждое утро – на службу. Вечером служба. У них тут постоянно, это не просто так – часовня жила, как говорится, своей жизнью. Была востребована каждый Божий день: утром и вечером…[35]

– Вы-то как решили [строить часовню], для души?

Мужчина (около 30 лет): Ну, я думаю как бы, что не о душе даже речь, может быть – нужно просто народу и всё… Это как бы, бабушкам, дедушкам, только для них.

– А молодежи, думаете, не нужно?

Николай: Ну молодёжь как бы…

Галина Дмитриевна (мать Николая): Нет, наоборот – надо молодежь учить всему. Вот я, например, вот взять мой возраст – мы ничего путнего не знаем. Не знаем!.. Вообще! Даже не умеем по-путнему людей хоронить, честно сказать.

– Так Виданы – это же карельская деревня? [= научно-популярный стереотип, согласно которому карелы отличаются особой традиционностью]

Г.Д.: Я, видите, не коренная, приезжая.

– А вот карелы как-то передают свои традиции…

Г.Д.: Да нет вот… Вот именно, меня сейчас как коснулося, я вообще ничего не знаю. Поговорили между собою, такие как наш возраст – мы ничего не знаем. По-путнему мы ничего не знаем!

– А батюшку пригласить?

Г.Д.: Так вот! Батюшку! Мы вообще не знаем, где он.

Н.: Если бы были хранители веры, так ведь не было ничего…

– Думаете, все утрачено?

Н.: Так конечно. Я не думаю, я знаю, что все утрачено.

Г.Д.: Надо чтоб было что-то в деревнях.– Так вы надеетесь, что с часовней что-то возродится?

Г.Д.: Да, да, что-то хоть маленечко, чтоб хоть что-то было у нас. У нас ведь наши дети остаются – ничего же толком не будут знать[36].

Илл. 3. Ведлозерская жительница Зоя Ивановна является активисткой православной общины, строящей в селении новую церковь (Пряжинский р-н Карелии, июнь 2007 г.). В 1990-х гг. она посещала собрания пятидесятников, о чем вспоминает с теплотой. По нашим наблюдениям, на уровне повседневности со стороны священников и рядовых прихожан может присутствовать определенная настороженность в отношении к деятельности представителей другой религиозной конфессии, но какой-либо явный антагонизм или конфликтность отсутствуют, если, конечно, речь не идет об откровенно сектанских течениях

В миссионерской практике присутствует мотив, напрямую связанный с практикой приношения заветов. Традиционно заветные приношения представляют собой иконические символы, в которых аккумулируются связанные с различными жизненными проблемами переживания, страхи и сомнения паломников в святые места. Привязанные к крестам и деревьям полотенца, элементы одежды и пр. остаются *трепаться* на ветру (у карел такие дары имеют название *tuulpaikka* 'ветряное место'). Оставленные в часовнях вещи ранее могли брать нищие, игравшие, как известно, важную роль в трансляции сакральной информации (ср. с *трепаться* 'болтать'). Сегодня же возникла проблема отсутствия подобных адресатов. Среди местного населения может быть немало людей со скромным достатком или просто не имеющих возможности или желания работать, но в качестве нищих, наделяемых символическим смыслом, они не воспринимаются. В «иконической» риторике возникли пустоты, ранее не существовавшим образом усложняющие перевод вербальных символов в иконические и иконических в вербальные, что проявляется в элементарной перегруженности часовен приношениями.

Традиционная модель реализуется в иных актуальных взаимосвязях. Миссионеры нередко расценивают как язычество не только периферийные проявления народной религиозности, но и обрядность традиционных конфессий, хотя их собственная деятельность представляется не менее «языческой».

– Все по-разному ходили [в основанную финляндцами общину пятидесятников]. Кто ходил от горя, кто ходил из-за тряпок. Я, например, ходила от горя, потому что у меня дочь очень болела. (плачет…) Я из-за этого ходила <…> Приезжал финн, Царство ему Небесное – он умер теперь, Матти – и он два раза спас мою дочь от верной гибели… Он молился <…> И вот она очень переживала его кончину, потому что человек… Она его представляла как Бога. И вот теперь говорит: «Мам, как только мне плохо, всегда Матти приходит во сне. Вот во сне приснится если», говорит, «Матти приснится, значит, я должна что-то плохое ждать» – что-то такое, что нежелательно ей <…> Была гуманитарная помощь. В конце восьмидесятых – начале девяностых. Жили, конечно, все бедновато и брали, конечно. Некоторые брали оттого, что нечего носить, а некоторые брали от жадности. А потом оговаривали – тебе лучше досталось, мне хуже…

– Это тем, кто в церкви был?

– Да. Потом привозили же много гуманитарной помощи. Потом ходили

прямо с предприятий. Например, сегодняшний – больница пойдет, назавтра – другая… Они много добра делали.

– А когда прекратили?

– Лет шесть. Они видели, что к этим тряпкам относятся постольку-поскольку – везде валялись… И поэтому. Я считаю, что вот эту помощь они должны были делать целенаправленно – в дома престарелых, в детские дома. А сюда, на поселке – не надо… Который человек хочет работать, ведет здоровый образ жизни, он сам себе заработает. А который пьет, ему бесполезно – он одел, поносил и кинул. Только грязь разводят[37].

Происходящий «обмен» на структурном уровне воспроизводит заветную традицию, память о проповеднике – культ местночтимых святых. Заветное приношение – всегда новая вещь. Гуманитарная помощь долгое время состояла в основном из одежды, уже побывавшей в употреблении, но статус новой ей придавало импортное происхождение. Благодаря улучшению экономической ситуации в последние годы, использованные вещи не пользуются спросом. Привозимая благотворителями одежда все более соответствует традиционным новинам. Финляндским магазинам выгоднее таким образом избавляться от торгового балласта, освобождая дорогостоящие складские площади, чем заниматься распродажей вышедшей из моды одежды.

Среди причин укрепления позиций православия, очевидно, особое значение имеют различия в представлениях о грамотности и вторичность «гуманитарной» религиозности, воспроизводящей символический обмен дарами и следующей столь же традиционной логике «иконической» риторики.

– У евангелистов приход, много ли к ним у вас в Ведлозере народу ходит?

– Все меньше и меньше… Ходило к ним много, но сейчас поменьше. Правда, я точно не знаю количество, но меньше. Потому что в православие перешли люди… Если сказать откровенно, они появились в 90-х годах, когда здесь православных священников еще не было, ну они были, естественно в Карелии, но они приезжали сюда. А человек нуждается в духовной работе, вот в чем дело, и духовной поддержке… В 93-м финн появился, и тогда я первый раз Библию получила из его рук. Вот в чем проблема. Потому что полная тишина. Атеизм, ну и что… Чистый лист… Финны привезли Библию, понимаете… Вообще, когда я ходила в финскую церковь, у меня не было потребности в каком-то изображении, понимаете… Не было потребности в иконе, да. Но почему то наступил такой момент… Я еще

Илл. 4. Камень с зеркальным изображением православного креста, обнаруженным Зоей Ивановной (д. Ведлозеро Пряжинского р-на Карелии, июнь 2007 г.) .

говорила, что мне не надо изображения, мне достаточно было как бы закрыть глаза и вот как бы уйти, я уходила просто-напросто в эти темы, так скажу. А потом у меня появилась потребность, почему-то в дополнительной… Бог – это защита… Я, сама того не замечая, еще не ходя в православную церковь, я стала осенять себя [собеседница крестится], у меня появилось желание дополнительной защиты…

– А евангелисты разве не крестятся?

– Нет, у нас нет, у нас не было… Вот и камень [собеседница обнаружила на камне зеркальное отображение православного креста, развернутое в сторону строящейся церкви]… Не в связи с этим, это все стечение [обстоятельств]… Это где-то 99-й [год был]… Баню начали строить – да, где-то так… Ну и потом глаза мои видят иногда такие вот знаки. Вот сейчас, например, ловлю себя на мысли, что если я в течение дня, предположим, увижу… Ну, конечно, наша жизнь состоит из вот этого изображения креста, понятно, что много можно увидеть этих крестиков. Но я если в течение дня увижу несколько необычных этих крестиков – скол дерева, например. Я считаю, что Бог ведет разговор, понимаете. Со мной… И облака, да… Просто случай, в 97-м году седьмого июля. Моей дочери исполнилось 15 лет, мы делали чайный стол, попили чай, а потом со старшей сестрой пошли гулять вокруг Ведлозера… А как раз к тому времени мы стали обращать внимание и на камни, потом, образно говорю, глаза стали подниматься все выше и выше, и нам облака стали нравиться. Мы стали замечать. Был прекрасный вечер, солнце заходило, не поверите, вот мы идем, перистые были такие облака… И из этих перистых облаков, вы не поверите, был написан лик Христа! Полностью, просто вот из перистых облаков… Ну это ни в сказке сказать, ни пером описать, вот честное слово… Изображение я прекрасно знала – потому что, во-первых, в доме [есть]… Во-вторых – мы же видели это изображение… Я сестре говорю: «Клава, это Он!» И Он смотрел прямо на нас… И я сейчас вспомнила, именно тогда – я пришла в финскую церковь в 93-м, потом 95-м – 96-м я из церкви немножко отошла. И мне это показалось знаком, что вот Бог смотрит, он меня призывает, [потому что] как дочь, непослушница как бы отошла [от веры]…[38]

Естественные для авторитарного мировосприятия взаимоотношения, основанные на коммуникативной модели «Я-ОН», теряют смысл в реалиях семиотических «периферий». За принятием Текста (*умение «читать»*) следует автокоммуникативное переосмысление и «иконизация» вербальной информации на основе субъективного религиозного, этнического и просто повседневного опыта (*умение «писать»*). В гуманитарной помощи воплощено «горе» миссионерских приношений, связанное с маргинализацией и обесцениванием

религиозности в исходных культурно-идеологических пространствах. Роль «нищих» играют местные жители, далекие предки которых дали имя финской Библии: *Raamattu* < *грамота*. В «иконической» риторике просвещаемые и просветители постигают азы полноценной грамотности.

Типиницкая церковь была самой большой на Заонежском полуострове. Она сгорела от удара молнии, исчезнув вслед за поколениями своих прихожан. Отстоять полыхавшее, как свеча, строение не было возможности, но присутствовала некая предопределенность в том, что местным жителям оставалось лишь спасать водку и макароны из близлежащего магазина. Поклонный крест воздвигнут дачниками, своим уходом в город некогда опустошившими сельскую местность.

Это поклонный крест. Вы же знаете, что если даже церковь сгорела, все равно Дух остается. Поэтому обязательно нужен крест... Мы с благословения. Мы никогда не говорим, что это мы установили. Считается, что просто верующие люди, которые тут живут. Просто мы... Можно сказать, нашими руками... Это с благословения батюшки... Это батюшка петрозаводский... Я не знаю, у меня сын этим занимался. Скорее всего – отец Константин... Он служил в Александра Невского храме, а сейчас в Крестовоздвиженском. Вот он построил две церкви, часовню – как раньше... Во-первых, это Машезеро. На Красной – Иоанна Богослова часовня... Он строитель – ПГС заканчивал. Писал диплом у Орфинского и вот пришел к вере»[39].

Ситуация выглядит совершенно безнадежной. На *границе границы* иначе не бывает. «В самой заброшенности этих мест больше жизни, чем в их музейной предназначенности»[40]. На фоне утраты деревней людских ресурсов происходит интенсивный обмен символическими дарами, предопределяется перспектива, увиденная В. Шукшиным[41]. Ученик известного реставратора становится священником, увлечение памятниками Русского Севера обретает смысл, периферийные церквушки и часовни – пока еще малочисленный приход, отбираемый священным ландшафтом.

Примечания

[1] Кенозерский Национальный парк. – < http://www.ecotours.ru/russian/reserves/kenozero.htm >; Водлозерский Национальный парк. – < http://www.ecotours.ru/russian/reserves/vodlozero.htm >; Национальный парк «Паанаярви». – < http://paanajarvi.onego.ru/index.html >; Историко-архитектурный музей-заповедник «Кижи». – < http://kizhi.karelia.ru/main_menu.htm >; Природный парк «Вепсский

лес». – < http://vepssles.narod.ru/ >; Шолтозерский вепсский музей; музейно-туристический комплекс «Кинерма». – < http://monuments.karelia.ru/protection/projects/kinerma.htm > и др.

[2] Кижи. 2004. № 5. С. 6. Летом 2007 г. билет в музей «Кижи» стоил 150 р., но попасть на остров можно было только на туристической «Комете» за 980 р. Обычный пассажирский рейс из Петрозаводска до Великой губы стоил 450 р. в один конец. Не имея финансовых возможностей для таких поездок, большинство заонежан оказывается отрезанным от «большой земли».

[3] Для Финляндии ситуация знакома. В 1950-х гг., когда в стране еще существовала *деревня*, наглядная агитация предупреждала: «Маргарин уничтожает сельскую местность».

[4] Селение Типинцы Толвуйского погоста, вероятно, возникло в XVII в. В письменных источниках Ильинская церковь впервые упоминается в 1646 г. Церковь Вознесения Господня была срублена в 1781 г. В алтарном пятистенном прирубе, видимо, располагалось три престола: главный во имя Вознесения, с северной стороны от него – Ильи Пророка и в трапезной – Богоявления (последние два устроены в 1807 г.). В 1833–1835 гг. была построена 40-метровая колокольня (*Мильчик М.И.* Заонежье. История и культура. Очерки. Фотографии: Альбом. СПб., 2007. С. 109–111).

[5] *Rantanen P.* Suolatut säkeet. Suomen ja suomalaisten diskursiivinen muotoutuminen 1600-luvulta Topeliukseen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1997. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia, 690).

[6] *Agricola M.* Alcupuhe Psaltarin päle // Dauidin Psaltari. [Amund Lauritsanpoika, Tukholma 1551]. В сети Интернет: Kotimaisten kielten tutkimuskeskus. Vanhan kirjasuomen korpus: Agricola. – < http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/teksti/agricola/agri3ps.xml#s212 >.

[7] *Tarkiainen V., Tarkiainen K.* Mikael Agricola. Suomen uskonpuhdistaja. Helsinki: Otava, 1985. S. 233–237.

[8] *Heininen S.* Mikael Agricola raamatunsuomentajana. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1999. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia, 761).

[9] *Holmberg-Harva U.* Agricola ja Porthanin aikaa varhemmat suomalaisten jumalain luettelot // Kalevalaseuran vuosikirja, 10. Porvoo: WSOY, 1930.

[10] О концепции «культурного диалекта» см.: *Лотман Ю.М.* Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968–1992). СПб., 2000. С. 255.

[11] В стихотворении «Песнь хямяляйпев» конца XIX в. о них говорится: «Не найти нигде народа / настолько *jäykkä*, как в Хяме, / настолько серьезного, что никогда от плуга своего / Напрасно не отойдет, / Не отнесется с презрением к своему сословию» (*Erkko J.H.* Hämäläisten laulu // Väinölä. Helmivyö suomalaista runoutta / Toim. Leimu [Kustavi Grotenfelt]. Porvoo: Werner Söderström, 1899; значения слова *jäykkä* характеризуют статику семиотических «центров»: тугой, жесткий, твердый, негибкий, негнущийся, несгибаемый, непреклонный, непоколебимый, упорный, оцепенелый, официальный, сухой).

[12] *Лосев А.Ф.* Са́мое само́ // *Лосев А.Ф.* Миф – Число – Сущность / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М., 1994. С. 422–426.

[13] *Haavio M.* Piirut. Suvun vainajien juhla // Kotiseutu. 1934. S. 88; *Haavio M.* Lisätietoja piiruista // Virittäjä. 1937. № 41.

[14] *Подорога В.* Простирание, или География «русской души» // Хрестоматия по

географии России. Образ страны: Пространства России / Авт.-сост. Д.Н. Замятин, А.Н. Замятин; под общ. ред. Д.Н. Замятина. М., 1994; *Замятин Д.Н.* Метагеография: Пространство образов и образы пространства. М., 2004. С. 37–50.

[15] См.: *Шурупова Е.Е.* Проблема «панфинской пропаганды» в православной Карелии в конце XIX – начале XX в. (по материалам Архангельских губернских ведомостей) // Православие в Карелии. Материалы 2-й международной научной конференции, посвященной 775-летию крещения карелов / Отв. ред. В.М. Пивоев. Петрозаводск, 2003. С. 150–156.

[16] *Похлёбкин В.В.* Внешняя политика Руси, России и СССР за 1000 лет в именах, датах, фактах. Вып. II. Войны и мирные договоры. Кн. 3: Европа в первой половине XX века. Справочник. М., 1999. В сети Интернет: Сайт «Окрестности Петербурга». – < http://www.around.spb.ru/finnish/pohlebkin/war1917-22.php#_Toc532807832 >.

[17] *Сепняля Х.* Финляндия как оккупант в 1941–1944 годах: Концлагеря – лагеря для перемещенных лиц // Журнал «Север». 1995.

[18] *Jaakkola J.* Suomen idänkysymys. Porvoo: WSOY, 1941. S. 16; *Kaarninen M.* Yliopisto sodassa – opiskelua ja tutkimusta rintamalla ja kotirintamalla // Tutkijat ja sota: suomalaisten tutkijoiden kontakteja ja kohtaloita toisen maailmansodan aikana / Toim. M. Hietala. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2006 (Historiallinen arkisto, 121). S. 183, 198.

[19] *Лотман Ю.М.* О семиосфере // Структура диалога как принцип работы семиотического механизма / Отв. ред. Ю.М. Лотман. Труды по знаковым системам, 17. Тарту, 1984. С. 8–12; *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992. С. 7, 14.

[20] *Лотман Ю.М.* Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы переводимости / Отв. ред. Б.А. Успенский. М., 1987. С. 3–11.

[21] *Филатов С.Б.* Особенности религиозной жизни Карелии // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / Отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. М.; СПб., 2002. С. 82.

[22] *Sihvo H.* Inkeriläisten identiteetti muutosten paineissa // Inkeri: historia, kansa, kulttuuri / Toim. P. Nevalainen, H. Sihvo. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1991 (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia, 547). S. 346.

[23] *Järveläinen P., Karjalainen U.* Täällä lounatuulen alla. Näkökohtia armonkerjäläisten aatehistoriaan. Lapua: Herättäjä-Yhdistys, 2006. S. 154.

[24] Eutanasia saa suomalaisten tuen // Yle-uutiset. 3.11.2007. – < http://www.yle.fi/uutiset/kotimaa/oikea/id74060.html >.

[25] См.: *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С.Ч. Офертаса под общ. ред. В.П. Визгина и Б.М. Скуратова. М., 2002 (Серия «Новая наука политики»).

[26] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Пер. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М., 2000. С. 99, 321.

[27] См, напр.: *Huhta I.* «Täällä on oikea Suomenkansa». Körttiläisyyden julkisuuskuva 1880–1918. [«Hier steht das wahre finnische Volk». Das Öffentlichkeitsbild einer finnischen Erweckungsbewegung 1880–1918.] Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, 2001 (Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Toimituksia, 186); Kristinusko Suomessa. Karjalan teologisen seuran, Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran ja Joensuun yliopiston symposiumissa marraskuussa 2005 pidetyt esitelmät / Toim. A. Laitinen. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 2006 (Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran Julkaisuja, 249; Vuosikirja 2006).

[28] О коммуникативных моделях см.: *Лотман Ю.М.* О двух моделях коммуникации в системе культуры // *Лотман Ю.М.* Избранные статьи в трех томах. Т. I. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин, 1992.

[29] *Peltonen M.* Matala katse: kirjoituksia mentaliteettien historiasta. Helsinki: Hanki ja jää, 1992. S. 93; *Rantanen P.* Suolatut säkeet. S. 58–60.

[30] Исследование «Неолиберализм в Финляндии: короткая история и альтернативы будущего» Х. Патомяки говорит о том, что по Европе бродит очередной идеологический «призрак». В продвижении неолиберальных экономических идей принимает участие ограниченный круг чиновников, риторика которых лишена какой-либо верификации, в то время как подавляющее большинство финляндцев не имеет представления о смысле предлагаемых и навязываемых перемен. Х. Патомяки все же больше интересуют перспективы. Он сравнивает неолиберализм с лампочкой, которая начинает светить особенно ярко перед тем, как перегорает: «По правде говоря, это сравнение вводит в заблуждение в том смысле, что в современном сиянии и будущем угасании либеральной экономики нет ничего автоматического. Представляется вполне очевидным, что лампочка неолиберализма не только погаснет, но после внезапного сияния она может взорваться прямо перед глазами. XXI столетие будет, как минимум, не менее богато событиями, чем XX» (*Patomäki H.* Uusliberalismi Suomessa. Lyhyt historia ja tulevaisuuden vaihtoehdot. Helsinki: WSOY, 2007; *Patomäki H.* Political Economy of Global Security: War, Future Crises and Changes of Global Governance. London: Routledge, 2008 (Rethinking globalizations)).

[31] Из выступления на семинаре, посвященном 100-летию со дня рождении академика М. Хаавио (1999 г.): «Великая Финляндия Мартти Хаавио и его друзей являлась в 1920-х годах романтическо-реальной идеей и была совершенно обоснованной. Россия рухнула, на ее месте был великий вакуум. Через пару лет положение может быть таким же, армия остается единственной силой, поддерживающей законность в России. Тогда племенная идея вновь начнет пониматься. Ответственность исходит из этого дома, из Общества Финской Литературы» (Aatos [Jouko Tyyri Haavio-seminaarissa 22.1.1999] // Hiidenkivi. 1999. № 1. S. 2). Й. Тююри (1929–2001) был одним из наиболее авторитетных писателей-инакомыслящих периода «финляндизации». Цитата опубликована под геопоэтическим заголовком *Aatos* 'Дума' (о коммуникативном значении *думы* (позиция адресанта сообщения) и *слова* (позиция адресата сообщения) см.: *Журавлев А.Ф.* Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2005 (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования). С. 762–763).

[32] *Лотман Ю.М.* Иконическая риторика // *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1996. С. 74–86.

[33] Характерный пример в описании 1930-х гг.: «Распространение жертвенных обрядов в других районах нами нанесено на карту. Мы видим, что они захватывают, как показано на карте, и русское, и национальное население и простираются к югу и востоку. Несмотря на известную одинаковость жертвенных обрядов, говорить о заимствованиях, разумеется, не приходится. Русскими были занесены своеобразные, уже сложившиеся представления, имевшие общее с религиозными воззрениями национального населения Карелии лишь в аналогичных соц[иально]-экономических условиях развития, породивших тоже своеобразную идеологию. Общие соц[иально]-экономич[еские] условия породили сходные надстроечные явления» (*Никитин Г.А.*

Жертвоприношения в Карелии / Публикация О.М. Фишман // Материалы по этнографии. Т. 2. Народы Прибалтики, Северо-Запада, Среднего Поволжья и Приуралья. СПб., 2004. С. 344–345). Не секрет, что значимая часть современного *национального* населения в недавнем прошлом *добровольно* идентифицировала себя иначе. Ср. также с идеей *национальных* парков, согласно которой информационное пространство делится на *национальное* и *уже/еще ненациональное*.

[34] А. Бояринов, ок. 35 лет (д. Крошнозеро Пряжинского р-на Карелии, 12 июня 2007 г.).

[35] А. Георгиевский, ок. 70 лет (пос. Эльмус Кондопожского р-на Карелии, июнь 2007 г.).

[36] Галина Дмитриевна (ок. 60 лет) и ее сын Николай (ок. 30 лет), жители д. Виданы Пряжинского р-на Карелии. Запись во время празднования Юханнус (лютеранский Иванов день) 23 июня 2007 г. на Кукушкиной горе недалеко от д. Чалны того же района.

[37] Светлана Николаевна Козлова, ок. 55 лет (пос. Эссойла Пряжинского р-на Карелии, июнь 2007 г.). С «нищенским» дискурсом миссионерскую деятельность сближает и «юродивая» речь миссионеров – акцент, ошибки, у пятидесятников – «говорение на языках». Ср. с глоссалиями поэтов-авангардистов начала XX в., невнятный слог которых напоминал бормотание юродивых (*Эпштейн М.* Искусство авангарда и религиозное сознание // Новый мир. 1989. № 12).

[38] Зоя Ивановна, ок. 50 лет (Ведлозеро Пряжинского р-на Карелии, июнь 2007 г.).

[39] Л.В., ок. 60 лет (д. Типиницы Медвежьегорского р-на Карелии, июнь 2007 г.). ПГС – факультет Промышленного и гражданского строительства Петрозаводского госуниверситета; Орфинский В.П. – проф. Петрозаводского госуниверситета, известный реставратор, восстанавливавший многие памятники народного деревянного зодчества Русского Севера.

[40] *Юнгер Э.* Первый парижский дневник [Париж, 19 октября 1941] / Пер. с нем. В.Г. Ноткиной // *Юнгер Э.* Излучения (февраль 1941 – апрель 1945) / Пер. с нем. Н.О. Гучинской, В.Г. Ноткиной. СПб., 2002 (Серия «Дневники XX века»). С. 51.

[41] «Поп легко одной рукой поднял за шкирку Максима, поставил рядом с собой.
– Повторяй за мной: верую!
– Верую! – сказал Максим.
– Громче! Торжественно: ве-рую! Вместе: ве-ру-ю-у!
– Ве-ру-ю-у! – заблажили вместе. Дальше поп один привычной скороговоркой зачастил:
– В авиацию, в механизацию сельского хозяйства, в научную революцию-у! В космос и невесомость! Ибо это объективно-о! Вместе! За мной!..
Вместе заорали:
– Ве-ру-ю-у!
– Верую, что скоро все соберутся в большие вонючие города! Верую, что задохнутся там и побегут опять в чисто поле!.. Верую!
– Верую-у!»
(*Шукшин В.* Верую! // *Шукшин В.* Рассказы / Сост. Л.Н. Федосеевой-Шукшиной. Л., 1983 («Мастера русской прозы XX века»). С. 282–284.

Александр Чувьюров (Санкт-Петербург)

«Священные места» Урала в русском и финно-угорском фольклоре[1]

Уральские горы – одно из древнейших горных образований нашей планеты. Урал подразделяется на несколько географических зон (с севера на юг): Пай-Хой, Полярный Урал, Приполярный Урал, Северный Урал, Средний Урал, Южный Урал и Мугоджары[2].

Русские познакомились с Уральскими горами еще в средневековье. В недатированной части «Повести временных лет» в числе данников Киевской Руси упоминается печера[3], народ, который, по мнению исследователей, проживал в районе Верхней и Средней Печоры[4], то есть на территории, непосредственно примыкающей к Северному и Приполярному Уралу[5]. Одно из первых летописных упоминаний об Уральских горах содержится в рассказе новгородца Гюряты Роговича, который помещен в «Повести временных лет» под 1096 г. В рассказе описывается путешествие слуги Гюряты Роговича в земли печеры и югры[6]. Люди из племени югры сообщили слуге Гюряты Роговича, что на некотором расстоянии от их земель есть горы, которые простираются до самого моря. Несколько лет назад возле этих гор началось странное оживление – появились люди другого племени, которые пытаются пробиться через горы. В горах, сообщили югоряне, пришельцы прорубили окно, через которое они ведут переговоры с югорянами: предлагают меха пушных зверей, за которые просят железные орудия[7].

Комментируя рассказ Гюряты Роговича, летописец приводит выдержку из «Откровения Мефодия Патарского», дополняя ее собственными рассуждениями. Появившиеся возле гор чужеземцы, о которых слуге Гюряты Роговича поведали югоряне, по мнению летописца, есть ни кто иные как представители племени Иафета, которые за нечистоту своего образа жизни были согнаны Александром Македонским в северные земли. Чтобы оградить землю от этих нечестивых людей, Всевышний воздвиг в этих северных странах горы, тем самым изолировав их от остального мира. Но незадолго до кончины мира, сообщает летописец, из пустыни Етривской выйдут восемь колен и выйдут также из своего заключения эти «скверные народы»[8].

Угорское население (предки хантов и манси) на западных склонах Северного и Приполярного Урала проживало вплоть до конца XV в.[9], и только после военной экспедиции Семена Курбского и Петра Ушатого 1499 г.[10], когда были разорены многие городища югры, значительная часть угорского населения перебралась в Зауралье.

Заселение коми Верхней и Средней Печоры происходило сравнительно поздно – в XVII–XIX вв. Первое коми селение на Верхней Печоре – починок Кузьминский (ныне пос. Троицко-Печорск) – появилось в 1674 г.[11] Пользуясь тем, что значительная часть этой территории долгое время оставалась не заселенной коми и русскими, вишерские и сосьвинские манси ежегодно приходили на промысел в эти районы – верховья Печоры и ее притоков (Илыч, Подчерем, Щугор)[12]. Как отмечает епархиальный миссионер Н. Следников, ежегодно, зимой – по Сибиряковскому тракту, летом – по реке Щугор, в коми селения на Верхней и Средней Печоре, приезжают остяки[13]. Среди местного коми населения сохранились предания об этих посещениях печорских селений обскими уграми[14]. Обские угры (*остяк, йöгра*) называются также в числе основателей некоторых печорских селений (сс. Покча, Лебяжское и Подчерье), расположенных в относительной близости от Северного Урала[15].

Вплоть до конца 1920-х гг. во время весенних перекочевок манси приезжали в верховья Уньи. В предгорья Урала они со своими оленьими стадами приходили весной после Пасхи и оставались до осени, до праздника Покрова Пресвятой Богородицы[16].

В.А. Варсанофьева, проводившая геологические исследования на Северном Урале, отмечает, что у каждого оленевода была своя особая территория выпаса оленей в предгорьях Урала. «Вершины Урала, – пишет она в своем очерке, – поделены между отдельными вогулами. У каждого оленщика имеется своя вершина, свои стоянки, которые переходят из рода в род, от отца к сыну. В прежние времена, по словам вогулов, новый человек, который хотел придти на эти вершины, не мог поставить там свой чум без разрешения “хозяина горы”»[17].

Д. Юрьев, проводивший топографические исследования на Северном Урале в 1847–1848 гг. отмечает, что высокие и недоступные кряжи и сопки у остяков пользуются особым почтительным отношением. Такие горы они называют словом *ялпинг*, которое Юрьев переводит как «недоступный камень, шайтанский»[18]. В

действительности слово *ялпинг* означает 'священный', этим словом манси обозначали почитаемые места.

В мансийских фольклорных текстах появление гор связывается с тем, что первоначально земля была гладкой и легкой и, по этой причине, была неустойчивой и шаталась. Однажды земля грохотала в течение семи дней. В результате этой встряски появились горы, и земля наконец-то обрела устойчивость[19].

В одной из мансийских легенд происхождение Уральских гор непосредственно связывается с Нуми-Торумом, верховным божеством обских угров[20]:

«Поднялась старшая дочь Нуми-Торума на небо и говорит отцу:

– Отец, кожистая земля наша все качается, на месте не стоит. Когда люди на ней появятся – как стоять на ней будут? Опояшь ее каким-нибудь поясом.

Верхний бог за столом сидит; думает. Спрашивает ее снова:

– Дочь моя, какое слово ты принесла?

– Отец мой, Земля наша, как ни велика уже стала, а все еще движется, на месте не стоит. Человек, когда появится, на ногах не устоит, упадет. Надо бы Землю укрепить.

Верхний бог голову опустил, думает. Пока так сидел, котел рыбы свариться мог. Затем поднял голову и сказал:

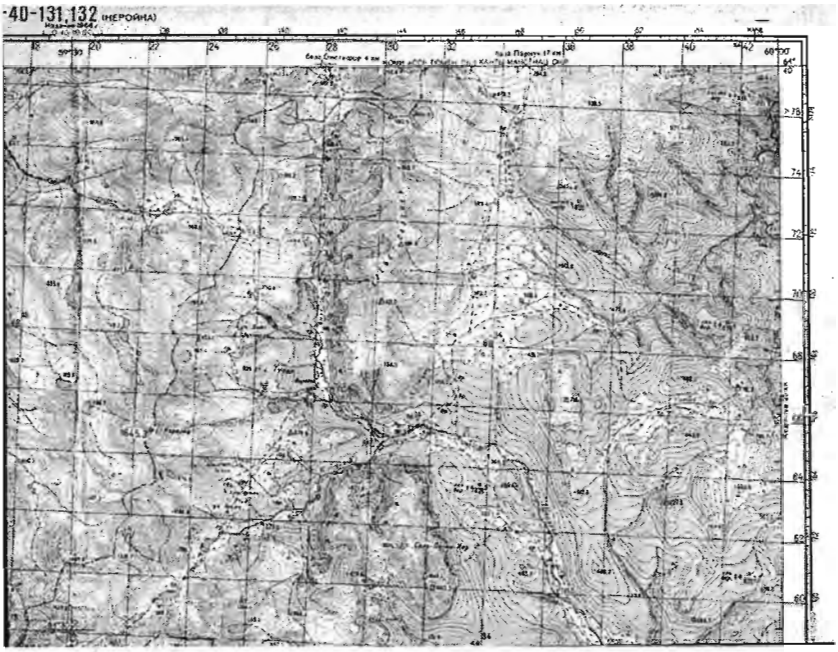
– Хорошо, Я сделаю так, как ты сказала, – опояшу Землю.

Спустилась дочь Нуми-Торума на Землю.

Опустил Верхний бог пояс свой на Землю, опоясал ее. Пояс его был украшен тяжелыми золотыми и цветными пуговицами. Земля сразу в воду глубоко осела и неподвижной стала. И в том месте, где пояс его лег, теперь "Каменный пояс" – Уральский хребет стоит – самая середина Земли нашей. Вот так появились золото и цветные камни в недрах Урала»[21].

В предании о людях Мось и Пор[22] (Мосьнэ и Порнэ), происхождение гор связывается с дочерью Мось: дочь Мось, чтобы скрыться от преследующего ее Пор, бросила за спину точильный брусок, и за ее спиной образовались каменистые горы[23], такие ледяные, скользкие и гладкие, что за них нельзя зацепиться[24]. За этими горами дети Мось сумели спастись от преследования Пор[25].

В мансийских фольклорных текстах особо выделяются некоторые горные вершины Урала. На Приполярном Урале одной из высоких горных вершин является гора Неройка (1645,3 м).



Илл. 1. Гора Неройка (1645,3 м) на Приполярном Урале

В мансийской мифологии Нёр-ойка – один из сыновей верховного божества манси Нуми-Торума. По своему влиянию и могуществу он уступал только старшему из сыновей Нуми-Торума – Тагт котиль ойке. По преданиям, сыновья Нуми-Торума и их сестра Нярс-Най-Эква некогда жили вместе со своим отцом на небе. Затем сыновья Нуми-Торума, набравшись сил, мужества и мудрости, стали проявлять своеволие и оспаривать власть отца. Тогда разгневанный Нуми-Торум спустил своих детей с неба на землю, на остров в середине моря. Благодаря хитрости Тэнк-отыра, младшего из сыновей Нуми-Торума, они сумели спастись, выбраться на сушу и разошлись по разным сторонам света[26].

Нёр-ойка считался хозяином в пределах Северного Урала на Сыгве и по ее притокам. Двери его «хрустального дома», говорится в мансийских преданиях, никто не может найти до сих пор. Кто бы ни пытался сделать это, все погибали. Нёр-ойка считается самым мирным героем из всех сыновей Нуми-Торума. Его сила была настолько велика, что враги от одного его взгляда обращались в бегство или окаменевали[27].

Нёр-ойка считался хозяином всех оленей на Урале. По преданию ляпинских манси, «хозяин Урала» ездил на белых оленях, его одежда и обувь были сшиты из белого меха. У него были помощники – пастухи, которыми руководил его главный помощник Хуш-ойка. Домами их также являлись горные вершины, расположенные возле горы-крепости их хозяина Нёр-ойки[28]. На отдельных горных вершинах проживали сыновья Нёр-ойки и его жена – Нёр Эква. В верховьях Сыгвы есть еще одна почитаемая гора – Мисхум-ойка, на которой живет Сакв талих ойка, сын Хуш-ойки, помощника Нёр-ойки[29].

Эти горы и территории вокруг них (на десятки километров) считались у манси священными. В этих местах человеку нельзя было появляться, воспрещалась всякая охота и рыболовство, а также заготовка ягод и грибов, вырубка леса или вывоз сухостоя на дрова. Молебные сооружения духам-покровителям находились вдали от населенных пунктов, на границе священной территории. Там разводили костер и совершали общественное жертвоприношение. Нёр-ойке манси приносили в жертву белого олененка.

Женщины на такие молебные места (находящиеся далеко за пределами селений) не допускались. Е.И. Ромбандеева объясняет такой запрет трудностями перехода до этих молебных мест и желанием оградить женщин от тягот, связанных с дорогой к ним[30]. Возможно, в основе этого запрета лежат воззрения манси о нечистоте женщин. В.А. Варсанофьева отмечает, что женщина у манси считается существом нечистым. Она не должна прикасаться к целому ряду предметов или переступать через них[31]. Вещи, принадлежащие женщине, не должны лежать в переднем углу чума. Если женщина нечаянным прикосновением осквернила какой-нибудь предмет, его освящали. Во время нахождения в чуме, пишет В.А. Варсанофьева, она села на лежащую в юрте оленью шкуру. В другой раз она переступила через ружье хозяина. Спустя некоторое время один из сопровождавших ее манси рассказал, что хозяева ночью освящали эти предметы: на раскаленный докрасна старый топор лили воду и над парами держали «оскверненные» предметы.

Нёр-ойка считается также хранителем щекурьинских манси. Согласно распространенным в Щекурье преданиям, в давние времена из Няксимволя (верхняя Сосьва) пришли к Нёр-ойке войною великаны менквы. Нёр-ойка выколол глаз младшему брату менквов, а остальных превратил в камень и сказал: «Пусть ваше место (могила) будет в Нанкаши». С тех пор на то место, где находятся камен-

ные «останки» великанов-менквов, манси не ступают ногой, оно является для них священным. Всякого, кто осмелится нарушить этот запрет, отмечается в преданиях, ждут тяжкие наказания – он сходит с ума, умирает или исчезает совсем[32].

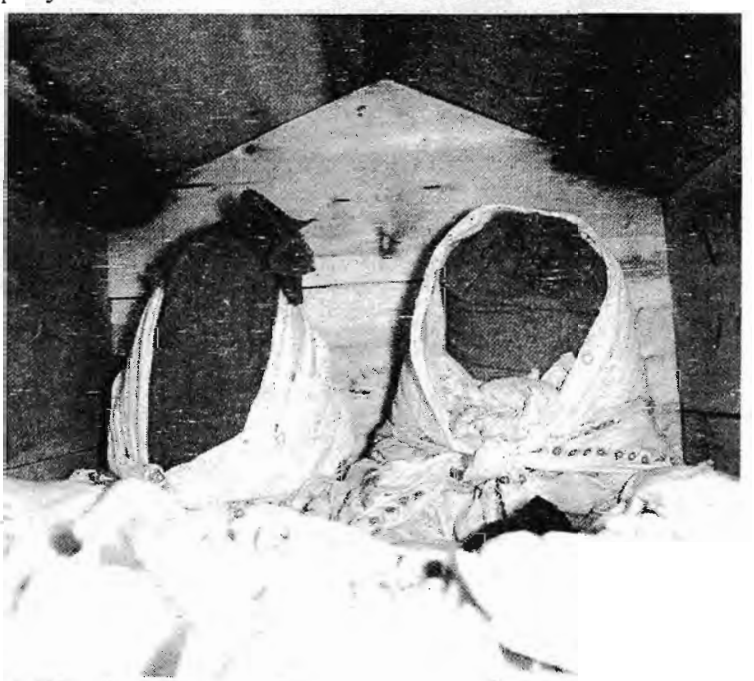
Илл. 2. Святилище Ялпынг-ка Нёр-ойки и Сёхринг-ойки. Из кн.: Мифология манси / Энциклопедия уральских мифологий. Т. 2 / Гл. ред. И.Н. Гемуев. Новосибирск, 2001. С. 98.

Насколько сильным среди щекурьинских манси было почитание Нёр-ойки, говорит такой факт: православные священники в Щекурье, чтобы привлечь манси на богослужения, местный храм называли «домом Нёр-ойки»[33].

Как отмечает Е.И. Ромбандеева, у манси до сих пор сохраняются родственные отношения между членами разных групп по линии *най отыров* (родовых покровителей), духов, которым поклонялись их предки: так, сыгвинские, среднесосьвинские, устьсосьвинские

манси признавали родство между собой по линии родства почитаемых духов-покровителей – они считаются родственными по крови, как и их предки Нёр-ойка, Тагт котиль ойка, Аяс-ойка[34].

Одно из святилищ, посвященных Нёр-ойке, находилось на берегу оз. Турват *(Ялпынг-тур* – «Святое озеро») у восточных склонов Уральских гор. Ловля рыбы в этом озере в обычное время разрешалась лишь на «котел», то есть не более чем на дневное пропитание. Массовый лов рыбы мог производиться только в тяжелые годы по решению всего рода[35]. Это святилище продолжало функционировать еще в 1990 г. Амбарчики для хранения духов-покровителей обновлялись через семь лет. Исследователи отмечают, что святилище Нёр-ойки утратило свой региональный характер, практически превратившись в обычное поселковое святилище, что связано с миграцией манси от восточных склонов Уральских гор в сторону Оби[36].



Илл. 3. Нёр-ойки и Сёхринг-ойки в культовом амбарчике. Из кн.: Мифология манси / Энциклопедия уральских мифологий. Т. 2 / Гл. ред. И.Н. Гемуев. Новосибирск, 2001. С. 98.

Некоторые исследователи подчеркивают, что культ Нёр-ойки являлся более поздним и чужеродным по отношению к исконным сибирским верованиям, в частности, к медвежьим праздникам. В некоторых мансийских деревнях вблизи Урала, откуда была видна гора, считавшаяся домом Нёр-ойки, существовал запрет на проведение медвежьих праздников. В тех же местах, где проводились ритуалы, связанные с медвежьим праздником, среди персонажей мансийского пантеона Нёр-ойка не был представлен, а лишь исполнялись посвященные ему мелодии[37].

К числу наиболее почитаемых вершин Урала относится горный хребет Ялпынг-Нёр, представляющий собой обособленный горный массив в междуречье рек Большой и Малой Сосьвы. Полное мансийское название этого хребта Тагт-Талях-Ялпын-Нёр-Ойка. А.К. Матвеев это название переводит как «Святой хозяин Урала в верховьях Северной Сосьвы»[38]. Среди манси бытуют также сокращенные формы этого названия: Тагт-Талях-Нёр-Ойка, Тагт-Талях-Ялпын-Ойка, Ялпын-Нёр-Ойка и другие. Русское старожильческое население называет этот хребет Сосьвинский Молебный Камень[39].

С Тагт-Талях-Ялпынг-Нёр-Ойкой в мансийских преданиях связывается происхождение горы Койп и каменных останцев на хребте Малый Болвано-Из (у коми хребет называется Ичöт-Болван-Из – «Малый Болванский хребет»), расположенном в верховьях Печоры. На одной из вершин Ичöт-Болвана-Из возвышается семь высоких (до 30 м) каменных скал-останцов в форме столбов, которые видны на очень большом расстоянии. Манси это хребет называют Мань-Пупыг-Нёр, то есть «Малая гора идолов», а каменные останцы-столбы – *ёри пупыгыт* – «ненецкие идолы». Согласно одной мансийской легенде, записанной В.А. Варсанофьевой, эти каменные останцы являются окаменевшими ненецкими великанами. Когда они поднялись на вершину горы Мань-Пупыг-Нёр, их вожак-шайтан увидел невдалеке Тагт-Талях-Ялпынг-Нёр-Ойку в сильной ярости. В ужасе он бросил свой бубен, который скатился вниз и превратился в гору Койп (манс. *койп* – бубен). Шайтан и его спутники окаменели от страха и превратились в каменные столбы. Так они теперь и стоят[40].

Русские, проживающие на Верхней Печоре, называли эти каменные останцы богатырями. Согласно преданиям, бытовавшим среди русских старожилов, эти богатыри окаменели во время битвы с разбойниками[41]. В другом печорском предании эти останцы являют-

ся окаменевшими фигурами остяков-язычников, которые пришли на эту вершину совершить жертвоприношение, и Всевышний в наказание за идолопоклонство обратил их в камень. По рассказам же коми, эти семь останцов представляют собой фигуры семи разбойников, окаменевших по слову Божию до дня Страшного суда[42].

Илл. 4. Хребет Мань-Пупыг-Нёр («Малая гора идолов») в верховьях Печоры. Фото А.Чувьюрова. 2008 г.

Следует подчеркнуть, что наряду с упоминавшими вершинами с корнем *Нёр ойка* на Северном Урале встречается еще несколько оронимов с таким названием: Сакв-Талях-Нёр-Ойка (Южный Пай-Ер) в верховьях Хулги; Ялпын-Нёр в верховьях рек Итья и Ялпынгья,

притоков Хулги; Волья-Талях-Нёр-Ойка в верховьях Няйса; Ялпынг-Нёр (Али-Ялпынг-Нёр) в верхнем течении Вишеры; Ось-Тагт-Талях-Нёр-Ойка (Денежкин Камень) в верховьях Южной Сосьвы; гора Неройка, в верховьях Щекурьи[43].

Одной из значительных вершин Северного Урала является гора Тэлпоз-Из (1617 м). Она находится в верховьях Щугора. Название в переводе с коми означает «гора гнезда ветров». У местных коми гора Тэлпоз-Из имеет репутацию предвестника плохой погоды – с вершины часто дуют свирепые ветры, несущие облака, дождь или снег.

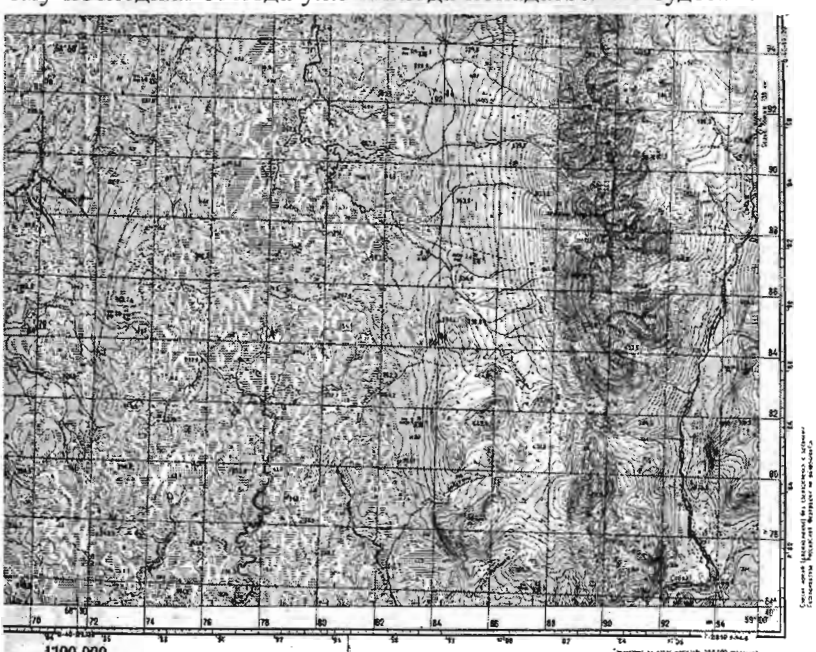
Ненцы, отмечает А. Регули, эту гору называли Ньэ-Гэгэ, название он переводит как «женский кумир». Мансийское название Тэлпоз-Из – Нэ Пуби – он считает калькой ненецкого топонима[44]. Мансийский топоним этой горы Нэ-Пупыг-Нёр или Нэ-Пупыг-Ур переводится как «гора наподобие женщины». Стражевским, участником экспедиции Э.К. Гофмана, была записана мансийская легенда, объясняющая происхождение этого топонима. В легенде сообщается, что у одного благочестивого манси была строптивая жена, которую в наказание Всевышний превратил в камень и запретил манси подниматься на эту вершину: «Если кто осмелится это сделать, то поднимется такая буря, что смельчак полетит в пропасть»[45]. Один из проводников так объяснил свое нежелание сопровождать Стражевского при его восхождении на гору Тэлпоз-Из: «Вы ходите в большую каменную церковь, и потому вам, пожалуй, и можно всходить на эту гору, а мы (манси. – *А. Ч.*) и все, кто ходит в небольшую деревянную церковь, непременно будем наказаны уж за одну попытку это сделать»[46]. Мансийская легенда о горе Тэлпоз-Из была известна и жителям коми печорских деревень. Е. Сошкина, проводившая геологические обследования в верховьях Щугора, пишет, что сопровождающие ее коми неодобрительно отнеслись к ее намерению подняться на вершину Тэлпоз-Из. «Зыряне-рабочие, бывшие со мной, – пишет она в своем очерке, – встретили это решение очень мрачно. Дело в том, что зыряне знают остяцкую легенду о Тэлпоз-изе, и потому гора эта и у них имеет репутацию проклятой. Подниматься на нее считается большим грехом, и каждый дерзнувший несет впоследствии тяжелое наказание »[47].

П.А. Сорокин от печорских коми записал легенду о горе Тэлпоз-Из, которая напоминает упоминавшееся нами предание манси о горе Ичёт-Болвана-Из: «При входе на гору Тел-поз-из, по рассказам

печорских зырян, есть восемь каменных человеческих фигур. Они когда-то были людьми, но при переходе горы, благодаря тому, что шумом рассердили бога-Шуа, они превратились в камень»[48].

Весьма близкое по сюжету к данной легенде предание верхневычегодских коми было записано О.И. Уляшевым: «За Камень (*Из*) отправилась охотничья артель из семи братьев, которая дошла до "Морт юр из"[49] – скалы, похожей на человеческую голову, возле которой нельзя было шуметь. От произведенного шума поднималась буря, пурга, непогода. Один из братьев предложил испытать силу и ловкость возле "Морт юр из", прыгнуть через него. Все братья стали прыгать поочередно и тут же превращались в камни. Так появились возле "Морт юр из" ещё семь скал»[50].

Еще одно предание, по всей видимости, также связанное с горой Тэлпоз-Из, приводит А.С. Сидоров: «На Уральских горах есть озеро Шуа-ты, где, по мнению окрестного населения, живет дух – Шуа. Говорят, что кто съест на берегу пойманную из этого озера рыбу, ему последняя отсюда уже никогда попадаться не будет»[51].



Илл. 5. Гора Сабля (1497,4 м)

Особым почитанием, как отмечает Б.В. Бессонов, у печорских коми пользовалась также гора Сабля (1497,4 м)[52]. Саблинский хребет в ясную погоду виден на значительном расстоянии по реке Печоре. Многие печорские коми полагали, что именно Сабля является высочайшей вершиной Урала. Возле горы Сабли, по рассказам печорских коми, обитает Саблинский хозяин – строгий, жестокий и недоступный. Некоторым из смельчаков, рискнувшим подняться на гору Сабля, удавалось повстречаться с Саблинским хозяином, несущимся по горам в виде крутящегося столба. Всякому, кто приходил к горам без почтительного отношения к Саблинскому хозяину, грозила горькая участь потеряться в горных ущельях. На Урале, по рассказам печорских коми, находится озеро, которое принадлежит Саблинскому хозяину и из которого текут реки и в Печору, и в Сибирь. В этом озере запрещалось ловить рыбу. Сопровождавшие Б.В. Бессонова коми рассказали ему историю о некоем промышленнике, который к рассказам о Саблинском хозяине отнесся, как к обычному суеверию, и наловил в этом озере рыбы, но, не успев продать улов, умер[53].

В мансийских легендах ряд горных вершин Северного Урала связан с Всемирным потопом.

Между рекой Ёвтынгья и верховьями реки Лопсия расположен горный хребет Яныг-Квот-Нёр. Мансийское название переводится как «Большой Кисовый хребет». Согласно мансийским преданиям, при Всемирном потопе сохранилась сухой лишь самая высокая вершина Яныг-Квот-Нёра, да и то величиной с кису оленя (шкура с ног оленя)[54]. По мнению А. Регули, название данной горной вершины является переводом ненецкого топонима Пеней-Пэ, что в переводе также означает «Кисовый Камень»[55].

В верховьях Лозьвы находится гора Отортен, с которой также связана одна мансийская легенда о потопе. Манси называют Отортен – Лунт-Хусап, «Гусиное гнездо», или Лунт-Хусап-Сяхыл – «Гора гусиного гнезда». У юго-восточного склона Отортена находится горное озеро Лунт-Хусап-Тур («Озеро гусиного гнезда»). Согласно легенде, во время Всемирного потопа в этом озере на большой высоте спасся один-единственный гусь[56].

Недалеко от Отортена расположена гора Холат-Сяхыл, которая с мансийского переводится как «Гора мертвецов». На вершине этой горы, согласно одной мансийской легенде, во время потопа погибло девять манси. По другой версии легенды, при потопе горячая вода затопила все вокруг, кроме места на вершине горы, достаточного

для того, чтобы лечь человеку. Но манси, нашедший здесь прибежище, умер. Отсюда и название горы[57].

Илл. 6. Саблинский хребет. Вид с южной стороны.
Фото А. Чувьюрова. 2008 г.

Ряд интересных мансийских преданий связан с горой Чистоп, которая расположена между правыми притоками Лозьвы – Ушмой и Северной Тошемкой. Как и вершины других высоких хребтов и гор, вершина Чистопа во время Всемирного потопа, согласно мансийским легендам, не была залита водой. Здесь сохранилась сухая площадка, на которой якобы спаслось пять мансийских семей и среди них грудной ребенок. Но площадка была маленькой, и плач ребенка был слышен в любом ее конце, что нашло отражение в мансийском этой горы – Няврам-Люньсим-Сяхыл-Ала («Вершина горы, где плакал ребенок»)[58].

На Северном Урале широко распространены топонимы с компонентом *молебный*: Молебная гора, река Молебка и село Молебка на реке Сылве в Пермской обл.; речка Молебка, впадающая с востока в Исетское озеро; остров Молебный на Аятском озере в Свердловской обл. и т.п.[59] Такие топонимы русскими и коми, как и топонимы с компонентом *шайтанский*, связываются с местами святилищ манси[60].

Одно из таких святилищ находилось в верховьях Уньи и называлось Манзская пещера[61]. Недалеко от Манзской пещеры находилась гора Чертов стулик. Название горы местное русское население объясняло тем, что один из поселенцев из Усть-Бердыша видел на ее вершине чертиху, которая расчесывала свои длинные черные волосы[62].

Ритуальные жертвоприношения лошадей у манси сохранялись вплоть до конца 1920-х гг., в связи с чем они продолжали приезжать в коми селения в верховья Печоры и Вычегды для закупки лошадей для жертвоприношений[63]. Б.В. Бессонов, совершивший в 1908 г. совместно с вологодским губернатором А.Н. Хвостовым поездку по Печорскому краю, отмечает: «Ежегодно в начале лета в Троицко-Печорское приезжают из-за Урала, через Илыч, "остяки" для закупки жертвенных лошадей. Особым спросом у них пользуются лошади белой и пегой масти»[64]. Приобретенных лошадей манси по Илычу и его притоку Егра-ляге («Остяцкая ляга») гнали за Урал, на Сосьву, где откармливали в течение месяца и затем на капищах приносили в жертву.

Значительная часть коми населения Верхней Печоры принадлежала к старообрядцам-беспоповцам. Епархиальный миссионер Н. Следников отмечает, что в прошлом старообрядцы упрекали своих коми православных соплеменников за продажу манси лошадей

для языческих жертвоприношений. По их мнению, продажа лошадей является таким же грехом, как и участие в этих языческих жертвоприношениях. «Но теперь, – отмечает он, – они сами не опускают случая заключить с остяками выгодную сделку»[65].

Илл. 7. Голубые озера у подножия горы Сабли.
Фото А. Чувьюрова. 2008 г.

Анализ топонимов Северного и Приполярного Урала показывает, что основная доля оронимов данного региона – обско-угорского и ненецкого происхождения и является частью их общей мифологической картины мира. Коми оронимические легенды, в действительности, во многом представляют собой кальку мансийских преданий. Усвоению этих преданий, безусловно, способствовали общие мифорелигиозные воззрения, согласно которым у каждой территории есть свой хозяин, почтительное отношение к которому является залогом благополучного пребывания в той или иной местности[66]. Так, коми охотники, устраиваясь на ночлег в лесу под деревом или в охотничьей избушке, просили на это разрешения у дерева или у «хозяина избушки». В противном случае, согласно бытующим среди коми поверьям, охотника ожидали различные неприятности. И наоборот, соблюдение

охотничьих предписаний и норм сулило охотнику полное покровительство приютившего его на ночь дерева или «хозяина избушки»[67]. А.С. Сидоров отмечает, что, по представлениям коми, существовали капризные озера (*sarja*), которые обладали особой чувствительностью в отношении поведения рыболовов. Успешный лов рыбы в этих озерах был возможен только при строгом соблюдении особых предписаний. При их соблюдении рыба попадалась в большом количестве, в противном же случае сеть вытаскивалась абсолютно пустой. По мнению рыбаков, это объяснялось тем, что вода в этих озерах любит чистоту и оскорбляется от осквернения, другие же полагали, что такое «странное поведение» озера связано с тем, что там обитает некий «хозяин озера». А.С. Сидоров приводит легенду, связанную с озером *Сіт-ты* («Навозное озеро») в Прокопьевской волости. Однажды какому-то рыбаку, закинувшему сеть в это озеро, попалось много крупных лещей. При виде такого улова рыбак сказал, что если столь же много будет попадаться в сеть рыбы, то ему некуда будет девать улов. После этого он снова закинул свои сети и, когда вытащил их, вместо рыбы там был горячий конский навоз. Для того чтобы примириться с капризным озером, рыбаки предварительно окуривали себя и, прежде чем идти к этому озеру, испрашивали у кого-либо из окружающих разрешение на рыбную ловлю. Кроме того, перед тем как приступить к рыбалке, необходимо было три раза зачерпнуть воды из озера в свой пустой пестерь для рыбы ладонью, обращенной вниз[68].

Примечания

[1] В статье рассматриваются фольклорные тексты, связанные с топонимами Северного и Приполярного Урала, т.е. территории, которая является контактной зоной русских и финно-угров (коми, манси, ханты).

[2] О топонимике Урала существуют различные точки зрения. Подробнее см. работы А.К. Матвеева и Е.И. Ромбандеевой – *Матвеев А.К.* Топонимия Урала. Учебное пособие. Свердловск, 1985. С. 22–24; *Ромбандеева Е.И.* Названия разновидностей гор в мансийском языке // Советское финно-угроведение. 1987. № 4. С. 273.

[3] ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1962. С. 11.

[4] *Канивец В.И.* Канинская пещера. М., 1964. С. 133; *Рыбаков Б.А.* Сказания, былины, летописи. М., 1949. С. 246 (карта).

[5] По мнению Л.П. Лашука, летописная Печера располагалась на Нижней и Средней Печоре, до устья реки Кожвы – см.: *Лашук Л.П.* Очерк этнической истории Печорского края. М., 1958. С. 63; *Лашук Л.П.* Формирование народности коми. М., 1972. С. 64.

[6] Этноним *югра* являлся общим названием угорских народов Урала и Зауралья и, по мнению некоторых исследователей, был воспринят русскими от коми еще в XI в.

– см.: *Майданова Л.М.* Ареалы финно-угорской топонимики Урала // Вопросы топономастики. Свердловск, 1962. Вып. 1. С. 30.
[7] ПСРЛ. С. 234.
[8] Там же.
[9] Следы пребывания обских угров в бассейне Печоры и Верхней Вычегды отражены в топонимике и фольклоре манси – см.: *Ануфриева З.П.* Топонимы угорского происхождения в бассейне Печоры // Труды КФАН СССР. Сыктывкар, 1985. Вып. 139. С. 5–7; *Ромбандеева Е.И.* История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993. С. 42.
[10] ПСРЛ. Т. 33. Холмогорская летопись. Двинской летописец. Л., 1977. С. 133.
[11] *Жеребцов Л.Н.* Расселение коми в XV – середине XIX в. Сыктывкар, 1972. С. 56.
[12] *Лашук Л.П.* Очерк этнической истории Печорского края. С.117.
[13] *Следников Н.* Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903 год // Вологодские епархиальные ведомости. 1904. № 17 от 1 сентября. Приб. С. 459–460 (прим.).
[14] В этих рассказах отсутствует дифференциация на хантов и манси. Информанты обозначают приезжавших из-за Урала обских угров общим термином – *остяк, йöгра.* Поэтому непонятно, идет ли речь о хантах или манси. Следует подчеркнуть, что этноним *остяки* наиболее употребителен на Верхней Печоре (Троицко-Печорский и Вуктыльский р-ны). В с. Покча и пос. Троицко-Печорск и сейчас существует фамилия Остяковы, носители которой в числе своих далеких предков указывают на *остяков.* На Средней Печоре (Печорский и Вуктыльский р-ны) наряду с *остяками* бытует этнотермин *йöгра.* В ряде населенных пунктов (дд. Аранец, Щугор) встречается прозвище *йöгра-яран.* Традиционно прозвище *яран* среди коми употребляется по отношению к ненцам. Как отмечает Л.М. Майданова, в русских письменных памятниках XVI–XX вв. остяками назывались не только ханты, но зачастую и манси (вогулы). В некоторых источниках этот этноним применяется вообще по отношению к населению Среднего и Нижнего Приобья, при этом не только обским уграм– хантам и манси, но даже селькупам и кетам– см.: *Майданова Л.М.* Ареалы финно-угорской топонимики Урала. С. 30.
[15] *Лашук Л.П.* Очерк этнической истории Печорского края. С. 117–118.
[16] *Варсанофьева В.А.* Географический очерк бассейна Уньи // Северная Азия. 1929. № 4. С. 97.
[17] Там же.
[18] *Юрьев Д.* Топографическое описание Северного Урала, исследованного уральской экспедицией в 1847 и 1848 гг. СПб., 1852. С. 54.
[19] *Ромбандеева Е.И.* История народа манси. С. 15.
[20] *Гемуев И.Н., Бауло А.В.* Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск, 1999. С. 6.
[21] Вера Александровна Варсанофьева. Сыктывкар, 1990. С. 145–146.
[22] По мнению Е.И. Ромбандеевой, термин *Пор* восходит к слову *пори* «посторонний» (народ) – см.: *Ромбандеева Е.И.* История народа манси. С. 38.
[23] По этой причине, сообщается в легенде, теперь на Урале люди находят точильный камень.
[24] *Ромбандеева Е.И.* История народа манси. С. 36–37.
[25] Возможно, в этом предании нашли отражение известные исторические события: военные столкновения между русскими и обскими уграми, о которых сообщается в

новгородских и московских летописях (XII–XV вв.).
[26] Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / Памятники фольклора народов Сибири и дальнего Востока. Т. 26 / Вступ. статья, коммент., перевод Е.И. Ромбандеевой. Новосибирск, 2005. С. 357.
[27] *Ромбандеева Е.И.* История народа манси. С. 54.
[28] Там же. С. 51.
[29] Там же. С. 59–60.
[30] Там же. С. 56–65.
[31] Аналогичные представления бытовали и среди коми (зырян) – см.: *Налимов В.П.* К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян // Семья и социальная организация финно-угорских народов. Труды ИЯЛИ КНЦ УРО РАН. Сыктывкар, 1991. Вып. 49. С. 5–23.
[32] *Ромбандеева Е.И.* История народа манси. С. 62.
[33] Там же. С. 69.
[34] Там же. С. 57–58.
[35] *Гемуев И.Н., Бауло А.В.* Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. С. 6.
[36] Там же. С. 14.
[37] *Люцидарская А.А.* Нёр-ойка // Мифология манси. Энциклопедия уральских мифологий. Новосибирск, 2001. Т. 2. С. 99.
[38] *Матвеев А.К.* Вершины Каменного пояса. Названия Урала. Челябинск, 1990. С. 124.
[39] Там же. С. 124.
[40] *Олесова Г.И.* Мансийские оронимы Северного Урала // Вопросы топономастики. Свердловск, 1962. Вып. 1. С. 35.
[41] Там же.
[42] *Матвеев А.К.* Вершины Каменного пояса. С. 121.
[43] Там же. С. 124.
[44] *Регули А.* Письмо академику П.И. Кеппену // Записки РГО. СПб., 1848. Кн. III. С. 164.
[45] *Гофман Э.К.* Северный Урал и береговой хребет Пай-Хой. СПб., 1856. Т. II. С. 78–79, 93.
[46] Там же. С. 93.
[47] *Сошкина Е.* Телпоз-из (высочайшая вершина Северного Урала) // Северная Азия. 1929. № 2. С. 113.
[48] *Сорокин П.А.* Пережитки анимизма у зырян // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1910. № 20. С. 54.
[49] Букв. «Скала человеческой головы».
[50] *Уляшев О.И.* Морт Юр из // Мифология коми. Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. С. 242.
[51] *Сидоров А.С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928. С. 118.
[52] По мнению А.И. Туркина, в основе топонима *Сабля* лежит ненецкое название Саук-Пай со значением «острая, остроконечная гора». Из ненецкого языка это название проникло в коми или русский языки, но, следуя народной этимологии, непонятное слово *саук, савак, савлюй* было переиначено в *сабля*. В таком виде название попало на карты и в различные справочники – см.: *Туркин А.И.* Топонимический словарь Коми АССР. Сыктывкар, 1986. С. 100.
[53] *Бессонов Б.В.* Поездка по Вологодской губернии в Печорский край к будущим водным путем на Сибирь (sic!). СПб., 1909. С. 109–110.

[54] *Матвеев А.К.* Вершины Каменного пояса. С. 117–118; *Туркин А.И.* Топонимический словарь Коми АССР. С. 68.
[55] *Матвеев А.К.* Вершины Каменного пояса. С. 124.
[55] *Регули А.* Письмо академику П.И. Кеппену. С. 164.
[56] *Матвеев А.К.* Вершины Каменного пояса. С. 127.
[57] Там же. С. 127.
[58] Там же. С. 135.
[59] Там же. С. 137–138.
[60] *Майданова Л.М.* Ареалы финно-угорской топонимики Урала. С. 28.
[61] *Варсанофьева В.А.* Географический очерк бассейна Уньи // Северная Азия. 1929. № 1. С. 89.
[62] *Варсанофьева В.А.* Географический очерк бассейна Уньи // Северная Азия. 1929. № 4. С. 97.
[63] Там же.
[64] *Бессонов Б.В.* Поездка по Вологодской губернии. С. 85–86.
[65] *Следников Н.* Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903 год. С. 459–460 (прим.).
[66] Достаточно отчетливо это проглядывает в коми охотничьих рассказах – см.: Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. С. 90–96.
[67] Коми легенды и предания. С. 14, 90–97.
[68] *Сидоров А.С.* Знахарство, колдовство и порча… С. 118–119.

Ольга Белова (Москва)

Сакральное пространство на фоне поликультурного ландшафта*

Исторически восточноевропейское местечко (*штетл*) представляло собой уникальное культурное образование, сочетающее элементы нескольких этнических и конфессиональных традиций: иудейской, христианской (православной, католической, униатской), мусульманской. В обследованных нами местечках Подолии (равно как и в Галиции, Буковине, Понеманье) традиция славяно-еврейского соседства насчитывает несколько веков. За столь длительный период был выработан уникальный механизм этнокультурного сосуществования, в котором объединились этнографическая реальность и целый комплекс фольклорно-мифологических стереотипов в отношении «своих» и «чужих», в том числе включающий представления о «своем» и «чужом» сакральном пространстве.

В данной статье мы не рассматриваем такую важную составляющую культурного ландшафта, как природные святыни, во многом формирующие сакральную микро- и макрогеографию отдельных локусов и целых регионов. Речь пойдет о рукотворных объектах, связанных с обустройством пространства, обладающих – с точки зрения носителей традиции – «структурообразующими» свойствами в силу своей причастности как к миру сакрального, так и к области потустороннего. Именно вокруг объектов культового почитания во многом складываются местечковая «мифология» и «устная история», при этом оказывается, что пространственные объекты становятся значимыми не сами по себе, а именно в контексте жизни поликультурного общества.

«Ландшафтные» доминанты

«Сакральное» пространство местечка традиционно оформляют культовые здания: костел – синагога – церковь. Даже если они не действуют или находятся в полуразрушенном состоянии, они все равно несут на себе знаковую функцию, выступая в качестве маркеров, указывая на исторически сложившееся деление местечка.

* Работа выполнена в рамках проекта РФФИ «Время и пространство: семантика и символика» (08-06-00107а).

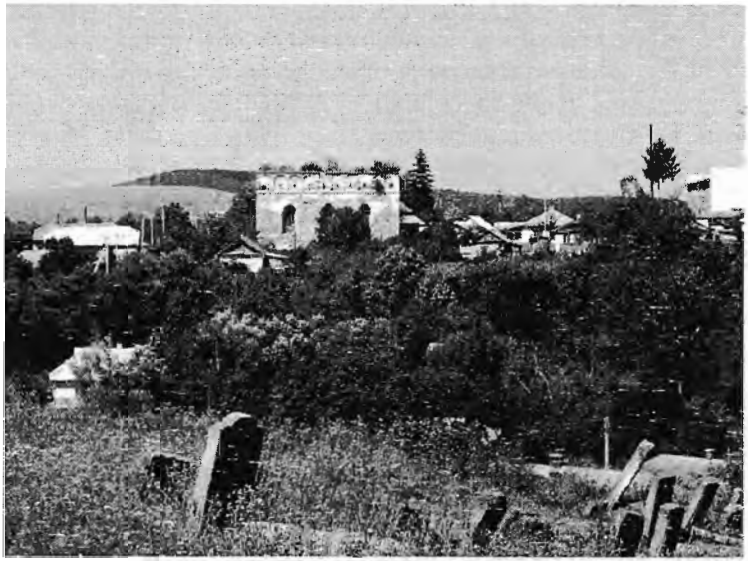
Более того, значимыми оказываются и места, на которых ранее стояли не существующие ныне культовые постройки. В устных рассказах старожилов история возведения и разрушения этих зданий часто сопоставляется.

Илл. 1. Панорама пос. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл. Доминанты культурного ландшафта: православная церковь. Фото Л.А. Беляева, 2004 г.

Хорошо известна история чудесного «обретения» синагоги в местечке Сатанов в Подолии – ее якобы «выкопали» из-под земли (100 еврейских местечек: 200–201; Белова 2005: 141–142). Как отмечали многие наши информанты, другие культовые здания Сатанова – старые церковь и костел – были в разное время разрушены, а синагога стоит до сих пор. Может быть, то, что построено необычным способом или чудесно обретено, не подвержено разрушению?

Драматические события связаны и с культовыми зданиями, восстановленными не на своих местах. Об этом – история строительства нового костела в Сатанове: старый костел стоял в центре местечка, после разрушения его отстроили на окраине, в непосредственной близости от католического кладбища; во время

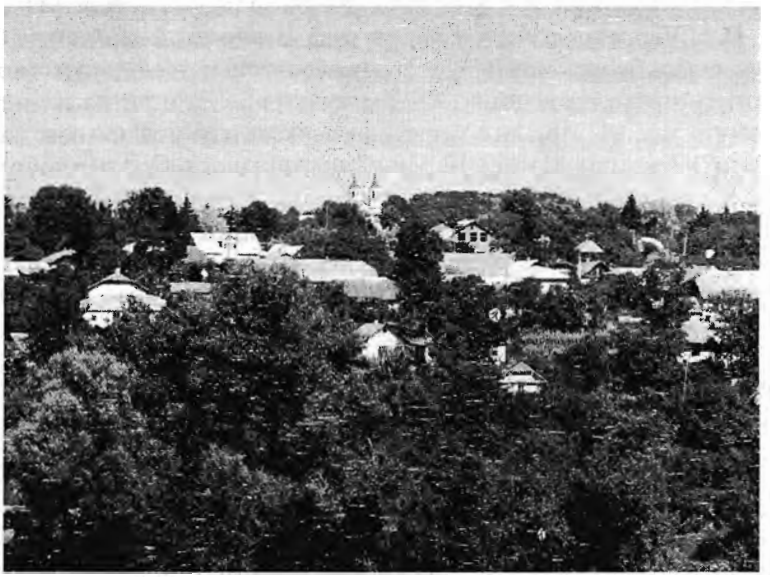
строительства гром разбил одну из башен костела, возводимого «на костях». «Старый костёл я вам покажу <…> есть у нас автоколонна зáраз, а раньше там был кóстёл. Тэпэр ни. Ну, значыть, цэй костёл (новый. – *О.Б.*) як построили, йогó построили на кладбище.



Илл. 2. Панорама пос. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл. Доминанты культурного ландшафта: синагога. Фото Л.А. Беляева, 2004 г.

Не знаю, як, но знаю, шо по дэяких канонах нэ можно на костях усопших ставити ци спорýды. Тому шо колы побудовáлы, вже вони дотягнýлы [до завершения башен], дуже у нас буў дошч, грэмило, блыскало, и всё-таки гром вдáриў, значыть, в одын угол циéй спорýды. По-видимому, так як говóрять вси люды, шо вонó с тем и звязано, шо всё-таки нэ можно строити на цьóму [на кладбище]. Но, по-видимому, цэ разрешение даваў Ватикан, тому шо костёл строили с разрешения Ватикана. Деньги шли с Штатоў, и деньги шли и с Прибалтики, и с Германии. Значыть, с людьми росчитывалыся марками. Знаю, шо ксёнз, його уже немáе, вин уже покийний, помэр, такий старэнький ксёнз быў – вин ездиў, значыть, за гришми в Прибалтику <…> Вси так у нас говорят, шо всё-таки именно через то [гром ударил], шо вдариў в цэй, в угол, никóго не убиў праўда,

хлопци поўзлетáли с цьóго, с лесóў, о, и багато, я не знаю, с чим ето связано, но багато хлопциў молодых, шо працювáлы – поўмырало. Таки мастера, яки там робыли именно» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова).



Илл. 3. Панорама пос. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл. Доминанты культурного ландшафта: католический костел. Фото Л.А. Беляева, 2004 г.

В этом рассказе присутствует трансформированный мотив кары за неправедные действия (участники действа наказаны, хотя тут речь идет не о разрушении, а о восстановлении святыни, но сакральное сооружение восстанавливается на «нечистом» месте).

При восстановлении утраченных культовых зданий значимым становится вопрос о возведении новых построек на тех же самых местах, где они изначально стояли. В устных рассказах постоянно присутствует указание на стремление верующих подтвердить статус «сакрального» места, вновь поставив на нем церковь или костел. Так, в Сатанове православный храм удалось восстановить на том месте, где до 1935 г. стояла старая церковь. Католической общине, как уже было сказано, повезло меньше: «Костёл на клад-

бишче. Скильки требовали [восстановить его на прежнем месте]! – автоколонна ни в какую!» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин). На остатках фундамента костела по-прежнему устроены ремонтные ямы для грузовиков, что вызывает обиду у местных жителей католического вероисповедания.

В с. Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл. ситуация разрядилась более благополучно: и православные, и католики смогли отстоять право на восстановление культовых зданий на их исторических местах: «[Были в Черневцах церковь и костел при советской власти?] Закрыты. Цэ о сё 12 ро́киў, як открылося. О тут (в костеле. – О.Б.) был кинотеатр, и цэ люди видсто́ялы цэй [костел] и одремонтировали. Колысь до войны цэ буў тожэ костёл, потом забралы на кинотэатр, а тэпэрь уже – дэсять рокиў чи двэнацать – а тэпэрь уже опять отсто́яли люды, ездилы скризь и робили повстання, и йим видда́лы той костёл. А цэркоў там була́ малэнька, вже построилы вэлыку, ходят люды, багато людэй ходят» (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

Восприятие внутреннего пространства культовых зданий

Как видятся глазами этноконфессиональных соседей «свои» и «чужие» культовые объекты? Как показывает материал, внутреннее убранство культовых зданий вызывает искренний интерес.

«Если, например, зайти в церковь и зайти в синагогу, то очень большая разница, вы понимаете. В церкви там шик большой, вы понимаете. Там создается такая обстановка, очень торжественная, вы понимаете, так… впечатляющая, а в синагоге очень скромно, вот. Но, как говорят, что Бог не любит этой роскоши, это уже сами попы придумали всё» (К.И. Горовец, еврейка, 1926 г.р., Черновцы, 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

«…И такая высокая [синагога] була. Воны все рукамы делали постройку. Дуже була, шэ лучше, як наша церква. Большая, но правда, там иконыў нэ бу́ло, всё надписи...» (А.А. Скибинская, православ., 1915 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

«Синагога дуже красива була. Ходыла я в суботу свичкы гаситы. “Юзя, иды свичкы погаси, тоби можно”. В суботу. Лихтари (светильники. – *О.Б.*) були покрашены. Дэсять божьих заповедей

було там, так, як збраз дэсять божьих заповедей. Таблыця Мойсея була. Но Мати Божьей и Исуса Христа не було. Христа нигдэ там не було» (Ю.С. Резник, катол., 1929 г.р., Мурафа, Шаргородский р-н Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин).

О красивом, когда-то украшенном лепными рельефами здании синагоги вспоминают и в западнобелорусском селе Новый Двор: «У них там (в синагоге. – *О.Б.*) были боги, но не на иконах, а на коже, скрученные <…> были хуры, пели певчие, молились в Чистую субботу» (М.И., катол., 1933 г.р., Щучинский р-н Гродненской обл., 2004, зап. О.В. Белова). Эти священные предметы (рассказчица называет их «богами», именно этот термин до сих пор бытует в народе для именования христианских икон) местные жители сберегли во время войны, уже после того, как немцы угнали евреев из местечка.

Илл. 4. Синагога в с. Новый Двор Щучинского р-на Гродненской обл. По рассказам местных жителей, здание было украшено рельефами, уничтоженными уже в советское время. Фото А.М. Беляевой, 2004 г.

Как свидетельствуют некоторые рассказчики, в «чужом» храме к ним относились приветливо, и они по-своему старались держать

себя благочестиво: «Знаеце што? У іх звёзды бог. У Бога яны не вераць. Я сама была ў сінагоге. Я работала на стройке па-рабочаму. Зайшлі мы туда. Ну, культурныя яўрэйкі. Сідзят яны, нам і места ўступілі, усё... Самі сідзят на втаром этажэ, а там усе жыды маладыя і рабін іхны. Внізу такую надзеўшы скручаную, і праўду вы [обращаясь к другой собеседнице] гаварыце: кланяюцца, кланяюцца, кланяюцца... А жыдоўкі нам ужо дают кніжачкі пачытаць. Так вот такая вот маленькая кніжачка і раздзелена папалам. Тут па-жыдоўску напісана, а тут па-руску. Ну і мы ўжо ізьвініліcь перад імі, ну, я перахрысьцілась... Знаеце, як зайшлі, яны так паглядзелі, што мы крэсьцімся па-польскі... А самы глаўны стаіць над імі і ўсё над імі так рукамі маша. Маша і маша. Ну, мы паглядзелі і пайшлі» (И.Л. Игнатович, 1933 г.р., катол., 2002 г., д. Плебанцы Ошмянского р-на Гродненской обл., зап. Е.М. Боганева).

«Подземная география»

Любопытно, что подземное пространство для местечковой мифологии оказывается не менее значимым, чем видимый мир. В Подолии чрезвычайно популярны рассказы о бесчисленных подземных ходах, причем иногда оказывается, что все культовые объекты местечка и даже окрестных сел связаны подземными путями в единую сеть!

О подземных ходах под Шаргородом с большим воодушевлением повествуют «очевидцы», их посещавшие. Н.Ф. Головатюк (1944 г.р.) рассказывал, как в детстве они пробирались «турецким ходом» из центра местечка в слободу (ход вел якобы от монастыря прямо до «турецкого столба»), причем попасть в подземелье можно было, лишь предварительно взобравшись на колокольню и спустившись внутри нее по веревке в потайной лаз (2004, зап. О.В. Белова). «Турецкими столбами» называют в местечках памятники (стелы) магдебургскому праву, которым обладали многие магнатские владения Подолии (подробнее см.: Соколова 2003: 329–330; Белова 2005: 33–35).

А в Сатанове бытуют рассказы о подземных ходах, соединяющих замок, синагогу и довольно отдаленный Свято-Троицкий монастырь.

«[О подземном ходе под синагогой.] Звидци идэ подзэмний хид вниз, тому шо, як шо вкинути каменэц, то вин дуже долго и нудно лэтить. А потим бульк! и попадае ў воду. Значыть, так, по-видимому,

як пише шчэ стародавняя история, цэй зъеднэный с тим, з монастырём. Буў ў монастырь пидзэмный хид, то я знаю наверняка. И пóтим ешчэ зъеднэнный с зáлишкамы замку, який сэло Сэдэриў Гусятинского району» (Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова).

Согласно другой версии, есть ход под рекой Збруч в соседнее село Калагаровку:

«Мы находимось вот на цьому мисци, тут е зáлишки сáтанивського замку. Вид сатанивського замку звидци йдэ пидзэмний хид. Пидзэмний хид виходыть у однóго вýйка (у одного дядьки. – *О.Б.*) тут ў Калагáриўцих (село на другом берегу р. Збруч. – *О.Б.*), пóтим повэртáе и виходыть в Гусятинский район, село Сэдэриў. В сэли Сэдэриў е идэнтичний таки самий замок.

Легенда пише так. Шо колы, значыть, зайихаў тут вуйко с киньмэ и, по-видимому, шо ну, як бы сказаты, вода все-тки зробила свою справу и прорыла там якись хид – зайихаў вин, утуриўся велыкий вир <…>, и затянуло з киньми, з возом цього вуйка. Витянуло його пид Гусятином… Значыть, залишылыся кóни, передóк воза и цэй вуйко. Вуйко втому, шчо ездóвы мáють такэ, значыть, як бы сказати, шо воны намóтують на праву руку вижки (вожжи. – *О.Б.*). Вот и всэ. [Он под воду провалился?] Пид воду, и там його пид Гусятином выкинуло. Тому шчо Сэдэриў находится за Гусятином <…> Ну дэсь килóметроў пьять, ну, може три…» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова).

Во время нашей следующей встречи, в 2003 г., к сведениям о подземном ходе под Збручем Владимир Федорович добавил несколько колоритных деталей: «Де вот башня стоить, вид тое башни по-пид низ, по-пид Збруч [идет подземный ход]. Виходыть цэй подземный ход ў одного, как мы кажем, западняна (до 1939 г. по Збручу проходила государственная граница, отделявшая Галицию от Подолии. – О.Б.) пид хатою. Вин его перемуроваў, и у його вин служить як погреб. Но там такий погреб, шо можно танком развертатися» (зап. О.В. Белова).

В подземном пространстве местечек, как и наверху, есть свои доминанты. В Сатанове таким «узлом» оказалось пространство под базарной площадью.

«Вот здесь ход был [от синагоги]. На базаре ход был, но его тоже завалили. Ну, короче, весь Сатанов, он весь на лёхах (на подвалах. – *О.Б.*) стоить <…> Эта базарная площадь – то там сплошные

лёхи. Кругом-кругом-кругом» (М.И. Опанасюк, 1967 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Подземное пространство Сатанова организовано вокруг некой «центральной комнаты», куда сходятся все «еврейские» подземные ходы и которая обладает мрачной славой места, где погибли многие из евреев этого местечка: «Де вот цэй цэнтральный [базар, есть] цэнтральна кимна́та, де сходятся вси пидземные хода Сатанова <…> Я бы, може, и не знал за цэю кимна́ту, алэ в сорок пэрвом году, як пришлы нимци, то воны зигналы всих еврэиў, яки залишилиса, туды и там йих живьём замуровалы. А вже в пятьдесят… то ли в пятьдесят втором году, здае́ця, в пятьдесят дру́гому ро́ци цэ дило роскрилы, остатки свезли сюды на еврэйске кладо́вишчэ и там засыпали. И, значит, местные такие старые жители говорили, что цэ вот така вэлыка комната, значыть, на каждом углу по входе, значить, четыре угла, а висим ходиў. Значить, цэ е ця центральна кимна́та, де сходяца все подземные… Звидки [оттуда же] еще шол ход до синагоги и по́тим до внизу – из йе́дного в синагогу, и вот ця крепость, шо внизу, значить, дэ турецкий гэрб е (имеет в виду памятную доску на южной въездной башне в Сатанов. – *О.Б.*) и залишки сатанивьского замку (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2003, зап. О.В. Белова).

Как следует из этого рассказа, «центральная комната» была связана подземными ходами также и с синагогой, и с комплексом фортификационных сооружений Сатанова.

Рукотворные подземные ходы впечатляют своими размерами: нам приходилось слышать истории о том, как однажды стая уток ушла через подземный ход в с. Мурафа, а вышли утки в Шаргороде, за 12 км от Мурафы (2001, зап. О.В. Беловой); как один любознательный житель Сатанова запустил в подземный ход, обнаруженный им в подвале бабушкиного дома, кролика, предварительно привязав леской к удочке, и убедился, что никакой лески не хватит, чтобы измерить длину хода (2001, зап. О.В. Беловой); как рыба, помеченная кольцом в одном из прудов Копайгорода, выплыла вдруг в соседнем местечке (2001, зап. О.В. Беловой)…

Кладбища

В ландшафте бывших местечек Украины и Белоруссии кладбища различных конфессий зачастую также становятся своеобраз-

ным маркером культурного пространства. При этом некрополи как доминирующей конфессии (католическое – «польское» и православное – «русское»), так и заброшенные еврейские кладбища окружены в массовом сознании целым комплексом суеверных представлений.

Илл. 5. Синагога XIX – нач. XX в. в пос. Россь Волковысского р-на Гродненской обл. Основной декоративно-символический элемент на фасаде – выложенная из кирпича семиствольная менора. Сохранились следы покраски по белому фону насыщенным синим цветом (на пилястрах, в филенках и в других местах) – и, возможно, красным. В здании синагоги в течение многих лет находились лимонадный цех, пекарня, кондитерский цех. В настоящее время здание куплено частным лицом.
Фото О.В. Беловой, 2004 г.

Отмечается и расположение «чужого» кладбища – еврейские кладбища часто расположены на крутых склонах холмов, тогда как христианские – на равнине: «Они чось на гóрах. У нас ривнина скризь, а тут именно на гóрах, на скáлах» (В.И. Дмитришенко, 1960 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко). В Западной Белоруссии мы записали также представление о том, что на еврейских кладбищах якобы не растут деревья: «Люди говорят, что на еврейских [кладбищах] деревья не растут. А у нас всё орешником заросло – не пройдешь!» (С.Н. Броско, Россь Волковыского р-на Гродненской обл., 2004, зап. О.В. Белова).

Илл. 6. Еврейское кладбище в с. Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл. По местной легенде, землю для кладбища подарила общине украинская женщина. Фото О.В. Беловой, 2004 г.

«Устная история» подольского местечка Малые Черневцы сохранила версию об основании местного еврейского кладбища. Когда-то кладбище в Черневцах было маленьким, и евреи обратились к одной женщине, чей огород примыкал к кладбищу, уступить под захоронения часть своих угодий. «Мало мне жидов на базаре, будут еще все время перед глазами!» – ответила рассерженная владелица огорода. Прошло некоторое время, и в этой семье один за другим начали умирать домочадцы. Тогда женщина догадалась, что это наказание за отказ, и сама предложила еврейской общине забрать ее огород (А.И. Шварцбройт, 1925 г.р., Черновцы, 2006, зап. О.В. Белова, С.В. Копелян). Судя по нынешним размерам еврейского кладбища, огород у нее был не маленький…

О перипетиях, связанных с разрушением еврейского кладбища в местечке Семятичи Гродненской губ. (ныне территория Белостокского воеводства в Польше), повествуют сразу несколько легенд. Первый сюжет касается непосредственно разрушения кладбища, предпринятого в середине XVIII в. княгиней Анной Яблоновской-Сапегой после строительства ее дворца по соседству с кладбищем. Подкупив кагального старшину Кадышевича, княгиня приказала приступить к удалению надгробных памятников и выкапыванию костей: «Евреи с женами и детьми с плачем бросились на могилы предков, защищая их своими телами, но княжеские гайдуки прогоняли их ударами нагаек <…> Когда первая пара волов с плугами дошла до ближайшей могилы одного “тайного праведника” – портного, то от неизвестной причины упала замертво. Такая же участь постигла и следующие пары, причем поплатились жизнью и их погонщики» (Авербух 1911: 565). Дальнейшие смерти удалось предотвратить, когда все тот же отступник Кадышевич посоветовал, чтобы «княгиня выслала на работу холопа-первенца, сына первенца до седьмого поколения, и тогда только удалось провести первую борозду» (Авербух 1911: 565; о символике «первого» в народных верованиях см. СД 3: 674–679). Еврейская община предала изменника Кадышевича проклятию и осудила его на погребение за оградой кладбища. Когда он умер, «земля выбросила его из своих недр, и тело его долгое время оставалось в яме, не засыпанное землей» (Авербух 1911: 565). Вскоре от неизвестной болезни умер старший сын княгини, и она, чтобы искупить совершенное святотатство, построила в местечке большую каменную синагогу. С течением времени еврейская община примирилась с княгиней, и по субботам в

синагоге даже читали особую молитву за здоровье княгини и ее семейства (Авербух 1911: 566).

Надгробия

Богато декорированные резные надгробия на еврейских кладбищах Подолии, Буковины и северной Бессарабии нечасто становятся объектом внимания и размышлений информантов-славян. Изображения зверей, птиц, растений и культовых предметов не являются темой для комментария; главное, что на «чужих» надгробиях нет изображений креста или распятия; отличительной особенностью еврейского надгробия может быть Моген-Довид – «шестикутна зирочка» (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко). Правда, встречаются и «зоркие наблюдатели», у которых рельефы на мацевах вызывают интерес: «Цэ у ных яка́сь така́ символика еврэйска. Е, значыть, какие-то птицы типа сирен нарисованные там…» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2003, зап. О.В. Белова). Этому же рассказчику очень нравились разнообразные львы и короны, которые он предпочитал именовать «шапками Мономаха»…

Другой наш информант полагал, что на еврейских памятниках изображено нечто вроде «гороскопа», правда, не совсем соответствующего знакам Зодиака: «Ну, там разные были… Но по гороскопу – то не идёт ничо́, шо там львы, весы, – то не идёт по гороскопу» (М. Кукурба, 1969 г.р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

Не менее любопытные толкования изображений на надгробиях можно услышать и из уст евреев, для которых старые кладбища также представляют собой некий «заповедник» давно ушедшей культуры. Так в местечке Сторожинец Черновицкой обл. нам рассказали, что изображение «шкафа с книгами» означает скорее всего, что здесь похоронен библиотекарь, а руки с кувшином – что после посещения кладбища «надо руки помыть» (2006, зап. О.В. Белова).

Отмечают рассказчики (как славяне, так и евреи) и то, что на старых еврейских надгробиях никогда не было изображений покойных, но в более позднее время (особенно в годы советской власти) все памятники – и еврейские, и христианские – стали «на одно лицо». Видимо, такой ситуации способствовало и массовое изготовление стандартных надгробий, пример чему – «дословное» совпадение в

оформлении могил на еврейском и христианском кладбищах г. Хмельницкого (см. илл. 7 и 8).

Илл. 7. Типовое надгробие на еврейском кладбище г. Хмельницкого. Фото О.В. Беловой, 2003 г.

Среди населения местечек бытует устойчивое представление о том, что евреи хоронят покойников вместе с нажитым богатством. Этот «миф» и является, видимо, постоянным и мощным стимулом к разрытию еврейских могил и разрушению надгробных памятников. Следы грабленых могил на заброшенных еврейских кладбищах – наглядное тому подтверждение.

Правда, такое кощунство обычно не проходит даром. Так, нам рассказали «случай из жизни», когда в одном селе неожиданно скончалась маленькая девочка. Никто не мог объяснить причину смерти, пока соседи не вспомнили, что дед и бабка девочки в свое время промышляли разорением еврейских могил: «…Это бабушка и дедушка этой девочки <…> они на еврейском… они, значит, знали, шо там когда-то у дедушки и бабушки были очень богатые соседи, и шо их хоронили (им сказали!), шо их хоронили с кольцами и с

Илл. 8. Типовое надгробие на православном кладбище г. Хмельницкого. Фото О.В. Беловой, 2003 г.

золотыми зубами. И они ночью раскапывали эту могилу <...> Точно люди знают, шо это правда, даже могильный сторож, он даже об этом рассказал <...> и якобы их предупреждали: вы не делайте этого, потому что <...> зло, смерть придет в ваш дом. Они не хотели этому верить и правда – бабушке-дедушке ничего не было, но передалось это на внучку, и она умерла во сне, так и ничего не могли установить...» (К.И. Горовец, 1926 г.р., Черновцы, 2005 г., зап. О.В. Белова, М.М. Каспина). Этот рассказ – типичная быличка об осквернении сакрального места, влекущее за собой наказание (часто наказывается не сам преступник, а его потомки).

Больше повезло другому персонажу. По польскому преданию, один солдат разорил и ограбил могилу богатой еврейки. Еврейка приснилась своему мужу, рассказала о грабеже, муж обратился к раввину. Раввин призвал на кладбище капитана с солдатами, раскопал могилу и начал молиться, чтобы умершая указала на виновного. Во время молитвы мертвая еврейка стала подниматься из могилы, но тут виновнику-солдату пришло на ум сказать: «И Слово Божье стало телом и пребывало средь нас» (ср. Ин. 1:14 – «И Слово стало плотию и обитало с нами»), и еврейка упала. Так повторилось трижды, после чего раввин вынужден был признать, что здесь присутствует некто более мудрый, чем он. Грабитель рассказал обо всем капитану, тот обещал хранить тайну, признав, что «наша вера сильнее еврейской» (Ланьцут, окр. Пшемышля, Saloni 1903: 324).

Видимо, «миф» о еврейском золоте, помещаемом в могилу, оказал влияние и на носителей еврейской традиции. В экспедиции 2007 г. в Черновицкую обл. мы записали следующее свидетельство: «Евреев хоронят в тахрихим [погребальный саван], костюм не одевают, чтоб не ограбили» (Б.И. Вайсман, 1941 г.р., Черновцы, зап. О.В. Белова, Е. Солопова).

Материал показывает, что для традиции местечка сакральные объекты и локусы обладали практически равной долей значимости. Культурное равноправие «своих» и «чужих» святынь продолжает осознаваться даже в ситуации, когда само этнографическое соседство стало уже фактом истории. Являясь объектами местного фольклора, культурные святыни в ряде случаев и сами порождают его, что служит доказательством тому, что сакральный ландшафт в принципе можно и трансформировать, и формировать.

Литература

Авербух 1911 – *Авербух З.* Семятичская синагога и предания о ней // Еврейская старина. 1911. Вып. 3–4. С. 563–567.

Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

Белова, Петрухин 2008 – *Белова О., Петрухин В.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М., Иерусалим, 2008.

СДЗ – Славянские древности / Этнолингвистический словарь под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3 (К – П).

Соколова 2003 – *Соколова А.* Образ города в представлениях жителей малых городских и сельских населенных пунктов Подолии // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 320–360.

100 еврейских местечек – 100 еврейских местечек Украины. Исторический путеводитель. Вып. 1. Подолия. Иерусалим; СПб., 1997.

Saloni 1903 – *Saloni A.* Lud lańcucki. Materyały etnograficzne // Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1903. T. 6. S. 187–420.

Александр Островский (Санкт-Петербург)

Роль перемещения святыни в формировании сакрального ландшафта

В русской православной традиции чудесное появление святыни – иконы, креста – обычно маркировало собой место этого события, формировало новый участок сакрального пространства. Такой устойчивой народной интерпретации соответствуют предания о невозможности перенесения святыни из данной местности, необходимости сохранить ее здесь же, в расположенной поблизости церкви или возвести на месте появления этой святыни часовню. В качестве дополнения к этому способу формирования сакрального ландшафта предстают также широко распространенные свидетельства о появлении чудесных свойств (например, целительного «ключика» – подземного водного источника) вскоре после смерти проживавшего там благочестивого человека – отшельника, старца.

Обе названные типовые ситуации служат территориальному расширению сакральной схемы, включающей теперь новый участок, нередко на границе окультуренного пространства – берег озера, край леса. Вместе с тем, ментальные координаты этой схемы, известные носителям традиции, остаются прежними, как бы вмещающими в себя присоединяемую сакральную единицу: чудесное/обыденное, божественное/человеческое, предки/живые. Опираясь на два конкретных примера, заимствованных из наших полевых наблюдений, рассмотрим, как осуществляется более редкая противоположная тенденция в развитии пространственной схемы. Речь идет об успешно состоявшемся перемещении чудесно обретенной святыни, чреватом не экстенсивными, но интенсивными изменениями в функционировании сакрального ландшафта.

В крупной деревне Староверский Луг Плюсского р-на Псковской обл. значительную часть населения составляют старообрядцы-поповцы[1]. До начала 1930-х гг. здесь была старообрядческая церковь; позднее и до настоящего времени сохранилась только часовня, находящаяся на кладбище; как полагают местные жители, она была построена в 1870-е гг. (илл. 1). Почти сразу, зайдя на кладбище и направляясь к часовне, оказываются у небольшого, расположенного под двухскатным навершием каменного креста (илл. 2). Перед тем как посетить могилы своих родственников, что делается не реже

четырех раз в год (в родительские дни), сначала молятся в этих двух, только что упомянутых сакральных местах кладбища: «Зайдя на кладбище, молимся перед этим крестом, затем в часовенке молимся, а потом идем по своим родным могилам»[2]. По словам того же информатора, его дед «где-то выпахал этот крест, привез его сюда <...> раз выпахали его из-под земли и поставили – не нам его трогать»[3]. И другие местные жители сообщают, что крест «когда-то вышел из-под земли»[4], перемещен на кладбище. Каменный крест, считают, был установлен на кладбище еще до того, как там построили часовню. В связи с крестом нет какой-либо цельной легенды, но существуют мифологизированные представления, обряды.

Илл. 1. Часовня на старообрядческом кладбище. Псковская обл., Плюсский р-н, д. Староверский Луг. 2000 г. Русские. Фото автора

Кроме того, что с каменного креста начинается последовательность сакральных коммуникаций на территории кладбища, он наделен и другими чертами – как в отношении истории его установления, так и в отношении функционирования. По мнению некоторых жителей деревни, крест установлен в память о той церкви, что здесь была и провалилась, когда «война была с турками» или ушла под землю оттого, что «литва в этой церкви лошадей своих ставила, вот и осквернилась церковь»; считается, что если приложить ухо к земле или ударить по земле вблизи креста, можно «услышать колокольный звон»[5].

Илл. 2. Почитаемый каменный крест на старообрядческом кладбище. Псковская обл., Плюсский р-н, д. Староверский Луг. 2000 г. Русские. Фото автора

Этому кресту приписывают целительные свойства: «как заболеет ребенок, приносили колпачок с головы, раньше их много висело»; «некоторые обдадут этот крест водой, ее соберут; и также вешали на него рубашки детские»[6]. С целительными свойствами в народном сознании связался и обычай, относящийся к новорожденным: «Одежду младенца, который рано умер, клали на этот крест»[7].

Помощь детям, младенцам – и живым и умершими – через посредство каменного креста, по-видимому, выражает его способность служить действенным каналом коммуникации между миром умерших, предков и миром живых. Трудно сказать, исходя лишь из одной ситуации, обусловлена ли эта способность сакрального предмета тем, что он, не будучи рукотворным, имеет форму святыни – креста, или тем, что он возник из-под земли (с погребением в землю у христиан связывается движение в сторону мира умерших), или же фактом его помещения на кладбище. Рассмотрим еще одну ситуацию перемещения святыни на кладбище.

В селе Толба Сергачского р-на Нижегородской обл. кроме официально православных (РПЦ) проживают также старообрядцы-беспоповцы; погребения осуществляются на общем кладбище. Недалеко от входа, уже на территории кладбища стоят рядом три креста (илл. 3): купольный, снятый с православной церкви, существовавшей до начала 1930-х гг., крест на небольшом каменном столбе-часовенке и большой деревянный крест «на общей могиле» (где захоронены неизвестные останки времен Второй мировой войны). Итак, купольный крест, перемещенный после гибели храма на территорию кладбища, послужил источником нового сакрального участка, связываемого и с миром умерших, и с миром божественного (в часовенку в Троицу и престольные праздники приносят иконы, на этом месте молятся). Еще одно назначение имеется у креста, снятого с церкви: «Крест, снятый с церкви, находится на кладбище. Мы у него о дожде молимся; и так иногда там молимся. При засухе у крестов (этого и рядом с ним) на кладбище молимся»[8]. Моление в случае засухи на кладбище – «чтобы родители помогли», как зафиксировано нами в нескольких районах Нижегородской обл., сохранялось в среде русских старообрядцев-беспоповцев еще в середине – второй половине XX в.[9] В только что рассмотренной ситуации крест, перемещенный на кладбище, для мира живых оказался репрезентантом и мира предков, и храма.

Илл. 3. Почитаемые кресты сразу за оградой кладбища. Нижегородская обл., Сергачский р-н, с. Толба. 2002 г. Русские. Фото автора

В обеих описанных ситуациях перемещенной святыней выступал крест (произвольно вышедший из-под земли либо насильственно свергнутый сверху, с купола храма на землю), и в христианской ментальности он потенциально служит медиатором между божественным и человеческим. Будучи перемещен на кладбище – при

том, что ни тот, ни другой крест по своему материалу (камень, металл), а также по первоначальному местонахождению не соответствовали намогильным крестам – сакральный предмет оказывается ориентированным по координате умершие/живые. Таким образом, перемещение святыни не только послужило большей насыщенности в организации ландшафта, но и увеличению ее актуального семиотического статуса, соединив две ментальные координаты.

Перемещение святыни – в качестве попытки – нередко присутствует и в тех ситуациях, когда сама святыня настаивает на своем пребывании в той местности, где она чудесно явилась. Неудавшаяся попытка перемещения святыни – это не только фиксация значимости нового участка ландшафта, куда она вернулась, но и ментальное соединение этого участка с уже существующими признанными центрами сакральности (конкретным храмом, почитаемым местом, куда попытались было переместить эту святыню).

Мотив перемещения – святыни, благочестивого человека, духовного лица – нередко присутствует в преданиях, которые служат именно закреплению семиотического статуса нового участка сакрального ландшафта. Так, нами изучались в 1996 г. в пограничье Костромской и Нижегородской областей предания и верования, связанные с целительными ключиками. Каждый из них оказывался в быличке по-своему связанным – благодаря мотиву перемещения – с центром благочестия. В одном случае (д. Конево Костромской обл.) явившаяся на сосне икона, считалось, первоначально сама пришла из Нижнего Новгорода. В другом (д. Чертиха Нижегородской обл.) благочестивый отшельник, старец Герасим дал знать паломнику, вернувшемуся из Иерусалима, что того собираются убить, и паломник спасся; а когда старец умер, на его похоронах, как рассказывают, «несли херувимы <хоругви> попы из Москвы»[10].

Итак, перемещение святыни (или благочестивого человека, духовного лица), совершенное реально или виртуальное, присутствующее только в фольклоре, приводящее к экстенсивному или интенсивному формированию участков сакрального ландшафта, выполняет одновременно семиотическую функцию. Семиотический статус перемещаемой святыни обогащается, а вновь сакрализуемый участок ландшафта оказывается преемственно связанным с признанными центрами благочестия.

Примечания

[1] Полевая работа проводилась в 2000 г. совместно со специалистом по старообрядчеству А.А. Чувьюровым, благодаря которому автору статьи стало известно об этой локальной конфессионально-этнической группе русского населения Северо-Запада, их самобытных традициях.

[2] Архив Российского этнографического музея (далее – АРЭМ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 113. Л. 8 об. Информант – А-в П.А., 1928 г.р.

[3] Там же. Л. 8–8 об.

[4] Там же. Л. 4. информант – Н-а В.М., 1914 г.р.

[5] Там же. Л. 9, 10 об.

[6] Там же.

[7] Там же. Л. 6. Информант – Е-а К.а., 1920 г.р.

[8] АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 127. Л. 39 об. Информант – Р-а А.Т., 1916 г.р., православная (РПЦ).

[9] *Островский А.Б.* Старообрядцы и православные в русском сельском социуме XX в. (поведенческие стратегии взаимодействия) // Этнографическое обозрение. 2005. № 6. С. 101–102.

[10] *Островский А.Б.* Святые ключики Ветлужского края: преемственность благочестия в XX в. // Археология, история, нумизматика, этнография Восточной Европы / Сб. статей памяти И.В. Дубова. СПб., 2004. С. 356.

Александр Панченко (Санкт-Петербург)

«Заложные родители»: Смерть, коллективная память и сакральное пространство

Один из важных аспектов мифологических представлений о пространстве в крестьянской культуре связан со спецификой восприятия смерти и отношения к умершим. Речь идет не только о «пространственном коде погребального обряда» и географической локализации потустороннего мира в устных нарративах, но и о функциях «пространства смерти» в общей структуре сакрального ландшафта.

Эта проблема тесным образом связана с вопросом о так называемом культе предков и категориях «чистоты»/«нечистоты» применительно к умершим. К числу «концепций-долгожителей» в отечественной этнологии относится некогда высказанная Д.К. Зелениным теория, согласно которой в крестьянской культуре восточных славян более или менее строго различаются «два разряда умерших»: *родители* («умершие от старости предки», «покойники почитаемые и уважаемые») и *заложные* («умершие прежде срока своей естественной смерти», «покойники нечистые…, а часто даже вредные и опасные»)[1]. С теми или иными модификациями эта идея разделяется большинством современных российских ученых[2]. Мне, однако, представляется, что соображения Зеленина требуют, по меньшей мере, существенных корректив.

Начнем с истории самого термина *заложные*. Это слово, согласно Зеленину, употреблялось в некоторых уездах Вятской губернии для обозначения умерших, погребенных без отпевания, а также тех, кто заблудился в лесу, утонул в реке, пропал без вести или был похищен нечистой силой вследствие родительского проклятья. Зеленин полагал, что само это вятское слово происходит от глагола *заложить* и что более древней формой обозначения подобных покойников было причастие *заложенные*, поскольку их тела не предавали земле, а закладывали досками или кольями. В качестве доказательства своей гипотезы исследователь приводил фрагмент из послания Максима Грека «на безумную прелесть», где упоминается обычай не погребать тела убитых и утопленников, «но на поле извлекшее их», «отынять колием»[3].

Эта этимология фактически не подвергалась сомнению последующими авторами, использовавшими в своих работах концепцию Зеленина. Лишь сравнительно недавно предложенная Зелениным интерпретация диалектного термина была оспорена А.Б. Страховым. По справедливому замечанию исследователя, цитата из Максима Грека подтверждением в данном случае быть не может, поскольку «*отыняемъ коліемъ* значит, вопреки Зеленину, 'огораживаем тыном, обносим кольями', а отнюдь не 'закладываем'»[4]. Само же «превращение *заложенный* в *заложный*», как полагает Страхов, «затруднительно, такому производству в словообразовательном и семантическом отношениях не на что опереться»[5]. Взамен представляющейся сомнительной зеленинской этимологии Страхов предложил свою, основывающуюся на одном из значений слов *залог* и *залога* в севернорусских говорах: 'обещание', 'уговор', 'заклад', 'пари', а также на корреспондирующем с ним севернорусском же термине *завет* ('обет', 'клятва'). «Я думаю, – пишет исследователь, – что вятский *заложный покойник*, – это "заветный" или "заклятый" покойник, тот, на кого распространены или "положены" известные *залоги*: народно-христианские заветы, клятвы и/или запреты церковного характера»[6]. Речь в данном случае идет, так сказать, о негативных коннотациях соответствующего термина: по мнению Страхова, заложными могли называть тех, кто подвергся действию родительского (материнского) проклятия, а также людей, «находившихся под церковным проклятием» и «не принесших церковного покаяния».

Хотя это объяснение термина *заложный* представляется более правдоподобным, чем этимология Зеленина, оно тоже вызывает ряд сомнений. Однако прежде, чем их высказать, необходимо более подробно остановиться на том значении, которое придавали выражению *заложный покойник* в Вятской губернии в конце XIX в.

В «Очерках русской мифологии» приводится не менее пяти случаев упоминания слова *заложные* в местной этнографической литературе. Это статьи казанского этнографа В.К. Магницкого, опубликованные в 1884 г. в «Календаре Вятской губернии» и в «Известиях Общества археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском Университете»[7], региональные диалектологические материалы, собранные Н.В. Шишкиным[8] и Н.М. Васнецовым; сведения корреспондента РГО Г. Кибардина, частично опубликованные в «Вятских губернских ведомостях» в 1848 г.[9] Как мне кажется,

внимательный анализ этих сообщений позволяет нарисовать картину культа, несколько отличающегося от реконструкции Зеленина. Согласно Магницкому и Васнецову, *заложные* – это покойники, лишенные церковного отпевания, причем – не обязательно умершие неестественной смертью. Если Васнецов относит к числу *заложных* лишь самоубийц, то Магницкий расширяет эту категорию за счет «пропавших без вести, сгоревших во время пожара, вообще – всех, не удостоившихся отпевания», а также проклятых родителями и унесенных лесными демонами. Еще более широкое толкование диалектного термина было предложено Шишкиным, согласно которому «молиться за заложенных» означало «молиться за умерших». Показательно, кроме того, что в словарных материалах Васнецова фигурирует словосочетание «заложные родители» («Ныне в некоторых местностях по “заложным родителям” бывает панихида»), противоречащее, так сказать, если не духу, то букве предложенной Зелениным типологии умерших. Получается, таким образом, что *заложные* представляют собой не отдельную категорию покойников, противопоставленную *родителям*, но лишь особый вид этих последних.

Наконец, представляется важным, что не только Васнецов, но и другие авторы упоминают особые панихиды и другие формы поминальной обрядности, связанные с *заложными*. Так, Магницкий, описывая в своей монографии «Материалы к объяснению старой чувашской веры» поминки по «камалзыр виле», то есть по тем, «кого некому помянуть», или умершим «неизвестно где»[10], сопоставляет этот обряд с поминками по *заложным* у русских Уржумского уезда. В других работах он описывает особенности уржумского ритуала более подробно: выясняется, что это поминовение совершается по обету в Семик больными и исцелившимися от болезни, причем для приготовления обрядовой выпечки, оставляемой *заложным* на кладбище, используется специальная «сбиранная» мука, которую человек, давший обет, должен получить в качестве милостыни в разных домах[11]. Хотя эти поминки совершались на городском кладбище, в Уржуме указывали и особое место, где похоронены *заложные*: «В былые годы <они> погребались... на окраине левого берега речки Шинарки, где ныне дома Зубаревой и Скопина. По рассказам, на застроенном Скопиным пустыре ранее многим являлась старуха и просила всех встречных отпеть ее. В четверг перед Троицей, в Семик, причт Казанской церкви, по пути на кладбище,

против угла дома Скопина служит о "заложных" панихиду»[12]. О том, что в Слободском уезде «на заложных родителей» собирали муку к Семику и Радунице, сообщал и Кибардин[13].

Сходные сведения о «поминках по *заложенным*», то есть по «безродным» и «бесплеменным» умершим, находим в оставшемся неизвестным Зеленину очерке П. Сорокина, посвященном топонимике, ономастике и местным преданиям Верхокамья. Здесь, правда, речь уже идет не о муке, а просто о милостыне, а соответствующие обряды могут совершаться не только в Семик и Радуницу, но и во все поминальные дни:

Считается также весьма богоугодным делом помянуть тех, кого поминать некому: безродных, бесплеменных, усопших вообще, что в Каю называется «поминать заложенных». Поминовение совершается разными способами: 1) в церкви и на кладбищах в общеустановленные дни с платою и приношениями по обычаю, 2) чрез раздачу милостыни с приглашением помянуть таких-то, помолиться за них и 3) желающие помянуть сами «трудятся» для этого, т.е. ходят по миру и сбирают милостыню не на свое употребление, а с объяснением цели сбора: сбирают на заложенных. Набрав достаточно на поминки, т.е. на плату священнику, на свечи, на обычные приношения: бражку, кисель и проч., потрудившийся исполняет обет в ближайший поминальный день[14].

Впрочем, поминовение *заложных* могло совершаться не только в «родительские дни», о чем свидетельствует еще одно историко-этнографическое описание Слободского уезда: «Близ реки Вятки, недалеко от села Подчуршинского, находится округленная со всех сторон гора, известная под именем городище <...> Признаков древнего строения на ней никаких не видно, кроме часовни, стоящей на самом верху. Недалеко от нее видна яма, от времени почти засыпавшаяся, и в полугоре небольшой провал, где, по сказанию старожилов, был колодезь. С восточной и южной сторон приметен уступ, как бы для обхода... 12-го июня и в неделю всех святых к часовне стекается народ из разных мест и особенно вотяки для отправления панихид не по своим умершим родственникам, а, как выражаются они, по заложным»[15]. Речь в этом сообщении идет о так называемом Подчуршинском или Спасо-Подчуршинском городище – средневековом поселении, находящемся на территории современного пос. Первомайский Слободского р-на Кировской области. П.В. Алабин, исследовавший древние поселения и могильники

Вятской губернии в 1860-е гг., записал о нем следующее предание: «На... холме существовало здание, которое будто бы провалилось, но... и доселе иногда показываются железные двери здания в восточной части холма»[16]. Согласно составленному А.А. Спицыным каталогу древностей Вятского края, с этим археологическим памятником, известным местным жителям под именем «Чортова городища», были связаны предания о богатырях и поверья о кладах: «С курганом связано редкое в нашем краю поэтическое сказание об Опохе и его 12 братьях богатырях..., причем передается также про богатыря Никулицу, жившего неподалеку... Самое городище насыпано будто бы этими богатырями, а озеро образовалось на месте, где они брали землю <...> Крестьяне боятся ходить по городищу, считая его заколдованным; кто пойдет мимо, уверяют они, непременно услышит вой Никулицыной дочери <...> На кургане жили 7 богатырей, которые исчезли, когда в церквах стали проклинать злых людей. Часовня поставлена в память избавления от этих богатырей. К часовне посылают пробежаться в гору ребятишек, чтобы скорее росли <...> Во время последней раскопки по кургану, как передают крестьяне, ходил золоторогий баран и поедал целиком елки; крестьяне, чтобы не лишиться клада, не сказали копавшим, что в одном месте кургана находятся железные двери. Один местный житель передавал моему брату, что курган наносили три богатыря: мерек, шах и кладовой (*мерек* – злой дух, бес; *шах* из выражения "пойди к шаху!"; *кладовой* – хранитель клада, существо тоже страшное). Сами они жили на верху кургана, а внутри были кладовые для денег, которые они носили туда через железную дверь. Эти богатыри воевали с черемисами, перебрасывались с чепецкими богатырями палицами, а эти затем бросали их в Слободской и в Никулицыно. Как богатыри исчезли, – неизвестно. В кургане есть клад, ими оставленный, но на него наложен де страшный завет. Крестьяне боятся всходить на верх кургана и ходят туда только во время крестного хода в часовню, ибо в тот день нечистая сила смиряется»[17]. По сообщению Зеленина, при раскопках Подчуршинского городища в 1910 г. «было найдено много костяков, похороненных лицом к востоку, без крестов и украшений»[18], таким образом, на этой возвышенности находилось не только поселение, но и могильник.

Похожие обряды, хотя и без упоминания «заложных родителей» совершались в городе Котельниче над ямой, которую считали могилой воинов, «падших в сече с новгородскими выходцами». Здесь в

Семик тоже служили «всемирную панихиду», а черепам «падших воинов» и растущей на их могиле траве приписывалась целебная сила[19]. Близ удмуртского села Круглово в Слободском уезде стояла часовня, якобы «построенная над убитыми новгородцами, павшими в битве с вотяками, обитавшими в этой местности». По уже цитировавшемуся очерку М.И. Куроптева, «в семик и Дмитриевскую субботу окрестные русские служат панихиды над убитыми, но вотяки никогда в этом не принимают участия, хотя они давно крещены»[20]. Согласно полевым записям самого Зеленина, «в Талицкой часовне Яранского уезда суеверы моются с костей убитых "устюжан", чтобы не болела голова»[21]. По сообщению П.В. Алабина (не исключено, что речь идет об одной и той же святыне), близ д. Косогор Яранского уезда стояла часовня, где, по преданию, также были похоронены «устюжские купцы», убитые местными жителями: «Кости убитых устюжан начали считать чудотворными, мы сами видели, что ими трут больные части в чаянии исцеления <...> Ручеек или ключ проведен под часовню, где он пробегает по самым костям погибших устюжан, а потому самая вода эта также считается целебною и толпы богомольцев теснятся в темном подвале часовни, полощась в целебной воде и в то же время употребляя эту воду как спасительное средство от внутренних болезней»[22]. Надо думать, что именно эти и подобные сообщения позволили Зеленину заключить, что «в некоторых местах культ заложных покойников подвергся сильному влиянию со стороны православного учения» и что «на Вятке... довольно ярко проявляется склонность народа видеть в останках заложных покойников целебные мощи»[23]. Однако более подробный анализ этих вятских материалов показался исследователю излишним, поскольку для него они были пережитком гипотетического дохристианского обряда поминовения заложных, якобы трансформированного древнерусскими властями в обычай погребения и отпевания «неизвестных умерших» в Семик.

Итак, насколько мы можем судить, вятские «заложные родители» воспринимались не столько в качестве умерших неестественной смертью, сколько в качестве «неизвестных покойников», лишенных частного (семейного) поминовения как в смысле канонического церковного ритуала, так и в контексте традиционной поминальной обрядности. Их не считали нечистыми, более того, в некоторых местах места погребения таких умерших отчасти выполняли функции местных святынь. В Уржумском уезде *заложным* были

адресованы обетные приношения, совершавшиеся больными, а также исцелившимися от болезни. *Заложных* почитали не только русские обитатели Вятской губернии, но и удмурты. Почитаемые «могилы *заложных*» представляли собой какие-то археологические памятники, вероятнее всего – заброшенные средневековые кладбища. С местами погребения *заложных* связывались предания о «провалищах», богатырях, разбойниках, погибших воинах и купцах, былички и поверья о кладах. Все эти детали, как мне кажется, не очень хорошо согласуются с гипотезой А.Б. Страхова. Упоминание о материнском проклятии встречается в рассмотренных материалах лишь однажды и, как я думаю, не вполне соответствует этнографическим реалиям. Собственно говоря, Магницкий причислил к *заложным* жертв так называемой «формулы отсыла», обозначаемой в вятской локальной традиции термином «лешакаться» и, будучи сказанной «не в час» или «не в хорошую минуту», отдающей ребенка либо домашнее животное во власть лешего, черта или не персонифицированных «сил леса» вообще. В строгом смысле подобные существа покойниками считаться не могут: крестьянские рассказы о проклятых нередко имеют счастливый конец; известно немало магических приемов и способов вызволения детей, попавших под власть лесных демонов. Впрочем, вышесказанное еще не означает отсутствия связи между представлениями о проклятых и *заложных*. К этому вопросу я еще вернусь.

Более правдоподобной (хотя и менее вероятной в сугубо языковом отношении) в контексте предложенной Страховым этимологии была бы гипотеза, что *заложные*, то есть «заветные» покойники суть те умершие, к которым обращаются с «заветом» – предметной либо акциональной формой обращения к сакральному («потустороннему») миру в различных кризисных ситуациях. Однако никакие конкретные подтверждения такой этимологии мне не известны, так же как не известны и случаи использования словосочетания «заветные родители» даже в тех регионах, где практика заветов имеет достаточно широкое распространение либо зафиксировано использование термина «завет» в том или ином значении (ср. вышеприведенное сообщение Спицына о «завете», «положенном» на клад Подчуршинского городища). Таким образом, этимология Страхова не имеет ни подтверждений, ни параллелей.

Как мне кажется, новый свет на генезис выражения *заложные родители*, а также на практику почитания подобных умерших про-

ливают материалы, происходящие из северных регионов современной Новгородской области, а именно – данные о так называемых «жальниках» и «забыдущих родителях». Эти материалы уже были частично опубликованы мной, а также С.А. Штырковым[24], поэтому я ограничусь их кратким изложением. Среди сравнительно немногочисленных и не слишком разнообразных средневековых погребальных памятников водораздела Мологи, Мсты и Сяси (Любытинский, Хвойненский, Пестовский и Мошенской районы Новгородской обл., часть Киришского, Тихвинского и Бокситогорского районов Ленинградской обл.) особняком стоят так называемые жальники. Они не вполне соответствуют тому типу могильников, который известен под именем жальничных в современной археологической номенклатуре, хотя именно это местное обозначение могильника было использовано в качестве археологического термина. Жальники севера Новгородчины представляют собой грунтовые могильники без внешних признаков отдельных захоронений, окруженные по периметру кольцом из валунов и/или ровиком. Эти могильники редко подвергались археологическим раскопкам, однако существующие данные позволяют говорить, что они, как правило, содержат безынветарные погребения по обряду трупоположения. Хотя отсутствие погребального инвентаря затрудняет точную датировку таких погребений, они, по всей видимости, были совершены не ранее XIV–XV вв., поскольку древнерусский погребальный обряд предшествующего периода подразумевал достаточно богатый погребальный инвентарь. Мы знаем, что переход от деревенских кладбищ (каковыми, очевидно, и были жальники) к прицерковным некрополям «на погостах» начался в Новгородской земле после ее присоединения к Москве, то есть в XVI в. Однако в некоторых регионах действующие деревенские кладбища могли сохраняться и позднее. Не исключено поэтому, что деревенские «жальники» севера Новгородчины могли служить местом захоронения и позднее – по крайней мере, до конца XVII в. Справедливости ради стоит отметить, что жальником в этом регионе могут называть и другие (возможно, более ранние) типы могильников, а также ландшафтные объекты, чья связь с погребальными древностями не доказана. Сами местные жители тоже не всегда утверждают, что известные им жальники имеют отношение к кладбищенской традиции, однако такая интерпретация все же преобладает. Хотя отношение к жальникам может быть довольно разным – они могут

считаться «нечистыми» и «страшными», местами погребения некрещеных детей, местами, где «чудится» и т.п., многие жальники до сих пор являются священными локусами, куда ходят «по завету» в те или иные праздничные либо поминальные дни. Как правило, именно такие «жальники» считаются могилами *забыдущих* или *забудущих родителей*, то есть, по объяснению информантов, тех, кто «забыт» или «забылся». Так, Н.К. Рерих в 1903 г. сообщал следующее о жальниках Боровичского уезда: «В большинстве случаев при жальнике находится часовня, или если часовни и не имеется, то все-таки по определенным дням совершается панихида по "забыдущим родителям"»[25]. Сходные представления о жальниках встречаем и у обитающих на юге Бокситогорского р-на тихвинских карел-старообрядцев, при этом здесь термин *забудущие* может ассоциироваться не только с предками, но и с некогда погребенной в древних могильниках «Литвой»: «Забудущие люди хоронили – Литва»[26]. Вот как описывает почитание *забудущих родителей* современная информантка:

Собиратель: А что такое жальник?

Информант: Бог его знает; похоронечка заросшая. Сходим, поклонимся, положим копеечки. Это забудущим, забытым родителям... Положим копеечку и свечку зажжем <...>

Собиратель: То есть все там, кто забылся?

Информант: Да, да, да, да. Вот пойдете на кладбище и положьте, скажи: «Забудущие родители, помогите нам»[27].

Показательно, что перечень праздников, в которые совершались поминовение *забыдущих* и другие обряды вотивного характера на жальниках, не ограничивается «родительскими субботами», т.е. днями поминовения усопших. К *забыдущим* могли ходить в праздники «пятничного» цикла, что вообще характерно для сельских святынь Северо-Запада России, а также в другие «заветные» дни. Одна из самых популярных святынь северной части Боровичского р-на (близ д. Зихново), куда паломники собираются в Девятую пятницу по Пасхе, носит название Забудущие Родители. В начале XX в. здесь был основан скит (в 1917–1937 гг. – Пятницкая общежительная пустынь), возникший на месте почитаемого жальника[28].

По справедливому замечанию С.А. Штыркова, представления о *забыдущих* (*забудущих*) не ограничиваются поверьями и ритуа-

лами, связанными с жальниками. *Забудущие* – это «те мертвые, которых некому поминать. Соответственно, любые заброшенные могилы, находятся ли они на старом или современном кладбище, – это могилы *забудущих*». И хотя «говорить о сложившемся культе *забудущих родителей* в восточной Новгородчине не приходится», речь скорее идет о своеобразной «тенденции в осмыслении характера древних погребений, которая в некоторых случаях провоцирует какие-то ритуальные действия», Штырков все же полагает, что «крестьянская культура знает не только "заложных" покойников и "родителей", но стремится определить и третью группу – ныне не существующих насельников края, чтобы через систему поминовения и обетов ("заветов") построить с ними отношения своеобразного "партнерства"». По его предположению, почитание старых могильников, подобных жальникам, «указывает на типологическую близость этого явления с народным культом "неизвестных" святых, когда случайно обнаруженное тело становится объектом народного пиетета»[29].

Как мне кажется, последнее замечание справедливо лишь отчасти. Однако прежде, чем переходить к теоретическим обобщениям, необходимо вернуться к проблеме происхождения термина *заложные*. Представляется очевидным, что вятское почитание «заложных родителей» во многом сходно с новгородским почитанием родителей «забыдущих». Не исключено, таким образом, что вятский термин «заложный» имеет то же самое значение: забытый, оставшийся без поминовения и т.п. Думаю, что мы в состоянии указать на ряд материалов, подтверждающих такую этимологию. Среди зафиксированных в «Словаре русских народных говоров» значений слова *залог* и *залога* есть и еще одно – проигнорированное Страховым. Это 'заброшенная, давно не паханая земля' или 'запущенная пашня'. Зафиксировано и соответствующее использование термина *заложный* ('имеющий отношение к заброшенной, давно не паханой земле')[30]. В подобном значении слова *залог* и *заложный* фигурируют и в некоторых памятниках русской письменности XV–XVII вв.:[31] «Выоралъ де тотъ Мишка его Олешкины заложные земли десятину своимъ насилствомъ, а тое де землю купилъ отецъ его...»[3] «Словарь русского языка XVIII в.» упоминает «залежу» – «залежную или давно не паханую землю»[33]. Наконец, среди новгородских юридических документов XV в. встречаем текст, где глагол *заложить* употребляется в значении 'забыть' или

'забросить' именно в интересующем нас контексте – то есть применительно к поминальной обрядности: «А хто буде игуменомъ или попомъ, и вы творите память по Дмитреи, по Марьи, по Ондреи, по Федосьи, по Данили, по Огруфини, по Тарасьи, по Федори, по Михаили, по Василисти, п<о> Ул<ь>яне, по Якове и Ульяни и по ихъ племени. <А> сихъ памятеи не заложите. А хто заложитъ игуменъ или попъ, дастъ ответъ передъ богомъ в день страшнаго суда»[34]. Не останавливаясь на всех этих примерах подробно, подчеркну, во-первых, что термин *заложный* может означать «заброшенный» – пускай и применительно к пашне, и, во-вторых, что в древнерусском обиходе глагол *заложити* мог иметь отношение к практикам поминовения[35]. Итак, мы вправе предположить, что вятские *заложные родители* – это «заброшенные», лишенные семейного поминовения покойники, аналогичные *забыдущим родителям* северной Новгородчины.

Исходя из этого толкования и приведенных выше этнографических материалов, можно сделать вывод, что решающую роль в сложении специфических поверий и обрядов, связывавшихся с *заложными* и *забыдущими* умершими, играет категория памяти, ассоциирующаяся, в свою очередь, с различными формами поминальной обрядности, прежде всего – коллективного характера. Речь, впрочем, идет не просто о «церковном» либо «народном» поминовении, но и о более сложных процессах сакрализации умерших и кладбищенского «пространства смерти». Как бы то ни было, объектом почитания и адресантом поминальных и вотивных обрядов оказываются не «свои», а «чужие», лишенные поминовения и семейной памяти покойники. Прежде чем попытаться дать более или менее целостное объяснение такого положения дел, попробуем выяснить, в чем видели сами обитатели Вятской и других губерний России опасности и выгоды ритуальных контактов с «не поминаемыми» умершими.

Важные данные для понимания особенностей отношения вятских крестьян к *заложным* обнаруживаются в уже упоминавшихся представлениях и рассказах о проклятых, то есть о людях или животных, попавших под власть лесных сил вследствие произнесенного родителями или хозяевами проклятья. Подобные нарративы распространены во многих севернорусских регионах, особенно там, где существуют обширные лесные массивы и где скотоводство является одним из главных хозяйственных занятий местного населения[36]. Общая сюжетная схема рассказов о прокля-

тых достаточно однообразна: родители (хозяева) в сердцах произносят «формулу отсыла» («лешак тебя возьми», «черт тебя побери», «будь ты проклят» и т.д.) в отношении своего ребенка или животного, после чего адресат проклятия исчезает в лесу. Зачастую в таких текстах специально подчеркивается, что проклятие обладает соответствующим действием лишь в определенных хронологических промежутках («не в час») или в случае физического соприкосновения с «потусторонним» пространством («на худой след»). Проклятый попадает под власть демонов (леший, «шишки», «худенькие», черти), блуждающих вместе с ним по лесу, и не имеет возможности самостоятельно вернуться домой. Нередко оказывается, что жертва проклятия становится частично или полностью невидимой для живых людей («показывается» и исчезает; появляется в образе животного или рептилии), а ее существование под властью лесных демонов описывается в терминах противопоставления человеческого и нечеловеческого, культурного и природного миров: проклятые дети спят на деревьях или под ними, вместо одеяла укрываются мхом, носят одежду из травы и листьев, питаются пометом животных. Для возвращения проклятых необходимы особые магические действия, которые, впрочем, далеко не всегда увенчиваются успехом. Особняком среди рассказов о последствиях родительского проклятья стоит сюжет о человеке, берущем проклятую девушку в жены[37].

Хотя, как уже было сказано, сюжеты крестьянских рассказов о «проклёнутых» и «сбранёных» детях и животных представляются довольно устойчивыми, в них все же заметны и варьирующиеся элементы. Речь идет, прежде всего, о том, в чьей именно власти оказывается попавшая в лес жертва проклятия, а также о способах возвращения последней в мир живых. Так, в различных регионах Новгородской области проклятых, как правило, уводят леший или черти («шишки», «худяки»), а для их возвращения необходимо обращаться к ритуальному специалисту, совершающему особые магические действия («кидать кресты») либо гадающему по «жеребейкам» о местонахождении потерявшихся в лесу. Считается также, что человек, увидевший в лесу проклятого ребенка, должен набросить на него нательный крест – в этом случае демоны утратят власть над своей жертвой, и она сможет вернуться к людям. Хотя мотивы вятских рассказов о проклятых во многом совпадают с соответствующими фольклорными текстами Новгородчины, в них

есть одно важное отличие – в качестве существ, прячущих в лесу людей и скот, здесь довольно часто фигурируют умершие предки («родители»), а широко распространенным магическим средством возвращения проклятых оказывается приготовление поминальной еды (блины и пироги из теста, замешанного особым образом – *наопух* – левой рукой и/или движениями «от себя», кисель и т.п.), которую необходимо отнести в лес. В некоторых вятских рассказах о пропавших животных мотив проклятия отсутствует, и речь прямо идет о покойниках, прячущих скотину «за любовь» или «по злости» на тех, кто лишает их поминовения[38]. Вот один из таких текстов, записанный в 2001 г. в Афанасьевском р-не Кировской обл.:

[А леший может скот спрятать?] Это родители. Или, говорят, за любовь прятают или вот по злости: вот, говорят, те, что долго не поминают. Вот у нас отдали мы сестре корову. Она у ней задоила <...> И вот у них корова потерялася, нигде нету <...> А там у нас одна женщина ворожила на картях. Вот она карты раскинула и говорит: «У вас отец, – говорит, – спрятал корову. А найдется она, – говорит, – она, – грит, – в такой забойке, – грит, – что ей никак, – грит, – не выйти. Вот где-то вот во что-то так вот забита она, никуда, – говорит, – не двигается эта корова у вас. Ну а найдет, – говорит, – вам скажет, – грит, – черный мужчина увидит, – грит, – эту корову». Давай мама печку истопила, блины постряпала, это помянули и вышли на дорогу, вот на участок. Тут как раз беседка есть вот у них, парк. И вот сели у этого парка, у беседки, сидим, и ветьковские гонят коров. Я и спрашиваю: «Там нигде никакая, – говорю, – корова к вам не подшивалася, это не подошла к стаду?» – «Нет, – говорят, – никаких, – грят, – мы чужих не видали». А зять-от, которого корову-то, у которого взял, он черный был. Он и говорит: «Люба, – грит, – корова-то!» Вот как вроде кто-то ее перед нас бросил, эту корову <...> Да надо вот уж поминать-то родителей [А какое угощение готовят?] А мы, че постряпаешь: блиночки там, ну, рыба есть, помянешь ли там че, какие-то кисельки, кашки, какие-нибудь грибы ли вот молочные. Когда готовят, все делают налево. Ну вот, например, я взяла вот это, налила-то, это у меня налево получилось. А беру черпак и наливаю на себя. Это у меня вправо[39].

Судя по всему, в подобных рассказах обычно имеются в виду ближайшие кровные родственники, прежде всего – умершие отец и мать. При этом, однако, в качестве покойника, «забирающего свое» в наказание за отсутствие поминания, может фигурировать, например, и крестная:

Покойник, говорят, у стола не стоит, а свое берет. Он что-нибудь да навредит. Скотину спрячет: люди видят, а ты не видишь. А вот тогда помянешь

и, если живая скотина, дак это увидят. Первый год сюда приехали, у нас поросенок большой был уже. Поросенка потеряли, свинью выискали, нигде не можем найти, ну, беда. Ну, это аккурат после Троицы скоро, и вот вспомнила: у меня крестная была, я ее не помянула. Давай помянем. А поминать надо или на кладбище уйти, или где-то это в сторону уйти, на пенечке там помянуть, а потом че осталося, оставить на пенечке. И вот мы помянули, дак и нашли свинью-то тут, под крылечком. А везде выходили, кричали, ни за что не вышла она – зарылась и лежит[40].

Что касается проклятых детей, то их «хозяевами» в потустороннем мире могут быть и леший, и «лесные люди», и «дедко» с «бабкой», и некие не называемые по имени демоны. Однако во всех этих случаях для вызволения проклятого необходимо отнести в лес поминальную стряпню.

Одна девочка заблудилась. Ей постряпали, принесли на то место, откуда она в лес ушла. На это место она вышла. Через сутки пришла. «Чё де было?» – «Меня дедко и бабка лесные поили-кормили». Старым нельзя ругать. Ее родители изругали: «Пусть тебя леший понесет!» Ее дедко и бабка скрыли[41].

А вот случай был. Давно это уже, давно. Мать-то это дочь поругала: «Понеси тебя леший!» – сказала. И унес. И вот она мне рассказывала: «Домой пришла. Мать уже стала стряпать, на пни ложить стряпню, чтобы отпустил. Он меня, – говорит, – кормил. Наложит где корова, оправится, этим меня кормил. На елке на высокой сидела». И она стала рассказывать и скоро умерла[42].

Таким образом, в фольклоре вятских крестьян местом обитания умерших предков зачастую оказывается потустороннее пространство леса, куда попадают проклятые дети и животные. И перемещение в лес, и возвращение из него непосредственно связано с поминальным обрядом: гнев и милость умерших родителей прямо зависят от соблюдения соответствующих ритуальных норм. Собственно говоря, речь здесь идет именно о «забытых», лишенных семейного поминовения покойниках[43].

Надо сказать, что отчетливая ассоциация между лишенными поминовения родителями и пропавшими в лесу характерна именно для локальной традиции Верхокамья. На Пинеге, например, «главным виновником пропажи скотины считается колдун. Он же (или другой колдун/знахарь) и возвращает ее по просьбе хозяина»[44]. В новгородском фольклоре связь между покойниками и жертвами

проклятия не очевидна: хотя здесь тоже можно встретить истории об умерших дедушке и бабушке, водящих *проклёнутого* по лесу[45], магические способы возвращения проклятых не включают прямых заимствований из поминального обряда. Вместе с тем, не исключено, что распространенная на севере Новгородской области практика «бросания крестов» в случае пропажи человека или скотины в лесу также имеет определенное отношение к представлениям о смерти и покойниках. Как я уже отметил, в большинстве записанных в этом регионе крестьянских рассказов о проклятых последние попадают под власть «худяков» или чертей, либо не персонифицированных сил леса. Для возвращения *проклёнутого* здесь также, как правило, обращаются к знахарю, изготавливающему несколько специальных магических предметов (*кресты*, *крестики* или *палки*), представляющих собой крестообразно связанные прутья. Затем – на рассвете или на закате – знахарь отправляется туда, где пропал человек или скотина, бросает *крестики* вдоль обочины лесной дороги или тропинки и, не оглядываясь, возвращается в деревню. По распространенному поверью, этот ритуал обычно сопровождается необычными природными явлениями (сильный ветер, «синяя вода» в реке), маркирующими столкновение «этого» и «того» миров. Вот что сообщает о *крестиках* сын знахаря из Хвойнинского р-на Новгородской обл.:

А батька кресты делал, ольховые кресты. Я видел как он делал это: ниткой связывал, длинную и маленькие поперечные, три штуки креста делал, выходил за ворота, если в нашей деревне, например, скотинина терялась. А если приходили из другой деревни, что скотинина потеряется, приходили – знали, что он кресты бросал, чтобы скотину найти, чтобы она вышла в деревне своей, он делал и давал это, кто придет: «Михаил Федорович! Кресты сделайте, бросьте на нашу скотинину» <…> Он рассказывал: «Когда идешь кресты кидать, то обязательно надо, например, в сторону Ракитина, в ту сторону потерялась скотина, надо чтобы в ту сторону перекресток чтобы был, чтобы в сторону дорога отходила, вот на этой дороге кидать кресты, поближе к тому месту, где последний раз видели эту скотинину. И бросать кресты можно то ли до восхода солнца, то ли сразу после захода солнца, обычно бросишь – и сильный ветер поднимается, и кто бросает кресты, например, не близко у деревни, а километр или подальше идти, в сторону, где перекресток есть, ветер подымется, деревья зашумят и не оборачивайся, если обернешься, можешь напортить своей скотине, черти может в это время твою корову несут по воздуху куда-нибудь, а ты обернесси, увидишь, и

корову бросят», но это такое поверье, я слышал лично, как рассказывал: «Оборачиваться нельзя, хоть пусть там какой бы ветер не был, что бы там тебе не кричали там сзади, а оборачиваться нельзя, после того, как кресты бросил, не оборачивайся, иди домой» и помогало тоже. Приходила скотина, гуляла дней по десять, после бросания крестов сразу[46].

Сходные вещи рассказывала автору этих строк знахарка, сама занимавшаяся изготовлением *палок*:

Одиннацать палок вот такиих нарежу да наделаю крестов да и всё. И кидать надо... Ведь я не знаю – где потеряюццы. В лесу ли где. Бывает и по семь суток чоловек не приходит. Бывает и сутки двои. Ну это, конешно, редко так бывает. <...> А просто есть такая минута. Уйдёшь из дому и... Ведь в часу шесьдесят минут. И в этих шестидесяти минутах есть одна минута. Ну как сказать – как сбранёная, а не кряшчёная. И вот иногда... Или кто попадёт, может быть, встречу – взглянет, от сглаза было <...> Я скажу, если где потерялся, скотинина, в которую сторону. Говорю, што итить, например, не по дороге, никакие не кресты, итить по лесу, кидать в левую сторону, не оглядывацца, раскидывать пореже <...> Оглядывыцца нельзя, потому што, смотря куда человек да в какую сторону потерялся. А если ты оглянешься, то пользы не будет. Ведь всякоё может, всякоё может случитца. Если в лесу – может очень шуметь лес. Шуметь лес. Если у реки – вода синяя потечёт. Вот так <...> И говорить не надо ни с кем. Так ведь говорить-то надо одному итить. И итить надо обязательно утром. Под вечер не ходят, палки не кидают[47].

На первый взгляд кажется, что «крестики» северной Новгородчины прямо соотносятся с христианской символикой креста как религиозного апотропея, пугающего всякую нечистую силу и заставляющего лесных демонов отпустить свою жертву. Такое объяснение вроде бы подтверждается и поверьем, согласно которому для освобождения проклятого необходимо набросить на него нательный крест. Думается, однако, что здесь не все так однозначно. Что касается нательного креста, то в данном случае, по всей видимости, особую роль играет его не религиозный, а, так сказать, «социальный» символизм, то есть знак принадлежности к сообществу живых людей, обитающих в «посюстороннем» мире[48]. Что же до крестообразно связанных палочек, чье появление на лесных тропинках оказывает столь сильное воздействие на демонические силы, то они, как мне кажется, вообще не имеют особого отношения к каким бы то ни было христианским идеям и символам. Полагаю, что подлинный смысл этой магической практики можно понять,

обратившись к сходным ритуалам, существующим у некоторых финноязычных групп Европейского Севера. Так, согласно поверьям карел, ребенок или животное, пропавшее в лесу, попадает под «лесной покров» (*metsänpeitto*), лишающий его возможности найти дорогу домой и делающий невидимым для живых. В подобных случаях прибегают к помощи знахарей, которые «связывают лес» (соединяя над тропинкой несколько вершин деревьев и пригибая их к земле) или «"смешивают" либо "закрывают" пути и дороги лесного духа (то есть тропинки, используемые последним), помещая на таких дорогах кресты»[49]. Предполагалось, что эти магические действия, лишающие демона возможности свободно двигаться и делающие его «пленником», заставят его вернуть животное или человека.

Когда лесной дух (*metšiine*) забирает корову, нужно пойти на дальний конец поля, забраться на изгородь и прокричать: «Эй, отдай мою корову, или я свяжу твои дороги и пути, и у тебя не будет больше пути»[50].

Примечательно, что аналогичный ритуал совершался и для исцеления от болезней, причем в данном случае «связыванию» подвергались деревья, растущие на берегу реки, в лесу и на кладбище[51].

Можно предположить, таким образом, что и «крестики» северной Новгородчины, и карельское «связывание леса» суть разновидности одной и той же практики, смысл которой состоит в магическом «пленении» лесных демонов, своего рода «ритуальной агрессии», заставляющей силы потустороннего мира отпустить тех, кто попал под их власть. Сходные обрядовые формы существовали и в Тверской Карелии:

В Бежецком у<езде> Тверской губернии карелы, когда у них пропадает в лесу скот, прибегают к магической силе креста. Если пропадет корова или овца, то вырезают крест на лиственном дереве, а если бык или лошадь, то на хвойном. При этом говорят: хозяева леса и хозяйки леса, отпустите скотину, а если не отпустите, то идите на кресте повесьтесь (удавитесь). Говорят эти слова три раза, отступая левой ногой[52].

При этом подобные «крестовые деревья», согласно целому ряду этнографических корреспонденций рубежа XIX и XX вв., фигурировали у финнов, карел и эстонцев в качестве своеобразного оберега от покойников или, по выражению Э.А. Вольтера, «для изгнания духа смерти во время похорон». В соответствии с приводимыми этим исследователем материалами, сосны, на коре

которых делались крестообразные насечки во время погребальной процессии, существовали в разных местностях Карельского перешейка. «В Карелии был обычай ставить и изображать *кресты ristikko* на дороге, когда хоронили покойников. Кресты эти должны были *мешать* покойникам посещать дома, где они раньше жили»[53].

Наконец, показательной параллелью к «киданию крестов» и сходным с ним ритуальным практикам представляется коми-пермяцкая «кабала», которая пишется или, вернее, чертится «особыми знахарями с целью отыскать потерявшуюся в лесу скотину»[54] и адресована «лесному царю» или «лесным людям». Согласно Ф.А. Теплоухову, этот обряд совершался следующим образом:

Пермяк, потерявший корову или лошадь, после тщетных розысков в лесу посещает тайно колдуна и угощает его, прежде всего, водкой. Убедившись, что скотина действительно исчезла и опросив хозяина относительно ее масти, цены и пр., колдун берет кусок бересты в виде прямоугольника и *чертит* на нем *схематический план лесных дорожек и тропинок*, на одной из которых должна находиться потерявшаяся скотина. При этом колдун берет уголь в левую руку и чертит им, как говорят, *на отмашь от себя*, т.е. проводя черты от правой руки к левой <...> Неправильные фигуры в виде кривых и угловатых линий, занимающие большую часть чертежа, должны изображать запутанные лесные дорожки, которые колдун заговаривает, произнося при их черчении слова «прошения». По убеждению пермяков, слова эти слышит лесной, и если он склонен исполнить просьбу колдуна, то скотина дальше в лес уже не пойдет, а должна выйти на *прямую дорогу к дому*, которая и обозначена на кабале довольно прямой чертой, проведенной от средины верхнего края в левый нижний угол <...> Когда кабала начерчена, то хозяин потерявшейся скотины идет вместе с колдуном в тот лес, в котором она, по их предположениям, находится, и отыскивают в глубине его место, где скрещивается несколько дорожек. Здесь, выбрав «на кресте дорог», удобное дерево, прикрепляют к нему кабалу в следующем порядке. Хозяин скотины становится спиной к дереву и лицом в сторону, откуда они пришли, а перед ним таким же образом становится колдун. Затем колдун передает кабалу «на отмашь», т.е. через левое плечо, хозяину, который, также на отмашь, пришпиливает ее деревянными гвоздями к дереву или просто вешает на сучок. Когда все готово, то как колдун, так и хозяин пускаются бежать из леса домой, при чем строго запрещается оглядываться, так как иначе леший может зашибить их деревом или убить за то отыскиваемую скотину[55].

По мнению Теплоухова, термин *кабала* в качестве названия магического рисунка или чертежа в данном случае восходит к старинному русскому слову, обозначающему, согласно словарю Даля, «всякое срочное письменное обязательство», и, таким образом, речь идет о своеобразном магическом отголоске бюрократической культуры Российской империи. Отчасти, конечно, эта точка зрения верна, однако стоит иметь в виду, что коми-пермяцкую *кабалу* вряд ли можно считать смиренным обращением к «лесным властям». Текст «прошения», произносимого во время изготовления *кабалы*, отмечен скорее требованиями и угрозами, чем просьбами:

Лесному царю Митрофану Митрофановичу прошение на лошадь; потеря же стала <...> У нас лошадь вы отпустите добровольно, лесной ты царь Митрофан Митрофанович! Мы прокуды ничего тебе не думали сделать, а ты нам сделал. Пожалуйста, нам отпусти лошадь, за чертой ты у нас никуда не пошел. Если ты да не отпустишь, мы будем тебя тоже беспокоить, другое прошение писать[56].

Показательно, кроме того, что особый гнев лешего вызывает «напрасная кабала», «написанная» в ситуации, когда скотина в действительности не уведена лешим, а съедена хищниками. В подобных случаях леший может рассердиться на колдуна и «уведет его самого в лес или даже убьет, повесив за ноги на дерево или "захлестнув лесиной"»[57]. Рискну предположить, что в данном случае мы имеем дело с несколько иным и также зафиксированным Далем значением слова «кабала» – «вообще всякая неволя, безусловная зависимость», – и что крестьяне не отдавали себя «в кабалу» лешему, но, наоборот, пытались «закабалить» последнего при помощи особых магических приемов, вынуждающих его вернуть скотину. Таким образом, изготовление кабалы, по-видимому, представляло собой еще одну разновидность магического «закрещивания» пути, препятствовавшего свободному перемещению обитающих в лесу потусторонних существ и похищенных последними людей либо домашних животных.

Хотя, как уже было сказано, практики подобного «закрещивания» у русских и финских групп Севера России, как правило, связывались не с покойниками, а с более расплывчатыми поверьями о лесных демонах, мне представляется, что в данном случае симптоматична уже сама роль представлений о движении и особом пути или «следе» потусторонних обитателей леса, с одной стороны, и

умерших – с другой. Хорошо известно, что поверья и обрядовые действия, связанные с дорогой в загробный мир и обратно – в мир живых, играют особую роль в погребальном ритуале. Так, распространенный обычай устилать путь похоронной процессии ветками (как правило, еловыми) может объясняться и как средство «указать покойнику дорогу» домой, так и способ избежать возвращения последнего[58]. «Вместе с тем, – утверждает С.М. Толстая, – не будет преувеличением сказать, что большинство действий совершаемых в рамках погребального обряда, и даже погребальный обряд в целом направлены на предотвращение посмертного хождения»[59]. В географическом смысле обряды и поверья, связанные с боязнью «приходящих» покойников и, наоборот, стремлением сохранять и поддерживать связи между живыми и мертвыми в ритуально контролируемой ситуации календарных поминок, могут образовывать отношения дополнительной дистрибуции, о чем, например, свидетельствуют опубликованные Ж.В. Корминой и С.А. Штырковым материалы, собранные на западе Ленинградской и севере Новгородской областей[60]. Думаю, не случайно, что в ареалах распространения терминов *заложные* и *забыдущие* доминируют нарративы о вредоносном и опасном посмертном хождении, а в погребальной ритуалистике широко представлены действия, направленные на разделение и разграничение мира живых и мира умерших[61]. Даже если допустить, что магическое «закрещивание» дорог, по которым перемещаются лесные демоны, никак не связано с представлениями о пути из мира живых в мир мертвых, представляется достаточно вероятным, что невидимый «худой след», на который попадает проклятый, все же имеет отношение именно к этому кругу поверий.

Итак, одна из особенностей покойников, лишенных семейного поминовения, забытых родными и близкими, состоит, по мнению вятских крестьян, в том, что они способны забирать в свой лесной мир людей и животных. С другой стороны, очевидно, что особую роль в поверьях и обрядах, связанных с *заложными* и *забыдущими*, играет отношение к древним и/или заброшенным кладбищам, а также и археологическим памятникам вообще, причем в данном случае речь зачастую идет не об индивидуальных или семейных, а о коллективных (и в частности, общинных) ритуалах. Несмотря на известное разнообразие преданий и поверий, связанных с подобными локусами, можно утверждать, что, будучи и опасными, и благо-

творными одновременно, они нередко выполняют роль местных святынь, где совершаются как поминальные, так и вотивные ритуалы. В этом отношении вятские «могилы заложных» и новгородские жальники имеют немало параллелей в различных регионах Севера России. Это – почитаемые могилы «панов», «чуди», «литовцев», «погибших воинов» либо просто «неизвестных усопших», как, например, их называли в с. Елины Островского уезда Псковской губ.:

Посреди деревни, в огороде одного крестьянина, находится могильник, происхождение которого неизвестно. Он носит название «Сопка» и представляет собою пригорок..., заваленный камнями... В 1896 г. в этом могильнике найдена была случайно нижняя человеческая челюсть <...> Сюда в поминальные дни приходят с яствами местные жители и поминают неизвестных усопших. В Троицын же день поминовение это сопровождается обметением могильника ветвями берез. После пожара собирались было построить здесь часовню, но пока решение это не приведено в исполнение[62].

Примеры подобных памятников и связанных с ними обрядов неоднократно обсуждались в отечественной этнографической литературе. Среди наиболее известных – обряды «Киселева дня», совершавшиеся в Лодейнопольском уезде на возвышенности, где, по всей вероятности, располагался древний могильник:

В четверг на Троицкой неделе ежегодно у часовни, стоящей в роще на возвышенном месте среди деревень, собираются крестьяне; все домохозяйки приносят из дому по кринке молока и чашке киселя, ставят их на несколько минут под образа, затем садятся на лавочке вокруг часовни и едят все это сообща, поминая «панов», о происхождении которых рассказывают так: «соберется, бывало, шайка, вот и скажет кто-либо: "буду я над вами паном", и станет паном; да и у нас все зовутся паны, вся деревня пановы, паны». День этого празднования зовется «Киселев день», относятся к нему крестьяне шутливо, обливают друг друга киселем. Как-то раз решили не праздновать, но после этого случился неурожай овса, неурожай объяснили мщением за игнорирование празднества, и с тех пор празднуют ежегодно[63].

Не менее показательны распространенные в Верхокамье ритуалы поминовения *чуди* и *чудских родителей*. В упомянутом очерке П. Сорокина эта традиция прямо сопоставляется с «поминками по заложенным», хотя местом совершения соответствующих обрядов здесь оказываются древние – *чудские* – кладбища, где, по преданиям погребены аборигены края и/или предки современного населения. Любопытно, что среди мотивировок этого поминовения

встречается и забота о том, «чтобы скот не терялся», соответствующая упомянутым поверьям вятских крестьян о родителях, забирающих в лес скотину:

У позднейших населенцев чудских местностей обнаруживается такой мотив поминок: «Чудь жила до нас, место расчищала; как не помянуть!» «Опять же, – прибавляют крестьяне, – помянешь, так спокойнее для скота, а то теряться будет...» <…> Слова, упоминаемые при поминовении, тоже не заключают в себе указаний непременно на родственные отношения. Обыкновенно говорят так: «Помяни, Господи, чучь (или чудяков)! Помяни, Господи, дедушку чучка, бабушку чучиху! Помяни, Господи, чучких родителей! Помяни, Господи, чучких родителев, чучкого дедушку и бабушку!»[64]

Не останавливаясь на проблеме генезиса преданий и поверий о «панах», «чуди» и подобных им «неизвестных умерших», отмечу, что коллективные (как, впрочем, и индивидуальные) ритуалы, совершаемые в местах их упокоения, имеют отчасти вынужденный характер. В процитированных выше корреспонденциях акцентируются, так сказать, «негативные» реплики, при помощи которых покойники напоминают о себе крестьянской общине: пожар, после которого было принято решение построить часовню на могильнике, и неурожай овса, вызванный отказом поминать панов. Очевидно, что именно чувством страха и опасности было вызвано уничтожение древнего кладбища, о котором писал корреспондент Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева из Череповецкого уезда Новгородской губ.:

Недалеко от дер. Карпова..., на песчаном бугре, растут несколько старых-престарых сосен. Здесь, по народному преданию, были когда-то зарыты, т.е. похоронены без отпевания, паны <...> Место <...> где были зарыты паны, местные жители и теперь считают нечистым: здесь однажды нашли скоропостижно умершим какого-то странника. У одного крестьянина под этими соснами лошадь околела. Ночью и поздно вечером трусливые боятся ходить мимо этих сосен: всегда чудится или манит, как говорят крестьяне. Рубить эти сосны Боже упаси! такой беды себе наживешь, что и жизни не рад будешь.

Наконец, крестьяне решили покончить с не дававшим им покоя могильником.

Один предложил срубить и сжечь сосны, но совет этот не получил одобрения <...> Если не будет волшебных сосен, то будет расти заколдован-

ная трава, а это еще будет хуже: может скот весь переколеть. Другие находили, что трогать самые сосны опасно... «Уж если выводить зло, то нужно выводить с корнем!» – заявил один мужик. И постановили всем сходом: разрыть могилы панов <...> Вооружились мужики заступами и стали копать землю под соснами. Действительно, на глубине трех аршин они нашли человеческие кости. Кости были сожжены, и пепел бросили в речку. Сосны и сейчас красуются. Но они, говорят крестьяне, теперь вреда никому не приносят[65].

Вместе с тем, очевидно, что многие погребения «древних», «неизвестных» и «забытых» умерших выполняли в культуре отдельных общин, а иногда и достаточно больших регионов, функции, вполне сопоставимые с ролью местных святынь. Такие примеры отыскиваются и на Вятке, и в Новгородской области, и в других местностях Севера России.

Исторические факторы, приводившие к появлению подобных памятников, пока что недостаточно исследованы. Здесь можно предполагать и демографические изменения, выражавшиеся в запустении и повторной колонизации отдельных регионов, естественные либо вызванные внешним воздействием трансформации погребального ритуала, миграции, ситуации языковых и конфессиональных контактов. Показательно, в частности, что материалы, которыми я преимущественно оперировал, происходят из зон, где русское население соседствует с финноязычными группами, будь то карелы, вепсы, коми-зыряне, коми-пермяки или удмурты. Подозреваю даже, что некоторые исследователи могли бы усмотреть в почитании *заложных*, *забыдущих* и *чудских родителей* гипотетическое влияние финно-угорской культуры. Мне, однако, подобные «этноцентричные» интерпретации не кажутся правдоподобными. Во-первых, я не склонен разделять эссенциалистские представления об устойчивой этнической специфике, особенно если речь идет об аграрной культуре, скорее здесь стоит говорить о локальных и региональных культурных формах, зачастую не совпадающих с языковыми и диалектными границами. Во-вторых, крестьянскую культуру эпохи Средневековья и Нового времени вряд ли стоит изображать и исследовать как нечто исключительно стабильное и не подверженное историческим изменениям. Думается, что рассмотренные в этой работе культурные явления во многом обязаны своим возникновением и существованием не статическим, а динамическим факторам.

Так или иначе, стоит подчеркнуть, что особую роль в обрядах и поверьях, связанных с заложными покойниками, играют культурные и когнитивные категории, определяющие особенности крестьянского отношения к умершим в целом. Особенности «доместификации смерти» в крестьянской культуре подразумевают две противоположные тенденции: создание границы или разрыва между умершими и живыми и сохранение связи между ними. Это противоречие может быть описано при помощи категорий «тоски» и «страха»[66], «памяти» и «забвения»[67]. В различных географических, исторических и культурных ситуациях может возобладать та или иная тенденция, однако в целом крестьянская погребально-поминальная культура представляет собой постоянный символический диалог между миром живых и миром умерших, подразумевающий стремление к достижению более или менее устойчивого равновесия. В этом контексте само представление о «забытых родителях» может быть прочитано как сбой когнитивной или психологической схемы: баланс памяти и забвения оказывается нарушенным в пользу последнего. Эта неопределенность одновременно опасна и продуктивна: она представляет определенные перспективы для контакта с сакральным миром. *Заложные родители* требуют к себе особого (зачастую – коллективного) внимания, но они же обеспечивают крестьянскую общину большими возможностями проникновения сквозь границы «этого» и «того», «профанного» и «сакрального» миров.

Примечания

[1] См.: *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995. С. 39–40; См. также: *он же*. К вопросу о русалках (Культ покойников, умерших неестественною смертью, у русских и у финнов // *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 230–298; *он же*. Древнерусский языческий культ «заложных» покойников // Известия Академии Наук. Пг., 1917. Вып. 7. С. 399–414.

[2] См., например: *Виноградова Л.Н.* Заложные покойники // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 186–188; *она же*. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 9, 71.

[3] Сочинения Максима Грека. Казань, 1862. Т. 3. С. 170.

[4] *Страхов А.Б.* Сила слова: *заложный* покойник и *матерная* брань // Palaeoslavica. 2003. Vol. XI. P. 263.

[5] Там же. С. 264.

[6] Там же. С. 265.

[7] *Магницкий В.К.* Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде // Календарь Вятской губернии на 1884 год. Вятка, 1884. С. 118; *он же*. Особенности русского говора в Уржумском уезде Вятской губернии // Известия Общества археологии,

истории и этнографии при Имп. Казанском Университете. 1884. Т. 5. С. 21–22.

[8] *Шишкин Н.В.* Особенности русского наречия в Слободском уезде // Слободской уезд Вятской губернии в географическом и экономическом отношениях. Вятка, 1881. С. 202; *Васнецов Н.М.* Материалы для объяснительного областного словаря вятского говора. Вятка, 1907. С. 77.

[9] *Кибардин Г.* Извлечения из материалов, собранных для Русского географического общества по уезду Слободскому // Вятские губернские ведомости. 1848. № 13. С. 90–91.

[10] «В память таких лиц отломленный кусок, вместо того, чтобы положить его в чашку (что считается неудобным – мешать его со своими родными), выбрасывают из двери на двор, говоря: ...даю безродным, ешьте, пейте и будьте сыты!» (*Магницкий В.К.* Материалы к объяснению старой чувашской веры. Собраны в некоторых местностях Казанской губернии. Казань, 1881. С. 188–189).

[11] *Магницкий В.К.* Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде. С. 118.

[12] *Магницкий В.К.* Особенности русского говора в Уржумском уезде... С. 21–22.

[13] *Кибардин Г.* Извлечения из материалов... С. 90–91; *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии... С. 57.

[14] *Сорокин П.* Чудь Кайского края (Продолжение) // Вятские губернские ведомости. 1895. № 53. 8 июля. С. 3–4.

[15] *Куроптев М.И.* Краткий исторический очерк // Слободской уезд Вятской губернии в географическом и экономическом отношениях. Вятка, 1881. С. 8.

[16] *Алабин П.В.* Заметка относительно некоторых древностей Вятского края. Вятка, 1865. С. 19.

[17] *Спицын А.А.* Каталог древностей Вятского края // Календарь Вятской губернии. 1882. Вятка, 1881. С. 33–35.

[18] *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии... С. 132.

[19] Там же. С. 57, 132.

[20] *Куроптев М.И.* Краткий исторический очерк... С. 7–8.

[21] *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии... С. 57. В середине 1860-х гг. П.И. Лерх также обнаружил на территории городища более 10 безинвентарных трупоположений (*Алабин П.В.* Заметка относительно некоторых древностей Вятского края. С. 20).

[22] *Алабин П.В.* Заметка относительно некоторых древностей Вятского края. С. 25–26. Ср.: *Спицын А.А.* Каталог древностей Вятского края. С. 73.

[23] *Зеленин Д.К.* Древнерусский языческий культ «заложных» покойников. С. 403.

[24] См.: *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998; *Штырков С.А.* «Святые без житий» и *забудущие родители*: церковная канонизация и народная традиция // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2001. С. 130–155.

[25] *Рерих Н.К.* Некоторые древности пятин Деревской и Бежецкой // ЗОРСА. СПб., 1903. Т. V. Вып. 1. С. 16.

[26] *Фишман О.М.* Жизнь по вере: тихвинские корелы-старообрядцы. М., 2003. С. 140.

[27] Тихвинский фольклорный архив СПбГУКИ. 1994 г., д. Дворище Любытинского р-на Новгородской обл. Зап. В.В. Виноградова. См. также: *Штырков С.А.* «Святые без житий» и *забудущие родители*... С. 145.

[28] *Галкин А.К., Бовкало А.А.* Очаг веры у «Забудущих родителей» // София. 1997. № 2. С. 23–35; *Штырков С.А.* Забудущие родители // Живая старина (далее – ЖС).

2004. № 3. С. 21.

[29] *Штырков С.А.* «Святые без житий» и *забудущие родители...* С. 146–150.

[30] СРНГ. Т. X. С. 213, 215, 217.

[31] Словарь древнерусского языка XI–XVII вв. М., 1978. Вып. 5. С. 233–235.

[32] Данная на пашенную землю и покосы из накладной пашни Верхотурскому подгородному пашенному крестьянину Алексею Бочкареву (1666) // Акты, относящиеся до юридического быта древней России. СПб., 1857. Т. I. Стб. 473.

[33] Словарь русского языка XVIII в. Т. 7. С. 263.

[34] Вкладная Якова Дмитриевича Архангельскому монастырю (первая половина XV в.) // *Шахматов А.А.* Исследование о двинских грамотах XV в. Ч. I–II. СПб., 1903. Ч. II. С. 72–73. № 54. См. также: Акты юридические или собрание форм старинного делопроизводства. СПб., 1838. С. 144. № 110, IV; *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. Ч. 2. Стб. 926.

[35] Можно предположить, помимо всего прочего, что ассоциация с пашней в данном случае не случайна, поскольку один из важных компонентов календарных поминальных ритуалов подразумевает физический контакт участников обряда с могилой и кладбищенской землей, причем это ритуальное действие зачастую обозначается глаголами *пахать* или *опахивать*: «В весенние праздники, посвященные мертвым, занимались чисткой м<огил>: их обметали метелкой или руками (встречается запрет использовать веник), ветками (*опахивали* могилы), обсыпали белым песком (полес., киев.), втыкали освященные вербовые ветки в могильную насыпь, украшали кресты полотенцами, венками, застилали м<огилу> скатертью и затем устраивали символические трапезы с покойным» (*Плотникова А.А.* Могила // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 269–270).

[36] Отчасти эти сюжеты учтены указателем «Восточнославянская сказка» (группа сюжетов СУС 813А, 813В); обширную сводку фольклорно-этнографических материалов о проклятых см.: *Власова М.Н.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998. С. 428–437. Публикации тестов см.: Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и авт. комм. О.А. Черепанова. СПб., 1996. С. 32–38; Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963–1999 г.). СПб., 2001. С. 320–324; Вятский фольклор. Мифология / Изд. подг. А.А. Иванова. Котельнич, 1996. С. 28–32, 44; *Иванова А.А.* Пропажа и поиск скота в мифоритуальной практике Верхокамья и Пинежья // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2004.

[37] См.: *Власова М.Н.* «О святках молодые люди играют игрища...» (сюжет о проклятой-невесте в записи А.С. Пушкина и в современных интерпретациях) // Мифология и повседневность. (Вып. 2): Материалы научной конференции 24–26 февраля 1999 года. СПб., 1999. С. 154–170.

[38] *Иванова А.А.* Пропажа и поиск скота... Пользуюсь случаем выразить глубокую признательность А.А. Ивановой, предоставившей мне возможность ознакомиться с не опубликованными материалами из своего личного архива и архива кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ (далее – АКФ).

[39] *Иванова А.А.* Пропажа и поиск скота... № 13.

[40] Там же. № 15.

[41] АКФ. 2000. Т. 6. № 281–282.

[42] АКФ 2000. Т. 1. № 297.

[43] Сходные представления зафиксированы и у коми-пермяков, где «забытые покойники» могут наслать болезни на своих родных или домашний скот: «Покойник, по пермяцким верованиям, не разрывает связи с живыми. За то пропитание, которое они ему доставляют, он охраняет их интересы, бережет скотину. Благодетельное действие усопшего простирается однако лишь до тех пор, пока родные его не забывают. Забывчивым усопший напоминает о себе щипками, после которых на теле остаются синис пятна. Если родные и после таких напоминаний продолжают не обращать внимания на него, усопший карает их. Вера в кару усопшего составляет общее достояние пермской группы, как и служащее для обозначения этой кары слово – мыж. Покойники карают, насылая на своих потомков болезни или падеж на скотину» (*Смирнов И.Н.* Пермяки. Историко-этнографический очерк (Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Том IX. Вып. 2). Казань, 1891. С. 248).

[44] *Иванова А.А.* Пропажа и поиск скота...

[45] Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и авт. комм. О.А. Черепанова. СПб., 1996. С. 33 (№ 55).

[46] Архив факультета этнологии Европейского университета в Санкт-Петербурге. Новгородская обл., Хвойнинский р-н, д. Василево. Запись 1997 г. Шифр фонограммы: ЕУ-Хвойн-97-ПФ-13. Информант: И.М. Гараненков, 1938 г.р.

[47] Архив факультета этнологии Европейского университета в Санкт-Петербурге. Новгородская обл., Хвойнинский р-н, д. Спасово. Запись 1997 г. Шифр фонограммы: ЕУ-Хвойн-97-ПФ-43. Информант: Н.А. Егорова, 1925 г.р.

[48] О символике крещения в контексте социальной структуры крестьянской общины см.: *Кормина Ж.В.* Институт крестных родителей в традиционной культуре // Проблемы социального и гуманитарного знания. Сборник научных работ. СПб., 1999. Вып. 1. С. 221–239.

[49] *Stark Laura.* Peasants, Pilgrims and Sacred Promises: Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion. Helsinki, 2002 (Studia Fennica Folkloristica 11). P. 113.

[50] Op. cit. P. 113.

[51] Op. cit. P. 116.

[52] *Маторин Н.* Православие как производственный культ (Продолжение) // Антирелигиозник. 1929. № 7. С. 79.

[53] *Вольтер Э.А.* Крестовые сосны (ristipetäjä). К вопросу о некрокульте у финских народностей // ЖС. 1915. Прил. № 3. С. 033–035.

[54] *Теплоухов Ф.А.* «Кабала» или прощение лесному царю. (Из пермяцких суеверий) // Пермский край. Пермь, 1895. Т. III. С. 291. См. также: *Смирнов И.Н.* Пермяки. Историко-этнографический очерк (Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Том IX. Вып. 2). Казань, 1891. С. 61.

[55] *Теплоухов Ф.А.* «Кабала» или прощение лесному царю. С. 296–298.

[56] Там же. С. 297.

[57] Там же. С. 296.

[58] *Толстая С.М.* Мотив посмертного хождения в верованиях и ритуале // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. (Вып. 10). М., 2006. С. 253.

[59] Там же. С. 254.

[60] *Кормина Ж.В., Штырков С.А.* Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта северорусской традиции) // Восточнославянский этнолингвистический

сборник. Исследования и материалы. М., 2001. С. 206–231.

[61] См.: Вятский фольклор. Мифология...

[62] *Быстров Н.* Покровская Церковь погоста Елин Островского уезда Псковской губернии и Елинский приход. Историко-статистический очерк. Псков. 1902. С. 273–274.

[63] *Куликовский Г.И.* Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. 1890. № 1. С. 60

[64] *Сорокин П.* Чудь Кайского края... С. 4.

[65] Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. № 797 (В. Антипов). Л. 10–11об.

[66] *Байбурин А.К.* Тоска и страх в контексте похоронной обрядности (к ритуально-мифологическому подтексту одного сюжета) // Труды факультета этнологии. СПб., 2001. Вып. 1. С. 96–115.

[67] *Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 257–264.

Светлана Чугаева (Сыктывкар)

Важ важжез касьтылöм –
Поминание предков на культовых местах коми-пермяков

«В традиционном обществе любое освоение пространства человеком означало его «культурную» сакрализацию, так как и природное пространство имело значение как «чужое», «нечистое» место. Культурная сакрализация таких мест приобщала их к миру человека лишь отчасти, ибо они оставались «во владении и ведении» сверхъестественных сил»[1]. В результате культурного освоения природные объекты получали название, им отводилась особая роль в обрядовой жизни социума.

Возникновение культового места способствовало обретению духов-покровителей, часто отождествляемых с «предками», связь с которыми осуществлялась посредством символических приношений, даров.

Данная статья посвящена традиции поминания коми-пермяками предков на особых культовых местах. Одним из первых ее зафиксировал Н. Добротворский, который отметил «благоговейный ужас» пермяков по отношению к ямам, которые назывались «чудскими». Из нескольких версий происхождения этих ям исследователь особо отметил ту, которая связывает их с реальным историческим событием – крещением Стефаном Великопермским народа «чудя». По легендам, спасаясь бегством от подобного крещения, «выкопала она эти ямы, залезла туда и зарылась в них, и все имущество с собой взяла»[2].

И.Н. Смирнов зафиксировал обычай пермяков поминать «чудского дедушку и чудскую бабушку» и усмотрел в нем «прямое свидетельство о родстве, соединяющем нынешних Пермяков и былую Чудь»[3].

Б.Н. Вишневский при изучении топонимики Коми-Пермяцкого края, обратил внимание на урочище около д. Чазёва Юксеевской волости Чердынского уезда, где местные жители в Семик поминали «старых людей».

В середине XX в. культовые места коми-пермяков, связанные с почитанием предков, исследовала Л.С. Грибова. В ходе экспедиции летом 1964 г. в Косинский р-н Коми-Пермяцкого автономного округа она стала свидетелем поминовения «старых» в урочище Важ Чадзев,

описала современное состояние места, зафиксировала сам процесс обряда.

Илл. 1. Поминовение «старых» в урочище Важ Чадзев. 1964 г. Фото Л.С. Грибовой

В данной статье приводятся новые полевые материалы, которые дополняют и конкретизируют опубликованные сведения предшественников, показывают современное состояние традиции поминания «старых».

Для понимания процесса формирования культовых мест важно отметить, что, по представлениям коми-пермяков, умершие делятся на две категории: *важ важжез* 'старые старые' и *виль важжез* 'новые старые', условно – старые и новые предки. К новым предкам относятся два-три последних поколения умерших родственников, которых родные еще помнят поименно и основной формой почитания которых является их поминание в установленные христианским календарем дни на деревенских кладбищах.

Важ важжез отождествляются с дохристианским населением – чудью, которая жила на данных местах с незапамятных времен, и выступают в роли общих мифологических предков. Мифологическими предками отдельных локальных групп считаются легендарные чудские братья (Чадз, Бач, Юкси и Пукси), возведенные в

ранг богатырей или первооснователей населенных пунктов. *Вöлöмась отыррэз – Чадз, Бадз, Юкси, Пукси. Ева и Адам вöлісö. Нылöн вöлісö нёль зон – Чадз, Бадз, Юкси, Пукси. Öтік мунöма Чадзöвö, мöдік Юксьööв, Бачманöвö и Пукси локтöм татчö – Пуксибас пуксьöма – Были люди Чадз, Бадз, Юкси, Пукси. Были Ева и Адам. У них было четыре сына – Чадз, Бадз, Юкси, Пукси. Один ушел в Чадзёво, другой в Юксеево, Бачманово и Пукси пришел сюда в Пуксибе осел*[4]. С поминанием этих предков связано формирование общих культовых мест.

Л.С. Грибова назвала почтительное отношение к «старым» культом «древних» – своеобразным вариантом культа предков, религиозного почитания покойных сородичей, связанного с верой в загробную жизнь и приписыванием мертвым сверхъестественных свойств, с помощью которых они воздействуют на живых людей[5].

Илл. 2. Поминовение «старых» в урочище Важ Чадзев. 1964 г. Фото Л.С. Грибовой

С влиянием предков, особенно в поминальном обряде, связано представление о *мыже* – каре умерших за непочтительное отношение к их памяти. Способностью насылать *мыжу* на живых людей и домашних животных умерший наделялся уже через три

года после своей смерти. Как отмечал И.Н. Смирнов, «покойник, по пермяцким верованиям, не разрывает связи с живыми. За то пропитание, которое они ему доставляют, он охраняет их интересы, бережет скотину. Благодетельное действие усопшаго простирается однако лишь до тех пор, пока родные его не забывают. Забывчивым усопший напоминает о себе щипками, после которых остаются синие пятна. Если родные и после таких напоминаний продолжают не обращать внимания на него, усопший карает их. Вера в кару усопшаго составляет общее достояние пермской группы, как и служащее для обозначения этой кары слово – *мыж*. Покойники карают, насылая на своих потомков болезни или падеж на скотину»[6].

Современные полевые материалы свидетельствуют о сохранившейся вере в могущество умерших, способных влиять на людей и домашних животных.

Мыжа вештыны, а вот он ло тэ здоров, мыйкö лоас тэныт. Мыжсö лечитны он вермы, сійö токо старука дынö мунан – öшлö черöшлан да мый да. Сія висьталас «мыжа». Вот тэ сійö вештыны должен мыжатö. Сэсся тэнö лэдзö больыт. А он вешты – маитчан, кытчöдз он кув. Сэтчö колö пирöггесö вайны, вина, но мый тэныт абу жаль – йöрнöс ваян или чышьян, например, дöра, одзжык дöра новйывлісö. Нійö вайöны и сэтчö могильник вылас сетан кинлöкö. Одзжык кориссез вöлісö. Мыжасö колö вештыны сія лунö. Сія лунö касьтісьöны, важжезас локтöны – Мыжу заплатить, а вот не будет у тебя здоровья, что-то случится с тобой... Мыжу вылечить не сможешь, к старухе пойдешь, которая черöшлан вешает[7]. Она скажет – мыжа. Вот ты и должен заплатить мыжу. Потом тебе облегчение будет. А если не заплатишь – будешь мучаться до тех пор, пока не умрешь. Туда (на кладбище) надо принести пироги, вино, чего тебе не жалко – принесешь рубаху, платок или холст. Принесешь и на могильнике раздашь кому-то. Раньше были нищие. Мыжу надо заплатить в этот день. В этот день поминают, к старым приходят[8].

Подасö эшö мыжйöны. Пуксибас жеребеч вöлі, мыйкö мыжйöмöсь. Да сія фермаас стряпайтöмась да стряпайтöмась да жеребеч телеганас кайöтöмась сёянсö да юансö сэтчö. Сія пондöм шогалны, коктöмалны, кок йылсис усьны. «Мыжа, пö, мыжа!» – пондöмась черöшлан öшлыны – Скотину еще карают. В Пуксибе жеребец был, что-то покарали его. На

ферме постряпали да постряпали, да на телеге увезли еду да питье туда. Жеребец начал болеть, обезножел, с ног начал падать. «Ой, мыжа, мыжа!» – стали черёшлан вешать[9].

Однако особая способность влиять на живых людей и на общину в целом приписывалась «старым» предкам: от них зависело плодородие земли и обильные дожди, к ним обращались за помощью в критических ситуациях. Поэтому устраивались коллективные поминовения, во время которых заручались поддержкой предков, а наказанные уплачивали мыжу.

В настоящее время традиция лучше сохранилась в северных районах округа (Кочевский и Косинский) и поминовение «старых» происходит на культовых местах *Важ Шойна* у д. Борино Кочевского р-на, урочище *Важ Чадзев* у д. Важ Чазёво Косинского р-на, *Шойнаыб* возле д. Пеклаыб Косинского р-на Коми-Пермяцкого округа.

Важ Шойна 'Старое кладбище'. Данное кладбище располагается в восточной части д. Борино среди еловой рощи, которая никогда не вырубалась, несмотря на неудобное расположение среди пахотных полей.

По легендам, первыми основателями деревни были два брата – Бора (Борис) и Мока (Мокей), но вскоре их хозяйства были разделены, и один из братьев осел неподалеку на месте д. Зуево. От имен братьев произошли названия деревни, которая раньше называлась Мокин или Сьöд Мокин 'Чёрный Мокин', а в современном административном делении называется Борино. Память об основателях деревни зафиксирована в поминальной молитве, с которой жители Борино до сих пор начинают все поминки:

Помяни, Господи, всех святых
Всех божей, всех крестей, всех родителей.
Помяни, Господи, Ева и Адам,
Чадза и Бадза, Мока и Боря,
Улита и Полита.
Помяни, Господи, старые родители.
Открывайте царские двери,
Отпустите наши родители.
Помяни, Господи, первый паром Лобанов,[10]
Отпусти наших утопляющих.
Помяни, Господи, всех святых,
Всех божей, всех крестей, всех родителей[11].

В субботу на Троицкой неделе на Важ Шойне отмечался день «Пестера», осознаваемый информантами как день поклонения «старым» и как местный праздник.

По словам информантов, поминальную еду на кладбище в этот день приносили в плетеных заплечных корзинах *пестерях* – отсюда название праздника.

Одзжык пестеррез вöдитлісö, пестеррезнас мыля новйöтчисö. Пирöггесö пестерöн ваялісö, кайöтлісö важ могила вылас. Ылісянь локтасö, сумкаэз одзжык эзö вöлö, сумкаас нöитчö пирöгыс. Пестерö тэчасö, кышаласö спина вылас и локтöны, вайöны. – Раньше пестера были. Пироги в пестерах приносили... Издалека придут, сумок ведь раньше не было, а в сумке «сломаются» пироги. В пестер положат, закинут за спину и приходят[12].

Следует отметить, что этот, казалось бы, локальный праздник, в действительности, объединял жителей не только близлежащих деревень Борино и Зуево, но и отдаленных районов округа – Косинского (Чазёво, Бачманово) и Гайнского, а также сопредельных территорий – Соликамска, Чердыни и Усолья[13], что свидетельствует о его особой значимости.

Обряд поминовения умерших предков в этот день начинался с утра, и все действия локализовались на месте бывшей часовни, которая, по преданию, вместе с народом ушла под землю. По воспоминаниям жителей, большую икону, вероятно, оставшуюся от часовни, на праздник приносил местный старик Хомяков Алексей (Корминчи Öльöш), который и был ее хранителем. В благодарность за приносимую на праздник икону ему давали еду, оставшуюся после поминок, и полотенце, которые он уносил домой. Люди, пришедшие на праздник, раскладывали на скатерть принесенную с собой ритуальную пищу: *черинянь* 'хлеб с рыбой' (рыбник), пироги, вино. Под елью перед иконой складывали подарки: платок, рубаху, деньги, холст и начинали молиться, после завершения молитв приступали к совместной поминальной трапезе.

Отличительной особенностью праздника было то, что на него собирались не только люди, которые пришли помянуть давно умерших предков, а также те, кто по обету должен был именно в этот день *вештыны мыжа – заплатить мыжу* и таким образом получить исцеление от болезни.

В 1930-е гг. комсомольская молодежь боролась с этим праздником, «однажды приехали на праздник, угощения разбросали, а один, Язев из д. Абрамовка, по прозвищу Сера Пась, втоптал икону в землю. Приехав домой, он сразу сломал ногу»[14].

Важ Чазёв 'Старое Чазево'. Топографию урочища Важ Чадзев у д. Важ Чазёво описал Б.Н. Вишневский, который посетил это место летом 1917 г. По его данным, оно представляло собой «площадку круглых очертаний, обнесенную изгородью из жердей. Лес на этом месте не растет, пней не видно, травы почти нет. Ближе к СВ краю площадки врыт в землю столб. На нем прикреплена маленькая икона типа старообрядческих складней. Столб ветхий. Несомненно, это был крест <...> Перед столбом заметно на земле некоторое понижение, как бы следы ямы»[15].

Илл. 3. Урочище Важ Чадзев. Современный вид

Л.С. Грибова в 1964 г. зафиксировала: «Поминки происходят в лесу на круглой ровной площадке, когда-то обсаженной по кругу деревьями и огороженной. В настоящее время изгороди уже нет, лес сгорел. На восточной стороне площадки стоит столб, на котором во время поминок висит икона. Вблизи нет никаких признаков могильника или часовни, и никто не помнит, были ли они здесь когда-нибудь»[16]. Наши информанты особо отмечают, что местом проведения обряда является пустырь *Кушдор,* где «не растет трава», а рядом протекает ручей, «который не перешагнуть ногами».

По преданию, здесь сами себя захоронили первые люди, чудские братья Чадз, Бач, Юкси и Пукси, имена которых зафиксированы в поминальных молитвах.

По материалам, записанным в 2007 г. от участников обряда, удалось достаточно полно восстановить весь ход ритуала. На место поминовения «старых» приходили с утра, приносили с собой обрядовую пищу: черинянь, пироги, вареные яйца, молоко, квас и дары. Затем зажигали свечу, перед крестом (столбом) начинали моление, после завершения которого раскладывали еду, угощали друг друга и приступали к совместной поминальной трапезе. Пришедшие по обету *заплатить мыжу*, клали на столб монеты, платок или рубаху. Поминали следующей молитвой:

Во имя Отца и Сына и Святого духа. Аминь.
Помяни, Господи, первые люди, Ева и Адама,
Царя Давыда, Иосифа-Ключника,
Ивана-Батожника, Богина-Сотника.
Открывайте все двери и вороты.
Отпустите всех родителей на обед.
Архипа, Улита, Федора-Апостола
И всех ащих мужиков,
Военнопленные, в воду утопающие,
Верхом задевавшие, в огне сгорящие,
Юкси, Пукси, и Чадз, и Бадз,
И шойнаыбские девицы, и нищие,
И жаждущие, и проходящие,
И важ мокинские, священники Никоноры,
Петрованы, Игнаты, и Николаи, и
Первосвященники, Елизаветы, Аникии,
Натальи, Анастасии. Аминь[17].

Характерной особенностью поминовения *важ важжез* является запрет на плач и поминальные причитания. Напротив, после завершения молебна и поминальной трапезы на поляне возле ручья устраивались гуляния: пели песни и плясали, после чего спускались к воде, умывали руки, лицо. Завершающим этапом поминовения «старых» было обрядовое приношение даров – в ручей кидали пироги и деньги. По тому, как упадет в воду пирог, судили о предстоящем: если пирог упадет «верхом» – к удаче, если «низом, дном» – к смерти. Утонувшие пироги также свидетельствовали о смерти[18].

Илл. 5. Гуляние после поминовение «старых» в урочище Важ Чадзев. 1964 г. Фото Л.С. Грибовой

Шойнаыб 'Могильное поле'. От вышеописанных культовых мест данный объект отличается топографически, поскольку расположен на открытом поле. В Троицкую субботу на указанное место собирались участники обрядовых действий из близлежащих деревень. Перед крестом, сооруженным местным стариком по имени Конор, происходили моления и поминальная трапеза по «шойнаыбским девицам», которые не осознавались как непосредственные предки, но наделялись способностью влиять на ныне живущих. После завершения молений и трапез, проводили гуляния. *Сэтчö старые девицы, шойнаыбские старые девицы асьныс гарйöмöсь, столббез султöтлöмöсь и пырасö, и столббесö кералöмась. Нiйö ляпкöтöм, сэтчö и дзебсьöмöсь. Сэтчин ветлывлöны касьтiсьны Семик бöрас, суббöтанас и ветлывлiмö. А крессö султöтлiс старик Конор нима. Сэтöн юрбитасö, служитасö молитваэсö, брагаэсö вайöны, винаэсö. Эсся юасö, сэсся гуляйтöны. Сэтöн мыля горзасö!? Сiйö эд тöкö старые девицы, мийö эд огö тöдö некин, киннэз вöлiсö. Поколений поколений вылö мунö, сё сiйö касьтылöны. А вот öнi важын ни годов десять эгö ни ветлö, эзö пондö ветлöтны. Озö эд виднö*

полö, что мыжйясö – Там старые девицы, шойнаыбские старые девицы сами выкопали (яму), столбы поставили и зашли, столбы подрубили. Их задавило, там и похоронены. Туда ходят поминать после Семика, в субботу. А крест ставил старик по имени Конор. Помолятся, отслужат молебен, вино, брагу принесут. Сначала пьют, а потом веселятся. Почему там будут плакать!? Они ведь только старые девицы, мы ведь их не знаем, кто они были. Из поколения в поколение идет, а все поминают. А вот сейчас уже годов десять не ходили, не стали ходить. Видимо, не боятся, что покарают[19].

Рассмотрев традиции поминания «старых» на общих культовых местах можно отметить, что повсеместно:

– обряд поминовения имеет единую структуру и включает в себя общее моление с поминальными молитвами, совместную трапезу, приношение даров и гуляние;

– целью обряда является получение поддержки от предков, уплата по обету мыжи для избавления от болезней и несчастий;

– время проведения обряда приурочено к субботе на Троицкой неделе.

Обращают на себя внимание сохраняющийся запрет на плач и поминальные причитания, а также завершающие поминки гуляния с пением песен и плясками и символический отсыл даров (пироги, яйца, деньги) в «иной» мир через нищего или реку. В этих обрядовых действиях прослеживается параллель со славянскими языческими ритуалами, которые проводились по «заложным» покойникам в Семик. Своеобразие поминовений данной категории умерших заключалось в общем веселье, которое сопровождалось музыкой. На могилы «заложных» бросали деньги и яйца в качестве жертвоприношения злым покойникам, посылающим на людей болезни[20].

Аналогичные ритуалы, связанные с почитание предков, занимают одно из центральных мест в традиционной обрядности соседних народов. В частности, у бесермян существует обряд, связанный с почитанием культовых мест, которые считались местами погребения их предков – первопоселенцев и основателей деревни. «Эти кладбища посещали в дни общих поминок и перед началом весеннего сева. Местные жители неоднократно подчеркивали, что эти предки являются более могущественными и поэтому требуют особого почитания»[21].

У уральских марийцев мы находим аналогичный обряд почитания предков *утумулан пумаш* 'старинные умершие', который выражался в общедеревенском поминовении покойных. Предки марийцев делились на «ближних», то есть недавно умерших, и «древних», которых никто в жизни не видел и не помнит. Общение с «древними» предками было направлено на избавление от всеобщих несчастий. Из духов предков особенно мстительными считались *утумы* – именно они являлись главными виновниками больших несчастий. Поминовения покойных справлялись с перерывами в 5–6 лет в конце сентября или начале октября[22].

Относительно хорошая сохранность обряда, связанного с культом «старых», у коми-пермяков свидетельствует не только о значимости самого обряда, но и сохранившейся вере в могущество предков, которые продолжали косвенно участвовать в жизни социума и «карать» живых за их непоминовение и невнимание к ним. Таким образом, посредством поминок, устраиваемых на культовых местах, а также символических даров и приношений, поддерживалась непрерывная связь между миром живых и миром мертвых.

Примечания

[1] *Бернштам Т.* Урочище Чупрово (природно-культурный памятник в Пинежском районе) // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 183.

[2] *Добротворский Н.* Пермяки. Бытовой и этнографический очерк // Вестник Европы. 1883. № 3–4. С. 235–236.

[3] *Смирнов И. Н.* Пермяки. Историко-этнографический очерк. Казань, 1891. С. 125.

[4] Федосеева М.Н., 1933 г.р., с. Пуксиб, Косинский р-н, Коми-Пермяцкий округ. Запись 2006 г.

[5] *Грибова Л.С.* Культ «древних» у коми-пермяков // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. (Доклад). М., 1964. С. 2.

[6] *Смирнов И. Н.* Пермяки. С. 248.

[7] «Черёшлан вешать» ('подвешивание топора') – архаичный обряд, проводимый с целью выяснения причины заболевания, несчастья. Перед печью на топорище воткнутого в чурбан топора вешали свернутую узелком тряпицу с солью, хмелем, монетами. *Тöдiсь*-знахарь перечислял сначала имена известных ему богов и святых, затем имена умерших родственников, мифических предков и места поклонения им. Узелок покачивался при произношении одного имени. Таким образом, после завершения обряда, знахарю и больному был известен «виновник», наславший мыжу, которая могла быть наслана святыми церквей и часовен, умершими родственниками, «старыми» предками, а также местами поклонения (Важ Шойна, Важ Чадзев, Шойнаыб).

[8] Хомякова О.А., 1926 г.р., д. Борино, Кочевский р-н, Коми-Пермяцкий округ. Запись 2006 г.

[9] Федосеева Е.А., 1935 г.р., д. Подъячево, Косинский р-н, Коми-Пермяцкий округ. Запись 2007 г.

[10] *«...первый паром Лобанов...»*, по преданию, Лобанов построил первый паром, и он утонул вместе с людьми.
[11] Произношение сохранено. Гагарина А.М., 1931 г.р., с. Б. Коча, Кочевский р-н, Коми-Пермяцкий округ. Запись 2007 г.
[12] Хомякова О.А., 1926 г.р., д. Борино, Кочевский р-н, Коми-Пермяцкий округ. Запись 2006 г.
[13] См.: *Климов В.В., Чагин Г.Н.* Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар, 2005. С. 155.
[14] Гагарин В.И., 1969 г.р., с. Б. Коча, Кочевский р-н, Коми-Пермяцкий округ. Запись 2006 г.
[15] *Вишневский Б.* К топонимике Коми-Пермяцкого края // Сборник Отделения русского языка и словесности АН СССР. СПб., 1928. Т. 101. № 3. С. 298.
[16] *Грибова Л.С.* Культ «древних»... С. 3–4.
[17] Произношение сохранено. Кучева Е.Е., 1929 г. р., д. Пыдзсово, Косинский р-н, Коми-Пермяцкий округ. Запись 2007 г.
[18] Мартынова Л.П., 1931 г.р., с. Чазёво, Косинский р-н, Коми-Пермяцкий округ. Запись 2007 г.
[19] Батуева Е.Ф., 1930 г. р., д. Подъячево, Косинский р-н, Коми-Пермяцкий округ. Запись 2007 г.
[20] *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 395.
[21] *Попова Е.В.* Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX–90-е годы XX вв.). Ижевск, 1998. С. 199–200.
[22] *Чагин Г.* Культ предков уральских марийцев в XIX– XX вв. // Этносы и культуры на стыке Европы и Азии. Избранные труды. Пермь, 2002. С. 210.

Иван Сивопляс (Ульяновск)

«Святая земля» и без-покойные «опойцы» (По материалам Государственного архива Ульяновской области)

В жизни крестьянства Симбирского края XIX столетия существовало немало поверий, обычаев и обрядов, корни которых уходили в средневековье и куда более архаичные времена.

Ценным, и, как кажется, пока еще недостаточно востребованным источником для изучения традиционной народной культуры, религиозности, обычаев и обрядов являются дела из фондов судебных учреждений, хранящихся в Государственном архиве Ульяновской области (ГАУО). Архивная информация может существенно дополнить данные, полученные в ходе археологических и этнографических исследований, расширить круг источников, позволяющих нам реконструировать духовный мир наших предков.

Судебная практика вполне просвещенного XIX столетия сталкивалась с обвинениями в колдовстве, кликушестве, шарлатанстве, в наговорах, порче и сглазе, с хранением рукописных заговорных книжек, с попыткой «окормления» нелюбимого мужа собранными на разоренном кладбище человеческими костями.

Но самую многочисленную группу следственных и судебных дел подобного рода составляют дела об осквернении могил на сельских кладбищах – по слову юридических документов, «вырытии <…> с суеверной целью» покойников. Дела эти содержатся в весьма полных фондах уездных судов, канцелярии Симбирского губернатора, Симбирской губернской палаты уголовного суда, Симбирской губернской палаты уголовного и гражданского суда, Симбирского окружного суда и Прокурора Симбирского окружного суда. Выявленные дела охватывают хронологический промежуток с 1848 г. по 1902 г.

Подобная практика связана с архаическим кругом представлений, наделявших сверхъестественными свойствами покойников, в особенности умерших в силу чрезвычайных обстоятельств, не отживших положенный им срок на земле или же при жизни слывших за колдунов и ведьм. При этом покойники наделяются способностью, при определенных условиях, обязательно ночью, к передвижениям в телесной оболочке.

«Заложные» или, как пишется в некоторых случаях, «закладные», покойники перемещаются в пространство, населенное живыми. Они появляются на окраинах населенных пунктов, приходят к своим

жилищам. Столкновение с мертвецом, происходящее в любой реальности, будь то сновидение или «явное» видение, всегда невероятно опасно для живого человека. «...От самоубивцев, рассказывали сторожа в караулке острожных огородов, много бывает по ночам страсти, ино место лезут прямо в окошки», – сообщается в опубликованной этнографом В.П. Юрловым записи о симбирских кладах[1].

«Опойцы, самоубийцы, а также люди, проклятые отцом или матерью, поступают после смерти, сохраняя свой телесный состав, в распоряжение колдунов, и их-то посылают колдуны-плотники или мельники – в дома шалить, прорывать плотины и проч.», – сообщает нам аннотация подготовленных тем же В.П. Юрловым «Материалов для этнографии Симбирской губернии», присланных в 1866–1867 гг. в Российское Императорское Географическое общество[2].

А в описании похоронного обряда, сделанном в 1853 г. приходским священником с. Горюшки Сенгилеевского уезда Иоанном Благовидовым, указывалось, в частности: «...Скоро происходит в селении <...> тайный говор о колдовстве покойного, а тем наводится <...> ужас на всех жителей; вечерами ранее обыкновенного вбираются в домы, особенно те.., которые живут на пути от кладбищ к дому покойного, назирают за этим домом и утром на рассвете соседи выходят и рассматривают следы в округе дома покойного, а ходя за водой, стараются сойтись с семейными этого покойного и выведывать, не произошло ли с ними чего в течении ночи <...> прямо открываются им в подозрении на покойного <...>; и как при наступлении лета – Боже сохрани! – не будет дождев, так смотри, мнимый колдун окажется или без пят, с [колом в заднем проходе] или его самого из теплого гнезда выдует ветерком»[3].

«Колдуны подписывают своей кровью контракт с сатаной. Демонов своих, если они докучают ему требованием работы, колдун заставляет вить из песка веревку. При кончине колдуна душа не может выйти из его тела, пока не подымут желоб на избе его. Колдун и по смерти своей может в полночь вставать из могилы и ходить, если не подрежут ему пятки и не пришпилят его в могиле осиновым колом», – сообщал в 1850 г. священник с. Ховрино Карсунского уезда И. Кротков[4].

Покойников хоронили на кладбище, в освященной, «святой» земле. Но в случаях с колдунами, самоубийцами, скоропостижно умершими без церковного напутствования подобная практика означала, что они не ушли из мира живых – продолжая как бы

доживать сполна отпущенные сроки, чем наносили ущерб и зло «ныне живущим» людям.

Выкапывание покойников имело повсеместное распространение на территории Симбирской губернии. Обряд фиксируется в христианских – русских, чувашских и мордовских селениях. Осквернение могил бытовало также и среди татар-мусульман, о чем свидетельствовал староста д. Старый Дрозжаной Куст Буинского уезда А. Ахмеров, когда в окрестностях деревни была разрыта могила «русского мужика» К. Карасева: «У нас, татар, а также у русских и чуваш, есть суеверие, что скоропостижно умершего и схороненного нужно разрыть и отвезти куда-нибудь, если не бывает дождя»[5].

«Вырытие» покойников было тесно связано с земледельческим циклом. Часто, особенно во время сильных засух, разрывание могил становилось едва не последним, отчаянным способом переменить судьбу, отсрочить голод и неурожай. В засушливое время случаи «вырытия» фиксировались неоднократно и на обширной территории. Так, в 1873 г. выброшенные из могил трупы были обнаружены близ с. Акшуат Карсунского уезда и при д. Новые Шигалеи Буинского уезда; в 1880 г. – при д. Старый Дрозжаной Куст Буинского уезда, у с. Федькино Сенгилеевского уезда, при д. Киселевка Карсунского уезда.

В большинстве зафиксированных делами случаев, «вырытия» происходили в промежутке от середины мая до середины июня. Эксгумации подвергались умершие скоропостижно, без напутствования священником, похороненные на общих кладбищах. «У нас, чуваш, а также у русских и теперь есть суеверие, что не бывает дождя там, где схоронен скоропостижно-умерший, и что умершего нужно вырыть и отвезти куда-либо», – показывал в 1880 г. крестьянин д. Чувашский Дрозжаной Куст Буинского уезда А. Никитин[6].

Один раз против «опойцы» были приняты, так сказать, превентивные меры. 6 февраля 1901 г. в с. Ждамирово Алатырского уезда был эксгумирован покойный Ф.Т. Писалев, захоронение которого было произведено накануне.

Местная пресса зафиксировала случай, относящийся к началу 1910 г., когда на кладбище с. Баратаевка Симбирского уезда, совсем неподалеку от губернского города, была захоронена крестьянка М.Я. Трошина, повесившаяся из-за невыносимой семейной жизни: «...Батюшка <...> разрешил покойную зарыть на кладбище и при том в гробе, который уже был заготовлен. Эти необычные в наши

дни похороны вызвали очень много толков и грубого суеверия. Все село всполошилось: одни говорят, что покойная по ночам вот тому-то и тому-то не дает спокоя, другие видели наяву вот то-то и то-то, третьи рассказывали страшные ужасы. По этому поводу одни говорили, что покойная просит отпевания, другие – что ее земля не принимает, и поэтому собирались ее вырыть и выбросить в стервяжий овраг»[7]. Указанная анонимная заметка является самым поздним известным нам свидетельством бытования обряда (примечательно, что часть жителей села сочувствует женщине, похороненной, как и полагалось самоубийце, без отпевания).

В подавляющем числе случаев, скоропостижно умершими оказывались мужчины, скончавшиеся от «излишнего употребления вина», опийцы или опойцы. «...Дождя Бог не дает потому, что на кладбищах схоронен опоец, потому, что опоец этот будто во время грозы встает из могилы и дразнит Бога, поэтому Бог и не дает дождя», – говорил мордвин Д.Т. Куприянов, житель д. Киселевка Карсунского уезда[8]. В мае 1848 г. в д. Екатериновке Самарского уезда была осквернена могила скоропостижно умершей от болезни крестьянки М. Егоровой, летом 1863 г. в с. Ново-Разадееве Сызранского уезда разрыли могилу утонувшего «назад тому года три» работника Ф. Тихонова. Наконец, в июне 1878 г. в с. Маза Сенгилеевского уезда такая же участь ожидала тело крестьянина А. Леонтьева, при жизни обвиняемого односельчанами в колдовстве.

Документы не фиксируют случаев осквернения детских захоронений: ребенок невинен, и чистая душа отправлялась в рай, не мешая жизни живых.

Действия по осквернению могил инициировались и санкционировались сельской властью. Распоряжение вырыть тело крестьянки М. Егоровой, в ночь на 24 мая 1848 г., отдала дворовым людям майорша А.А. Лопатина, владелица д. Екатериновки. Во всех других известных случаях решение о «вырытии» принималось сходом, с участием представителей сельского начальства.

В д. Киселевке, 28 мая 1880 г. во время схода местный староста, полицейский сотник и группа крестьян пошли к матери «опойцы», 26-летнего крестьянина А.Н. Строева, Т.К. Строевой, «от которой просили согласия на вырытие покойного из могилы и получив таковое, все находившиеся на сходе единогласно положили: вырыть из могилы тело Строева и перенести в другое, топкое место, где бы оно скорее сгнило, и Строев не дразнил бы грозы». Ночью 29 мая

староста, сотник и еще 13 крестьян «отправились на кладбище, тело Строева вырыли из могилы и перенесли на Живайкинскую дачу, где сунули в болото»[9].

В том же 1880 г., прежде чем отправиться разрывать могилу опойцы Е. Горячева, группа крестьян «угощалась» спиртным. Носила ли эта поздняя трапеза ритуальный характер, или мужики просто выпивали «для смелости», сказать наверняка нельзя, документы не акцентируют на этом внимания. Совершивший вырытие в с. Ждамирово крестьянин М.П. Блохинцев говорил свидетелю, крестьянину И.А. Зубову: «Опойцу Писалева надо убрать с кладбища, у нас это заведено, староста дает мне три рубля, а сборщик два своих рубля, не даст ли староста еще рублик убрать опойцу Писалева»[10]. Как видим, для некоторых крестьян разрытие могил могло считаться неплохой дополнительной статьей дохода.

Тела, чаще на рогоже или старой одежде, выносились на расстояние от 1 до 5 верст от селения – в болото, в овраг, лес или в поле. Трупы присыпались землей или илом. На тело А.Н. Строева была навалена деревянная колода или «плаха». В 1873 г. крестьянами с. Акшуат в лесу в 1,5 верстах от села была вырыта яма, глубиной в три четверти аршина, в которую сброшены гробы с телами двух «опойц»: «один кверху дном, а другой рядом с ним ребром»[11]. В 1878 г., в с. Маза гроб с телом крестьянина А. Леонтьева, «будто бы колдуна», отнесли за 5 верст и без крышки спустили в Волгу[12].

В ночь с 12 на 13 мая 1891 г. на кладбище с. Буераки Сенгилеевского уезда было совершено «разрытие трех могил с похищением из них двух покойников <...> Разрытие могил этих совершено вследствие бездождия по суеверию». Из могил были извлечены тела пожилых крестьянок А.Ф. Баукиной и А.Т. Суворовой, умерших за несколько лет до осквернения захоронений.

14 мая 1891 г. труп А.Ф. Баукиной, преданной земле 21 ноября 1889 г., был пойман на Волге в г. Самаре. Полицейский протокол фиксирует: «Он положен между четырьмя сосновыми досками, имеющими в длину почти $2^1/_2$ аршина, а в ширину 10 вершков. Доски облегают кругом трупа в виде треугольника и связаны с обоих концов скрученною мочалою <...> доски – от разломанного гроба»[13].

В с. Ново-Разадееве в разрытую могилу утопленника Ф. Тихонова, изначально захороненного вне кладбища, была вылита специально привезенная в большом количестве вода. Труп из гроба вывалили в куль, погрузили на лошадь, но после того как последняя

«бросилась и покойника свалила», останки сложили обратно в гроб и захоронили в ту же могилу, только глубже, «и в этой же могиле в землю <...> вколотили кол»[14].

В единственном выявленном пока «зимнем» случае эксгумации, могила умершего «от вина и мороза» Ф.Т. Писалева была разрыта, крышка гроба умышленно расколота. Тело выложили на солому на сани и отвезли к р. Малой Сарке, где оно было спущено в прорубь, используемую для хозяйственных целей, – труп обнаружили женщины, пришедшие с утра за водой. В гробе, зарытом обратно в могилу, остались подушка и саван; «из гроба Писалева ничего не было украдено, и с него не было ничего снято»[15].

В некоторых случаях трупы умышленно подвергались повреждениям. У крестьянки М. Егоровой прямо в гробу лопатой была отрублена кисть правой руки. Прежде чем зарыть в болото тело «умершего от чрезмерного употребления вина» Е. Горячева, один из крестьян с. Федькино «железною лопатою сделал на нем несколько знаков, перерубил около ступней ноги и затем, вырубив осиновый кол, хотел всадить его в задний проход, но не всадил, а воткнул его в землю между ног, после чего сказал: "теперь ходить перестанет"»[16]. У прикопанного на меже чувашами д. Старый Дрозжаной Куст «русского мужика» К. Карасева оказалось, что «на голове скилета череп отпиленный <...>, ног ниже колен нет», хотя, как признавало следствие, распил черепа мог быть произведен во время медицинского вскрытия. На теле также «почти не было никакой одежды, не было и других вещей», из чего допрошенный свидетель А. Ахмеров сделал заключение, что покойный «вырыт по суеверию»[17].

Дела о «вырытии» трупов возбуждались, в большинстве случаев, в результате случайного обнаружения оскверненных останков. Родственники скоропостижно умерших не решались идти наперекор общине, заявлять властям о происшедшем, уклонялись от ответов на вопросы о виновных и сходах. Показательно, что мать «опойца» А.Н. Строева, к которой пришли за «позволением» вырыть сына, «сказала, что и она живет под Богом, и что если что общество захотело сделать, то пусть делает»[18], а родной брат его принимал участие в сходе. Как правило, дела прекращались еще на стадии следствия. Обвиненные «в разрытии могилы для суеверных действий» девять крестьян с. Федькино, дело о которых дошло до суда, были полностью оправданы присяжными. Три месяца ареста, кото-

рые получили по приговору Симбирского Окружного суда 18 октября 1901 г. крестьяне с. Ждамирово М.П. Блохинцев и И.В. Козлов, – случай редкий.

И исключительный случай, когда в поисках правды отец крестьянки М. Егоровой, 66-летний Егор Денисов дошел в 1850 г. с жалобой на помещицу А.А. Лопатину до императора Николая I. По указанию государя для расследования данного случая была создана специальная комиссия, в состав которой вошли чиновники для особых поручений при шефе Корпуса жандармов и Симбирском губернаторе. Но даже тогда образцово-показательное наказание для четверых непосредственных исполнителей, публичную порку плетьми с бессрочной ссылкой в Сибирь судебные власти при повторном рассмотрении «гуманно» заменили годичным заключением в смирительный дом[19].

Столкновение иррациональной народной веры и юридического знания складывалось в пользу первой. Несомненно, что судебные чиновники, с высоты своего университетского образования, могли делать скидку для по-детски «непросвещенных» крестьян – участников в осквернении захоронений. Очевидно и то, что при повсеместном распространении обычая, власти вынужденно считались с ним, резонно опасаясь, что репрессалии смогут вызвать широкое недовольство.

Не удалось обнаружить документальных свидетельств того, что церковь, в лице как Симбирской духовной консистории, так и сельских священников, открыто выступала против указанного, довольно мрачного, вида народных суеверий, инициировала бы судебное преследование участников «вырытий», сотрудничала бы во время следствия со светскими властями.

Таким образом, покойник, скончавшийся скоропостижно, в силу неестественных причин своей смерти задержавшийся в мире живых, начинавший перемещаться в этом локусе и, соответственно, нести зло, этими самыми живыми насильственно перемещался в «нижний мир», в «мир мертвых», входами и знаками которого служили водоемы (реки, болота, проруби), земные полости (ямы, овраги), необжитые (леса) и пограничные (межа, соседняя «дача») пространства. Сельское кладбище и могила на нем оказывались в этой системе частью «своего», обжитого пространства. Чтобы «опойца» не вернулся назад, его могила и гроб подвергались ритуальному осквернению.

Архивные поиски могут дать немало благодатного материала для этнографических исследований, для характеристики того «живого средневековья», которое наполняло духовную жизнь и быт сельского населения Симбирского края и, в целом, Среднего Поволжья менее полутораста лет тому назад.

Примечания

[1] *Юрлов В.П.* Симбирская запись о кладах // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. Симбирск, 1867. Выпуск четвертый. С. 60–61.
[2] *Гуркин В.А.* Симбирское Поволжье по материалам Русского Географического общества // Краеведческие записки. Выпуск 10. Сборник научных трудов областной научной конференции «История и современность Симбирско-Ульяновского края. Ульяновск-2004». Ульяновск, 2005. С. 93.
[3] ГАУО. Ф. 134. Оп. 9. Д. 15. Л. 20.
[4] *Гуркин В.А.* Указ. соч. С. 87.
[5] ГАУО. Ф. 108. Оп. 11. Д. 29. Л. 9.
[6] Там же.
[7] Ужасное распоряжение и народное суеверие // Волжские вести. Симбирск, 1910. 13 марта. С. 3.
[8] ГАУО. Ф. 108. Оп. 11. Д. 12. Л. 25–25 об.
[9] Там же. Л. 3 об.–4 об.
[10] ГАУО. Ф. 1. Оп. 83. Д. 6. Л. 78.
[11] ГАУО. Ф. 108. Оп. 4. Д. 37. Л. 14 об.
[12] ГАУО. Ф. 108. Оп. 9. Д. 39. Л. 2.
[13] ГАУО. Ф. 108. Оп. 22. Д. 22. Л. 2, 26–26 об.
[14] ГАУО. Ф. 340. Оп. 4. Д. 2. Л. 8–8 об.
[15] ГАУО. Ф. 1. Оп. 83. Д. 6. Л. 1, 79.
[16] ГАУО. Ф. 1. Оп. 62. Д. 6. Л. 4 об.–5.
[17] ГАУО. Ф. 108. Оп. 11. Д. 29. Л. 3.
[18] ГАУО. Ф. 108. Оп. 11. Д. 12. Л. 22.
[19] ГАУО. Ф. 76. Оп. 8. Д. 206. Л. 11–12.

Людмила Жукова, Наталья Киреева (Москва)

Пространство кладбища в традиции астраханских субботников: похоронная и поминальная обрядность

В 2007–2008 гг. в составе группы исследователей из Российского государственного гуманитарного университета мы изучали традиции и религиозные представления астраханских субботников – группы иудействующих, проживающих в Астраханской обл.[1] Эти этнически русские люди, предки которых приняли иудаизм, до настоящего времени соблюдают целый ряд предписаний, ограничений и запретов иудаизма. Сегодня община субботников Астраханской обл. немногочисленна и расселена дисперсно. Основные социодемографические сведения о составе общины нам дали списки, составленные Хеседом – еврейской благотворительной организацией г. Астрахани. Согласно этим спискам, субботники проживают в Астрахани и в Лиманском р-не Астраханской обл. По данным Хеседа, в настоящий момент насчитывается около 45 субботников старше 50 лет, средний возраст наших информантов – 60–70 лет. Исторически все субботники этого района проживали в с. Михайловка, где находилась их синагога – «моленная» и миква. Впоследствии по причинам экономического характера они расселились по соседним селам, синагога и миква в с. Михайловка были разрушены в 30-х годах XX в. Ввиду дисперсного расселения общинная жизнь у субботников практически отсутствует: нет возможности собираться по праздникам и коллективно молиться. Непосредственное их окружение составляют русские-православные, а в последние десятилетия калмыки-буддисты.

В данной работе мы сосредоточимся на поминальной и похоронной обрядности субботников Астрахани и Астраханской обл. Учитывая особенности расселения субботников данного региона, без преувеличения можно сказать, что кладбище в их традиции играет роль своеобразного центра общинной жизни – того места, где встречаются, общаются и совместно молятся люди из разных сел. Сами субботники так объясняют свой особый интерес именно к похоронной обрядности: «Это вам молодым.., а мы к старости идем. Теперь похороны. Как хоронют, интересно»[2]. Более того, в беседе выясняется, что похороны часто остаются последней сферой

религиозной жизни, в которой актуализируется религиозная идентичность человека. Зачастую это проявляется исключительно в форме отрицания обрядов чужой религии – православия. Так, одна из информанток с гордостью рассказывала нам, что ее необрезанный, женатый на православной женщине сын сорвал крест с гроба своей дочери. Отойдя от религиозной жизни, а некоторые даже крестившись, субботники на пороге смерти все же стремятся приобщиться к религии предков и просят похоронить в соответствии с традициями субботников. «Вот кто не обрезной, сейчас есть дети, за них и душа не болит, а которые обрезные, они могут даже праздники не справлять, а как умер человек, тут уже у всех родственников заболела душа, куда же эта душа-то пойдет? Значит, мы начинаем искать к тебе, ко мне, к тебе, к энтой, кто хоть что-нибудь прочитает»[3].

Среди наших информантов особо выделялись две женщины, хорошо разбирающиеся в традициях похорон; их приглашают «почитать», если кто-то из общины умер. В беседе с ними стала очевидной неустойчивость современной традиции похорон. Связано это, прежде всего, с тем, что современные субботники получили доступ к разнообразной религиозной литературе. Однако из всей религиозной литературы, доступной субботникам, самой читаемой и цитируемой является книга «Долг живых: Еврейские традиции похорон и траура» (Иерусалим–Москва, 1994), причем все без исключения субботники называют эту книгу «Живым о мертвых». Именно с обрядом, описанным в этой книге, сравнивают субботники свой похоронный обряд. Не найдя в ней подтверждения некоторым своим похоронным традициям, члены общины начинают обсуждать, стоит ли им продолжать делать, «как раньше делали», или следовать книге: «Там совсем по-другому что мы, но тоже много там хорошего»[4].

Учитывая большое влияние книги «Долг живых» на современную традицию похорон, трудно понять, какой была эта традиция несколько десятилетий назад. Однако реконструкция, безусловно, возможна, учитывая консервативность субботников во всем, что касается обычаев предков. «Тогда (раньше) мы просто читали псалтырь. И страшно же было, детям даже не показывали, чтоб они не разнесли, чтоб башки не поотрубали. Читали большинство ночью. Всю ночь. Два-три раза, народу много, сколько могли за ночь прочитать. Утром только какие псалмы и то еще почитали и все тогда – выносют»[5], – рассказывает одна из информанток. Особое

внимание как раньше, так и теперь уделяется специальной одежде для покойника: «Прежде всего, нужно кипу. Человек умер – зажечь свечку, и тут же кипу, и главное еще, чтобы были штаны, как вот они называются… да, главное! Даже кипу одну – и то уже»[6]. Раньше одежду начинали шить в день смерти, работа распределялась между несколькими членами общины. Сейчас, когда «знающих» людей осталось мало, одежду шьют заранее. ЖЕР с гордостью показала нам два полотняных мешочка с похоронными одеждами, которые она приготовила для себя и своего мужа. Похоронный костюм шьется из простой белой ткани («и не надо никакие шелка»[7]) и состоит из следующих элементов:

– кипа («чепчик»[8]) для мужчины и платок для женщины;

– штаны, которые «шьются, как колготки»[9], т.е. штанины внизу зашиваются;

– рубашка, которая надевается под саван на голое тело («никаких туда маек, ничего не одевают»[10]);

– саван – особый халат со стоячим у мужчин и отложным у женщин воротничком, который подвязывается поясом, вверху халата сделаны две завязки, которые нельзя завязывать узлом, поэтому субботники завязывают их бантиком. «Нельзя завязывать на два узла, так мы завязываем вот так – бантиком. (Почему нельзя?) А нельзя вот на узлы. Шьём – узлов чтоб не было»[11].

На дно гроба кладется простынь, которая также готовится заранее: «И вот эта простынь – она делается большая, и она закрывает человека с головой и с ногами. Левую сторону вниз, а правую наверх. И с боков. И конверт получается. Когда положили простынь, читаем – “живущий под покровом”. Прочитали, человека потом положили туда»[12]. Сверху гроб накрывают тюлем, который по завершении похорон можно забрать и даже использовать в хозяйстве: «А потом, значит, кто тюль просто оставляет в гробу, а кто отдает кому-нибудь, кто желает. А люди, какие победнее, они даже и вешают ее на окна»[13]. Все обрезки, которые остаются от шитья, складываются в специальную наволочку, которую кладут в гроб. «Наволочку с обрезками – шьем – и все обрезки в наволочку. (А потом ее куда?) А потом – под голову ложим. И туда же – опилки от гроба»[14].

В число похоронных принадлежностей обязательно входит полоска белой ткани, которую субботники называют «полотенечком». С ним связана традиция «проводов души» – обряда, традиционно проводящегося на седьмой день после похорон. «Полотенеч-

ко это вешали, значит, унесли покойника, ну, вешаем, иголкой прикалываем. Ставим водичку в стакан. Как наши родители делали. Вроде как будто семь дней вот эти вот прилетает душка и умывается. И каждый день водичку меняем. А это потом остается (полотенце), вот семь дней прошло. А потом, когда душу провожаем, и тогда закапываем там, в могилку»[15]. Кроме того, в полотняные мешочки вместе с костюмом кладут полотенца, на которых несут гроб.

Илл. 1. Временный памятник на могиле субботника. Кладбище в с. Новогеоргиевка

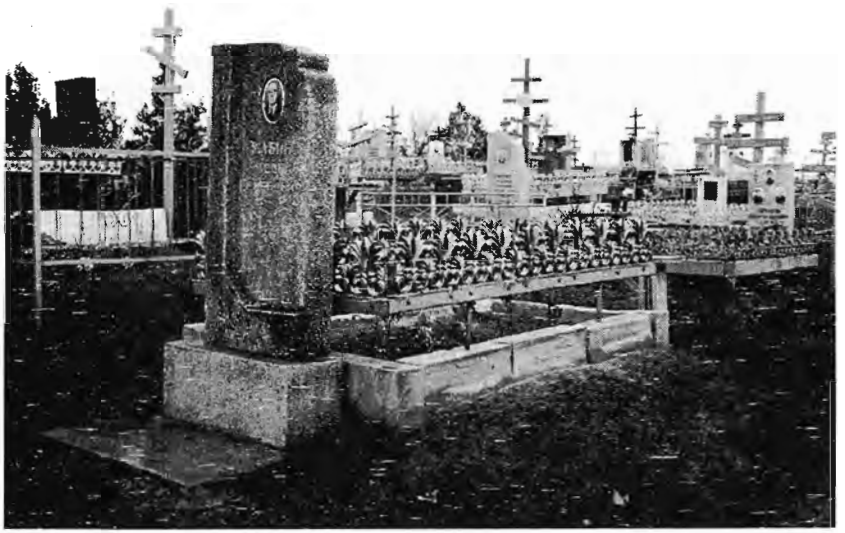
В гроб, в соответствии с ашкеназскими традициями, кладут «посох», который, по мнению субботников, служит важным атрибутом, указывающим на религиозную принадлежность покойника: «Бадики[16] семьдесят сантиметров – пасух... души как будто будут взбираться – для чего пасух этот был нужен. Кипа и пасух, еще дедушка говорил, что это основное, что будут смотреть, ангел там или кто... "Какая нация лежит?" – "А! Вот какая!" (А пасух это что такое?) Это такая палочка. И даже я где-то читала, должна она быть от живого дерева, без коры ... Вот яблоня, наверное, верба... ЖЕР – "мы всегда очищаем". МСМ – "вот, например, от сливы ее нельзя. И вот это, между прочим еще было тогда, при дедушке"»[17].

Проблема «распознавания своих» очень важна для любой религиозной общины, в особенности, если эта община немногочисленна. В нашем случае субботники очень четко определяют маркеры своей традиции: при жизни человека – это обрезание, после смерти – то, как одевают и как хоронят. Соблюдение всех ритуалов и правил обеспечивает узнавание и в мире ином, доказательством чего служат сны, которым в традиции субботников отводится очень важная роль. Одна из информанток рассказала следующий случай: православная женщина похоронила своего мужа-субботника не в традиционном саване, а в костюме. Вскоре ей приснилось, что он заходит в комнату, открывает гардероб и ищет в нем что-то. На ее вопрос: «Что ты ищешь?», он ответил: «Одежду себе какую-нибудь». Взяв что-то из гардероба, он собрался уходить. Тогда она его спросила: «Куда ты теперь?», а он ответил: «А теперь я к маме пойду»[18].

Особый ритуал существует и для самих похорон. Перед выносом тела из дома гроб вращают: «При выносе делаем обороты. Три оборота делаем гроб. (Вращают гроб в смысле?) Да. В квартире. (Вокруг него обходят?) Нет. Сам гроб, три раза вращают. (А почему так?) ЖЕР – Девчат, я даже не знаю, откуда это. ЖАЛ – Ну, предки так делали. И вот когда похороны, мы выносим человека и говорим: "жертва идет впереди и делает для тебя шаги", на каждом перекрестке останавливаемся и читаем "Живые помощи" (Псалом 91), но не целиком, а до фразы "чтобы ты не коснулся ногами твоими"[19]. А затем дома дочитывают псалом до конца»[20].

Опустив гроб в могилу, произносят: «Помни имя свое» и называют еврейское имя покойного. «Мы говорим по-еврейски, вот например, его брат – Беньямин Бен Ефрема. Это означает, что Вениамин

сын Ефрема. Помни имя свое, Биньямин Бен Ефрема... И еще лопатками стучали, и лопатки кладут на бугорок. Может, мы и не правильно это делаем, но учителя нет»[21]. Надо отметить, что и у астраханских, и у воронежских субботников[22] есть традиция стучать в могилу, посещая кладбище уже после похорон: «Вот пришел, постучал – я пришла тебя проведать. Как мы вот смотрели "Вокруг света", там режиссер стучит по дереву ко всем духам, ко всем животным »[23].



Илл. 2. Кладбище в с. Новогеоргиевка. Субботническая могила в окружении православных крестов

В настоящее время у астраханских субботников нет своего кладбища – их могилы соседствуют с русскими в Новогеоргиевке и, с недавнего времени, с калмыцкими в Михайловке: «У нас своего кладбища нет. Мы отделили себе уголок, обмолитвили эту землю. Между нас лезут и захватывают места»[24]. Калмыки, обнаружив, что субботники, как и они сами, ставят памятник в голове могилы, а не в ногах, как православные, устремились на субботническую часть кладбища. Устанавливая памятник на могиле, субботники руководствуются такими правилами: «Памятник делать обязательно. Бугорок обязательно делаем, сажаем свежие цветы там. Огораживаем оградкой и не на голову памятник ставим, а на чистый

грунт. Не касаемся покойника. Когда хороним – у нас одно похоронное бюро в Лимане – говорим: Нам крест не нужен. Мы значит берем (до установки памятника. – *Л.Ж., Н.К.*), вот такая доска метра 2,5, она зарывается туда, а тута вот такая афиша, пишут фамилию, имя, когда родился, когда умер и пишется от кого там от детей, от жены, от мужа»[25].

Илл. 3. Субботница, раскладывающая яблоки на могилах 9 ава. Кладбище в с. Новогеоргиевка

До недавнего времени строго соблюдался обычай хоронить женщин и мужчин отдельно – на кладбищах выделяются женские и мужские ряды. В последнее время мужья и жены все чаще выражают желание быть похороненными вместе, стремясь облегчить уход за могилой (одной, а не двумя) живущим в городе детям. Однако эта новая тенденция вызывает у некоторых наших информантов сомнения, подкрепляемые соответствующими снами. Так, одна из субботниц, похоронившая мать и отца в одной могиле, увидела сон, в котором все умершие родственники и знакомые в белых одеждах сидели за столом. Не найдя среди них своей мамы, она стала расспрашивать о ней, но умершие ответили, что среди них ее нет[26]. Этот сон, многократно пересказанный субботниками, породил смятение среди вдов, намеревавшихся быть похороненными в одной ограде со своими мужьями. Но, несмотря на эти колебания, внешние обстоятельства все чаще заставляют субботников отступать от старых обычаев.

Илл. 4. Чтение молитвы «Эль мале рахамим» на кладбище в с. Новогеоргиевка, 9 ава

Следуя еврейской традиции, астраханские субботники поминают покойников на 7-й и 30-й день с момента похорон. Наши информанты знают, что в еврейской традиции посещать кладбище

на 7-й день не принято, однако, стремясь не выделяться из русского окружения, они все же идут на кладбище, отдавая тем самым дань народной православной традиции посещать кладбище на 9-й день после смерти[27].

Илл. 5. Кладбище в с. Новогеоргиевка. 9 ава

Наряду с традиционными еврейскими поминальными днями, у субботников есть особые поминальные дни. Одним из таких у астраханских субботников, по-видимому, был Лаг-ба-Омер. Приведем свидетельство нашей информантки: «Сейчас вот будет Лог-бе-Оймер, праздник, да вот… Тогда вот, мама говорила, что даже вот на могилах был такой праздник, как типа родителей поминали. Вот даже как палатку, или чё ли и угощение было на кладбищах. А я вот по книгам читаю, категорически запрещается заносить еду на кладбище. (А мама говорила, что именно на Лаг-ба-Омер?) Да. Да. Именно! Именно! В такие дни нельзя возлагать цветы, а это даже цветы, но не на могилу, а ведь у нас же памятники стоят за могилой. Вот что сюда вот … ну, на материке сказать, и к памятнику приставляли цветы. И угощения, что там могли. Вот так. И как был вот великий по́мен. Я этого потом нигде не читала. Чего это дедушка взял? Откуда это пришло? Опять ведь это он не сам, он тоже куда-то ездил. Что тогда было? Москва? Или кто был? Царицын. Вот он все говорил… (Царицын?) Царицын. Это кто Ленинград? (А, это Волгоград). Вот куда-то ездил, что где были там выше его. Вот откуда он это все черпал»[28]. Традиция поминать родителей на кладбище на Лаг-ба-Омер до сих пор существует у субботников пос. Высокий Воронежской обл. Более того, Лаг-ба-Омер – это день актуализации идентичности для тех воронежских субботников, которые давно живут в городе и отошли от своих религиозных традиций. У астраханских субботников эта традиция практически утрачена, для них основным поминальным днем в настоящее время является 9 ава. В еврейской традиции в этот день принято поститься, однако некоторые субботники вспоминают, что раньше на кладбище приносили еду и устраивали поминальную трапезу[29]. В настоящее время сохранилась традиция раскладывать на могилах яблоки, но поминальная трапеза уже не устраивается, поскольку «в календаре написано, что этот день приравнивается к Йом Киппуру, есть нельзя»[30]. Обычай раскладывать яблоки, очевидно, возник под влиянием народной православной традиции посещать кладбище с яблоками на Преображение (Яблочный Спас), которое отмечается примерно в то же время, что и 9 ава. Однако в сознании наших информантов зависимость обратная – православные позаимствовали у евреев этот обычай: «Есть праздник такой поминание, вот когда с яблоками обязательно идут на кладбище. (Почему с яблоками?) Яблочный пост называется, он и у православных есть. Вот у нас, например,

яблоки ранние ендыковские. Их обычно сохраняешь (Sic!). Православные многое позаимствовали у евреев же. Крестом машет, а слова многие еврейские»[31].

В июле 2007 г. мы имели возможность принять участие в поминальном обряде на 9 ава, совершенном субботниками на кладбище в с. Новогеоргиевка Лиманского р-на. В этот день субботники читают у могил «Эл мале рахамим» и «Живые помощи». Поминают сначала мужчин, потом женщин, называя еврейское имя (у большинства из них по паспорту русские имена), раскладывают на могилах яблоки, иногда постукивая ими по железным памятникам. На вопрос о том, зачем это делается, один из информантов ответил: «Чтобы они услышали, чтобы их душа яблочек покушала»[32]. Здесь мы наблюдаем очень четкую аналогию с народными православными представлениями о том, что на Преображение умершие дети едят яблоки, если их родители до Преображения от яблок воздерживались. Первое яблоко приносили на кладбище на помин души[33].

Прежде чем уйти с кладбища, субботники, следуя ашкеназской традиции, срывают траву и, бросая ее через плечо, произносят: «Да возрастут они, как трава земная».

Подводя итоги всему вышеизложенному, мы можем констатировать, что традиции, связанные с похоронами у субботников, с одной стороны, обладают особой устойчивостью к разного рода внешним влияниям (в том числе и влиянию со стороны нормативных традиций иудаизма) и благодаря этому сохраняют свою самобытность. С другой же стороны, особо трепетное отношение к похоронной обрядности, связанное с твердой уверенностью в том, что посмертная судьба человека зависит от того, правильно ли его «проводили», может оказаться стимулом к пересмотру обычаев предков в пользу нормативной традиции, изложенной в столь популярной среди субботников книге «Долг живых».

Список информантов

ЖЕР – 1939 г.р., род. в с. Михайловка Лиманского р-на, с 1957 г. живет в с. Заречное. Жена ЖАЛ.

ЖАЛ – 1933 г.р., род. в с. Михайловка Лиманского р-на, в 1937 г. переехал в с. Заречное Лиманского р-на, после школы уехал учиться, потом служил в армии, работал в Астраханской обл. механиком, с 1957 г. живет в с. Заречное. Муж ЖЕР, двоюродный брат МСМ.

КАМ – 1937 г.р., род. в с. Михайловка Лиманского р-на, живет в с. Новогеоргиевка Лиманского р-на, двоюродная сестра ЖАЛ.

МСМ – 1937 г.р., род. в с. Михайловка Лиманского р-на, живет в пос. Лиман. У нее есть дочь Людмила 1962 г.р., внук Егор. Двоюродная сестра ЖАЛ.

ГРС – 1914–2007, род. в с. Михайловка Лиманского р-на, затем жила в с. Зензели Лиманского р-на. Тетка ЖАЛ, МСМ.

ПДД – 1930 г.р., род. в с. Михайловка Лиманского р-на, где и живет в наст. время. Двоюродный брат ЖАЛ и МСМ.

Примечания

[1] Исследование стало возможным благодаря поддержке фонда РГНФ (грант 07-01-18131е) и израильской организации «Шавей Исраэль».
[2] Из интервью с МСМ и ЖЕР, май 2008, с. Лиман (Астраханская обл.).
[3] Там же.
[4] Там же.
[5] Там же.
[6] Там же.
[7] Из интервью ЖЕР, февраль 2007, с. Заречное (Астраханской обл.).
[8] Там же.
[9] Там же.
[10] Там же.
[11] Там же.
[12] Там же.
[13] Там же.
[14] Там же.
[15] Там же.
[16] На местном диалекте – трость, палочка.
[17] Из интервью с МСМ и ЖЕР, май 2008, с. Лиман (Астраханская обл.).
[18] Из интервью с КАМ, июль 2007, с. Новогеоргиевка (Астраханская обл.).
[19] Вольное цитирование Пс. 91: 12 – «на руках понесут тебя, да не преткнешься о камень ногою твоею».
[20] Из интервью с ЖЕР и МСМ, май 2008, с. Лиман (Астраханская обл.).
[21] Из интервью с ЖЕР и ЖАЛ, февраль 2007, с. Заречное (Астраханская обл.).
[22] См.: *Каспина М., Титова Е.* Похоронный обряд субботников поселка Высокий Воронежской области и его трансформация в условиях современного израильского общества // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Сыктывкар, 2008. Вып. 4. С. 36–45.
[23] Из интервью с ЖЕР и ЖАЛ, февраль 2007, с. Заречное (Астраханская обл.).
[24] Там же.
[25] Там же.
[26] Из интервью с КАМ, июль 2007, с. Новогеоргиевка (Астраханская обл.).
[27] Астраханские субботники, как правило, хоронят умерших не в тот же день, как это принято в еврейской традиции, а день спустя, т.о. седьмой день с момента похорон оказывается девятым днем с момента смерти.
[28] Из интервью с ЖЕР и МСМ, май 2008, с. Лиман (Астраханская обл.).
[29] Ср., однако: «Соб.: А когда на кладбище ходили? Инф.: Пост Авы. Вот как, например, у православных говорят – нонче родительский день, на кладбище. Так и у евреев вот этот пост Ава поминают яблоками всех умерших. Вот несут на кладбище яблоки, а сами постятся. И раздают яблоки. В этот пост один в году поминают

родителей. На пост Авы обязательно быть на кладбище. Особенно мине (смеется)» (ГРС, февраль 2007, с. Зензели).

[30] Из интервью с МСМ, май 2008, с. Лиман (Астраханская обл.).

[31] Из интервью с ПДД, февраль 2007, с. Михайловка (Астраханская обл.).

[32] Из интервью с ЖАЛ, июль 2007, с. Новогеоргиевка (Астраханская обл.).

[33] См., например: *Винников Вячеслав, прот.* «Кто-то помолился: «Господи Исусе». М., 2003. С. 227: «... На Преображение я поехал на кладбище и захватил с собой три яблока. По дороге встретил нашу прихожанку – она на службу опоздала, подарил ей два. Оставшееся яблоко положил Тамаре на могилку, а к маме пошел пустой и немножко опечаленный. Навстречу бабушка с корзинкой. Я говорю: «С праздником!» Она достает большое красное яблоко и дает мне. Вот и мама без яблочка не осталась».

Ирина Пивоварчик, Сергей Пивоварчик
(Гродно, Белоруссия)

Эпитафия в сакральном пространстве белорусского города (по материалам некрополей Гродно)

Первое упоминание летописи о гродненских князьях относится к 1116 г. В этом году Владимир Мономах «отда дщерь свою Огафью за Всеволодка». В этом сообщении еще не говорится, что Всеволодко – гродненский князь, но уже в 1127 г. «Всеволодка из Городна» участвует в походе на Полоцк, а в 1132 г. – Литву (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 284, 292, 294). Все последующие сообщения летописи свидетельствуют об активном участии наследников Всеволодка Давидовича (умер в 1141 г.), его сыновей Бориса, Глеба и Мстислава в многочисленных походах киевских князей, борьбе различных претендентов за великокняжеский престол.

Древний Гродно дает, по словам Н.Н. Воронина, тот вариант образования города, когда его исходной ячейкой являлся феодальный замок (крепость), постепенно притягивающий к себе ремесленное население. Часть его жила непосредственно на детинце (замке), другая часть осела в укрепленном окольном городе, но основная масса поселилась на открытом посаде (Воронин 1954: 197).

Местонахождение городского могильника XI–XIII вв. в Гродно не установлено. Н.Н. Воронин допускал, что он располагался за старой Сенной площадью (в 650 м к юго-востоку от замка), там, где еще недавно находилась улица Курганная, или Курган (Воронин 1954: 17).

Известно, что обычай захоронения в храме или около него появился в Западной Европе в VIII в. (Aries 1992: 50). Анализ археологических и письменных источников свидетельствует, что в Гродно XII–XIII вв. существовало пять церквей – Нижняя на детинце (в конце XIII – нач. XIV в. на ее месте построили Верхнюю), Воскресенская на окольном городе, Бориса и Глеба, Пречистенская и Малая церковь на посадах. В XVI–XVII вв. упоминаются православные церкви Св. Симеона, Св. Креста на Подоле, Св. Николы на Виленском гостинце, Св. Ильи Пророка, Спасская и Троицкая. С конца XIV в. в Гродно начинается строительство католических храмов, первым из которых стал костел Пресвятой Богоматери, основанный князем Витовтом. Самые древние кладбища Гродно зафиксированы

археологами непосредственно во время исследования памятников гродненской архитектурной школы.

Во время археологических раскопок на Замковой горе в 1930-е гг. польским археологом З. Дурчевским были обнаружены несколько захоронений возле так называемой Нижней церкви. Могилы были датированы XII в. В 1183 г. церковь сгорела от удара молнии, но ее руины продолжали оставаться местом захоронения, а остатки стен стали своеобразной «оградой» маленького привилегированного кладбища, о чем свидетельствовали украшения из погребений (Воронин 1954: 175). Захоронения внутри развалин Нижней церкви были датированы XIII–XIV вв.

В XIV в. на месте Нижней церкви был построен храм (в литературе получил название «Верхняя церковь»), который удалось изучить благодаря археологическим раскопкам. К югу и западу от него польскими археологами было вскрыто около 30 скелетов. Ю. Иодковский высказал предположение, что это замковое кладбище, а З. Дурчевский посчитал, что это не погребения, а останки защитников замка, погибших во время одной из осад города в XIV в. и наспех захороненных на месте кончины (в кости одного из скелетов сохранилась арбалетная стрела) (Воронин 1954: 180).

За пределами Замковой горы значительным местом погребений было кладбище возле Борисоглебской церкви. По всей видимости, оно начало формироваться в XII столетии и на протяжении веков было местом захоронения в первую очередь священников и монахов монастыря. Во время археологических работ в 80-х гг. XX в. внутри современной ограды Борисоглебской церкви было зафиксировано большое количество безынвентарных захоронений, которые можно отнести к периоду существования тут православного и униатского монастырей.

В XVI–XVIII вв. захоронения осуществлялись и в самой церкви. Из описаний Борисоглебской церкви известно о захоронении в ее стенах королевского писаря Богуша Богувитиновича (1513 г), княжны Анны Александровны Голициной (1784 г.) Кроме этого отмечен ряд безымянных захоронений (Воронин 1954: 92, 96).

Расположение упомянутых в письменных источниках Воскресенской и Малой церквей пока не установлено. Первая находилась в окольном городе до 1613 г., и ее следы, возможно, уничтожены во время строительства Нового замка в XVIII в. Можно предположить, что тогда же было разрушено и кладбище этой церкви. Однако

необходимо отметить, что церковь под таким же названием известна в документах XVIII в. Вероятно, под этим названием была освящена новая церковь на посаде в районе улицы Резницкой. Возле нее сформировалось и новое кладбище (Gordziejew 2002: 184).

Малую церковь исследователи локализуют на городском посаде напротив Старого замка с северной стороны (Краўцэвіч 1991: 71, 73, 75). Из письменных источников известно, что здесь находился «малый монастырь поповский под замком». Правомерность такой локализации косвенно могут подтвердить захоронения, обнаруженные во время строительных работ в районе пожарной части и синагоги. Вероятно, что это остатки кладбища возле этой церкви.

Судьба Воскресенской постигла и Пречистенскую церковь с кладбищем. Церковь сгорела в 1655 г., а на ее месте в 1720–1751 гг. был построен униатский монастырь с храмом в честь Рождества Пресвятой Богородицы. Во время реставрационных работ в этом храме в 80-х годах XX в. были вскрыты остатки Пречистенской церкви и большое количество человеческих останков.

Еще возле двух гродненских церквей XVI–XVII вв. существовали некрополи. Церковь Св. Николая впервые упоминается в 1560 г., а в 1736 г. от нее остался только крест и кладбище. Церковь Св. Креста находилась на Подоле, и первые свидетельства о ней фиксируются в документах первой половины XVI в. Возле нее располагалось сначала православное, а затем униатское кладбище (Gordziejew 2002: 176).

Самый старый католический некрополь Гродно находился возле приходского костела на Рынке, построенного по приказу Витовта (так называемая Фара Витовта) на рубеже XIV–XV вв. Впервые кладбище упоминается в привилегии великого князя литовского Александра Ягелончика 1494 г. Документальные источники XVI–XVIII вв. свидетельствуют, что некрополь приходского костела был публичным местом. Тут находился госпиталь для нищих, сад и лавки (Gordziejew 2002: 181).

Второе католическое кладбище Гродно было расположено в занеманском предместье возле костела францисканского монастыря. Оно находилось между улицами Лабенской и Новодворской и упоминается в «гродских книгах» под 1665 г. В Гродно свои миссии имели многие католические монашеские ордена. В письменных источниках имеются упоминания о монастырских кладбищах бернардинов, бернардинок, бригиток, базилианок (Gordziejew 2002: 183).

В XVIII в. к христианским кладбищам Гродно добавилось лютеранское. Его возникновение связано с выходцами из протестантских стран Европы, которые приехали в Гродно для работы на мануфактурах гродненского старосты Антония Тызенгауза. Располагалось лютеранское кладбище на Городнице напротив кирхи и до наших дней не сохранились.

С XV в. в этнокультурном пространстве средневекового Гродно появился еврейский элемент. В 1503 г. евреям было разрешено поселиться в центре города, они получили право на строительство синагоги и землю для кладбища. Улица, на которой проживало еврейское население, носила, согласно ревизии 1680 г., название «улицы Жидовской от могил до Немецкого рынка» (Gordziejew 2002: 101). Еще два еврейских кладбища сформировались за границами города в XVIII в. Одно располагалось на Виленском тракте, второе – в занеманском предместье на берегу Немана по дороге на Сопоцкин. Из трех еврейских кладбищ до сегодняшних дней сохранилось только кладбище в занеманском предместье.

Таким образом, формирование сакрального пространства Гродно связано с общеевропейскими религиозно-культурными традициями. Первые городские некрополи располагались возле культовых зданий различных конфессий, и на их формирование влияли как религиозные традиции, так и социотопография города. В конце XVIII в. городские некрополи стали выноситься за пределы города. Согласно решению Комиссии Полиции Речи Посполитой Обоих Народов, в 1791 г. кладбища во всех больших городских центрах переносились за черту города (Гардзееў 1997: 182). Это послужило причиной формирования новых католических, православных и еврейских кладбищ, а также военного некрополя. В 1792 г. были проведены первые захоронения на новом фарном кладбище в восточной части Гродно на высоком берегу Немана (Rozmus, Gordziejew 1999). В начале XIX в. рядом стало формироваться православное кладбище (Черепица 2001). Как уже отмечалось, два новых еврейских кладбища стали формироваться на севере и западе от города. В 1888 г. городскими властями был выделен участок для военного кладбища (НИАБ в г. Гродно. Ф. 2. Оп. 21. Д. 1629. Л. 1). Южная часть некрополя была лютеранской, в северной хоронили военных других христианских конфессий. В юго-западной части занеманского предместья сформировалось новое католическое кладбище, перенесенное от францисканского монастыря (Гардзееў 1997: 68).

Объектом нашего исследования являются эпитафии, помещенные на памятниках старейших некрополей Гродно – старого католического (фарное кладбище) и старого православного, как их называют жители города. В христианской традиции надгробия ставятся всем умершим, независимо от их имущественного положения, однако надгробные слова с изящно написанными текстами высекались на памятниках богатым и знатным гражданам. На старых гродненских некрополях имеется большое количество примитивных памятников, на которых отсутствуют указания на чины и звания, а текст эпитафий состоит из нескольких фраз: имя погребенного, дата его кончины, от кого поставлен памятник.

Илл. 1. На католическом кладбище г. Гродно

Исследователи русской эпитафики в структуре надгробных надписей выделяют формулярную часть, которая содержит фамилию, имя, даты рождения и смерти, некоторые факультативные элементы (например, род деятельности, служебный чин и др.), и «сюжетную» часть, включающую стихи, молитвы, цитаты из Библии и (или) религиозной литературы (Царькова 1999: 7).

В православной традиции большинство могильных плит имеет надписи: *Здесь покоится прах..., Здесь погребен ....* На величественном памятнике статского советника И.И. Игнатова использована развернутая вступительная формула: *Под сенью креста Господня покоятся здесь: действительный Статский Советник Иван Илларионович Игнатовъ ум. 23 апреля 1907 г. на 88-м году жизни.* Поскольку эта часть эпитафий очень лаконична, то небогата и лексическая вариативность фразы: предпочтение отдается словам *погребен, покоится*, изредка встречается глагол *умер (умерла)*, указывающий на более официальный, деловой язык эпитафии. Как видим, в заголовочном комплексе эпитафий присутствует лексема *здесь*, которая с точки зрения логики является абсолютно ненужной, однако в этом проявляется не только сила традиции, но и формульность жанра, лексическое наполнение формулы.

На католическом кладбище в начальных фразах эпитафии также содержится информация о принадлежности памятника имярек, и состав формул практически не отличается: *Tu leży Ś.P.; Tu spoczywają zwłoki Ś.P.; Spoczywa w tym grobie ś.p.* Обязательным элементом, зафиксированным нами на всех без исключения памятниках, является устойчивое словосочетание *święty pokój*, которое сводится к аббревиатуре *Ś.P.* (*ś.p.*), компоненты которой могут разделяться знаком † или стилизованными схематическими изображениями веток растений. В отличие от православных эпитафий, при всей устойчивости жанра посвятительный элемент эпитафии на католических надгробиях проявляет большую свободу. Так, грамматически варьируется форма слова *zwłoki*: на некоторых надгробиях слово употребляется в дательном падеже и структурно надпись организована так, что вся информация как бы помещается внутри начальной формулы: *Zwłokom Ś.P. Anny Ławickiej z Mikułowskich zmarłej dnia 17 listopada 1856 roku złożonym obok swej matki I trójca własnych niemowląt – żyła lat 30.*

Поскольку основным персонажем памятника является погребенный, его имя занимает центральное место на памятнике. На

мемориальной надписи в соответствии с православной традицией указывается фамилия, имя, отчество усопшего, в католической – фамилия и имя, затем – дата смерти. В надписях выражается стремление родственников покойного описать его общественное положение, профессиональную сферу деятельности, чины и звания, заслуги перед отечеством: *Здесь покоится прах Председателя Гродненской палаты уголовного суда, статского советника и кавалера Максима Анисимова, прослужившего в государственной службе 58 лет; губернский секретарь Александр Литвиненко; коллежский советник Петр Андреевич Дмитриев; управляющий контрольною палатой Петр Иванович Волков; Bolesław Szyszkiewicz artysta rzeźbiarz.*

Илл. 2. Эпитафия на могиле генерала С.Н. Ланского

На памятниках есть указания на обстоятельства смерти, причем не на любые, а указания на преждевременную смерть или гибель на государственной службе. Включение этой формулы в состав мемориальных записей на могилах военнослужащих, погибших во время войн или восстания, было обязательным, причем обстоятельства смерти могли описываться достаточно подробно. В качестве

примера приведем надпись на могиле генерала Отечественной войны 1812 года Сергея Николаевича Ланского, которая характеризуется почти уставной четкостью и сдержанностью в характеристике адресата: *Здесь погребено тело генерал лейтенанта Сергея Николаевича Ланскова, с честию и славой служившего на полях брани от полученной раны под селением Краоном февраля 23-го дня к общему сожалению своих товарищей и подчиненных преставился в городе Намюре от рождения на 35-м году сего 1814г марта 18-го дня по полуночи в два ч.* На католическом кладбище наиболее распространенной фразой, подчеркивающей гибель солдата на войне, была *ofiara wojny.*

Илл. 3. Эпитафия на могиле на православном кладбище г. Гродно

Вступительная формула на женских надгробиях на католическом кладбище имеет свои особенности, обусловленные польской традицией – указание на родословную первого колена, закрепляя тем самым навечно сведения о родственных связях и «по мечу», и «по кудели»: *Józefie z Łaniewiczów Sakowiczowej Dobrej matce I żonie Ten pomnik żalu w pamięć Jej cnót domowych.* Женские надгробные надписи редко содержат указания на сферу деятельности женщины. Нами зафиксированы единичные надписи на плитах:

Кветковская Вера Федоровна из Сулковских Учительница. Относительной устойчивостью характеризуется формула «жена того-то»: *Елена Михайловна Павлюковская, жена подполковника 171 п. Кобринского полка Сконч. 8 января 1910 г. 45 лет; Anna Janowiczowa żona Radcy kol.; Tu spoczywa obok matki męża Ś.P. Maria z Sumowskich Suszyńska żona inżyniera Zeszła z tego świata w 22 roku życia.*

Илл. 4. Эпитафия на могиле на католическом кладбище

Значимой смысловой частью эпитафии, сохраненной по сей день, являются многочисленные эвлогии – благопожелания погребенному. В православной традиции это стандартное выражение *Мир праху твоему (его, ее, их),* восходящее к стихам Библии и по этой причине часто дублирующееся по-церковнославянски. На католическом кладбище формульность также довлеет над традицией: благопожелания состоят из готовых стандартных формул: *Pokój jej duszy; Pokój jej cieniom; Pokój jego popiołom; Wieczne odpoczniene racz duszu jego Panie; Niech odpoczywają w pokoju.* Лексическое варьирование компонентов не дает ничего информативно нового: во всех

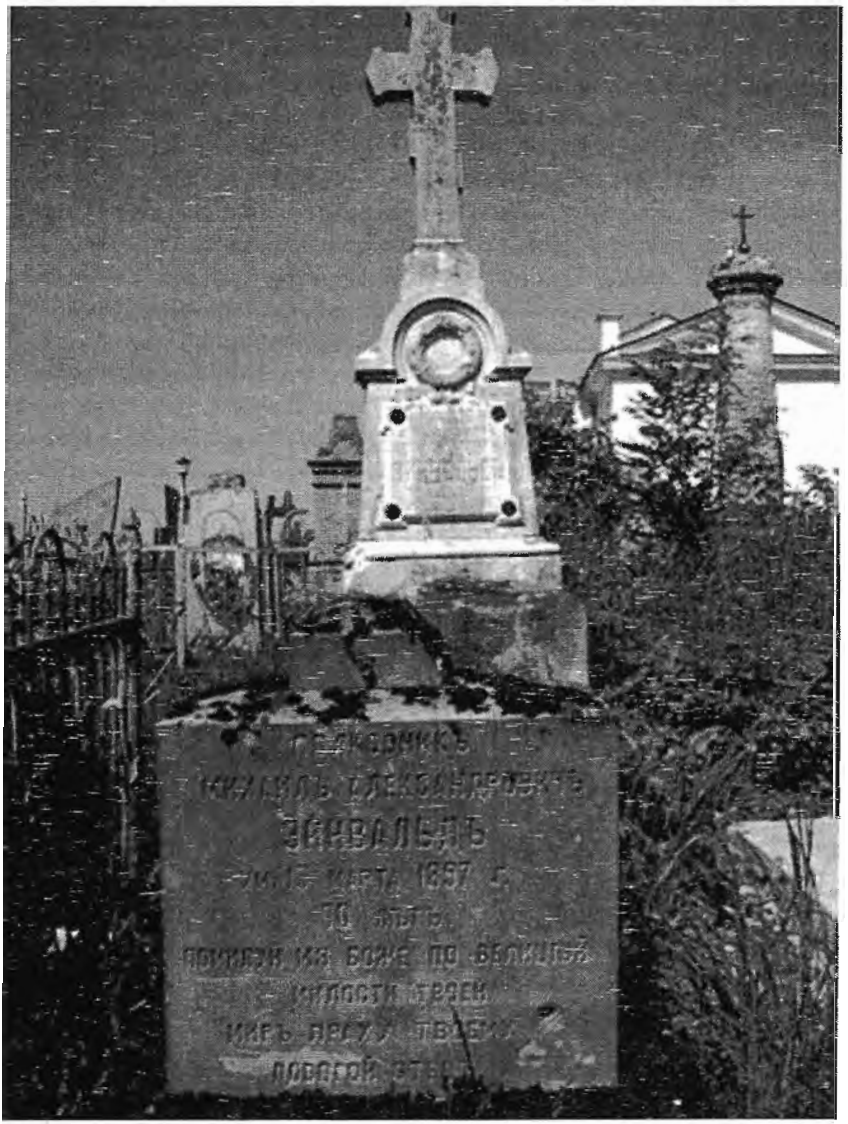
вариантах разрабатывается тема «покоя» умершего, которую можно трактовать как защиту от святотатства, недопустимость осквернения могилы. В польских эпитафиях к этому сюжету подключается еще тема славы и вечной памяти потомков: *Cześć twej pamięci; Pokój twej duszy, cześć twej pamięci.*

Устойчивое и фиксированное место на надгробных плитах занимают сведения о поставивших (поставившем) памятник. Чаще всего это родные или близкие родственники, на что имеются прямые указания. От простых указаний типа *от жены, мужа, родителей* и т.п. посвятители памятника трансформируют их до развернутых фраз, традиционно выработанных для таких случаев: *Незабвенному мужу и другу. Злосчастная жена; От горячо любящей жены; Незабвенной жене от любящего мужа; Вечно скорбящая сестра твоя Людмила; Безмерно любившему нас от помнящих тебя всегда жены, детей, внуков и родных; Незаменимым друзьям от отца и сына на вечную память.*

Вербальное выражение идентичной ситуации на католических памятниках более экспрессивно: введение в заключительное звено надписи устойчивой метафоры – *smutny upominek, smutna pamiątka, pomnik wiecznego smutku* – усиливает чувство глубокой скорби и печали, а всему тексту придает высокую стилистическую окраску: *Ten smutny upominek Najdroższej Matce poświęcaj dzieci; Kamień ten kładzie w dowód pamięci i żalu pozostały syn i brat Tadeusz; Ukochanej mamusi stroskana córka, wnuczka poświęcamy ta smutna pamiatke.*

В композиции эпитафий рассмотренные выше элементы можно считать обязательными, т.к. они носят биографический характер, имеют определенное место фиксации на памятнике, в то время как другая, «сюжетная» часть содержит тексты иного рода: литургические вставки, стихотворные и прозаические записи сакрального и бытового характера, развивающие целый спектр мотивов, а от основной части памятника отделенные выбитой чертой, ромбом или помещаемые на боковой или оборотной стороне памятника.

Жанр эпитафии затрагивает проблему смерти человека, поэтому эпитафия проявляет непосредственную связь с похоронным обрядом, с христианской философией жизни и смерти, проповедующей бессмертие души, жизнь вечную, воскресение души и тела. Хотя кладбищенская эпитафия не дает оснований для глубоких выводов о восприятии смерти в народном сознании, она, тем не менее, яв-



Илл. 5. Надгробие полковника М.А. Эйнвальда с посвящением от детей

ляется важным источником для раскрытия ментальности и народной философии смерти. Содержание кладбищенских эпитафий проникнуто христианским мировоззрением, выражает в своем большинстве сакрально-христианские мотивы: смерти нет, есть бессмертная душа и жизнь вечная в загробном мире. Эпитафия не раскрывает ужасов смерти. Это эпически спокойное восприятие ее как неизбежности, как всеобщей судьбы: *Полны веры святой Светлых грез и надежды на счастье; Блажен, кто к вечному покою, не попытав житейских волн, Причалил рано утлый челн, Хранимый высшею рукою.* Если ничего нельзя изменить – покорись, прими то, как есть: *Taka była wola boża by cię zabrać spośród dzieci Teraz niechaj boża łaska Nad twą duszą wiecznie świeci. Żona z dziećmi; Powołanŕ została z woli przedwiecznego do nieba, Bo tam brakło anioła jednego. Rodzice.* Смерть табуируется, поэтому в эпитафийных текстах она представлена постоянной метафорой *смерть–сон.* Эта метафора несет глубокую психологическую поддержку, поскольку «переключает» внимание со сферы смерти в мир живых. На уровне текста этот поэтический образ формирует целое концептуальное поле, актуализирует целый комплекс предикатов и признаков, характеризующих состояние сна: устойчивое эпитафийное обращение к умершему – *спи, покойся*, *spoczywa*, а сон сопровождают постоянные в этом жанре эпитеты *вечный, спокойный.*

С мотивом сна закономерно связана ситуация пробуждения, опирающаяся на христианский догмат о воскрешении, возникающая, однако, не на нарративном уровне, а на уровне обозначения. В эпитафийных текстах тема встречи любящих душ приобретает самые общие черты*: Спи спокойно, ангелочек, Мой настанет час благословенный Мы встретимся с тобой; Спи дорогое дитя До красного утра; Bóg nas rozłączył Bóg nas połączy; Śpij córka i siostra ukochana zobaczymy się wszyscy u Najwyższego Pana.* Такая обобщенность и неконкретность выражения этого мотива представляется как встреча «на том свете», новом, лучшем, и объясняется, вероятно, неразработанностью мотива в христианстве.

Обращение к Богу заложено и предусмотрено всей похоронной обрядностью, поэтому большинство эпитафий молитвенны. Это непосредственные молитвенные обращения к Господу, которые «должны были служить непрекращающимся напоминанием, овеществленной вечной молитвой, в случае записи о смерти – молитвой поминальной» (Беляев 1996: 259). Таких эпитафий на надгробиях

– безмерное количество. Приведем примеры просительных обращений: *Со святыми упокой, Господи, Душу раба Твоего; Боже, во имя Твое спаси мя И в силе Твоей суди мя!; Боже, будь милостив и в селеньях святых упокой душу его* (ея, их); *Господи прими душу ея и посели в селении праведных; Boże miłosierdzia wielkiego! Racz przyjać dusze jego do królestwa swego; Ich niewinne duszyczki proszą o westchnienie do Boga.*

Особенно чувственны эпитафии-молитвы, написанные родителями безвременно почивших детей. В центре трагического восприятия оказывается не ушедший, а оставшиеся в живых родители, переживающие горе. Вероятно, это самодеятельные стихи, искать в них большой литературы не стоит – это «вопль растерзанной души». Эпитафия на памятнике А.Ф. Лещинского (†1911 г.), умершего в 24 года в г. Кременчук, почти сродни каноничной молитве[1]:

О милостивый Боже, царство небесное у Господа просим.
Ты прими нашего сына дорогого в стенах обители святой,
Но на земле ты душу бедную оставил,
Оставил во мраке скорби тишины,
Ты жизнею отцов всех правил.
Направь же и мою к себе.
Мать

Особую группу на гродненских некрополях составляют многократно повторяющиеся так называемые говорящие надписи, когда речь исходит из уст самого покойного, уже после его смерти. Эти надписи восходят к латинским эпитафиям, которые оказали влияние на Европу и Россию. В латинских эпитафиях постоянно применялись готовые формулы, например *hic iacet* 'здесь погребен', *Sta, viator!* 'стой, путник', *siste gradum* 'остановись', которые сделались знаком этого жанра и принадлежат мировой культуре в целом. Безымянные эпитафии на некрополях на разные лады варьируют образ «я дома, а ты еще в гостях»: *Не гордись прохожий Посети мой прах Ведь я уже дома (А) Ты еще в гостях; Проходя прохожий посети наш прах Мы уже дома, а вы еще в гостях.*

Более частотен и актуализирован жанр «говорящих» эпитафий на католическом кладбище, но он носит несколько иной, в соответствии с этой культурной традицией, характер. Здесь тоже фигурирует формульное обращение *прохожий, путник, свидетель* –

сущностные слова-концепты для христианской культуры. «Человек, проходящий мимо могилы, в то же время совершает и свой земной путь. А после – "за могилой" – начнет путь небесный; путник. Прохожий идет не только по дороге, но и по пути "земных сует". В христианской традиции странничество, скитальчество зачастую служат метафорами жизненного/земного пути» (Веселова 2006: 139). Этот тип эпитафий представлен несколькими вариантами, однако все содержат просительные обращения к прохожему о молитве: *Proszę o Zdrowaś Maryja; Świadczących proszę o Zdrowaś Maryja; Prosi o trzy Zdrowaś Maryja; Prosi o pozdrowienie anielskie.* В «более полной версии» текста привлекает внимание сентенция, отчасти объясняющая просьбу: ты тоже смертен, сегодня помолись за меня, завтра – за тебя: *Przechodniu! Niech żaden z was grób mój nie minie bez Anioł Pański i Zdrowaś Maryja I Wieczny pokój zmów przy mym grobie. Gdy życie skończysz, zmówię i po tobie.* Как видим, этот тип эпитафий на католическом кладбище носит религиозный характер, отражает воззрения, которые были характерны в среде населения католического вероисповедования.

Язык эпитафийных текстов на гродненских некрополях – русский (на православном) и польский (на католическом), совершенно отсутствуют надписи на белорусском языке. Чтобы объяснить отсутствие традиции написания эпитафий на белорусском языке (белорусскоязычных надписей почти нет и в настоящее время), следует в нескольких словах указать на языковую ситуацию в Белоруссии конца XIX – начала XX в. Постоянно меняющееся политическое положение Белоруссии сформировало ее культурное пространство и языковой облик. В Западной Белоруссии встретились два типа культуры – римско-католическая и византийско-православная, которые носили конфессиональный характер. Русский язык на протяжении длительного времени выполнял функцию делового языка, был языком документов, науки и литературы. Официальным языком, который выполнял функцию литературного языка, был польский, без которого невозможно было представить культуру того времени. Польский язык был языком сакральным, предназначенным для литургии и проповедей. Белорусский язык был языком народным и совершенно исключался из общественной жизни. Эти языки закрепились за определенными социальными группами населения и выполняли только им присущие функции. Особенность языковой ситуации четко прослеживается и в жанре эпитафий.

Таким образом, эпитафии православного и католического кладбищ не отличаются большой оригинальностью, поскольку являют сами по себе весьма консервативный жанр и сохраняют пристрастие к традиционным клише и поэтическим формулам. Эпиграфические тексты гродненских некрополей, следуя и сохраняя византийский канон, имеют и некоторые отличия, главное из которых – отношение к церковной вере. Так, на православном кладбище часть надписей носит светский характер, в то время на католическом каждую надпись можно считать «религиозной».

Примечания

[1] Привлекает внимание еще одна надпись, помещенная на нижней части памятника, – это признание в вечной любви молодой девушки Насти:

Любовь к тебе мой ангел, лишь слепа безутешна молчалива
Она покоя не дает мне кажется меня переживет
И я с тобой увижусь снова
В тени могил мой призрак милый. Настя.

Литература и источники

Беляев 1996 – *Беляев Л.А.* Русское средневековое надгробие. М., 1996.

Веселова 2006 – *Веселова В.* Эпитафия – формульный жанр // Вопросы литературы. 2006. № 2. С. 133–145.

Воронин 1954 – *Воронин Н.Н.* Древнее Гродно. М., 1954.

Гардзееў 1997 – *Гардзееў Ю.* З гісторыі помнікаў францішканскай парафіі г. Гродна // Краязнаўчыя запіскі. Гродна, 1997. Вып. 4. С. 66–75.

Краўцэвіч 1991 – *Краўцэвіч А.К.* Гарады і замкі Беларускага Панямоння XIV–XVIII стст. Мінск, 1991.

НИАБ в г. Гродно – Национальный исторический архив Беларуси в Гродно.

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей. СПб., М., Л., 1841–. Т. 1–.

Царькова 1999 – *Царькова Т.С.* Русская стихотворная эпитафия XIX–XX веков. СПб., 1999.

Черепица 2001 – *Черепица В.Н.* Гродненский Православный некрополь (с древнейших времен до начала XX века). Гродно, 2001.

Aries 1992 – *Aries Ph.* Człowiek i smierc. Warszawa, 1992.

Gordziejew 2002 – *Gordziejew J.* Socjotopografia Grodna w XVIII wieku. Toruń, 2002.

Rozmus, Gordziejew 1999 – *Rozmus J, Gordziejew J.* Cmentarz Farny w Grodnie (1792–1939). Kraków, 1999.

Михаэль Гринберг (Иерусалим)

Реставрация еврейских святынь на Украине в 1988 году

В феврале 1988 г. в Москву пришло письмо из города Хмельницкого – одного из областных центров Украины. Молодой еврей сообщал, что в местечке Меджибож на старом еврейском кладбище, где похоронен основатель хасидизма раби Исраэль Баал-Шем-Тов, разрушают еврейские святыни. Директор местного музея, заручившись поддержкой областного совета и отдела культуры, уже выкопал и перенес на территорию музея около пятидесяти надгробных плит. Музей – это старая польская крепость с католическим костелом на центральной площади. Именно здесь, около костела, директор музея вознамерился соорудить имитацию еврейского кладбища, дабы завершить музейную экспозицию трех культур старого города – украинской, польской и еврейской.

На самом деле Меджибож в течение многих веков был еврейским местечком. Город жестоко пострадал во времена Хмельницкого, но через сто лет стал центром еврейского возрождения: здесь была резиденция Баал-Шем-Това – великого мудреца и праведника, который учил: «Служите Г-споду в радости!» Именно из Меджибожа учение Баал-Шем-Това распространилось по всей Восточной Европе, и ныне трудно найти на земле место, где бы не трудились во славу Торы хасиды – последователи Баал-Шем-Това.

А в Меджибоже осталось меньше десятка евреев. Молодежь разъехалась в крупные города, окончательно оторвавшись от традиции. На месте старой синагоги Баал-Шем-Това – пустырь, в новой размещается гараж пожарной команды. Еврейское кладбище заброшено: калитка сорвана, ступени сломаны, каменная стена частью разрушилась, частью разобрана соседями на хозяйственные постройки. Остатки могил беспорядочно заросли деревьями, кустарником и высокой травой. Великолепные надгробные плиты с торжественными резными надписями и рельефами вросли в землю, покосились или вовсе повалились. Часть камней местные жители растащили и использовали на фундаменты домов. Многие надгробия просто расколоты – из них тут же, прямо на кладбище, соорудили скамейки и мангалы для шашлыков. Здесь, на еврейском кладбище, летними вечерами развлекаются местные пьяницы и наркоманы[1].

Но, к сожалению, нельзя не сказать, что есть во всем этом и доля нашей вины. Ежегодно в середине сентября в Меджибож съезжаются евреи, местные уроженцы, чтобы почтить память родственников, расстрелянных немцами в годы Второй мировой войны. Среди выходцев из Меджибожа есть ученые и писатели, врачи и инженеры, учителя и искусствоведы. Когда к ним обратились с просьбой дать разрешение на изъятие надгробных плит со старого кладбища, они, еврейские интеллигенты, дали свое согласие.

Лидеры московских хабадников Григорий Розенштейн и р. Герцл Виленский предложили Нохуму Тамарину (тогда – юноша, а сейчас – раввин в Житомире) и мне отправиться на Украину, чтобы выяснить состояние дел. В Меджибоже к нам присоединился Гершом Шмунис из города Хмельницкого.

Когда мы подошли к кладбищу, к нам обратились три местных жителя. Симпатичная стройная дама оказалась председателем поселкового совета, другая, пожилая женщина, – членом совета, а третий – лесничим. Они сурово потребовали предъявить документы и объяснить цель нашего визита. Цели наши объяснить было нетрудно, но документы предъявить мы отказались, так как это требование было незаконным. Я заявил им, что это место для нас не менее дорого, чем Киево-Печерский монастырь или памятник князю Владимиру – для православных. Старушка шумно возмутилась. По ее мнению, подобное сравнение было оскорбительным для православных святынь. Мы напомнили ей, что во взаимоотношениях между нациями есть некоторые этические нормы и что существует такое понятие, как великодержавный шовинизм.

Не обращая внимания на окрики и угрозы, мы зашли на территорию кладбища и стали читать Тегилим. Постояв минут десять на почтительном расстоянии, начальство удалилось. Мы положили под камень записки с просьбами, как это принято на могилах цадиков, немного прибрали на могиле и отправились в музей. Здесь мы и увидели во всей красе еврейские памятники, сваленные у стен католического костела. Увидели мы и площадку, предназначенную для будущего музейного «еврейского кладбища».

Директору музея, которого звали Мирослав Васильевич Пинчак, мы заявили, что действия его противозаконны и кощунственны. С этим он безоговорочно согласился, но дальнейший ход разговора заставил нас смутиться и беспомощно развести руками. Он сказал, что в своих действиях руководствовался одним лишь стремлением

– сохранить еврейские памятники, уничтожаемые местным населением. За эту работу он взялся, потому что увидел, что ни одна еврейская организация, общественная группа или отдельные евреи не желают приложить усилий в этом направлении. Мирослав Васильевич, как оказалось, изучает историю хасидизма, пытается с помощью иврит-русского словаря прочесть надписи на камнях и мечтает открыть в своем музее еврейский отдел. Мы, в свою очередь, обещали помочь ему и провести реставрационные работы на кладбище за свой счет, но при одном условии – вернуть памятники на место.

Мне показалось, что директор музея не очень нам поверил. Но все же он согласился приостановить работы по разрушению кладбища и подождать до лета, когда мы собирались начать свое дело. Более того, он пообещал нам всяческую поддержку и помощь.

И действительно, когда сошел снег и земля оттаяла, мы приехали в Меджибож с бригадой рабочих. Вместе с директором музея мы отправились в поселковый совет, где нас приняли довольно тепло. В совете мы получили письменное разрешение на реставрационные работы. Политическая обстановка в Советском Союзе менялась прямо на глазах. Во всю мощь развернулась подготовка к 1000-летию крещения Руси. Возможно, провинциальные руководители восприняли этот факт как знак либерализации в общей религиозной политике партии и государства. Но многое, как мы убедились впоследствии, зависело от конкретных людей. В данном случае меджибожские власти отнеслись к нашей просьбе снисходительно.

Работа началась. Могилы Баал-Шем-Това, его внука р. Боруха и р. Аврагама-Йегошуа-Гешеля из Апты (Опатува), родоначальника династии Меджибожских раввинов, были обнесены высокой металлической сеткой, с калиткой и замком для защиты от хулиганов. Мы выровняли землю внутри ограды и посыпали ее галькой. По просьбе р. Мойше Быка, сына последнего меджибожского раввина, справа от могилы Баал-Шем-Това мы установили новые надгробия шести ближайших учеников цадика. Остатки старой стены укрепили, вокруг всего кладбища протянули новую ограду из металлической сетки, отремонтировали ступеньки, проложили дорожки. Кроме рабочих, в восстановлении могилы принимали участие молодые ребята из Ленинграда. Они помогали установить возвращенные памятники, рубили кустарник. Но еще более отрадно то, что в течение лета почти каждое воскресенье молодежь из Хмельницкого приезжала

в Меджибож, чтобы принять участие в работе. На мой взгляд, это важный факт, который нуждается в дополнительном разъяснении.

В 1954 г. город Проскуров был переименован в Хмельницкий. До Второй мировой войны он был небольшим городком, в котором жило много евреев. Евреи Проскурова хранили память о страшной резне, устроенной войсками Богдана Хмельницкого в середине XVII в., когда было вырезано почти все еврейское и польское население местечка. В 1919 г. петлюровцы устроили в Проскурове новую резню. Молодой еврей Шалом Шварцбард вернулся с фронта в родной город и обнаружил, что вся его семья вырезана озверевшими «сичевиками». Он отправился в Париж, разыскал Петлюру и застрелил его. Французский суд оправдал мстителя. Петлюра и ныне в официальной советской пропаганде – враг. Но Богдан Хмельницкий с конца 30-х годов считается национальным героем. Однажды недалеко от Москвы, в Малаховской синагоге, мне показали человека, который отсидел многие годы в лагере за то, что отказался принять советский орден Хмельницкого, которым его наградили за мужество, проявленное в боях с фашистами.

Во многих городах Украины высятся памятники Хмельницкому. Стоит такой памятник и в городе, названном его именем. Но местным властям этого показалось недостаточно: совсем недавно они вознамерились воздвигнуть монумент небывалой величины[2], который должен увековечить память о Хмельницком – человеке, под руководством которого были убиты, сожжены, замучены сотни тысяч евреев, поляков, украинцев, разорены цветущие общины и города, проданы в рабство многие тысячи людей. Деньги на сооружение памятника герою в организованном порядке собирают среди жителей Хмельницкого, в числе которых немало евреев. И потомки загубленных сынов Израиля сдают деньги на памятник палачу... Разве нет в этом горькой иронии?

Большинство евреев Хмельницкого не знают идиша, почти никто не читает на этом языке. Нам встретились в Хмельницком лишь два еврея, которые изучают иврит и интересуются еврейской традицией.

Но вот в городе поползли слухи, что в Меджибоже начали восстанавливать могилу еврейского цадика. А потом еще и еще: восстанавливают кладбища в Шепетовке, Аннополе, Полонном – все в пределах Хмельницкой области. Мало того: американцы тратят тысячи долларов для того, чтобы приехать в их забытый Б-гом край и помолиться у, казалось бы, никому не известной могильной

плиты. Старшее поколение больше всего поразили именно эти доллары – ведь всему миру известно, что американцы не будут вкладывать деньги в безнадежное предприятие! Первой реакцией молодежи было удивление, затем многим захотелось узнать, кто такой Баал-Шем-Тов и что такое хасидизм, стали искать книги на эти темы. А к концу лета почти каждое воскресенье несколько человек стали приезжать в Меджибож и в меру своих сил принимать участие в реставрационных работах.

Окончательно потрясло хмельницких евреев именно то, что через их городок стали проезжать автобусы с американскими хасидами, направлявшимися на могилу Баал-Шем-Това. На Украине вновь появились евреи – в лапсердаках и широкополых шляпах, с пейсами и цицис! Многие евреи застывали на месте подобно жене Лота. Одни так и оставались стоять завороженные, другие осмеливались подойти, робко заговаривали на идише, то и дело сбиваясь на украинский. Впечатление было колоссальным. До сих пор в еврейских семьях городов и местечек Украины то и дело вспыхивают разговоры о визитах заморских хасидов. Это, конечно, тоже стимулирует возрождение интереса здешней молодежи к еврейству.

Этим летом хмельницкие евреи начали робко и осторожно наезжать в Меджибож. Областная газета направила в Меджибож своего корреспондента. Он даже взял интервью у брацлавских хасидов. В статье, которую он написал, было, конечно, немало лжи, не обошлось и без дежурных оскорбительных фраз об Израиле. Журналист сообщал, что кладбище восстановлено местным советом, обществом охраны памятников, музеем и т.д. Но в той же статье корреспонденту пришлось упомянуть о директоре меджибожского краеведческого музея и привести его свидетельство о том, что ремонт кладбища был осуществлен на средства верующих. Самое же главное заключалось в том, что тысячи евреев из Хмельницкого и его окрестностей убедились, что это не так уж позорно и страшно – вспомнить, что ты еврей.

***

Три ближайших ученика было у Баал-Шем-Това: Яаков-Йосеф из Полонного, Пинхас из Кореца и Дов-Бер из Межирича – знатоки Закона, толкователи и проповедники, наставники хасидизма. После смерти Баал-Шем-Това его наследником стал р. Дов-Бер – Магид из Межирича. Сорок учеников Магида после долгих лет учения

разошлись по еврейским местечкам и стали основателями новых школ, привлекая и ведя за собой тысячи и тысячи новых приверженцев. Раби Яаков-Йосеф из Полонного стал автором первой хасидской книги «Толдот Яаков-Йосеф», содержащей жизнеописание Баал-Шем-Това, его высказывания, проповеди и наставления.

Местечко Полонное находится в 100 километрах от Хмельницкого. На старом еврейском кладбище мы обнаружили два разрушенных огеля[3]. Разобрав завалы земли и камней внутри огеля, находившегося ближе к домику сторожа, мы нашли хорошо сохранившуюся плиту с могилы р. Йегуды-Лейба. Это имя известно из хасидских преданий: у Магида был ученик – Йегуда-Лейб из Полонного, автор книги «Коль Йегуда». Сквирские хасиды рассказывали нам о том, что ученик Баал-Шем-Това Арье-Лейб просил похоронить его вместе с Яаковом-Йосефом, и что по его завещанию огель был расширен. Возможно, это и был второй огель, стоявший подальше – над обрывом. Но это были только предположения. Мы опросили всех старых евреев городка, однако ни один из них не мог дать вразумительного ответа. Мы решили восстановить оба огеля и в дальнейшем попытаться выяснить истину. Приходилось торопиться, так как местные евреи отнеслись к нам настороженно, и следовало опасаться вмешательства властей.

Через полтора месяца работа была завершена.

***

Следующее место – Шепетовка. Некогда здесь жил ученик Магида Яаков-Шимон, похороненный в Тверии на берегу озера Кинерет. Мы искали в Шепетовке могилу выдающегося наставника хасидизма, ближайшего друга Баал-Шем-Това – р. Пинхаса из Кореца, который умер здесь по дороге в Святую Землю.

В Шепетовке нам было легче ориентироваться – здесь полгорода моих родственников. Здесь родились мои мать и жена, вырос отец. Да и я постоянно бывал здесь во время школьных каникул. Мой дед – самый высокий и сильный еврей в городе – по пятницам водил меня в баню. Это была традиция: по пятницам евреи ходили в баню. Вечером торжественно шли в синагогу. Кугл, чолнт, гефилте фиш, самодельное вино, флэш бронфн. Воспоминания детства... Ныне в Шепетовке осталось лишь несколько сот евреев: кто уехал в большие города, кто в Америку или Израиль. Помню иронические жалобы младшего брата дедушки: один сын принес «почетную

грамоту» за хорошую работу, а другой – из Беэр-Шевы – сообщает, что приобрел еще один трактор и начал продавать овощи в Европе...

Местные евреи на улице говорят уже по-украински, еврейской тематики касаются в разговорах редко и только с близкими людьми, предварительно закрыв форточки и перейдя на шепот.

Синагога давно закрыта и превращена в детскую спортивную школу. (Кстати, это какая-то болезненная страсть на Украине – переоборудовать синагоги в спортзалы. Так же поступили в Харькове, Житомире, Млынове и многих других городах и местечках.) Еще совсем недавно в Шепетовке собирался «миньян» по субботам, но ныне и этого нет. Лишь изредка десяток сгорбленных стариков собираются, чтобы прочесть «Кадиш» по умершему товарищу, да реб Хаим может прочесть «Эль мале рахамим» на кладбище. Но все евреи помнят, как много лет назад местный габай Пугач приводил в порядок могилу какого-то цадика.

Я стал расспрашивать родных и знакомых. Вспомнили, что некогда на месте, где сейчас расположился городской рынок, было старое кладбище и что еще до войны там сохранялось несколько надгробных камней. Но вот из Новограда-Волынского приехал какой-то еврей и, несмотря на протесты и предупреждения, снес памятники и выстроил здесь себе дом. Через некоторое время на его семью обрушились несчастья: через год повесился сын, жена ушла, вскоре сгорел дом и куда-то сгинул сам хозяин... Однако могила цадика, уверяли все, находится на Старо-новом кладбище. Родственники отказались идти со мной, мучаясь неопределенными страхами: а вдруг накажут? Наконец они помогли отыскать восьмидесятилетнего старика, который согласился отвести нас на место.

На маленькой полянке лежали две надгробные плиты. Третья, расколотая, стояла, покосившись. Отец, сын и внук. Старший – прочли мы – Мордехай бен Пинхас. Может быть, сын раби Пинхаса из Кореца? В высокой траве мой сын Мордехай неожиданно обнаружил угол каменной плиты. Вырвали траву, осторожно сняли громадный муравейник, смели землю и увидели надпись «Гарав гакадош, иш Элоким Пинхас Шапиро ми Корец» – «Святой раввин, Б-жий человек Пинхас Шапиро из Кореца»...

***

Дальше наш путь пролегал в местечко Славута – в 20 километрах от Шепетовки. В здешней синагоге на Песах пекут мацу,

которая рассылается во все украинские местечки. Истинным главой общины является местный шойхет реб Гедали. В 20-е–30-е гг. он учился в любавичских йешивах, учился у р. Леви-Ицхака Шнеерсона. Эти йешивы последовательно закрывались властями, преподавателей и учеников часто арестовывали. Р. Гедали после кратковременного заключения вернулся в Славуту, стал шойхетом и до сих пор разъезжает по Волыни, помогая евреям, соблюдающим кашрут. Его друг, некогда тоже учившийся в любавичской йешиве, ведет свое происхождение от Великого Магида и всю свою жизнь, исключая годы войны, когда он воевал с фашистами, ездил в Аннополь отмечать «йорцайт» своего знаменитого предка.

Старики согласились поехать с нами в Аннополь и показать место, где некогда были похоронены цадики. По дороге они рассказали, что евреев там уже нет – большинство расстреляно фашистами. Тогда же было разорено кладбище и разрушен огель. Рядом с Магидом были похоронены раби Зуся из Аннополя – его имя осталось в хасидских преданиях как символ еврейской доброты и любви к человеку, – а также р. Йегуда-Лейб Коген. Эти двое памятны еще и тем, что написали предисловие к книге «Тания» раби Шнеура-Залмана из Ляд.

Аннополь – красивое место. Кладбище расположено на пригорке, омываемом медленно текущей речкой, к берегу спускается густой лес, вокруг необозримые поля. Тепло, солнышко, небо чистое, голубое, без единого облачка... Грустно было среди этой красоты видеть еврейское кладбище в полном запустении: среди нескольких десятков оставшихся надгробных камней и поваленных на землю плит бродили коровы, бегали куры и гуси, жалобно орал привязанный к колышку козел.

Старики подвели нас к небольшой площадке прямоугольной формы, на которой сохранились остатки бетона, и рассказали, что пятнадцать лет назад последний славутский раввин Менахем-Нахум Шапиро, о котором до сих пор на Волыни вспоминают с благоговением, привез сюда машину раствора и вылил на это место, подровняв края. Тонкий слой бетона за полтора десятка лет разрушился, но, тем не менее, выполнил свою функцию – сохранил очертания захоронения еврейских святых. Работа раввина из Славуты не пропала даром, и мы теперь знали, где нам следует устанавливать памятник. Однако старики заклинали нас ничего не предпринимать, убеждая, что будет еще хуже: нам ничего не разрешат сделать,

последние камни уберут, а кладбище перекопают. Но все же мы, надеясь на Всевышнего, отправились к местным властям. Результат этого похода оказался для нас приятной неожиданностью.

Самой тяжелой обязанностью в нашей работе были беседы в кабинетах начальников. И чем больше была площадь кабинета, чем выше должность, занимаемая его хозяином, тем труднее было разговаривать и добиваться взаимопонимания. Многие из этих людей втайне надеются, что старые и хорошо проверенные десятилетиями пропагандистские лозунги, которым они продолжают следовать, надежно сохранят начальнические кресла, на которых они удобно устроились. Иногда вежливо, иногда сурово и категорично нам отказывали, врали, изворачивались и выдумывали «объективные» причины. С другой стороны, беседуя с руководителями низшего ранга, мы чаще находили понимание. Председатели сельсоветов, директора совхозов, простые рабочие гораздо чаще сохраняли чувство уважения и признательности к своим предкам, к их памяти, к их могилам. Им были понятны наши чувства, стремление сохранить и восстановить памятники нашей национальной духовной жизни.

Именно так нас встретили в Аннополе. Мы получили разрешение на строительство памятников и возведение ограды вокруг кладбища. Местные руководители помогли приобрести все необходимые материалы и указали на бригаду рабочих, готовых осуществить строительные работы. Интересно, что вскоре здесь был созван сельский сход, постановивший навести порядок на украинском кладбище – «по примеру еврейского».

Горько писать об этом, и все-таки надо сказать: наши попытки обратиться к евреям окрестных городов и поселков оказались безрезультатными. Мой родственник, заслуженный строитель республики, дал, правда, несколько практических советов, но категорически отказался принимать участие в какой-либо работе, связанной с «религиозной тематикой». Бригада евреев, готовых за деньги строить коровник или силосную яму в самой глухой деревне (там мы ее и разыскали, одолев небывало дрянные дороги), тоже ответила отказом. Не откликнулись на наши предложения – даже самые заманчивые – и еврейские строители Славуты...

А руководитель украинской бригады уже через три недели прислал телеграмму, сообщив, что можно приезжать принимать работу. Территорию кладбища обнесли забором из металлической сетки, очистили от мусора. Подняли полтора десятка старых памятников.

На месте захоронения цадиков установили высокую подушку из бетона и мраморной крошки. Плиту с надписью пришлось привезти из Москвы: мы не смогли найти в ближайших городах специалистов, умеющих высекать еврейские тексты. И вот, наконец, мы вместе с р. Гедали отправились в Аннополь. Все уже было готово. Плита закреплена, резная чугунная ограда сверкала свежей краской. Реб Гедали молился и плакал...

Поначалу первой и основной задачей наших поездок было определение состояния кладбищ и могил, выяснение «политической» обстановки на местах. Но вскоре мы почувствовали, что уже сейчас можно сделать нечто большее. Объехав места памяти четырех первых столпов хасидизма, мы отправились на поиски мест захоронения учеников Магида из Межирича, многие из которых прославились как великие праведники и основатели новых школ.

Раби Леви-Ицхак из Бердичева остался в памяти евреев как их защитник на земле и перед Небесным Престолом.

Легенды и притчи о его жизни, наставничестве и проповеди окутали его судьбу ореолом святости. «Б-г, – говорили в еврейском народе, – цадик на небесах, а раби Леви-Ицхак – здесь, на земле».

И поныне евреи приходят к его могиле, прося помощи и защиты. Но во время Второй мировой войны кладбище было осквернено, могилы цадика, его родственников и учеников были разрушены. Тогда местная община возвела на кладбище громадную бетонную плиту площадью около 60 кв. м и установила небольшой памятник, на котором краской от руки сделали надпись. Со временем бетон стал трескаться, осыпаться, плита заросла травой и кустами. В будущем здесь необходимо возвести настоящий огель, установить достойную плиту и высечь на ней надпись, завещанную святым раби. Но пока мы постарались сделать самое необходимое: заново возвести бетонную плиту, оштукатурить и покрасить ее, очистить территорию от зарослей кустарников.

***

Следующее место – Перемышляны в старой Галиции, ныне городок в 40 километрах от Львова. Здесь некогда была резиденция р. Меира из Перемышлян. Одно из кладбищ на окраине города полностью разрушено и застроено домами, на фундамент которых пошли плиты с еврейских могил. С трудом удалось нам разыскать остаток одной из них. Между улицами Школьной и Ивана Франко

сохранилась площадка, где некогда находилось другое кладбище. Кое-где попадаются старые надгробные плиты, наполовину ушедшие в землю. Память местных жителей сохранила историю погребения евреев из перемышлянского гетто в 1942 г. А в низинке мы обнаружили остатки фундамента огеля, где были могилы р. Меира и его родственников. Рядом – горы мусора. На месте огеля сохранились остатки плиты. Их принадлежность теперь трудно определить, однако соседи подтвердили, что еще до войны сюда приходили молиться евреи, и это место считалось святым.

Мы обратились к городским властям с просьбой разрешить обнести оградой место кладбища, восстановить стены огеля и установить обелиск жертвам геноцида. Ответа до сих пор нет. Евреев в городе почти не осталось, нет еврейских проблем и власти их не хотят. Разговаривают с нами вежливо, на обещания не скупятся, но всячески затягивают дело. Может быть, надеются, что реформаторская деятельность Москвы наконец заглохнет и можно будет продолжать жить по-старому, привычно отворачиваясь от всего неординарного, от всего, что грозит нарушить мирное течение их жизни.

***

Особенно трудно оказалось договориться с областным начальством в Ровно. В пятидесяти километрах от Ровно находится город Млынов, где до войны 80% населения составляли евреи. Некогда жители города были последователями карлинского хасидизма. Более ста лет назад сюда прибыл раби Аарон Карлинский, автор знаменитого труда «Бейт-Аарон». Раби Аарон умер в Млынове и похоронен на местном кладбище. Огель на его могиле был разрушен немцами в годы войны. Млыновских евреев согнали в гетто, а затем расстреляли.

В начале 50-х гг. на месте кладбища были построены гостиница, котельная, теплицы, в фундамент которых (как это практиковалось повсеместно) пошли плиты с еврейских могил. Работницы здешних теплиц рассказывали мне, что до сих пор часто находят в земле кости. Опросив местных старожилов, мы выяснили, что огель находился на участке земли, который ныне прилегает к котельной. Женщина-врач, которая всю жизнь прожила в небольшом доме в двадцати метрах отсюда, с уверенностью показала нам это место. Разговор с ней мы даже засняли на видеокассету. Она вспоминала, как дружила с Басей, дочкой кладбищенского сторожа, часто играла

здесь и хорошо помнит домик-склеп, куда приходили молиться толпы евреев.

Казалось бы, дело за малым, местные власти, памятуя, что кладбище было разгромлено фашистами и в последующие годы снесено с лица земли неразумными отцами города, должны дать разрешение хотя бы установить памятный знак на месте захоронения цадика, наставника многих поколений, мыслителя и писателя. В конце концов, его имя прославило этот город. Но тут-то и началось. Власти выдвинули целый ряд требований: во-первых, представить документы о том, что р. Аарон действительно похоронен в Млынове; во-вторых, добиться разрешения у многочисленных государственных и общественных организаций.

Я срочно отправился в Москву. Вскоре мы получили из Соединенных Штатов документ, удостоверяющий место захоронения р. Аарона. Аналогичный документ, на английском и иврите, прислал главный раввин Израиля. Перевели на русский язык отрывок из книги Ицхака Альфаси «Хасидут», где говорится о р. Аароне, и даже заверили этот текст печатью Академии наук СССР. Казалось бы, достаточно. Выяснилось, кроме того, что разрешение на восстановление надгробного памятника может выдать Млыновский совет самостоятельно: таково действующее в стране правило.

Вооруженные кипой бумаг и документами, мы вернулись в Млынов. И тут вдруг невесть откуда появился генеральный план реконструкции города, по которому на месте кладбища будет возведен жилой дом. Кроме того, как заявил представитель местной власти, котельная топится углем, который осенью складывают вокруг здания, и поэтому памятник будет постоянно в грязи и угольной пыли. Что же делать? Ставьте памятник на русском кладбище.

Работники ровенского отдела Совета по делам религий пытались нам помочь и, ссылаясь на существующее законодательство, убеждали млыновские власти пойти нам навстречу. В московском Совете по делам религий нас также заверяли в своей поддержке, а руководитель Украинского Совета сказал, что мы получим разрешение в течение ближайших дней. Однако все оказалось не так просто.

Вскоре власти Млынова перестали упоминать о плане реконструкции города. Может быть, и нет такого плана? Нам удалось выяснить также, что уже многие годы котельная топится газом, так что об угольной пыли не может быть и речи. Но и разоблачение

откровенной лжи не смутило отцов города. Они обратились за поддержкой в Ровно. Там срочно создали комиссию, которая вновь предложила нам соломоново решение: поставить еврейский памятник на любом свободном месте на русском кладбище или на разрушенном католическом.

Точно так же зашли в тупик наши переговоры с властями в местечке Игнатовка под Киевом, где на кладбище, которое было разрушено в 1919 г., похоронен раби Мордехай Чернобыльский, чьи сыновья основали крупные хасидские династии. Но и здесь еще не исчерпаны все аргументы и существует возможность прийти к обоюдному соглашению. Предстоит также работа в месте захоронения еще одного ученика Магида – р. Шломо Карлинского.

***

Могилы пяти поколений руководителей Любавичского движения в хасидизме были не в столь плачевном состоянии, так как за ними и раньше ухаживали хабадники.

Основатель любавичского хасидизма, самый младший ученик Магида, р. Шнеур-Залман из белорусского местечка Ляды, известный в первую очередь как автор книги «Тания», в 1812 г. последовал вслед за русской армией, отступавшей под натиском наполеоновского нашествия. Смерть застигла его в глубине России, у города Курска. Его ученики похоронили своего раби на ближайшем еврейском кладбище, которое оказалось за сотни километров – в местечке Гадяч Полтавской губернии.

В этом году 4 огель на могиле р. Шнеура-Залмана в очередной раз подвергся нападению хулиганов. Они выломали первую дверь и, не сумев взломать вторую, металлическую, просто согнули ее пополам, разрушили часть стены. Следует ли говорить в данном случае об антисемитизме, о враждебных актах, направленных именно против евреев? Безусловно, ненависть к еврейским памятникам существует и здесь. Но надо помнить и об общей беде народов России (в том числе и еврейского) – об утрате исторической памяти, почти полном исчезновении уважения к своему прошлому и вытекающем из него пренебрежении к реликвиям других народов. Здесь, в Гадяче, похоронена крупнейшая украинская писательница Леся Украинка. Ее произведения изучают в школах, ее именем названы театры и улицы, ее книги издаются на многих языках. Но могила Леси Украинки в этом году тоже была осквернена. Это беда,

это трагедия нашего века – века всеобщего озлобления и одичания, эпохи культивированной ненависти. Века, в котором во всеуслышанье вещают о необходимости забвения нравственных принципов, смещении этических норм, отказе от духовных идеалов, данных на горе Синай...

Огель на могиле р. Шнеура-Залмана был отремонтирован, вокруг него наведен порядок. Хабадники, ежегодно прибывающие в Гадяч в конце августа, молились в обновленном огеле.

Внук р. Шнеура-Залмана поселился в городке Нежине, в 120 километрах восточнее Киева: Нежин стал крупнейшим центром любавичского хасидизма на Украине. На нежинском кладбище он похоронен вместе с отцом – р. Довом-Бером. Огель на их могиле был разрушен во время войны. Остался лишь фундамент, небольшой участок стены, а также два разбитых надгробия. Местные евреи отказали нам в поддержке, но когда огель был восстановлен, горячо обсуждали цену, заплаченную за ремонт...

***

Любавичи, родина движения Хабад, находятся на границе России и Белоруссии, под Смоленском. Здесь похоронены третий и четвертый ребе Хабада – р. Менахем-Мендл и его сын р. Шмуэль. Кладбища в Любавичах, собственно, нет. На его месте заросли низкорослых деревьев и кустарников. Мягкая земля поглотила камни с надписями, некогда возвышавшиеся над еврейскими могилами. И лишь с одного края очищено место вокруг могил ребе. Здесь стоят две плиты и низкая ограда, которую лет десять назад возвел Калман-Мелех Тамарин, отец Нохума Тамарина, моего постоянного спутника. Для начала мы расширили ограду, так как было неясно, в какую сторону от камней располагаются захоронения. Здесь предстоит еще большая работа.

***

Далее наш путь лежал в Ростов-на-Дону. Сюда превратности Первой мировой войны привели ребе Шалома-Дова-Бера Шнеерсона. Именно отсюда он посылал гонцов во все концы необъятной России: ремонтировать синагоги, строить миквы и, самое главное, открывать йешивы, учить детей и взрослых. Ученики хабадских йешив стали оплотом сопротивления антирелигиозному походу против еврейства, который развернулся с первых дней послеоктябрьского периода российской истории.

Могила р. Шалома-Дова-Бера находится недалеко от входа, у кладбищенской стены. Когда-то под крышей огеля нашла себе приют ростовская шпана, превратившая святое место в притон. Поэтому, кроме ремонта стен, мы решили соорудить решетчатую крышу – пусть лучше будут ветер и дождь, снег и холод.

***

Мы решили проследить линию потомков Великого Магида из Межирича. Могила самого р. Дова-Бера в Аннополе уже приведена в должное состояние. В порядке содержится и могила его сына – Аврагама Малаха. О внуке Магида, раби Шаломе-Шахне, было известно, что он похоронен в неком селении, которое в хасидской традиции называлось «Пробищ». Это оказался городок Погребище в Винницкой обл., находящийся в удалении от основных туристских трасс. Даже атлас автомобильных дорог ошибается на добрый десяток километров, определяя расстояние от Погребища до Ружина – ныне ничем не примечательного, а в прошлом знаменитого местечка.

Молодой русский парень, житель Погребища, сказал нам, что с детства слышал о том, что здесь похоронен какой-то еврейский святой, и вызвался показать нам его могилу. Вместе с ним мы взобрались на высокий и крутой холм. На краю обрыва он показал нам небольшую возвышенность, заросшую густой травой и колючим кустарником. Но как только мы углубились в эти заросли, нас остановил грозный окрик, доносившийся откуда-то из пропасти. Через несколько секунд из-под обрыва появился древний дед. Он размахивал палкой, шумно лопоча что-то на смеси русского, украинского и идиша.

Он оказался очень интересным, этот дед! Еще в 1923 г., когда молодому парню Михаилу Носику было 18 лет, еврейская община выделила ему домик у подножия холма и предложила стать сторожем местного кладбища. Кладбища уже нет – лишь жалкие останки могильных плит да часть фундамента огеля, где, по словам старика, находились две могилы: раби Шалома-Шахны и его старшего сына раби Авраама. Вплоть до войны, по утверждению старика, внутри огеля горел негасимый огонь, который поддерживал специально приставленный еврей. Старик-украинец свободно говорит на идише, иногда вставляет в свою речь ивритские слова и выражения, с гордым видом демонстрируя свои знания и поясняя, что это – «лошон койдеш». Ему уже нечего охранять, но мы не-

сколько раз убеждались, что Михл (так его некогда звали погребищенские евреи) продолжает нести службу, бдительно следя за всеми, кто оказывается у могилы, с которой связана вся его жизнь.

В Погребище нас также ожидали трудности. Поначалу власти категорически отказали в нашей просьбе. Кто-то сообщил в Москву, что, во-первых, на территории старого кладбища в настоящее время разбиты огороды местных жителей, а, во-вторых, опять же, имеется генеральный план застройки данного места. Мы предполагали подобный поворот событий и, готовясь к разговору в высших столичных инстанциях, сделали фотографии, удостоверяющие, что в радиусе трехсот метров от могилы нет никаких культурных насаждений – даже траву косить невозможно из-за разбросанных повсюду остатков каменных надгробий. Кроме того, на этот холм не только машине, но и трактору почти невозможно взобраться, и поэтому вряд ли кто-нибудь собирается здесь что-то строить.

Когда мы в третий раз прибыли в Погребище, местное начальство, несмотря на звонки из областного центра, стало попросту прятаться от нас. Мы долго ждали аудиенции, покуривая у стены городского совета. На стене была укреплена мемориальная доска, из которой явствовало, что мы находимся в том самом месте, где в середине XVIII в. был центр «колиивщины» – восстания местных крестьян. Той самой печально знаменитой в нашей истории «колиивщины», которая вылилась в страшный еврейский погром, по масштабам уступавший лишь кровавому разгулу времен Богдана Хмельницкого.

И вдруг неожиданная радость: письмо из исполкома Погребищенского горсовета, уведомляющее о том, что мы получили право навести порядок на могиле и в дальнейшем ухаживать за ней. Значит, что-то изменилось! Мы немедленно приступили к работе. И хотя нам пока не позволили восстановить огель в его первоначальном виде, то есть с крышей, мы приподняли стены, установили надгробья и прикрепили мраморные доски, удостоверяющие, что здесь похоронены отец знаменитого р. Исраэля Ружинского и его старший брат...

***

Возвратившись из глухого угла Подолии на широкие украинские автострады, качество которых, кстати, много выше, чем в центральной России, мы вдруг с удивлением обнаружили многочисленные туристские автобусы, наполненные хасидами со всех концов

света. Садигорские, сатмарские, боянские, брацлавские, вижницкие, белзские... Все они прибыли сюда, прослышав о возможности посетить святые могилы. Первой была группа, возглавляемая Карлин-Столинским ребе. Мне выдалось сопровождать ее по четырем областям Украины.

Аннополя – последнего пункта нашего путешествия – мы достигли уже после захода солнца. Взошла луна, отразившаяся в спокойных водах реки, омывающей кладбище. Невдалеке чернел лес. Могила цадиков засияла отблеском десятков свечей, зажженных хасидами. Посланцы еврейских общин читали Тегилим, умоляя цадиков донести их молитвы до Небес. И впереди стоял Садигорский ребе – прямой потомок Великого Магида, преемник в руководстве и наставлении своих хасидов.

Неслучайно поэтому далее наш путь лежал в Садигору – пригород столицы Буковины Черновцов. Здесь сохранились остатки знаменитой синагоги-дворца сына р. Шалома-Шахны – Исраэля Ружинского. Ныне синагога превращена в мастерские по ремонту тракторов. Местное начальство, видимо, было уведомлено о приезде автобусов с экскурсантами и стеной выстроилось у входа, чтобы не впустить приезжих внутрь. Лишь несколько представителей напористых сатмарских хасидов сумели на короткое время проникнуть в здание. Затем мы отправились на садигорское кладбище, где молились у величественного памятника раби из Ружина – самого блистательного из хасидских цадиков. Кладбище занимает большую территорию. Здесь много великолепных надгробных плит, исполненных лучшими еврейскими мастерами нынешнего и прошлого веков. Местные власти, как мне кажется, отнеслись с пониманием к нашим проблемам, и надеюсь, что основные работы будут вскорости завершены.

***

От генеалогического древа Великого Магида и р. Исраэля Ружинского отходит немало побочных ветвей: Боянская, Гусятинская и другие. Предстоит выяснить, каково состояние еврейских кладбищ в этих местах. Существуют обширные планы по «открытию» новых мест, новых географических и научных регионов. Ждет своего часа почти неисследованное Закарпатье. Следует продолжать работу по фиксации памятников Катастрофы. А ведь есть еще Литва и много других мест, связанных с многовековой историей еврейского народа.

В небольшой статье трудно во всех подробностях рассказать об исследовательской и строительной работе, которая ведется сейчас на еврейских кладбищах бывшего СССР[5]. Невозможно в точности предугадать последствия этой восстановительной работы, но, несомненно, ее результаты прежде всего должны сказаться на возрождении интереса к еврейской культуре в местах, некогда прославленных великими подвижниками и святыми.

Небольшое добавление. Я должен упомянуть еще имена и организации, принимавшие участие в Проекте. Это в первую очередь американская организация хабадников «Эхрат ахим / Помощь братьям» – р. Моше Ливертов; карлин-столинские хасиды – р. Шмуэль Дишон; сквирский хасид р. Лейб Серкис; канадский бизнесмен Альберт Райхман (по-видимому, главный спонсор проекта); юноши-ешиботники из Америки, привозившие нужные материалы (и среди них – нынешний главный раввин России р. Берл Лазар); мой бывший школьный ученик Борис Якеменко, составивший географическую карту проекта.

Всем им и многим другим – спасибо.

Примечания

[1] В настоящее время еврейское кладбище в Меджибоже поддерживается в порядке и является местом массового паломничества. – *Прим. ред.*

[2] Сегодня в г. Хмельницком два памятника Богдану Хмельницкому – на привокзальной площади и рядом с областной филармонией. – *Прим. ред.*

[3] Огель – сооружение на могиле, предназначенное для того, чтобы защищать ее от ветра и дождя, а также служить местом для молитвы.

[4] Речь идет о 1988 годе. – *Прим. ред.*

[5] В кон. XX – нач. XXI в. экспедиции по изучению еврейского культурного наследия неоднократно проводились различными научными и общественными организациями – Центром научных работников по преподаванию иудаики в вузах «Сэфер», Центром «Петербургская иудаика», Центром библеистики и иудаики РГГУ, Петербургским еврейским университетом, Российским еврейским конгрессом и др. – *Прим. ред.*

Приложение 1

В качестве послесловия к статье М.Л. Гринберга приведу оценку его деятельности в конце 80-х годов прошлого века компетентными советскими органами, а именно аппаратом уполномоченного по делам религий при СМ СССР по Житомирской области, учреждения, как известно, родственного по своим функциям КГБ (недаром сотрудников последнего уполномоченный даже в официальной переписке конспиративно именовал «соседями»). Много лет назад, разбирая бумаги житомирского уполномоченного, которые после ликвидации этой структуры поступили на хранение в местный архив, в информационном отчете за 1988 г., имеющем, между прочим, гриф «секретно», я обнаружил следующую характеристику автора статьи:

В июне 1988 г. в Житомире и Бердичеве побывал некий Гринверг Михаил Яковлевич [так в тексте. – *Е.М.*], представившийся как зам. председателя Малаховской синагоги Московской обл. В действительности среди церковного актива этой синагоги он не числится. В беседах с верующими он поднимал вопросы сохранения памятников еврейской культуры, в первую очередь многих т[ак] н[азывемых] «цадиков», пользующихся репутацией «святых», мест захоронений хасидских раввинов. Якобы за свой счет, а фактически, за счет синагог, организовал приведение в порядок многих «цадиков» в Житомире и Бердичеве. В результате уже в осенние иудейские праздники отмечены следы паломничества к могиле Леви Ицхака Бердичевского на еврейском кладбище в г. Бердичеве – сотни записок к «святому», цветы, свечи и т.п. За особую плату проводилось чтение поминальных молитв на кладбище[1] ...

Если учесть, что партийные и советские органы прилагали поистине титанические усилия, чтобы прекратить паломничества и к могиле Леви-Ицхака, и к другим местам погребения цадиков, надо признать, что вредоносная деятельность неизвестного им прежде Гринверга была ими оценена достаточно высоко.

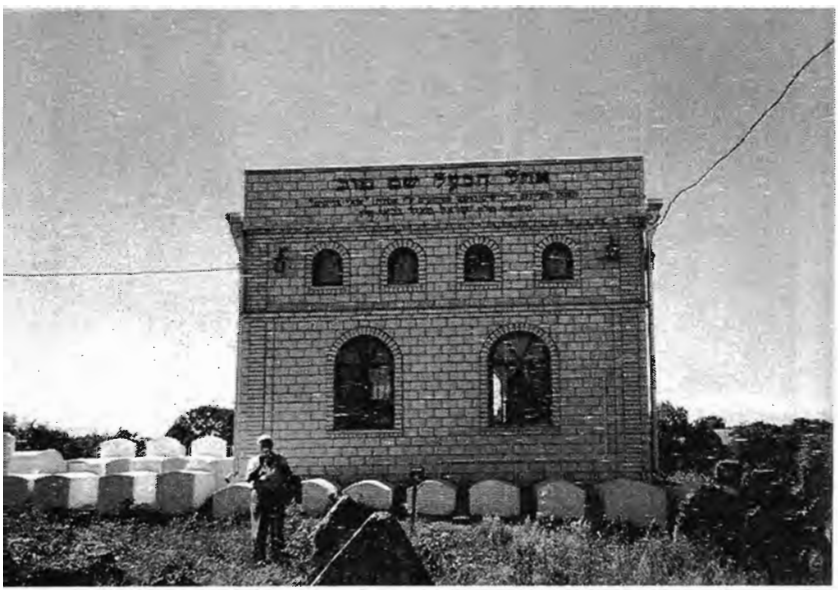
Ефим Меламед (Киев)

[1] Государственный Архив Житомирской области. Ф. Р-4994. Оп. 2. Ед. хр. 46. Л. 25.

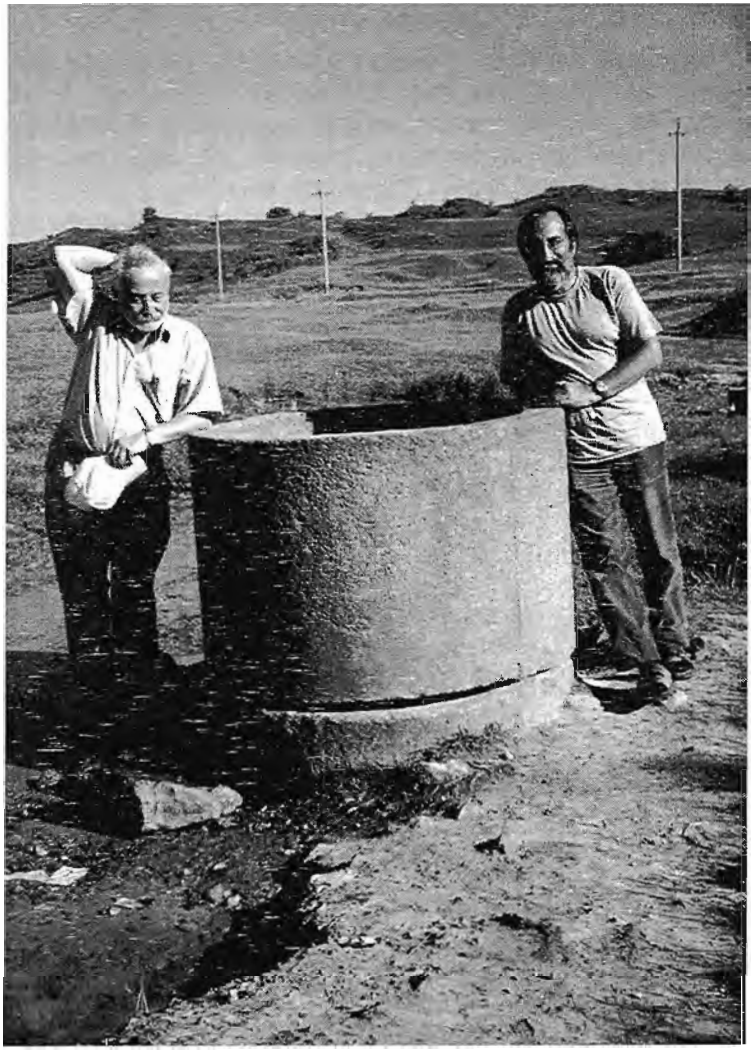
Приложение 2

С момента событий, описанных в статье Михаэля Гринберга, прошли годы. Еврейские святыни Подолии, Буковины, Галиции, Смоленщины, Белорусского Понеманья стали объектом внимания исследователей и энтузиастов в деле сохранения уникального культурного наследия евреев Восточной Европы.

Многие экспедиции, проводившиеся в последние годы, проходили по следам первопроходцев – М. Гринберга и его коллег и помощников. Мы побывали в некоторых местах, о которых рассказал в своем очерке М. Гринберг, и теперь имеем возможность представить фотоматериалы недавних лет, свидетельствующие о непростой судьбе еврейских святынь (фото О. Беловой).

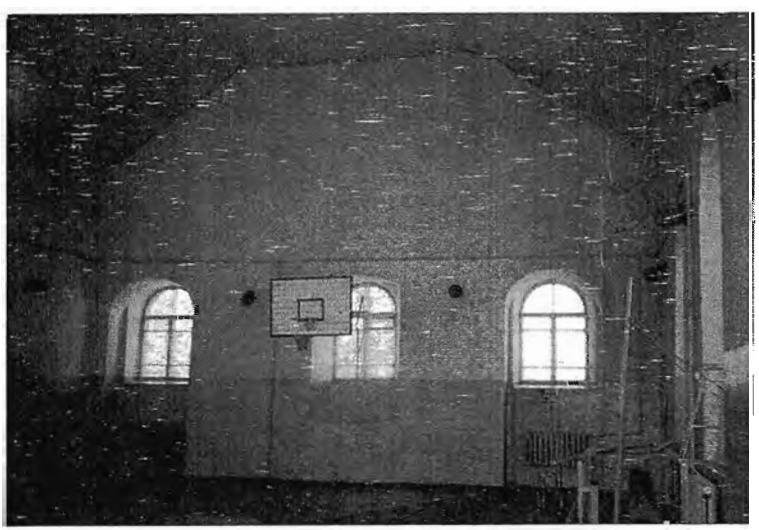


Илл. 1. На кладбище в Меджибоже (Хмельницкая обл.) над могилой Баал-Шем-Това теперь возведен такой огель. 2004 г.



Илл. 2. Участники экспедиции по местечкам Подолии Л. Беляев и В. Петрухин возле «Рабиновой криницы» в с. Требуховцы в предместье Меджибожа. По преданию, источник, вода которого считается целебной, забил в том месте, где Баал-Шем-Тов ударил посохом о землю. 2004 г.

Илл. 3. Синагога в Шепетовке. 2004 г.

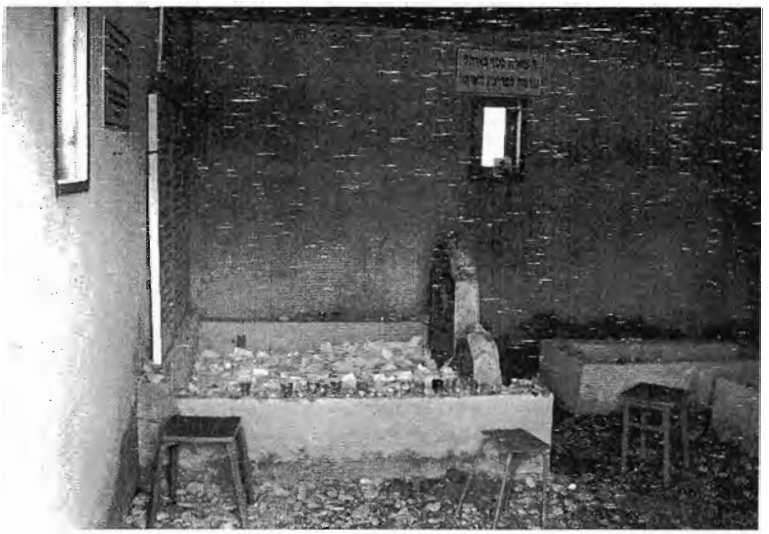


Илл. 4. В шепетовской синагоге по-прежнему спортивный зал… 2004 г.

Илл. 5. Теперь все знают, где находятся Любавичи… 2005 г.

Илл. 6. Огель над могилами р. Менахема-Мендла и его сына р. Шмуэля на кладбище в Любавичах (Руднянский р-н Смоленской обл.). 2005 г.

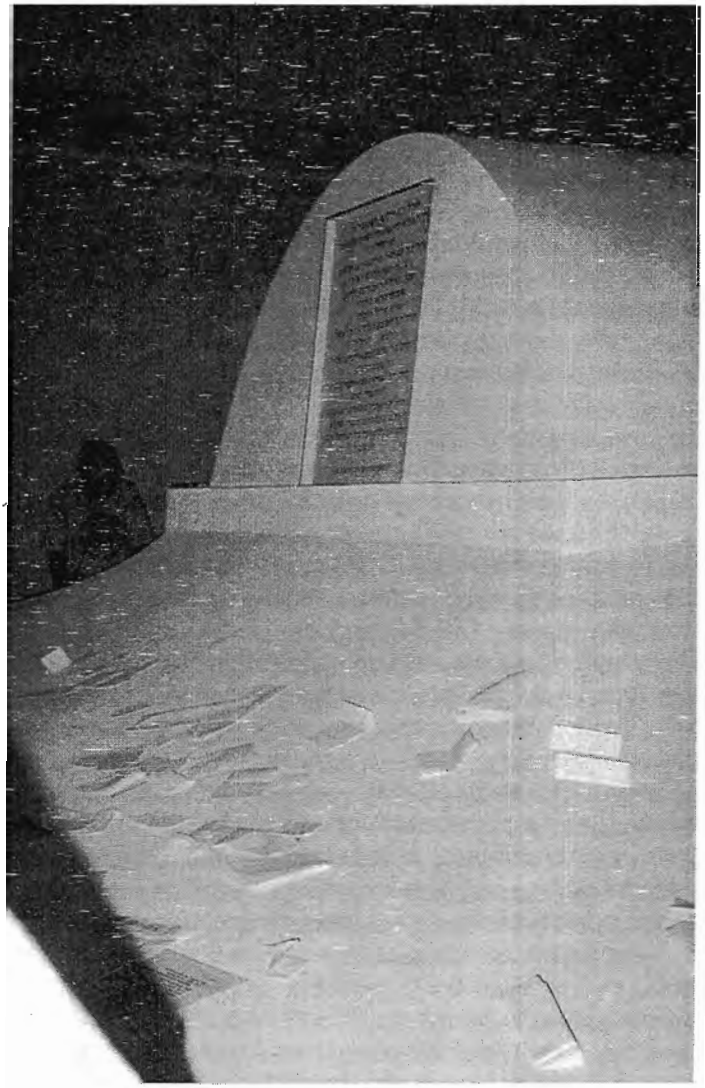
Илл. 7. Надпись для посетителей указывает, где находятся захоронения любавичских ребе и могилы женщин-праведниц. 2005 г.



Илл. 8. Могила р. Менахема-Мендла в Любавичах – место поклонения. 2005 г.

Илл. 9. Интерьер синагоги-дворца р. Исраэля Ружинского в Садгоре (Черновцы). 2004 г.

Илл. 10. Огель над могилой р. Исраэля Ружинского в Садгоре (Черновцы). 2006.



Илл. 11. Могила р. Исраэля Ружинского в Садгоре. Паломники оставляют здесь записки с просьбами к святому. 2006.

Юлия Клочкова (Екатеринбург)

Евреи на Урале периода Великой Отечественной войны: опыт освоения нового пространства

«Идейной опорой» этой статьи стали две работы: «Из русского провинциального текста: "текст эвакуации"» Татьяны Цивьян и «Русская улица в еврейской стране» Ларисы Фиалковой и Марии Еленевской (2005). Первая дала в свое время методологию исследования свердловского «текста эвакуации», а вторая подтвердила размышления и укрепила в сознании тот факт, что жизненные истории и личные рассказы в настоящее время, несмотря на их неизбежную субъективность, становятся наиболее репрезентативными текстами в изучении такой разноплановой проблемы, как образ пространства, которая представляет для нас особый интерес.

Истории, собранные в этой статье, рассказаны людьми одной этнической принадлежности, которые оказались на Урале в результате плановой эвакуации из районов, занятых немцами, и осели здесь на всю последующую жизнь. Это часть судьбы людей примерно одного возраста (77–87 лет), но разных образовательных цензов, уровней жизни и знания русского языка.

Эти истории иллюстрируют, как приехавшими было воспринято незнакомое, резко отличное от родных мест пространство, в котором они были не просто чужими – но дважды чужими в силу своей национальности. Осмысление таких жизненных историй, связанных с мгновенными впечатлениями, обидами, благодарностями или нейтральным отношением к событиям и людям, дает немало любопытных наблюдений и позволяет в какой-то степени реконструировать и воссоздать опыт выстраивания социальных и индивидуальных представлений о пространстве и его культурном наполнении.

Тем более что, несмотря на активную литературную и издательскую жизнь Свердловска военного времени, интересующий нас вопрос мало отражен в литературе этого периода в силу ее настойчиво интернационального характера, хотя здесь жили и творили писатели-евреи: С. Моргулис, Л. Кассиль, А. Коц и мн. др. Поэтому, если историю вопроса мы можем исследовать хотя бы на нескольких литературных текстах, например, рассказе Д.Н. Мамина-Сибиряка «Жид», то материалом для анализа периода 40-х гг.

XX в. могут служить лишь устные истории свидетелей и очевидцев того времени.

Вероятно, здесь необходимо сказать несколько слов о появлении евреев на Урале. Горнозаводской Урал изначально был краем многонациональным и многоконфессиональным и отличался веротерпимостью. Русские колонизировали его относительно поздно. Здесь издавна проживали ссыльные всех мастей, сюда бежали преступники из Сибири, обосновывались раскольники. Массовое появление евреев в крае началось после введения Николаем I в начале XIX в. института кантонистов. Мальчиков 12-ти лет (а фактически – начиная с восьми) набирали среди еврейского населения и отправляли служить в специальных батальонах вдали от родных мест. По достижении возраста 18 лет они шли на «настоящую» 25-летнюю военную службу. Эта трагедия дала Уралу первые еврейские общины (Антропова 2004).

Следующие крупные вливания евреев в уральскую среду происходили в связи с событиями Первой и особенно Второй мировых войн. И если Первая мировая несла потоки беженцев, то во Вторую Урал стал базой для организованной государственной эвакуации. На последнем периоде мы и остановимся.

В годы Великой Отечественной войны Урал становится крупной эвакуационной базой. Так, сравнительно небольшой уральский город Свердловск заметно растет именно во время войны: сюда направлены целые производства, заводы, учебные заведения, театры, издательства, госпитали. Эти изменения сопровождаются трансформацией образа пространства в сознании местного населения, переживающего вынужденную экспансию «чужих» в обжитом, привычном мире. Одновременно формируются представления о новом географическом и культурном пространстве у приезжих эвакуированных.

Существовали ли трудности вживания евреев в незнакомое место, проблемы контакта культур? В исследуемый период ассимиляция была уже достаточно сильной, да и пресловутый советский интернационализм превращал еврейскую культуру и еврейский язык (идиш) в экзотику уже для того поколения, которому пришлось пережить основные трудности эвакуации. По свидетельствам информантов, языковой барьер на новом месте практически отсутствовал, исключая приезжающих из западных областей; привычки, восприятие жизни, отсутствие религиозных традиций – все становилось общим.

Именно этот вопрос – «вас воспринимали чужими, были конфликты?» – вызывал затруднение и даже недоумение. Хотя затем часто следовали слова «да, сейчас я вспомнил», и мы получали ответы:

Вилен Захарович Фельдман, 77 лет, эвакуант из Одессы:

«1 сентября я пошел в школу. [До этого] мое 'р' не нужно было, а в школе ребята говорили: скажи кукуруза. И били. Добивались 'р' хлопками по плечу или по морде». Но далее информант отмечает: «Я даже пропустил это, потому что для меня не имело значения». Однако затем возвращается к этому факту, рассказывая, что мать научила говорить 'р' правильно: «Ты живешь тут, говори, как все».

Такие истории действительно становятся фольклорными по своему подобию, ибо повторяются наиболее часто. *Владимир Ионович Синчук*, приехавший на Урал из Киева, дает такой вариант: «Мальчишки говорили: скажи Абрам, очень удивлялись, что говорю правильно и поэтому не били».

Хотя подростки постарше антисемитизм все же ощущали:

Лев Михайлович Некрич, 83 года, житель Бобруйска:

«Оказались в Свердловске в 3-м ремесленном училище при Верх-Исетском заводе. Оказалось, что здесь живет мамина сестра – общежития уже не надо. Жили на Хохрякова, где почта. Всех рассовывали (это о приезжих, которым приходилось уступать комнаты, что в дальнейшем будет важно. – *Ю.К.*). Я – токарь, брат – электрик. Ходили на учебу, давали питание, питанием делились. В ремесленном дали одежду. Вначале ничего, а потом хуже стали относиться. В ремесленном столовая – сели, медленно кушали, начали говорить, что жиды – стали драться».

Одна из претензий, как отмечал Л.М. Некрич: «На лицо ты не такой». Как видим, формирование «образа чужого» строилось на внешних признаках – отличие в речи, во внешности, в привычках. Но на формирование антисемитских настроений влияли и бытовые причины общего характера: необходимость уплотниться и дать место приезжим. По свидетельству того же информанта: «Кому позволяло, вселяли в квартиру, и говорили: «Вот, понаехали». Бытовой антисемитизм был, на рынке, в трамвае. На заводе не чувствовалось никакого антисемитизма, нормальное рабочее отношение было. Мы же были все советские. Если вместе голодаешь, бедствуешь...» Это подтверждает и В.З. Фельдман, рассказывая о жизни в Орске: «Мы построили там завод, еще заводы стали строиться.

Антисемитизма не было. Евреи чувствуют неприязнь, когда куда-то лезу. А если никуда...»

Для сравнения приведем литературный текст. Это рассказ Анны Караваевой «Кругооборот хороший!», написанный в 1942 г. в Свердловске и опубликованный в этом же году в сборнике «Говорит Урал». Герои рассказа – уральские рабочие, коренные и эвакуированные, живущие и работающие бок о бок, мирно и с оказанием всяческой помощи друг другу. Но это мирное существование продолжается, пока герои – рабочие одного цеха – не вступают в социалистическое соревнование, то есть отношения из бытовой сферы выходят в тонкую область, где задето честолюбие. Конфликт «свои–чужие», никоим образом не проявлявшийся прежде, моментально становится актуальным. Именно тот факт, что на переходящее знамя, завоеванное бригадой мужа, претендует эвакуированный с Украины Никифор Сакуленко, *чужой*, получивший приют и помощь на новом месте, кажется героине рассказа несправедливостью и даже подлостью:

«– Приехали сюда эвакуированные, ни кола, ни двора, в грязи вдосталь намытарились... мы их приняли, как родных, грязь обмыли, пригрели...

– Да замолчи ты, Катерина!.. Вот, ей-ей, из дому сейчас убегу.

– А мне все равно... Детишек их приласкали, ни одним словечком за беспокойство не попрекнули, сочувствовали, как несчастненьким, – эх, мол, все пожитки, дом люди потеряли... они за нашу доброту подлостью заплатили».

Да и сам герой, Матвей Темляков, начинает сомневаться в правильности выбора соперника, который может использовать свое положение («эвакуированный, пострадавший от войны, к таким людям всегда относятся внимательнее») и обладает иными качествами характера, отсутствующими у коренных уральцев, простых и открытых: «И дернула же меня нелегкая согласиться на соревнование с этим Сакуленко! – все сильнее злобился на себя кузнец. – Что, не мог я с кем-нибудь из своих, уральских, соревноваться? Простота, дурья башка!.. Вот теперь поперек горла встало мне это соревнование!»

Разумеется, конфликт разрешен в соответствии с основной задачей литературы тех лет – показать рабочий класс как единый монолит, проникнутый этатической (государственной) идеей. «Работаем мы, извини, не для удовольствия и гордости наших жинок, а все-

таки, прежде всего, для государства», – развеивает сомнения Матвея его соперник, в тесном содружестве с которым вырабатывается новая технология, после чего обе бригады получают знамя. Конфликт «свои–чужие» снимается окончательно значительностью задачи, перед которой меркнет все остальное: «Фронт требует, а в нас душа горит, и мы у своих молотов с фашистами изо всех сил деремся и другим путь открываем».

Рассказ характерный для ситуации тех лет. Написанный писательницей-москвичкой, живущей в этот момент в Свердловске, он отражает проблемы, скорее, не местных, а приезжих, комплекс человека, оказавшегося в чужом месте с незнакомыми людьми (заметим, что Союз писателей тоже ощущал трудности, но обратного порядка, связанные с тем, что в Свердловске оказываются писатели с известными именами, на фоне которых комплексы начинают испытывать уже местные литераторы) (Рябинин 1985).

В пространстве, где резко и в большом количестве появляются новые люди, конфликт «свои–чужие» неизбежен, а тем более, если чужие отличаются от окружающих видом, речью, привычками и «сложившейся репутацией».

Но Урал имел свои особенности, и, соответственно, «текст эвакуации», о котором речь пойдет ниже, серьезно отличался от того, который описала в своей статье Т. Цивьян. Мы переходим к анализу «текста эвакуации», поскольку истории, услышанные нами от информантов, по своей сути таковым и являются.

Т. Цивьян выделяет основные составляющие «текста эвакуации», опираясь на мемуары эвакуированных, опубликованные и неопубликованные, на свои личные «смутные» впечатления и на стихотворения «ташкентского цикла» Ахматовой. Текст построен на оппозициях: свой/чужой (местный/приезжий); дом/чужбина. Эти оппозиции создают ощущение «пустоты и безлюдья», так как эвакуированные ощущают себя «брошенными и затерянными в недискретном пространстве далекой и глухой провинции». Важнейший момент – жизнь в эвакуации – это «травма», и наносит ее лишение «дома как точки опоры и микрокосма», страшит «неизвестность, усиливаемая невозможностью самостоятельного выбора». Путь в эвакуацию очень длинный, трудный, «длина как бы увеличивается за счет времени», это путь в иной мир, которому соответствуют «основные признаки эвакуации: постоянный мрак, холод (невероятно длинные зимы), голод, теснота и закрытость в сочетании с откры-

тостью пространства <...> безвещное и безлюдное пространство хаоса, с иным, то медленно, то быстро текущим временем» (Цивьян).

Многое из этих наблюдений совпадает с тем, что мы услышали от наших информантов. И все же в основном «уральский текст» вступает в определенный диссонанс с общим текстом эвакуации. Те смысловые опоры, на которых он фиксируется (страх неизвестности, пустота и безлюдье нового места, первоначальная неприязнь окружающих и т.д.), а также сюжетная структура, как уже отмечалось, часто повторяющаяся (долгий путь, прибытие, освоение нового места, отъезд), хотя и имеют место в «уральском тексте», но приобретают либо дополнительный, либо вообще противоположный смысл.

Прежде всего, снимается категория страшного, чему объяснением служат чаще внелитературные причины: едут не в «иной мир», в «неизвестность», а в крупные промышленные и культурные города:

Л.М. Некрич: «У нас была мечта поехать в большой город».

А самое главное – Урал воспринимался как долгожданное место оседлости, твердая почва, наконец-то возникшая под ногами после долгого и мучительного пути из родного, но опасного места.

Один из важнейших повторяющихся мотивов – резкость перехода из мирного времени в военное. Пространство и время неотвратимо в одночасье меняются.

В.И. Синчук, 75 лет, до эвакуации живший в Киеве:

«22 июня мы собирались в Голосеевский лес. Я сидел на окне в приемной. Был прекрасный, мягкий солнечный день. И вдруг по улице стали носиться милицейские пикапы. Объявили, что в 12 часов будет важное сообщение. И все люди вышли на улицу, в трамвай сесть невозможно было, шли тихо, выстроившись в колонны. Дошли до консерватории (там работали родственники автора воспоминаний. Все шли на свои рабочие места. – *Ю.К.*). Из окна видел взрывы – бомбили военные объекты».

Л.М. Некрич:

«Перед войной жили от границы на 500–600 километров. Когда началась война, все надеялись, что она далеко, но на 3-й день уже начались бомбежки, на 2-й день привезли жен и детей пограничников. Рыли щели. 27-го в городе начались грабежи. Страшной толпой уходили из города. Весь город уходит, а мама заболела. Родители сказали – уходите. Ушли с братом».

Ольга (Элька) Львовна Хайкина, 86 лет. Родом из Бобруйска, но войну встретила в Харькове, училась в мединституте. О родном городе рассказывает со слов родственников:

«Брат 21 июня 41-го года получил аттестат, пошли гулять и по дороге начали бомбить. Все убежали в дом, а назавтра дом разбомблен. Моя мама пережила войну, когда поляки были в городе, "стекла сыпались на колыбель". Так она каждому своему ребенку заранее в узелочек завязала пару белья, несколько рублей денег и кусочек хлеба. На ночь ушли в лес. И ничего не осталось, только узелки».

Бася Моисеевна Каминская, 85 лет, город Белосток, в который война пришла уже в 1939 г.

«Когда началась война, 8–7 дней мы были в оккупации. Висело объявление, что всем евреям надо явиться на площадь. И мы, несколько ребят-евреев, решили бежать. Во второй половине сентября, с тем, у кого что было, и пошли. Я осталась без обуви и какая-то кацапка дала мне лапти и онучи».

В.З. Фельдман:

«Я был в пионерском лагере и в первый же день заметил, что по лесу стали ходить военные, а вечером понаехали родители и мы узнали, что началась война».

Следующий этап текста, отмеченный Т.В. Цивьян, – описание пути: далекого, трудного, наполненного неизвестностью. У многих он начинался похоже, в частности, у тех, кто уезжал из южных областей. Некоторые информанты указывают на то, что плохо представляли себе место, куда они едут, особенно те, кто плохо знал русский язык.

Б.М. Каминская:

«Бежали к российской границе, к Барановичам, там много беженцев, все смешалось, по-русски ни одного слова, подписали бумаги, не знали, за что расписываемся. Был, помню, офицер по имени Щука, нас накормили и сказали: "Поедете на Урал"».

Многие вспоминают тот факт, как на станциях встречающие люди пытались последние оставшиеся продукты отдать своим, понимали, что грядет оккупация либо просто хотели помочь:

В.И. Синчук:

«Ехали окольными путями, на фронт шли составы с боеприпасами, а оттуда с ранеными. В Харькове стояли накрытые столы, готовили в ресторанах и выносили прямо к поезду, просили: "Ешьте",

– понимали, что все уйдет немцам. Останавливались на перегонах и варили пищу, потом поезд гудел и все, всё побросав, бежали к поезду. Еды было навалом. Тетя заготовила впрок».

В.З. Фельдман:

«Нас встретили накрытыми столами во дворе бригады. Приехали только евреи – райком партии отправлял своих районных евреев, потому что немцы уже в Польше показали, что такое немцы. Стояли столы, накрытые всем, чем угодно. Мы не голодали, но это было приятно. Еще ничего не бомбили, не были напуганы».

Как определенные знаки выступают вагоны-теплушки или другие, не предназначенные для дальних поездок *средства, и тяжесть пути:*

В.И. Синчук:

«В июле сели в дачный поезд – узкие полки, я без конца падал с этой полки. Когда проезжали Дарницу, очень боялись, ее бомбили все время, одиннадцать раз поднимали на воздух. Это был железнодорожный узел, там собирались поезда с ранеными и боеприпасами. И каждый раз ее восстанавливали. И мы все собрались в тамбуре. Нам повезло, что там не было составов с боеприпасами. Ехали окольными путями, на фронт шли составы с боеприпасами, а оттуда с ранеными».

О.Л. Хайкина:

«Ехали очень тяжело. Проедем немножко – впереди все разбито, когда бомбили, убегали в лес, потом приходили обратно, собирали дорогу, двигались дальше. Целый месяц ехали до Москвы. А там уходили женщины, дети держались за юбки. Мы это все видели. Потом нас с братом с братом довезли до Свердловска. Купили 1 билет, больше денег не хватило. Он мне: ты войди в купе, а я к тебе залезу. Доехали до Нижнего Тагила, спали в пульманах, это был уже октябрь-ноябрь. Когда доехали до Тагила, я была вся изранена, не могла ходить».

Л.М. Некрич:

«Страшной толпой уходили из города. Весь город уходил, а мама заболела. Важно перейти мост. Родители сказали: уходите. Ушли с братом, закрыли мост и никого больше не пустили. Дошли до деревни, переночевали, наши солдаты сказали, идите дальше. Мы дошли до Рогачева, зашли в пустой дом, жили два дня. То же самое началось в Рогачеве. Шли вместе с войсками, кормили, но вещей никаких не было, а у меня одно зимнее пальтишко. Уходили дальше до

Ярославля, там жила мамина тетя. Там дали теплушки, вдвоем с братом и поехали. Ехали целый месяц, к нам подошел машинист, спросил, не хотите подзаработать: три дня кочегарили». (Родители Л.М. Некрича погибли.)

В.З. Фельдман:

«В Ставропольском крае дали нам 18 подвод. Поехали на подводах. Отступали вместе с солдатами. Проехали весь Дагестан. Мы проезжали по городкам, а в городках уже никого не было... Разными бедами мы попали в Баку: в Дербенте у нас приняли лошадей и посадили на поезд. На платформах везли краны и нас в этот кран засунули. Доехали до Баку и сели на пристанях. Мама решила переехать Каспийское море, потому что верила, что Каспийское море не перейдут. И вот она узнала, что один товарищ, его фамилия Горучава, из Орска прислан набирать рабочую силу. И мама завербовалась, потому что иначе нельзя. И мы переплыли на лайнере, который перевозил воду. И вот на этой цистерне мы привязывались на ночь ремнями к цепям, чтобы при качке не упасть в воду».

Но именно на этом этапе начинаются существенные отличия «уральского текста» от общего «текста эвакуации». Самый важный вопрос, как расставались с родным местом? И как воспринимали новое, незнакомое, чужое. И вот здесь практически все информанты утверждают, что стадии «вживания» в новое место практически не было. Слишком много страшного было связано с родным:

О.Л. Хайкина:

«Помню, как в первый раз увидела город (Харьков), когда отпустили брата проводить. Лежали мешки, баррикады, готовились к отпору. Страшная картина. Я увидела, какой имеет вид город».

Конечно, новое место не раскрыло приветливо объятия, но дало работу и хоть какую-то возможность не просто выживать, но и быть полезным.

О.Л. Хайкина:

«Нам дали направление (речь идет о Нижнем Тагиле. – *Ю.К.*) – меня в прессовый цех, там прессовали танковые детали, брату слесарем. Когда узнали, что у меня незаконченное высшее, сказали, вы-то нам и нужны. Проработала в заводской больнице до 45-го года. Мы были очень голодные, у мамы 200 гр. хлеба, у брата 800, у меня 400. На заводе раз в день давали какую-то баланду. У нас не было одежды, мне выдали оранжевую телогрейку и валенки 40-го размера. Мне было очень холодно, но валенки 40-го размера я

отдала братику. Во время войны было очень тяжело, но все были ко мне очень хорошо настроены, занималась общественной работой, некоторых хорошенько вылечила. С утра до вечера на заводе. Осталась без платья, пришли с тканью какой-то, возьми, платьишко пошей».

В.З. Фельдман:

«Я пошел работать на завод в цех – как учиться, если давали 300 гр., а на заводе 800. Начинал учеником модельщика. Где мы жили, это будет интересно. Маму поставили бригадиром землекопов. Ставили бараки, окна были на уровне земли. Потом у нее в личном деле заметили, что она была сестрой-хозяйкой и поставили директором столовой. Как вам нравится? При карточной-то системе. Полгода она была, рвалась оттуда и пошла работать в отдел кадров. Сначала жили в бараке, потом в настоящей квартире, но только в ванной комнате. Топчан на ванне, а все вещи в ванне».

Одна из отличительных особенностей уральского «текста эвакуации» – отсутствие уныния, подавленного настроения. Напротив, информанты в основном удовлетворительно оценивают новое пространство и видят перспективы своей жизни в нем.

Л.М. Некрич:

«Приехали на вокзал ночью, по сравнению с Бобруйском – и трамваи, и транспорт. Были довольны, что оказались в большом городе. И как оказались – после нашего пути пешком, потом в теплушках, натолкано людей, скандалы. В город приехали – нет одежды, ремесленное помогло, кормили. Но работали по 12 часов. Огромный цех, огромные болванки, несколько человек ставили за один станок. Стояли на ящиках, чтобы дотянуться. Работали ночью, потому что станков не хватало. Начал учиться, купил на рынке учебники. Был с братом свой участок на Шарташе, сажали картошку».

Встречающиеся иногда отрицательные оценки относятся, в основном, к внешнему виду города. Так, говоря о Нижнем Тагиле, О.Л. Хайкина подчеркивает: «Сейчас Нижний Тагил имеет хороший вид, а тогда нет». Тоже жительница Бобруйска, она родной город оценивает совсем по-другому: «Город прекрасный – замечательный театр, парк, магазины, вокруг чудесные леса, прекрасная река». Однако это не мешает ей в добрых воспоминаниях о людях, о работе:

«Нам дали пятихатку, уплотнили две семьи. Мы пришли в эту пустую комнату, что-то бросили на пол и переспали. Утром управдом сказал – идите в сарай, вы себе что-нибудь подберете, дал два

мешка, чтобы мы их соломой набили. В другой комнате была Гусева, у нее было двое детей, корова, так все годы она нам старалась хотя бы чекушку молока принести. Васса – в другой комнате, тоже старалась помочь. Мама моя со всеми с ними хорошо жила. А я была вся в работе».

Ольга Львовна рассказывала о своей общественной работе, о шефстве комсомольцев над детьми погибших на фронте:

«Я нашла комсомольцев, нашла 9 человек. Они приходил ко мне, эти ребята, им хотелось общения, они тоже были пришлые. С разрешения директора сняли два дома в подсобном хозяйстве, пошили ребятам маечки, трусики, испанки, сделали подъем флага, устроили линейку, приходил к нам герой Советского Союза».

Закончу словами Баси Моисеевны Каминской, которые заключают с себе общее мнение наших информантов:

«Урал – моя вторая родина, мы привыкли к этим морозам, к этим оттепелям. Это моя жизнь уже много-много лет».

Литература и источники

Антропова 2004 – *Антропова И.* Из истории евреев Урала [электрон. ресурс]. Режим доступа: http://magazines.russ.ru/ural/2004/11/

Караваева 1942 – *Караваева А.* Кругооборот хороший // Говорит Урал: лит.-художеств. сб. Свердловск, 1942. С. 101–114.

Рябинин 1985 – *Рябинин Б.* Ушедшее – живущее. М., 1985. С. 112.

Цивьян – *Цивьян Т.* Из русского провинциального текста: «текст эвакуации» [электрон. ресурс] / Т.В. Цивьян. Режим доступа: elsevier.com/locate/ruslit

Елена Носенко (Москва)

Сакральное и профанное пространство в восприятии современных российских евреев*

Введение

Ряд исследователей отмечает наличие в современном мире двух одновременно происходящих процессов. Это упадок разного рода традиционных коллективных идентичностей (этнических, религиозных, национальных) и возникновение новых, примером чему могут служить «взрывы» этничности, религиозного или общинного «возрождения» и т.п. Даже в тех странах, где традиционные идентичности во многом отошли на задний план, все более происходит отождествление себя по принципу происхождения, религии, культуры. Параллельно на передний план все более выдвигается личностная самоидентификация, осознание себя как самоценной личности, свободной от прежних коллективных обязательств.

Эти взаимодополняющие тенденции характерны и для еврейской идентичности. Напрмер, если в США в последней четверти XX в для большинства евреев было важнее быть «хорошим американцем», чем «хорошим евреем», то теперь «еврейскость» (Jewishness) все чаще ассоциируется именно с еврейским происхождением. (Woocher 1986: 88). Принцип происхождения – «Jewish born» приобретает все большее значение.

Это происходит во многом оттого, что в эпоху постмодерна утрачены многие прежние символы и ценности, на которые индивид прежде мог ориентироваться в поисках идентичности. В этих условиях возникают новые коллективные системы ценностей, новое сакральное, кажущееся современному человеку более привлекательным. Это делает особенно актуальным изучение таких феноменов, как «светская/гражданская религия» (civil religion) и «имплицитная религия».

Под светской религией обычно понимают определенный набор символов и ценностей, одобряемых большинством членов данного

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Международного исследовательского центра российского и восточноевропейского еврейства (грант № 08-96), а также Memorial Foundation for Jewish Culture.

сообщества. Роберт Белла в своей известной работе 1967 г. показал специфику светской религии в США (см.: Bellah 1967). С тех пор этот феномен описан многократно. Быть последователем светской религии, которая, по сути, является разновидностью светского мировоззрения, проще, чем традиционной, т.к. индивиду не нужно выполнять значительную часть практик и предписаний, обязательных в любой религиозной системе. Светская религия дает индивиду чувство приобщения к сакральному и к высоко ценимому сообществу путем выполнения минимальных им самим выбранных практик и усвоения определенных норм и ценностей.

Современная Россия – очень расколотое общество, поэтому вряд ли возможно говорить о формировании некоего общего сакрального мифа, повсеместно одобряемых практик и, следовательно, о существовании российской светской религии. Российские евреи как часть этого разделенного мира представляют собой очень гетерогенное сообщество. В России нет единой еврейской идентичности, но существует несколько их видов, о которых мне уже приходилось писать (Носенко 2004). Еще менее возможно говорить о наличии в России «светского иудаизма», скажем, по образцу американского (подробнее см.: Woocher 1986; Liebman 1973 и др.).

Имплицитная религия – явление иное. Ее нередко характеризуют как своего рода «сердцевину» верований и практик, которые поддерживают личность в эпоху постмодерна, дают ей ощущение собственной причастности некоему сакральному, но не группе (Bailey 1983, 1990). Я бы с осторожностью проводила аналогии между современной имплицитной религией и «народными» религиями прошлого. И в том, и в другом случае господствует ритуал, но не его осмысление – обряд, а не догмат (Radin 1957). Иными словами, для индивидуума, придерживающегося какой-либо формы «народной» или имплицитной религии, важнее покупать мацу или куличи соответственно на Песах или Пасху, украсить церковь или синагогу зеленью на Троицу или Шавуот и т.д., нежели знать, почему тот или иной обряд совершается, читать религиозные тексты и т.д.[1]

Для обеих форм религии характерно и включение практик, сохранившихся от языческих культов. Однако имплицитная религия предполагает также включение верований и обрядов, заимствованных из других конфессий (скажем, медитация или чтение мантр), элементов оздоровительных практик (очищения организма, раздель-

ного питания и пр.), а также веру в паранормальные явления (биоэнергетику, экстрасенсорные способности, НЛО и т.п.). Для имплицитной религии также, по моим наблюдениям, характерна апелляция к рациональному, «научному» объяснению сакральных сюжетов.

Так, во время моей экспедиции в Смоленск в апреле 2007 г. я присутствовала в местной еврейской общине на праздничной трапезе (седер) по случаю праздника Песах. Библиотекарь местной еврейской общины (в ходе интервью со мной назвала себя неверующей), которая пересказывала пасхальную Агаду (sic!) собравшимся в зале пожилым людям, пыталась дать «научное объяснение», ряду чудес. Причем каждое объяснение начиналось словами: «Ученые доказали, что...», после чего следовало объяснение того, что же доказали ученые.

Для имплицитной религии гораздо больше, чем для народной – и это характерно для современной культуры постмодерна – свойственна обращенность к внутреннему миру индивида, а также подчеркивание ее универсальной составляющей. Так, люди, придерживающиеся имплицитной религии, нередко говорят: «Бог должен быть в душе» или «Бог у всех один, но люди называют его поразному» и т.п.

Имплицитная религия в конечном итоге гораздо более распространена среди российских евреев, чем христианство и тем более иудаизм. В основе этого очень неопределенного «набора» – все те же иудео-христианские ценности. Но имплицитная религия гораздо более комфортна, нежели христианство и иудаизм, которые предполагают определенную духовную дисциплину, знание хотя бы минимального набора правил и текстов, а также выполнение определенных ритуалов. В то же время имплицитная религия дает свободу, большую, чем светская религия, которая тоже требует усвоения определенной суммы знаний и норм. Имплицитная религия не предъявляет никаких требований, ибо зиждется на личностном опыте и минимальном наборе представлений, из этого опыта почерпнутых (подробнее об этом см.: Bellah 1975; Cavalcanti, Chalfant 1994).

В отличие от народной религии, которая не просто помогала индивиду приобщиться к сакральному, но являлась своего рода «суррогатом» этого сакрального, имплицитная религия этому способствует мало. Это своего рода персональная религия. Но именно в ее расплывчатости и обращенности почти исключительно к внут-

реннему миру человека кроется причина того, что люди рано или поздно начинают ощущать неудовлетворенность ею. Но поскольку в России, как я уже говорила, светская религия не сформировалась, то люди, не удовлетворенные тем, что им дает религия имплицитная, склонны «переводить ее в эксплицитную форму». Иными словами, они принимают крещение, либо проходят гиюр, становясь соответственно христианами или иудеями. Круг замыкается.

Ряд ученых отмечает, что, хотя многие традиционные религии, «инструктирующие» индивида по всем жизненным вопросам, в современном мире приходят в упадок, потребность в сакральном теперь сильна так же, как и прежде. Иными словами, сакральное более не обитает только в официальных религиозных институтах, но эксплицитная религия, тем не менее, играет значительную роль в жизни даже наиболее современных наций (Tamney 1992; Wuthnow 1992).

Несмотря на возрождение традиционных религий, которые, к тому же, в России активно поддерживаются государством (особенно православие), поиск сакрального идет в самых разных направлениях. Это очень видно на примере российских евреев.

Источники и методы

Данная статья написана на основе полевых материалов, собранных мной с 1999 по 2007 г. в нескольких российских городах – Москве, Петербурге, Пензе, Смоленске, Рославле, Великом Новгороде, Краснодаре, Майкопе, Новороссийске и Геленджике. Это тексты экспертных интервью – с руководителями разного рода еврейских организаций, местных общественных движений и организаций, и более 230 глубинных интервью. Моими информантами были, по преимуществу, посетители еврейских организаций и их родственники, а также персонал этих организаций – работники «среднего звена». В ряде городов, особенно Москве и Петербурге, я также использовала принцип «снежного кома», когда информант рекомендует для интервью своих друзей и знакомых, и так далее. Я также привлекала данные, полученные социологами после проведения опросов в нескольких крупных российских городах, преимущественно Москве и Петербурге.

В качестве дополнительных источников я использовала произведения художественной литературы: Л. Улицкой, Ю. Малецкого, Е. Чижовой, а также Интернет-ресурсы.

«Свое» или «чужое» сакральное?

Специфика современного российского еврейства состоит, в числе прочего, в том, что традиционные еврейские символы и ценности – и иудаизм в первую очередь – перестали играть роль этнокультурных маркеров. «Чужое» сакральное, в том числе чужое сакральное пространство, не воспринимается более как таковое. Для российских евреев переход в христианство облегчается и тем, что иудаизм в его ортодоксальной версии труден для восприятия бывшими «простыми советскими гражданами». Особенно это относится к негалахическим евреям, для которых это еще и сопряжено с прохождением ортодоксального гиюра. Реформистский же проект по ряду причин потерпел в России неудачу. Поэтому в поисках сакрального люди либо принимают крещение, либо делают выбор в пользу имплицитной религии. Но наблюдается – пока еще очень слабая – иная тенденция: «возврат» некоторой части молодежи в иудаизм (примерно одна десятая моих информантов), причем чаще ортодоксального толка. Однако гораздо чаще – в разном возрасте и особенно у потомков смешанных браков – выбор делается в пользу христианства.

Когда я говорю о православных евреях, я подчеркиваю, что определенная часть этих людей, сознательно приняв иную веру, продолжает сохранять те или иные формы еврейской идентичности, в той или иной степени считать себя евреями. Иными словами, речь идет не о так называемых выкрестах, т.е. людях, принявших христианство и отрекшихся от своего еврейства. Я говорю о формировании, как это ни парадоксально звучит, еврейской христианской идентичности. А наличие последней – такой же факт, как и наличие светской еврейской идентичности. Но и сакральная география для этой категории людей иная.

Отношение к евреям, принявшим христианство, в еврейской же среде, где переход в иную веру традиционно воспринимался как своего рода предательство или отступничество, до сих пор часто негативно. Это видно как на примере моих полевых материалов, так и произведений художественной литературы. Так, в рассказе Ю. Малецкого «Привет из Калифорнии» герой – еврей, принявший православие, решил в начале 1990-х гг. эмигрировать из России. Он и его «товарищи по несчастью» (евреи-христиане) надеются на помощь некоего миссионера-американца, стремившегося помочь своим духовным братьям. Ниже приводится фрагмент из разговора

главного героя с переводчицей, которая должна была сопровождать его и гостя из Калифорнии:

«Мое дело переводить, – сказала она, – я все переведу, мое время оплачено. А все-таки любопытно. Скажите, я правильно поняла, речь идет о каких-то евреях-христианах? – Совершенно верно. – Но, простите, никаких евреев-христиан нет, есть выкресты. – М-м… Вы иудейка? – Ну, когда я была в Израиле, зашла в синагогу, я испытала что-то особенное, какое-то больше чем чувство. И я поняла, что еврей должен быть евреем. – То есть иудеем? – Это одно и то же» (Малецкий 2004: 370).

Сходная коллизия описана в романе Л. Улицкой «Даниэль Штайн, переводчик». Прототип ее героя – Освальд Руфайзен, в начале 1960-х гг. приехал в Израиль, но в получении гражданства ему было отказано на том основании, что он исповедует иную веру. Процесс Руфайзена (о. Даниэля) вызвал бурные дебаты в израильском обществе. Отношение израильтян к этой проблеме на бытовом уровне и сейчас остается очень болезненным. Показательна, в частности, бурная реакция израильской литературной и научной общественности на выступление ряда российских писателей во время иерусалимской книжной ярмарки 2006 г. (в их числе были Л. Улицкая, Д. Быков, А. Кабаков и др.). Некоторые писатели открыто декларировали свою приверженность православию. Заголовок раздела резкой статьи-отклика А. Шойхета на это выступление звучит характерно: «Еврейские “выкресты” российской литературы» (см.: Шойхет 2007). Глубокий анализ описанной ситуации дан также в статье Е. Римон, которая полагает, что такого рода заявления – результат различных глубинных комплексов, в том числе стыда за свое еврейское происхождение (см.: Римон).

Характерно, что и в романе Л. Улицкой отец Даниэль погибает от наложенного на него жителями поселений каббалистического заклятия, которое писательница преподносит как месть иудеев-ортодоксов за вероотступничество:

«Каббалисты представляли себе это проклятие как удар огненным копьем, на которое нанизаны кольца огня» (Улицкая 2006: 495).

С подобным негативным отношением к *выкрестам* мне неоднократно приходилось встречаться в беседах с опрошенными. Люди подозревают их именно в желании отмежеваться от *своих*.

Рахиль Б., 72 года, библиотекарь (Великий Новгород, 2007), которая, по ее словам, не считает себя верующей, хотя и не отрицает

существования какой-то высшей силы, говорила мне, что испытывает неприязнь к крещеным евреям. При этом Рахиль крайне редко бывает в синагоге, так как, по ее словам, ей там неуютно. В то же время она поет в хоре местного католического храма, так как ей нравится обстановка там и сама музыка. Это один из характерных примеров смешения «своего» и «чужого» сакрального пространств.

В то же время евреи-христиане нередко встречались в разных еврейских организациях (иногда даже на руководящих постах), хотя они предпочитали либо не афишировать свои религиозные убеждения, либо даже их скрывать.

Елена К., 20 лет, преподавательница музыки (Петербург, 1999), около года посещала «Гиллель» и активно интересовалась своими еврейскими корнями:

«Я крещеная, с девяти лет, часто хожу в церковь, молюсь и в церкви, и дома, соблюдаю праздники, посты – если получится. У меня есть крестница – русская, мы с ней очень дружим. А в синагогу я не хожу, потому что я думаю: это несовместимо – ходить в два храма. Но я не хочу, чтобы здесь, в «Гиллеле», знали, что я православная <…> В синагоге никогда не бывала. Я себя чувствую как бы неполноценной».

Мария Н., 59 лет, искусствовед (Великий Новгород, 2007) рассказывала мне о неприязненном отношении к ней членов местной общины, где она читала лекции по еврейской литературе. Она, как и Елена, тоже не бывает в синагоге, ощущая ее как «чужое» сакральное пространство. Характерно, что в отличие от Рахили Б., Елена и Мария – потомки смешанных браков.

Вместе с тем многие опрошенные, особенно молодые люди, не видят ничего особенного в том, что евреи исповедуют христианство, полагая, что это результат личного выбора.

Но и в христианских (православных) кругах отношение к крещеным евреям было и остается неоднозначным. В прошлом оно нередко было настороженным и враждебным, что нашло свое отражение в ряде пословиц, которые возникли до изобретения политкорректности. Например: «Жид крещеный, что вор прощеный», «Бойся жида крещеного, недруга примиренного, да волка кормленого», «Что жид крещеный, что конь леченый, что волк кормленый» (см., например: Даль: 557). Их многочисленные варианты до сих пор бытуют в славянских языках (подробнее см.: Белова 2005; Сморгунова 2003: 180–181). Они распространены и в России в наше время,

о чем свидетельствуют сайты антисемитского Интернета, где такие пословицы и поговорки представлены в великом множестве (http://www.rossija.ca/topic.aspx?tid=5552; http://forum.csdm.ru/showthread.php?t=785; http://ardrig.livejournal.com/20201.html и пр.). Такое отношение объясняется тем, что крещеный еврей становился не просто *Другим*, но *Другим*, сменившим облик, надевшим личину *Своего* и ставшим тайным *Другим*, а потому особенно опасным – *Чужим* среди *Своих*.

Персонажи романа Л. Улицкой – о. Даниэль и о. Ефим (один католик, другой православный – оба евреи) тоже сталкиваются с отрицательным отношением к себе со стороны католического и православного духовенства.

Таким образом, многие евреи-христиане в России были и остались *чужими среди чужих*. Впоследствии некоторые, почувствовав неудовлетворенность православием, а также антисемитизм, царящий среди части православных иерархов, переходили в протестантизм или католицизм. Таких среди моих информантов несколько человек (Москва, Смоленск, Петербург, Великий Новгород): этот переход совершился уже в постсоветское время, как, впрочем, основная масса «осознанных» крещений.

Православные евреи, работающие в еврейских организациях или регулярно посещающие их – почти все смешанного происхождения. Православных, у которых оба родителя евреи, в еврейских организациях значительно меньше, в основном это москвичи. В случае с потомками этнически смешанных браков ситуация намного сложнее, поскольку у них один из родителей – нееврей и нередко христианин или рос в христианских традициях. Поэтому христианство не рассматривается ими как что-то инородное и чуждое, а крещение не воспринимается как своего рода отступничество. Вот характерный пример: Андрей Р., 55 лет (Москва, 2000), мелкий предприниматель, еврей наполовину, который, не будучи религиозным, по его словам, верит в то, что «что-то такое есть». Его дети приняли крещение несколько лет назад, будучи взрослыми, и крестили своих детей. Он рассказывал:

«У моего отца (еврея. – *Е.Н.*) был приятель еврей <...> И перед самой смертью он крестился – вот этого отец ему не простил. Он считал, что он где-то предал своих родителей, которые были другой веры. – Вы считаете, что это правильно? – Нет, не считаю <...> Это выбор человека. Ну, пришел человек к Иисусу, пришел к пра-

вославной вере, это его дело. Но отец воспринял это просто категорически».

Этого ощущения предательства, отступничества нет у потомков смешанных браков. Характерно отношение к еврею в православии у двух различных персонажей в романе Е. Чижовой «Преступница». После кончины одного из героев – еврея, его младшая дочь, рожденная от второго брака с русской женщиной, говорит, что ее папа теперь со Христом. Ее сводный брат, рожденный от первого брака с еврейкой, не желая спорить с девочкой, думает, однако, что он не отдаст своего отца чужому Богу (подчеркнуто мной. – *Е.Н.*).

Большинство моих информантов были крещены в раннем детстве своими православными родственниками, чаще бабушками. Единицы приняли православие в застойные годы, нередко как проявление инакомыслия или нонконформизма.

Дж. Дойч Корнблат отмечает, что принятие православия евреями-интеллектуалами в позднезастойные годы было способом заполнить духовный вакуум, поскольку доступ к информации об иудаизме был значительно меньше (Deutch Kornblatt 2003: 215). Именно поэтому исследовательница рассматривает принятие православия советскими евреями как советский, а не как христианский или еврейский феномен.

Принятие христианства для человека, рожденного в русско-еврейском браке[2], облегчается еще и тем, что религия вообще и иудаизм в особенности среди современных российских евреев все менее остается символом еврейской идентичности. Подавляющее большинство моих информантов отвечали, что главное для того, чтобы считаться евреем – это иметь кого-то из родителей или предков евреев, иметь так называемую еврейскую кровь. Принцип происхождения для них, таким образом, является определяющим.

О численности евреев-христиан в России судить трудно. По данным Р. Рывкиной, православных евреев в России на 2004 г. было 24% от общего числа опрошенных. Причем это число сократилось на 10% по сравнению с 1995 г. (Рывкина 2005: 120). Для сравнения, по ее же данным, евреев, исповедующих иудаизм, в России на 2004 г. было 35%, и это число возросло на 11% за десятилетний период (Рывкина 2005: 120). Это расходится с данными, полученными другими исследователями: так, согласно данным опросов, проводившихся в конце 1990-х гг. Ц. Гительманом, В. Червяковым и В. Шапиро, 26,7% респондентов указали, что иудаизм для них наибо-

лее привлекательная религия (замечу, что это не то же самое, что быть последователем иудаизма). Исследователи также отмечают, что за пять лет, прошедших с момента предыдущего опроса, число лиц, симпатизирующих иудаизму, сократилось более чем на 6%. А вот «число симпатизирующих христианству осталось неизменным (13,7%)» (Гительман, Червяков, Шапиро 2000: 72). Впрочем, любые цифры в данном случае очень приблизительны: проверить их практически невозможно:

«Я продолжал работать. И сам удивился. У одного меня – а я последние лет десять вел жизнь довольно уединенную – оказалось более десятка знакомых православных из евреев. Сколько же их было по всей стране? Вряд ли меньше, чем правоверных иудеев в Израиле» (Малецкий 2004: 368).

Судя по моим наблюдениям, основанным на многолетних исследованиях и отслеживании разного рода веб-сайтов и масс-медиа, всплеск интереса к православию среди евреев явно пошел на убыль. Тому есть разные причины. С одной стороны, пик «моды на религию», в том числе на православие, как отмечают многие исследователи, видимо, пройден. С другой стороны – возросла информированность значительной части еврейской российской аудитории относительно еврейской традиции и культуры (подробнее о православии среди российских евреев см.: Носенко 2008). Некоторые информанты прямо говорили мне, что если бы к моменту их крещения у них было больше информации об иудаизме, то они предпочли бы именно его. Так, Михаил Д., 58 лет, психолог (Москва, 2008), утверждал:

«Я крестился, потому что мне это было нужно внутренне – я имею в виду пережить религиозный опыт. И то, что я стал православным – чистая случайность, мы тогда другого просто не знали. Я не исключаю, что если бы я был знаком с хорошим умным раввином, я бы принял иудаизм».

Многие исследователи отмечали, что у современных евреев (замечу – у потомков смешанных браков тем более) не существует единой этнической или конфессиональной идентификации (например: Webber 1994). Я уже предлагала выделить четыре типа этнической самоидентификации у лиц частично еврейского происхождения.

1. **«Нееврейский» («русский») тип** этнической самоидентификации. Люди, обладающие такой самоидентификацией, никогда не считали себя евреями. Обычно они называют себя русскими, ничего не знают о еврейской традиции, культуре и иудаизме.

2. **«Интернационалистический» тип.** Люди с таким типом самоидентификации обычно не желают «еврейского статуса», хотя и не отрицают своих еврейских «корней». Они «чувствуют себя» евреями почти исключительно в ситуациях проявления антисемитизма.

3. **«Амбивалентный» тип.** Лица с этим типом самоидентификации затрудняются определить свою этническую принадлежность. Они утверждают, что в ряде случаев «чувствуют себя» евреями, в других – русскими. На формирование их самоидентификации также оказывает определенное воздействие фактор антисемитизма, но в еще большей степени – пробуждающийся интерес к своим еврейским «корням».

4. **«Новый еврейский» тип** этнической самоидентификации. Такая самоидентификация больше характерна для молодых людей, которые относительно недавно «почувствовали себя» евреями, стремятся «найти свои еврейские корни», изучая еврейскую культуру и традицию и принимая активное участие в деятельности различных еврейских организаций.

Эта классификация частично применима и к потомкам моноэтнических браков, хотя у них формирование этнокультурной самоидентификации имеет свои особенности. Эта типология выглядит следующим образом:

1. **Интернациональная самоидентификация** (подобная второму, «интернационалистическому» же типу – см. выше). Люди с таким типом самоидентификации, по их словам, евреями себя чувствуют только в ситуациях столкновения с антисемитизмом.

2. **Ассимиляционно-православная самоидентификация** (сходна с предложенным мной «русским» типом). Люди с этим типом самоидентификации себя евреями не считают, но не отрицают своего еврейства, считая сам факт рождения вполне достаточным для того, чтобы считаться евреем.

3. **Ассимиляционно-секулярный тип.** Он сходен с «амбивалентным», здесь информанты тоже чаще заявляют, что «чувствуют себя» русскими, но не стыдятся своих еврейских корней. Нередко они называя себя «российскими» или «русскими» евреями. Как правило, они принадлежат к русской культуре в ее светском варианте.

4. **Традиционная (этнокультурная) самоидентификация.** Это в основном пожилые люди (65+), часто проживающие не в столичных городах. Их детство (нередко и более поздние годы)

прошло в традиционной еврейской (восточно-ашкеназской) среде. Это немногие оставшиеся в живых «хранители» еврейской традиции.

5. **Этнонациональная самоидентификация** (сходна с выделенной мной «новой еврейской»). Среди информантов с таким типом самоидентификации больше людей среднего возраста, чем среди потомков смешанных браков. Они, как правило, достаточно сильно вовлечены в деятельность еврейских организаций.

Формирование, или, точнее, конструирование (и самоконструирование) каждого типа этнической самоидентификации обусловлено множеством факторов, в частности, принадлежностью к определенной конфессии. Так, информанты из нееврейской и ассимиляционно-православной групп часто называют себя православными, хотя немало и неверующих, агностиков, верящих в карму, Верховный разум и т.п.

Наталья А., 19 лет, студентка экономического университета (Москва, 2000):

«Я русская, потому что, во-первых, мы все православные, в основном соблюдаем только православные праздники, никаких еврейских праздников мы не соблюдаем». (Далее рассказывала, что регулярно посещает с матерью и отцом-евреем церковь, дома соблюдают православные праздники и посты.)

В Смоленске (2007) мне довелось беседовать с женщиной 28 лет, женой православного священника, попросившей не называть ни ее имени, ни инициалов:

«Я всегда чувствовала себя русской. Но после того как я крестилась, потом мы познакомились с Олегом (будущим мужем. – *Е.Н.*), я от них (евреев. – *Е.Н.*) как-то совсем отошла. Теперь я православная и даже с моими родственниками у нас отношения не очень». (Она, что естественно, регулярно ходит в церковь; в синагоге же не бывала никогда.)

Синагога для них – чужое сакральное пространство; свое – это чаще православный храм.

Информанты из «интернационалистической» группы (смешанного или моноэтнического происхождения) чаще других называют себя неверующими или атеистами. Среди них тоже немало агностиков и верящих неизвестно во что. На деле среди этих «простых советских людей» больше всего приверженцев имплицитной религии. Иногда они декларируют свою приверженность православию.

Любовь Е., 66 лет, преподавательница музыки (Москва, 2004), недавно приняла крещение:

«Я не понимаю, как так вышло, что они (евреи. – *Е.Н.*) не приняли Христа. Это трагедия, это трагическая ошибка, что они не приняли Христа <…> Почему им этого не сделать? <…> Когда я крестилась, там были две монашки, так они так радовались, ну просто ликовали, что я крещусь, я еврейка!» (Любовь регулярно бывает в церкви; в синагогу не заходила никогда.)

Татьяна П., 68 лет, пенсионерка, крещена с детства:

«Сейчас мне очень хочется быть верующей, но не получается. Я верю в рок, судьбу. Но раньше я и в это не верила. Я хотела соблюдать обычаи – и христианские, русские, и еврейские, но поняла, что двум богам служить нельзя – не получается – и по делам и по вере <…> В церкви я иногда бываю. Ведь мои дочери сами крещеные, и крестили детей, старшая дочь очень верующая. В синагоге я не была, но как-то ездила покупать мацу. Но заходить туда я как-то боюсь – ведь женщинам же туда нельзя».

Ответы представителей «амбивалентной» и ассимиляционно-секулярной групп наиболее разнородны. Интерес к еврейской традиции и иудаизму в этой группе значительно выше, чем в предыдущих. Но среди них также встречаются православные и приверженцы имплицитной религии.

Андрей Р-й, 22 года студент РГГУ (Москва, 1999), считает себя христианином:

«Мама крещеная, папа не захотел креститься. Не думаю, что мама православная, она просто верующая, крест носит. Я тоже не могу назвать себя православным. Я хожу в церковь иногда <…> Грубо говоря, я верю в Иисуса Христа <...> При этом я не отрицаю иудаизм <…> Я принадлежу к православной конфессии, но, видимо, мое мировоззрение не подходит под какие-то православные каноны <...> По моему убеждению, христианство и иудаизм – чрезвычайно близкие религии, ну, конечно, за исключением принятия или непринятия Христа <…> Я человек российский, но во мне есть какая-то часть еврейского. Это отражено во внешности и так далее. Поэтому я себя считаю отчасти евреем. Но иудаизм я не исповедую».

Полина М., 20 лет, студентка Еврейского Петербургского университета (Петербург, 2000), на вопрос о вере ответила:

«Сложный вопрос. Я не знаю. Смотря что подразумевать под верующей. Если спрашивать, принадлежу ли я к какой-то традиции, то нет. Я пыталась соблюдать какие-то заповеди еврейские, уже учась в университете, но у меня это не получилось <…> Я верю,

что существует Бог, что Он един, но к какой-то религии... к христианству я вряд ли отношусь. Хотя я крещеная, меня крестили в детстве. Но я не хожу сейчас в церковь и не пойду, наверное, во всяком случае, в ближайшее время».

Константин М., 27 лет, работает на временной работе (Петербург, 2000):

«А что касается иудаизма, то вот да, читаешь Библию, Ветхий завет, понимаешь, что это и есть иудаизм. У меня был интерес к вере, к христианству. Но сейчас я уже спокойнее к этому отношусь. Не знаю, может, я атеист, но для атеиста у меня есть какая-то вера в нечто космосное...»

В «новой еврейской» и «этнонациональной» группах информанты обычно называют себя приверженцами иудаизма, хотя воспитывались в безрелигиозной среде, и их интересу или обращению в иудаизм обычно предшествовали религиозные искания, в том числе и принятие крещения.

Матвей Р., 21 год, студент социологического факультета Петербургского университета (Петербург, 1999), на вопрос, считает ли он себя верующим:

«Если рассматривать религиозные воззрения, то они совпадают с иудаизмом, но я не соблюдающий человек. В полной мере, по крайней мере». (По его словам, он время от времени бывает в синагоге с отцом, который очень одобряет и поддерживает сына.)

Татьяна П., 34 года, преподаватель иностранных языков (Петербург, 2000), пришла к иудаизму через интерес к религии вообще, увлекалась буддизмом, потом приняла крещение:

«Я когда христианкой была, никогда не считала, что христианство – это единственно верная религия. Я и сейчас считаю, что есть разные пути, разные веры, что это все об одном. Но я считаю, что если я еврейка, нечего мне как бы и дергаться туда-сюда». (При этом Татьяна редко бывает в синагоге, т.к. там, по ее словам, очень формальная обстановка. Наиболее же интересная еврейская жизнь, как она считает, протекает в стенах Еврейского культурного центра.)

Носители «традиционной» еврейской идентичности иногда бывают в синагоге. Например, пожилые люди (чаще – мужчины), посещавшие синагогу, говорили мне, что они неверующие, но делают это либо чтобы почувствовать себя евреями, либо в память о своих родителях. Однако чаще всего, утверждали информанты, они приходили в общинные центры и синагоги, чтобы пообщаться друг с другом.

Яков Б., 73 года (Великий Новгород, 2007):

«Ну, какие мы все евреи, мы же в советское время росли. Конечно, я неверующий был, я коммунист, я партбилет свой на стол не положил. Но сейчас я хожу сюда (в синагогу. – *Е.Н.*), мне приятно. Понимаете, не чтобы раввина послушать, нет, просто я здесь себя немного чувствую евреем. Я теперь жалею, что я мало расспрашивал родителей, они ведь все это, наверное, знали».

Молодые люди нередко посещают синагогу (там, где она имеется) отдельно от пожилых. Так, например, в Пензе, Субботу начинали праздновать в удобное для них время, когда все возвращались с учебы или работы. Поскольку это был февраль, то так называемый Шабат начинался часов в семь вечера, задолго после наступления темноты, и т.п.

Олеся К., 21 год (Пенза, 2007):

«Я хожу сюда, потому что мне нравится здесь тусоваться. Раньше я тусовалась в другом месте, теперь тусуюсь здесь. Тут интересно, все эти Шабаты, я такого раньше не видела, ребята и девочки очень хорошие».

В Краснодаре, где община гораздо более многочисленная, – на праздники ходит несколько десятков человек – молодежь и пожилые. У реформистов Краснодара своей синагоги нет. Поэтому они – в основном молодежь – собираются в Доме ученых. На праздники к ним иногда присоединяются люди пожилого и среднего возраста, которые считают, что здесь более живая и неформальная обстановка, чем в ортодоксальной синагоге.

Римма С., 58 лет (Краснодар, 2008):

«Это (здание Дома ученых) – настоящий еврейский дом. Я о синагоге ничего не говорю, там хорошо праздники проводят, Вы видели, на Новый год много народу собралось. Но в Доме ученых как-то теплее, все общаются, для молодежи кружки разные».

В целом, здания синагог и молельных залов посещаются меньшинством членов местных общин, не говоря уже о еврейском населении этих городов, которые там бывают крайне редко. В тех местах, где синагог нет (Рославль, Новороссийск, Геленджик), местные евреи собираются в помещениях местных еврейских центров или «Хэседов» или же посещают церкви.

Петр Г., 73 года (Геленджик, 2007):

«Синагоги здесь нет, тут и раввина нет, они к нам не заглядывают. Они у вас там в Москве зарплаты получают, а к нам не

едут. Я иногда в церковь захожу, Богу ведь везде молиться можно. Но лучше всего мне здесь (маленький центр на частной квартире), приходят такие же, как я, мы Шабаты отмечаем, очень хотелось бы иврит учить, только учебников нет».

Так изначально профанное пространство – помещения, где располагаются еврейские организации, – нередко начинает восприниматься как «свое сакральное». Эти места реально в определенной мере выполняют функции сакрального пространства, являясь средоточием всего «еврейского», центрами еврейской жизни, конкурируя с синагогами, если таковые вообще имеются. В то же время, характерно, что пожилые женщины-волонтеры в еврейском культурном центре в Смоленске (где имеется небольшой молельный зал), шли оттуда в расположенный неподалеку Успенский собор.

Более того, в регионах люди среднего возраста, которые не посещают еврейские организации, иногда все же могут прийти в местный общинный центр на еврейский праздник – с ребенком или с родителями, но никогда не бывают в синагоге. Храмы же посещают нередко. Правда, в отличие от синагог, храмы есть везде, добраться до них проще и т.п. Негалахические евреи, кроме того, могут столкнуться в синагоге с проблемами.

Давид К., 26 лет (Пенза, 2007):

«Знаете, я был в синагоге в Самаре. Я зашел – там народу мало было, и ко мне сначала так сразу подошли, были такие внимательные. А потом спросили, кто у меня мама. И когда я сказал, что мама русская – просто повернулись ко мне спиной. Я больше никогда в синагогу не пойду, я хожу иногда в церковь, там меня никто ни о чем не спрашивал».

Некоторые информанты А. Штерншис, проводившей свое исследование среди пожилых еврейских женщин в Москве, говорили о том же самом, подчеркивая, что «Бог один. Просто в церкви проще и красивее, в ней также более дружелюбная обстановка» (Sternshis 2007: 274).

Однако А. Штерншис находила своих «православных» информантов (которые иногда посещали и синагогу) в еврейских благотворительных организациях. Это очень яркий пример следования имплицитной религии, о которой мне уже приходилось говорить, с ее полным смешением и смещением сакрального и профанного пространств.

Заключение

В целом большинство российских евреев, по их утверждениям, неверующие, но на деле они «довольствуются» имплицитной религией. Незначительная часть их ищет ее эксплицитное выражение в иудаизме. Чаще они ищут ее эксплицитное выражение в христианстве. Во всех случаях происходят поиски «своего» сакрального, к которому лучше приобщаться в коллективном взаимодействии и, соответственно, в институционализированной религиозной жизни. Иногда принятие какой-либо традиционной религии происходит как эмоциональный выбор – из-за красоты литургии, в результате перенесенного стресса. При этом сакральным пространством может стать и церковь, и синагога. Одним нравится обстановка в православном храме, других привлекает аскетизм синагоги.

Люди различно воспринимают сакральное и профанное пространство. Так, интеллектуалы – люди «в поисках смысла», нередко читают богословскую литературу или книги по истории религии. Они осознанно выбирают ту или иную конфессию и «свое» сакральное пространство.

Это отличает их от людей со средним образованием, чаще пожилого возраста, среди которых преобладают женщины. Они могут посещать храм и синагогу, для них важнее обряд, нежели вероучение. Таким образом, они механически стремятся перевести имплицитную религию в эксплицитную, обрести групповую идентичность. Здесь трудно говорить о «своем» и «чужом» сакральном, а также о сакральном и профанном пространствах. Я уже отмечала, что в качестве сакрального пространства нередко воспринимается помещение местного еврейского общинного центра.

Если же говорить о традиционном сакральном, то православный храм чаще воспринимается в качестве такового, чем синагога. А. Штерншис отмечала, что значительная часть пожилых евреев вряд ли ближе к иудаизму, чем молодежь. М. Крутиков также заметил, что для большинства постсоветских евреев общее представление о религии основывается на христианской модели, а иудаизм нередко воспринимается как слишком «приземленный» и недостаточно духовный (Krutikov 2002: 32).

Здесь очень важно отметить, что большинство моих информантов – это люди смешанного происхождения. Они далеко не всег-

да считают себя евреями, следовательно, для них «свое» сакральное не коррелирует с иудаизмом.

В результате мы видим не просто инверсию сакрального и профанного пространств, даже не просто инверсию своего и чужого сакрального, но и смешение их всех, наложение друг на друга в духе постмодернизма. Это еще одно подтверждение того, что большинство российских евреев исповедуют не иудаизм или христианство, но являются последователями имплицитной религии, в которой сакральным становится то, что нравится больше конкретной личности в конкретных обстоятельствах. Таким образом, наблюдаемые мной процессы вполне соответствуют изменению сути сакрального в современных обществах. В результате для современных российских евреев, особенно для тех из них, кто рожден в смешанных браках, довольно сложно определить какую-либо сакральную географию.

Примечания

[1] Вот характерный пример современного народного православия, которое мне пришлось наблюдать в феврале 2007 г. во время моей экспедиции в Пензу. У квартирной хозяйки, у которой я остановилась, была в гостях родственница из маленького городка Пензенской области, приехавшая в Пензу лечиться к местному чудо-знахарю. В очень холодное февральское утро эта женщина пошла в церковь. Вернувшись, она рассказала мне, что батюшка не благословил ее, т.к. она была в брюках, и велел прийти в другой раз и в юбке, невзирая на ее просьбы и уверения в том, что она приезжая, что у нее нет с собой другой одежды, что, наконец, на улице минус 30 градусов. На мой вопрос, какой же это праздник, женщина не смогла вспомнить ни его названия, ни какому событию он посвящен. Однако она была очень озабочена тем, чтобы где-то найти юбку и подойти под благословение (это было Сретение – один из двунадесятых праздников). Такое выполнение ритуала – в данном случае посещение церкви в праздник любой ценой – полностью отодвигает смысл этого ритуала и делает неважным сущность самого праздника.

[2] Для простоты я употребляю именно это обозначение, желая избежать некорректных определений типа «полукровки», «чистокровные», а также неудобоваримого «лица, рожденные в этнически смешанных браках, в которых один из родителей не является евреем».

Литература и источники

Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

Гительман, Червяков, Шапиро 2000 – *Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.* Национальное самосознание российских евреев. Материалы социологического исследования 1997–1998 гг. // Диаспоры / Diasporas. М., 2000. № 3. С. 52–86.

Малецкий 2004 – *Малецкий Ю.* Привет из Калифорнии // Проза новой России в 4-х томах. М., 2004. Т. 2. С. 366–396.

Носенко 2004 – *Носенко Е.Э.* «Быть или чувствовать?» Основные аспекты

формирования еврейской самоидентификации у потомков смешанных браков в современной России. М., 2004.

Носенко 2008 – *Носенко Е.Э.* Чужие среди чужих: существует ли православная еврейская идентичность? // Этнографическое обозрение. 2008 (в печати).

Римон – *Римон Е.* Скандал на ярмарке как стратегия стыда и страха // http://echo.oranim.ac.il/main.php?p=news&id_news=195&id_personal=21

Рывкина 2005 – *Рывкина Р.* Как живут евреи в России? Социологический анализ перемен. М., 2005.

Сморгунова 2003 – *Сморгунова Е.* СВОЙ? ЧУЖОЙ! в русских пословицах и поговорках // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 176–186.

Даль – Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля (2-е изд.). М., 1880. Т. 1.

Улицкая 2006 – *Улицкая Л.* Даниэль Штайн, переводчик. М., 2006.

Чижова 2005 – *Чижова Е.* Преступница // Звезда. 2005. № 1–2.

Шойхет 2007 – *Шойхет А.* Православные евреи российской словесности (Или пишут ли евреи еврейскую литературу?) // Заграница. 20.03.2007. http://world.lib.ru/s/shojhat_a/pravoslavnie-evrei.shtml

Bailey 1983 – *Bailey E.I.* The Implicit Religion of Contemporary Society // Religion. 1983. Vol. 13. P. 69–83.

Bailey 1990 – *Bailey E.I.* The «Implicit Religion» Concept as a Tool for Ministry // Sociological Focus. 1990. Vol. 23. P. 203–217.

Bellah 1967 – *Bellah R.* Civil Religion in America // Deadalus.1967 (Winter). P. 1–21.

Bellah 1975 – *Bellah R.* The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial. Seabury Press, 1975.

Bellah 1991 – *Bellah R.N.* Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World. Harper and Row, University of California Press, 1991.

Cavalcanti, Chalfant 1994 – *Cavalcanti H.B., Chalfant P.* Collective Life as the Ground of Implicit Religion: The Case of American Converts to Russian Orthodoxy // Sociology of Religion. 1994. Vol. 55. No. 4. P. 441–454.

Deutch Kornblatt 2003 – *Deutch Kornblatt J.* Jewish Converts to Orthodoxy in Russia in Recent Decades // Jewish Life after the USSR / Edited by Zvi Gitelman with Musya Glants and Marshall I. Goldman. Bloomington: Uniersity of Indiana Press, 2003. P. 209–223.

Gitelman 1994 – *Gitelman Z.* The Reconstruction of Community and Jewish Identity in Russia // East European Jewish Affairs. 1994. Vol. 24(2). P. 35–56.

Gitelman, Cervyakov, Shapiro 2003 – *Gitelman Z., Cervyakov V., Shapiro V.* Thinking about Being Jewish in Russia and Ukraine // Jewish Life after the USSR. 2003. P. 49–60.

Krutikov 2002 – *Krutikov M.* Jewish Future in Russia // East European Jewish Affairs. 2002. Vol. 32/1. P. 9.

Liebman 1973 – *Liebman Ch. S.* The Ambivalent American Jew. Politics, Religion and Family in American Jewish Life. The Jewish Publication Society of America: Philadelphia, 1973.

Radin 1957 – *Radin P.* Primitive Religion. N.Y., 1957.

Shternshis 2007 – *Shternshis A.* Kaddish in a Church: Perception of Orthodox Christianity among Moscow Jews in the Early Twenty-First Century // The Russian Review. 2007. Vol. 66 (April). P. 273–294.

Stanislawski 1987 – *Stanislawski M.* Jewish Apostasy in Russia: A Tentative Typology // Jewish Apostasy in the Modern World / Endelmann T.M. (ed.). Holmes & Meyer, 1987. P. 189–204.

Tabak 1999 – *Tabak Yu.* Relations between Russian Orthodoxy and Judaism // Proselytism and Orthodoxy in Russia: The New War for Souls / Ed. J. Witte, and M. Bourdeaux. New York, 1999. P. 141–150.

Tamney 1992 – *Tamney J.B.* The Resilience of Christianity in the Modern World. Albany: State University of New York Press, 1992.

Webber 1994 – *Webber J.* Modern Jewish Identities // Jewish Identities in the New Europe / Ed. by Webber J. Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies. Littman Library of Jewish Civilization: London: Washington, 1994. P. 76–80.

Woocher 1986 – *Woocher J.S.* Sacred Survival. Religion of American Jews. Indiana University Press: Indianopolis, 1986.

Wuthnow 1992 – *Wuthnow R.* Rediscovering the Sacred. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992.

http://www.rossija.ca/topic.aspx?tid=5552; http://forum.csdm.ru/showthread.php?t=785; http://ardrig.livejournal.com/20201.html

http://www.rusprav.org/2006/new/60.htm

http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/ortodox/Article/Bor_OrtSovr.php

Виктория Суковатая (Харьков, Украина)

«Еврейское» и «славянское» сакральные пространства и специфика «друговости» в романе Шолом-Алейхема «Кровавая шутка»

«Кровавая шутка» («Дер блутикер шпас», Лодзь, 1912) – один из наиболее сложных, загадочных и малоизученных (в русскоязычной культурологии) романов великого еврейского писателя Шолом-Алейхема.

Роман посвящен трагическим событиям 1911–1912 гг. – обвинению еврея Менахема-Мендла Бейлиса в ритуальном убийстве православного мальчика Андрюши Ющинского и суду над ним. Текст романа впервые был опубликован в 1912 г. на идише, в нескольких номерах газеты «Гайант», и только в 1928 г. переведен на русский язык (переводчик Д. Гликман). Сам Шолом-Алейхем характеризует свой роман следующим образом: «...новый роман из еврейской жизни в Киеве. Юмористически и сенсационно в чистейшем виде. Охватывает поток политики, бросающей теперь еврейство <...> в жар и в холод»[1].

Как известно, основой сюжета романа является мистификация, согласно которой два друга-студента, иудей и христианин, заключают пари и обмениваются паспортами, чтобы попробовать прожить год «в шкуре» «другого», получить иной культурный и экзистенциальный опыт. Однако интрига, начавшаяся как «шутка», «игра» в полусказочном, полукарнавальном духе, получает неожиданную и совсем не сказочную развязку: по стечению обстоятельств именно юноша-христианин с еврейским паспортом становится жертвой кровавого навета и проходит через трагические испытания, которые разрешаются благополучно исключительно благодаря чудесному вмешательству: еврей сообщает родителям друга о пари, влиятельный отец юноши-славянина раскрывает суть интриги перед судьями и следователями, оконфузив последних... Скандальный процесс прекращен.

Роман неординарен на разных уровнях – и с точки зрения жанрово-поэтического своеобразия, и сложной философской символики, и литературных и идеологических источников, оказавших влияние на роман. Отдельного внимания заслуживают стилисти-

ческие особенности письма Шолом-Алейхема: даже при поверхностном чтении очевидна динамичность сюжета, быстрая смена картин, драматургичность диалогов, как сейчас сказали бы – «кинематографичность» авторского текста. Не случайно роман был достаточно быстро переработан в пьесу – «Швер цу зайн а ид» («Трудно быть евреем») и имел большой успех на протяжении всего XX в.

Сама структура романа настолько многопланова, что позволяет «увидеть» роман соединяющим в себе несколько жанров: роман открывается авантюрной интригой в духе детективных «зачинов» Ф. Достоевского («Подросток», «Игрок», «Идиот»); за этим следуют натуралистические и этнографические описания жизни евреев в «черте оседлости», описания праздников, ритуалов, обычаев, а также тех ограничений и предписаний, с которыми еврей знакомится с самого детства, в то время как большинство христиан о них даже не подозревает; некоторые сцены романа полны знаменитой шолом-алейхемовской иронией, другие – представляют смесь символизма и фантасмагории. Однако юмористический, карнавально-фарсовый характер повествования во второй части романа неожиданно переходит в трагический регистр: здесь фантастика и символический, *воображаемый* мир евреев, который выстраивает в своем сознании русский студент, внезапно приходит в столкновение с российскими реалиями – ожиданием погромов, выселением, арестами, и, наконец, кровавым наветом – обвинением в убийстве по религиозным причинам.

Надежды читателей на «веселый» и благополучный финал не оправдываются – несмотря на то что обвинений в убийстве чудесным образом удается избежать, «хеппи энда» не происходит: реальность оказывается настолько необоримой и выходящей за рамки «литературности», что навсегда ломает судьбы главных героев. В отличие от классической мелодрамы (например, «Петербургские трущобы» В. Крестовского), в которой «острые сценические ситуации»[2] и неожиданные повороты сюжета в конце концов приводят положительных героев к счастливому концу, финал «Кровавой шутки», несмотря на накал страстей и резкие, в духе мелодрамы повороты событий, приближается почти к трагедии и не превращается в трагедию в античном стиле только по случайности. Поэтому в финале «Кровавой шутки» можно увидеть также мотивы «пасхального» рассказа»[3], когда герой страдает, испытывает нрав-

ственную и физическую боль, «погибает» (или оказывается на краю гибели), а затем «воскресает» (или получает «освобождение», помощь) благодаря некоему «чуду».

С одной стороны, в романе можно обнаружить карнавально-фарсовые черты, уходящие в глубины европейской комедии масок (две пары влюбленных, возвышенных героев – Бетти и Гриша Попов, Гершка и Саша; пара комических стариков – это супруги Шапиро; роль субретки при молодой барышне передана верному Гурвичу, которого Шолом-Алейхем называет «хранителем всех тайн Бетти»... и т.д.).

С другой стороны, в романе можно видеть следы символистской философской притчи (сказки) в духе М. Метерлинка, что вполне объяснимо как с точки зрения хронологии, так и с точки зрения канонов символизма: в «Кровавой шутке» Шолом-Алейхема существует «очевидный» и «тайный» смысл; присутствуют «роковые силы» и фатальные обстоятельства, потусторонний опыт главного героя, который он получает, окунувшись в инокультурную среду, изучая древние книги иной религии и репрезентируя себя в качестве человека иного этноса.

Два символа можно рассматривать как ведущие в поэтике романа. Первый – это «паспорт» («правожительство»), который является центром пересечения многих дискуссий – о гражданстве, о лояльности, о национальных правах и меньшинствах, о личности и государстве, и т.д. Второй, часто повторяющийся в романе символ, это – «кровь»: он возникает и в связи с разговорами о происхождении героев, и в связи с празднованием Песаха, и в связи с кровавым наветом; более того, именно это слово вынесено в заглавие романа и как бы отсылает читателя к традиционному «готическому» роману с родовыми тайнами, гербами, загадочными близнецами, одного из которых скрывают под «железной маской», таинственными родственниками и внезапными узнаваниями... И тайна происхождения, и кровь, и неожиданные узнавания (в зале суда, например) действительно присутствуют в романе, однако Шолом-Алейхем дает им совершенно бытовое, фарсовое объяснение, как бы профанируя «высокий» пафос «готических» романов.

Однако, несмотря на разнообразие и обилие возможностей культурологического и филологического исследования романа, мы остановимся только на тех его аспектах, которые касаются мифо-

логизации «еврейского» и «славянского» пространства, кросс-культурных влияний и специфики форм «друговости» в указанном произведении.

Если представить данный роман как музыкальное произведение, то после увертюры (завязки сюжета) автор развивает параллельно две темы, которые начинаются в противоположных точках пространства – еврейского и славянского мира, а затем, следуя логике сюжета, непреодолимо движутся навстречу друг другу и встречаются в единой точке, которой оказывается зал суда. Можно сказать, используя музыкальную терминологию, что роман Шолом-Алейхема написан методом полифонии, то есть построен на одновременном развитии двух равноправных тем-мелодий.

Здесь уместно обратиться к исследованию поэтики Ф. Достоевского М. Бахтиным, который писал о полифонических романах Достоевского: «Множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний <…> являются особенностью романов Достоевского. Не множество характеров и судеб в едином объективном мире в свете единого авторского сознания <…> но именно множественность равноправных сознаний с их мирами <…> сочетается <…> в единстве некоторого события…»[4] Именно *полифония*, взаимонаправленность двух основных тем – еврейской и славянской – составляют, по-нашему мнению, основную интригу и идею сюжета.

Иначе говоря, «Кровавая шутка», которая местами может выглядеть как роман «этнографический» (описание быта и сакральных пространств евреев глазами славянина), «политический» (развенчивающий бытовой и политический антисемитизм), «сатирический» (сатира на российское судопроизводство и антиеврейские законы Российской империи) и даже любовно-авантюрный (любовные треугольники и пары в романе), по-нашему мнению, являет собой версию романа «идеологического» (в центре которого лежит идея, определяющая взаимоотношения персонажей), и это первый «идеологический» и «полифонический» роман в еврейской литературе, созданный на кросс-культурном, еврейско-славянском материале.

Понятие «идеологический роман» было введено Б.М. Энгельгардтом, который подчеркивал отличие философских романов XIX в. от философских романов XVIII в. – это романы не «с идеей», но – романы «об идее»: «Подобно тому как центральным объектом для других романистов могло служить приключение, анекдот, психологический тип, бытовая или историческая картина, для него

[Достоевского] таким объектом была “идея”... Он культивировал и вознес на необычайную высоту совершенно особый тип романа, который, в противоположность роману авантюрному, сентиментальному, психологическому или историческому, может быть назван идеологическим <...> его героиней была *идея*»[5].

На наш взгляд, «Кровавая шутка» Шолом-Алейхема, так же как и романы Достоевского, может быть отнесена к типу «романа идеологического» (а не этнографического, психологического и т.п.) именно в силу того, что в основе романа лежит прежде всего идея, вернее, комплекс идей, которые определяют выбор героев, их среду, окружение и поведение. Роман Шолом-Алейхема «Кровавая шутка» построен на столкновении двух миров – еврейского и славянского, двух точек зрения на мир, носителями которых выступают два студента-товарища, обменявшиеся паспортами и, как следствие, своими жизненными местами и судьбами. Именно через призму как бы «инакового» взгляда, подмечающего особенности другой культуры, представлен в романе еврейский и славянский мир; через сопоставление, медленное познание противоположного мира подается духовное развитие и самопознание героев романа. Именно способность воспринимать и усваивать другую культуру, причем взаимно – как евреями, так и русскими, показана Шолом-Алейхемом как болезненный, но необходимый процесс личностного роста и сосуществования, и является, по-нашему мнению, центральной идеей повествования.

Для того чтобы выявить основные мотивы романа (комплекс идей и символов), в частности, восходящие к фольклорным источникам, мы используем метод анализа, предложенный московским филологом Ю. Степановым в работе «Константы. Словарь русской культуры» (посвященной эволюции наиболее популярных и важных концептов славянского и европейского массового сознания, формированию современной научной, художественной и философской картины мира). Степанов пишет следующее: «...предметом нашего анализа будут не этимологии слов <...> а именно мотивы – предмет в большей степени гипотетический <...> местами явные, местами лишь угадываемые, местами ускользающие <...> С мотивами мы будем обращаться так, как лингвисты оперируют с фонетическими единицами языка. Если какой-нибудь мотив встречается по отдельности, без сцепления с другим мотивом, то он – самостоятельный

мотив <...> если мотив – несамостоятельный, то нужно читать то целое, которому принадлежит данный мотив как его проявление»[6].

Какие мотивы являются ведущими и очевидными в «Кровавой шутке» Шолом-Алейхема? Как нам кажется, в романе можно выделить несколько основных мотивов, связанных между собой и имеющих самостоятельный культурно-символический план.

Ведущими, на наш взгляд, являются: мотив «двойничества», имеющий древнюю мифологическую природу; мотивы архаического ритуала смены имени и «передачи судьбы» (в ситуации обмена паспортами и аттестатами еврейского и русского студентов); мотивы «рокового заблуждения» («гамартии» – в античной драматургии) и «искупительной жертвы» (христианского мученичества), традиционной для «пасхального рассказа» – Гришу Попова ошибочно принимают за еврея, ошибочно обвиняют в убийстве, которого он не совершал, он принимает свое положение «невинно осужденного», принимает страдание, так как надеется своим примером разоблачить мещанскую веру в «кровавые ритуалы» евреев, и это вполне евангельский образ; мотивы «подмены» и узнавания («подкидыш», ветхозаветный Моисей и древнегреческий Эдип) – Гриша Попов тщательно скрывает историю с обменом паспортами и неожиданно оказывается человеком «без семьи», «узнавание» родителями «блудного сына» происходит лишь в финале романа; архетипы «младенца», «иноземца», «путешественника», попадающего в иной мир, в «зазеркалье», где все происходит как бы «наоборот» (для героя Гриши Попова «зазеркальем» выступает еврейский мир и еврейская семья, которая взяла на себя добровольный труд быть его «переводчиком» в еврейском мире; однако и сам Гриша Попов, не знающий еврейского языка, не читавший еврейских книг и живущий по законам русской культуры, выступает для окружающих евреев их «кривым зеркалом», образцом крайней ассимиляции – «Еврея по фамилии Рабинович, не знающего языка, можно <...> показывать за деньги! Ибо где же вы видели среди ста тридцати миллионов русских хотя бы одного <...> который бы не понимал по-русски?»[7] «Зазеркальем», то есть «иным», странным миром, живущим по непонятным законам, предстает для еврейского студента Рабиновича русская семья, в которой он дает уроки).

Рассмотрим, в первую очередь, мотив «двойничества». В своей работе «Поэтика сюжета и жанра»[8] О.М. Фрейденберг показывает архаичность мотива двойничества и сложность его реализации в

литературе Нового времени. Фрейденберг убеждает, что феномен двойничества тесно связан с архаическими представлениями о двоемирии, с бинарным делением мира на «пространство жизни» и «пространство смерти» в сознании древнего человека. По мнению А.М. Панченко[9], двойничество – это порочное удвоение мира, которое проникает в культурное сознание нации в связи с мотивами катастрофы, нарушения привычного хода вещей, размывания границ добра и зла.

Очевидно, что мотив двойничества восходит к древнему близнечному культу (Осирис и Сет, Ормузд и Ариман, Ромул и Рем), где один из близнецов воплощает «светлое», позитивное начало, а другой – «темное», негативное. Один из близнецов может действовать в сакральном пространстве, другой – в профаном – ср. литературную сказку Е. Шварца «Тень».

Здесь мы видим близость идеи-образа Шолом-Алейхема к психоаналитической концепции К.-Г. Юнга об архетипах. Архетипы Юнга – Анима и Анимус, а также образ Тени, темной, отторгаемой стороны человеческого бессознательного, объясняют устойчивость образа двойника в коллективной психике и культуре, а также тип двойнических отношений, который выражается в одновременном стремлении человека избавиться от своего двойника и слиться с ним в единое целое.

В классическом психоанализе «двойничество» является отсылкой к оппозиции «Я–Другой» и постулирует следующие тезисы: 1) двойник не приходит откуда-то извне, он находится внутри человека, это часть собственной души человека или целого коллектива (например, в повести «Портрет» Н. Гоголя); 2) встреча с «двойником» не является простым совпадением, а закономерна, поскольку человек должен познать самого себя; в поисках познания себя личность сталкивается со своими «двойниками» (ср. знаменитую повесть Р.-Л. Стивенсона «Странная история доктора Джекилла и мистера Хайда»); 3) двойник как порождение субъективного мира является не столько близнецом, сколько духовным alter ego героя, в силу чего смысловой центр интриги переносится с внешнего сходства на внутреннее подобие (как, например, в повести О. Уайльда «Портрет Дориана Грея»). В психологическом смысле двойничество актуализирует план «подобий и отражений», когда «двойники» героя ведут самостоятельную жизнь и в ней получают осуществление, акцентуацию и свободное развертывание каких-то сторон своей личности.

Если экстраполировать концепцию Юнга на «еврейский вопрос» в России, то, согласно «завуалированной» идее Шолом-Алейхема, «двойничество» славяно-еврейских отношений выражается во взаимозависимости народов, конфликтности и тяготении друг к другу одновременно, в интересе одной части общества к своему «двойнику» и в создании ситуации изоляции и отвержения своего alter ego другой частью общества, в результате чего взаимный культурный интерес оказывается политически и социально коннотированным. В русской философии концепцию взаимодополняющих и взаимоотражающих «двойников» (еврейско-славянских культурных связей), выражал и развивал Николай Бердяев. То восприятие еврейско-русского «двойничества» (взаимосвязи), которое Шолом-Алейхем пытался выразить в образной, художественной форме, русский философ Николай Бердяев выразил как философскую максиму: «По поляризованности своей природы русский народ имеет черты сходства с народом еврейским...»[10]

Интересно изучить семантику еврейского и славянского «двойников» в «Кровавой шутке» в контексте европейской фольклорной традиции. М.М. Бахтин декларирует генетическую связь двойников с природой карнавального смеха. В своем двойнике герой умирает (отрицается), чтобы обновиться (очиститься, подняться над самим собой). Бахтин связывает с феноменом двойничества пародийность и гротеск как традиционные «двойнические» приемы[11].

Несомненно то, то романная пара из романа Шолом-Алейхема – Гриша Попов и Герш Рабинович, по замыслу автора, представляет собой единое целое, духовных «близнецов-двойников» (например, Шолом-Алейхем несколько раз подчеркивает, что в лице Гершки Рабиновича «не было ничего типичного для семита. Гриша гораздо более походил на еврея. Даже носом с горбинкой, этим наиболее ярким признаком семита, природа гораздо более наделила русского Гришу, оставив еврею Гершке только глубокий, полный затаенной "еврейской скорби" взгляд»[12]. Однако в отличие от уже сложившегося в русской литературе сатирико-иронического изображения еврея за счет помещения его в инокультурную и иноязычную среду (см. произведения Гоголя, Тургенева, Чехова, др.) и передачи еврею функций культурного «Другого», Шолом-Алейхем совершает как бы «культурную инверсию»: в качестве «Другого» оказывается русский, именно его политическая наивность, незрелость суждений, бытовая неприспособленность к выживанию в обстоятельствах,

вполне обычных для евреев «черты оседлости», делают Гришу Попова из позитивного и благородного героя прекраснодушным мечтателем, Дон-Кихотом, а потому он превращается в фигуру комического плана – не только в восприятии еврейского окружения, но и в восприятии читателя.

Несмотря на то, что Гриша Попов осознает «еврейскую судьбу» как «судьбу трагическую» (вспомним его монолог в начале романа, когда он «примеряет» на себя роль еврея: «Я сын народа, прошедшего…через огонь, воду и медные трубы! Мои деды, которых угнетали египетские фараоны, воздвигли вечные пирамиды <…> нас загнали в католическую Испанию, где нас ждала "священная инквизиция"»[13]), и его alter ego – Гершка Рабинович вполне серьезно отговаривает его и предупреждает «не каяться!», поначалу образ Гриши Попова представлен комически. Он постоянно попадает впросак, не зная еврейского языка и еврейских обычаев, он ведет себя «странно» и с точки зрения окружающих его евреев, и с точки зрения встреченных им русских. Навыки славянской повседневной и моральной культуры, механически перенесенные им на еврейскую повседневность, «не работают».

И из культурного героя, «высокой» и «трагической» фигуры, он первоначально превращается в фигуру нелепую и комическую, часто своим поведением профанируя взятую на себя роль «рыцаря», например, при обыске полиции он вступается за честь еврейки Бетти, следуя традиционно принятым у русских дворян понятиям чести, однако понятия *достойного–недостойного* оказываются зависимыми от национально-культурного статуса… Благородный герой попадает в участок, и теперь сам нуждается в помощи, которую ему и оказывает еврейская семья, у которой он снимает квартиру. Таким образом, Шолом-Алейхем как бы «инверсирует» культурные функции еврея и славянина, передавая славянину «сниженные», профанные, комические функции Санчо Пансы, который мечтает стать «губернатором острова», законов и языка которого он просто не понимает. Вспомним, как Сара, мать Бетти, делает замечание герою по поводу его не различения *сакральных хронотопов* евреев и славян: «Ну какое у евреев "рождество". И что это за "пасха" такая? Я заметила, что все наши праздники носят у вас какие-то православные названия: "ханука" – это у вас "рождество", "пейсах" – пасха, "швуес" – троица. Это, конечно, не мое дело, но я вам много раз хотела сказать, что это нехорошо!.. Наш доктор, который вас

пользовал, как-то говорил мне, что, если бы он не знал вашей фамилии – Рабинович, он бы ни за что не сказал, что вы – еврей!»[14]).

Однако со второй части романа, с момента ареста Попова-Рабиновича, его несчастной несбывшейся любви к «прекрасной еврейке» Бетти (воспроизводящей один из распространенных мотивов европейской литературы, начиная с Вальтера Скотта) и предъявления русскому студенту абсурдного обвинения в ритуальном убийстве, Гриша Попов вновь переходит в «высший», трагический регистр, фарс все более напоминает пасхальную драму, «жертвоприношение», собственно дознание и судилище обретают качества «кровавого ритуала», а сам Гриша приобретает черты сходства с «ягненком», «невинным агнцем», отданным на заклание, с самим Христом, добровольно принявшим муки за весь народ. Приблизительно так, хотя и в несколько иронической манере, говорит Гурвич о Грише Попове-Рабиновиче, сидящем в тюрьме – «мой полурусский приятель, отдувающийся сейчас за все еврейство!..»[15]

Таким образом, в образе Гриши Попова-Рабиновича обнаруживается аллюзия на муки Христа, страдающего за грехи человечества. Парадокс «зазеркалья» в романе заключается в том, что если еврей Христос принял страдания всех людей и воплощает идеал человека для русских, православных, то в романе Шолом-Алейхема русский Гриша Попов принимает муки и становится добровольной жертвой за еврейский народ, надеясь разоблачить распространенные антиеврейские суеверия.

Здесь пара символических «двойников» (Гриша Попов – Гирш Рабинович), апеллирующая к бытовой стихии фарса и карнавала (король и шут), с середины романа трансформируется в тренарную конструкцию – Гирш Рабинович – Гриша Попов- Рабинович – Иисус Христос, причем пара «двойников» Гриша Попов – Иисус Христос воспроизводит экзистенциальную ситуацию мученичества и жертвенности за идею, за справедливость, за народ. Гриша Попов-Рабинович оказывается наиболее «амбивалентным», чей поначалу комический и неуместный героизм в ситуации трагической несправедливости оказывается самым искренним и возвышенным.

Если обратиться к семантике амбивалентных двойников, то уместно вспомнить работу О.М. Фрейденберг, которая исследовала мифы о двойниках, приходящих из царства смерти, в образе которых смех, глупость и смерть слиты воедино[16].

Тема роковой судьбы и двойника, который принимает на себя «судьбу героя», либо заменяет героя в роковых обстоятельствах, является довольно распространенной как в славянском фольклоре, так и в европейской литературной традиции («Шагреневая кожа» О. де Бальзака, «Портрет» Н. Гоголя, и др.) В еврейской культуре Нового времени существует легенда о пражском раввине Иуде Леве, который жил в XVI в. и был известен под именем Марахаль. Принято считать, что он вылепил из глины человека (Голема) и оживил его при помощи заклинаний для того, чтобы защитить евреев от погромов. Наделенный нечеловеческой силой и способностью становиться невидимым, Голем не раз спасал обитателей еврейского гетто. В конце концов император Рудольф I снял с евреев обвинения в человеческих жертвоприношениях и Марахаль разрушил Голема за ненадобностью[17].

В.Я. Пропп описывает сказочные *куколки,* которые, с одной стороны, связаны с *царством мертвых*, а с другой стороны, выступают в качестве *волшебных помощников*[18]. Куколки фигурируют во многих волшебных сказках, а также в мифологиях различных народов – у древних египтян, в фольклоре Новой Гвинеи, у африканских народов. Пропп пишет, что куколка является вместилищем души близкого покойника, а в широком смысле – метонимией души в целом, которая помогает человеку в трудных делах, если куколку кормить и за ней ухаживать. Можно обнаружить связь между образом Голема и куколками из волшебных сказок и африканской мифологии, так как это искусственно созданные образы, способные помогать герою в сложных обстоятельствах.

Можно предположить, что семантика амбивалентности – «смерти», «судьбы» и источника силы и помощи присутствует и в трагикомическом образе Гриши Попова. С самого начала он видит себя как «защитника» еврейского народа, готового пройти путь, предназначенный еврею в России. Свою неуязвимость он видит в том, что не является евреем по рождению, и потому уверен, что трудности еврейской жизни не могут в полной мере коснуться его (он ощущает себя в некоторой мере Големом-защитником, создавшим себя собственными руками, для того чтобы «поднять» еврейское самосознание). Однако куколки, как и Голем, принадлежат «царству мертвых» (в терминологии Проппа), то есть потустороннему миру, и Гриша Попов, пересекший границу иной культурной и

религиозной среды, также чувствует себя в ином мире, в ином измерении.

Мотив «двойничества» также переплетается с мотивом «зазеркалья», в котором оказывается Гриша Попов, приняв на себя роль «добровольного аккультуранта», и с темой общественно-политических дискуссий об «аккультурации», которые велись на протяжении всего XIX в.

Американская исследовательница Габриэлла Сафран, анализируя дискуссии о еврейской ассимиляции в России, подчеркивает то обстоятельство, что в этих дискуссиях и в литературных произведениях, посвященных еврейской аккультурации (Н. Лесков, Э. Ожешко, В. Короленко), большое внимание уделялось тому кругу чтения, которое формировало нравственные, религиозные, культурно-политические взгляды евреев. Идея, что чтение формирует личность (а по *репертуару* чтения можно определить мировоззрение и образ жизни человека), – вполне европейская и «просвещенческая». Можно утверждать, что указание на круг чтения героя в произведениях XIX в. представляет своего рода код, требующий расшифровки: по мысли Ю.М. Лотмана, для человека XIX в. характерно воспринимать жизнь через призму художественного текста, а самого себя отождествлять с теми или иными образами искусства[19].

В рамках концепции Ю. Лотмана о формирующей и знаковой роли литературы в жизни российского общества XIX в. развивает свои идеи Г. Сафран. Она приводит слова одного из идишистов конца XIX в. – «русскими нас сделала русская литература», а затем резюмирует, что существовало несколько концепций в понимании «нации», одна из которых связывала национальную принадлежность с «кровью» (то есть происхождением), другая – с «духом народа» (романтики), а третья – позитивистская – с понятиями «воспитания» и «образования»[20].

Образ еврея в XIX в. часто выстраивался как образ «просвещенного читателя» и аккультуранта, и это соответствовало концепциям европейского Просвещения (получившего распространение у евреев в идеях Гаскалы): в споре между «кровью» и «духом» на первое место выдвигался «дух», эпоха просвещения и позитивисты создали *определенную формулу* для изображения *аккультурации еврея*[21]. Поэтому для произведений, посвященных образам этнических, культурных и религиозных Других, характерно присутствие указаний на круг чтения героя.

В этом контексте интересна культурная инверсия, которая в романе Шолом-Алейхема пародийным образом отражает нарративные политики в литературе об аккультурации евреев. В произведениях русских авторов XIX в. «хороший» еврей, стремящийся к эмансипации и контактам с православным миром, читает Пушкина и Белинского (знаковых авторов с точки зрения совершенства русского языка и демократичности убеждений); Шолом-Алейхем, используя мотивы «двойничества» и «зазеркалья», формирует совершенно неожиданное пространство, внутри которого в качестве аккультуранта выступает не еврей, а... русский! Шолом-Алейхем предлагает рассмотреть ситуацию, в рамках которой персонажи оценивают не степень аккультурации еврея в русской культуре («русскость» еврея), а степень аккультурации русского в еврейской культуре. Чтобы показать, как меняется сознание главного героя – Гриши Попова, Шолом-Алейхем подробным образом информирует читателя, как изменяется круг чтения героя в связи с изменением его знаний о еврейской культуре. Первоначально Шолом-Алейхем пишет, что знания о евреях и еврейской культуре получены Гришей Поповым из газеты «Новое время», которую Давид Шапиро характеризует, как «лавочку, торгующую евреями»: «Нынче мода на евреев, торгуют евреями. Завтра в моде будут поляки – в лавочке только и разговору будет, что о поляках. Евреи, поляки, цыгане – все это только предметы торговли! Нынче вот мы – "сезонный товар"»[22].

По мере погружения в еврейскую жизнь, Гриша Попов все более интересуется еврейским чтением, и его идеологические и политические метания показывают, как изменился его круг чтения: «Сначала он доказал, что евреям необходима полная ассимиляция. Затем он стал увлекаться сионизмом и писал огненные прокламации на тему: "Мы должны вернуться на старое жилище, в страну наших предков, и там основать еврейское государство!"»[23] Таким образом, Шолом-Алейхем показывает, как перерождается человек под влиянием литературы: из интеллигентного, но полного предрассудков человека, Гриша Попов, начинающий читать еврейскую (а не черносотенную) литературу, превращается в патриота и защитника еврейства, который мечется между двумя политическими крайностями начала века – полной ассимиляцией и сионизмом.

Однако участие в политических дискуссиях (по мысли Шолом-Алейхема) не дает герою ответа на вопрос, «что значит быть евреем», ибо, как иронически показывает писатель, евреям по рождению

вопрос о политическом самоопределении нации не кажется столь важным. Доброжелатель и покровитель Гриши Попова Давид Шапиро, услышав о каких-то "внутренних интересах", начинает возмущаться: «Какие же это, позвольте спросить, «внутренние интересы», кроме хлеба насущного, правожительства и обучения детей?»[24]

Ему вторит друг Гриши Попова по гимназии, истинный Герш Рабинович: «Милый, дорогой Гриша! Из твоих писем я заключаю, что ты подпал под влияние сионистов. Считаю своим долгом охладить твой пыл и сказать тебе, что сионисты – глупы, если считают, что счастье моих злополучных братьев по национальности в Сионе! Они не понимают, что еврейский народ – особенный народ, непохожий на другие. Нам известно еще из учебников социологии, что народ определяется тремя основными признаками: территорией, государством и языком. А наш народ, как видишь, обходится без территории и без государства. И, может быть, именно поэтому еврейский народ живет столько времени! Нам нечего бояться: мы – экстерриториальны. Территорию можно завоевать, государство – разрушить, но нас, *как идею*, уничтожить невозможно!»[25] (выделено мной. – *В.С.*).

Даже присутствуя на священном ритуале замешивания мацы и празднования Песаха, Гриша Попов не может уловить, в чем же «особость» «еврейской идеи». Мучаясь от сомнений и от невозможности открыться и соединиться с любимой девушкой, Гриша решает принять иудаизм и обращается за советом к раввину. Однако с удивлением обнаруживает, что раввин отговаривает его от такого опрометчивого шага: «В этом государстве мытарствуют шесть миллионов евреев. Вся страна ломает себе голову над вопросом: как от них избавится? А вы хотите стать одним из этих несчастных загнанных и презираемых... Вы хотите положить начало седьмому миллиону мучеников?»[26] В этом страстном монологе тема национальности (еврейства) оказывается тесно связанной с темой *судьбы* (национальность определяет судьбу, а не способности и моральные достоинства, от человека ничего не зависит) и темой *страданий и мученичества.*

В понимании судьбы и национальности Гриша Попов (представитель русской либеральной интеллигенции) и его alter ego Гершка Рабинович, так же как и раввин, и Давид Шапиро, стоят на разных позициях.

Несомненно, Гриша Попов является носителем «личностно-волюнтаристической» (ницшеанской) концепции судьбы, так как верит, что судьбу, обстоятельства можно изменить личным влиянием

и волей. (Гриша Попов в романе полагает, что его выступление на процессе способно разоблачить многовековые суеверия о кровавом навете.) Однако его наивно-просвещенческие взгляды оказываются опровергнуты реальностью жизни: судьба есть *рок,* она предназначена рождением, считают фаталисты, а по Шолом-Алейхему – судьба предназначена не столько рождением, сколько… *паспортом*! Обменявшись паспортами, герои романа как бы обмениваются «душами» и «судьбами»: стремясь «открыть» в себе «еврейскую» душу (мотив «наследования души» и «передачи души», встречаемый у многих древних народов, в том числе и иудеев, описан у Дж. Фрезера[27]). В романе Шолом-Алейхема актуализация этого мотива аналогична ритуалам «рождения», инициации и «смены имени», чрезвычайно распространенным в древних культурах.

Вместе с новым паспортом Гриша Попов должен принять и все проблемы, связанные с еврейским «правожительством», средневековыми суевериями и процентной нормой. Таким образом, если в понимании судьбы Гриша Попов ведет себя как человек, воспитанный чтением просвещенческой литературы о свободе воли и рационалистических отношениях личности и государства, то Шолом-Алейхем оказывается сторонником античной концепции судьбы как «необоримого рока», пути, предназначенного человеку от рождения до самой смерти.

Еще одна книга, которая фигурирует в «Кровавой шутке», это – «Агада», которую полиция конфискует у семьи Шапиро и которую Грише Попову предъявляют как доказательство замысленного им убийства. Этот эпизод также, на наш взгляд, является отсылкой к дискуссиям о нации и еврейской аккультурации XIX в.: Гриша Попов, который в этой дискуссии является сторонником «духа» и своей собственной судьбой стремится обосновать идею возможности выбора и нации, и религии, сталкивается с реальностью Российской империи. Его обвиняют в ритуальном убийстве, найдя у него еврейские книги. Бетти вспоминает о погромах 1905 г., дядя Гриши Попова подписывает указ о выселении 450 еврейских семей из губернии. Таким образом, Шолом-Алейхем изображает тот период истории, когда политики добровольной аккультурации евреев в России выглядели абсолютно разочаровывающими…

Еще два мотива следует рассмотреть при анализе символической структуры романа: мотив «дома» и мотив рождения–умирания–воскрешения.

Дом выступает одним из основных «пространств», в котором развивается действие в романе. Сначала Гриша Попов приходит в дом Давида Шапиро в поисках квартиры. Все дискуссии, любовные свидания, встречи с новыми людьми, полицейский обыск и арест происходят в доме. Празднование Песаха совершается в доме хасидов Фамилиант. Герш Рабинович также встречает свою любовь Сашу в русском богатом доме. Образ дома имеет довольно сложную семантику в европейских культурах, при этом она может отличаться у евреев и у славян. Дом противопоставляется лесу или полю как пространство «своего», известного, обжитого, безопасного – пространству «чужого»[28]. Дом – это наиболее сакральное пространство, это символ оседлости, защищенности человека, символ семьи, предков, родственных связей, символ мироздания и взаимосвязи внутреннего мира человека с пространством внешним.

Герш Рабинович, попавший в дом Бардо-Брадовского под именем Гриши Попова и вскоре ставший для обитателей дома «своим», воспринимает дом русского дворянина через призму традиций еврейского семейства: «Отношения между населявшими этот огромный дом людьми были Попову непонятны и странны: казалось все люди близки друг другу, а в действительности – чужие!.. Все так дружески беседовали за столом, но стоит окончиться трапезе, все разбегаются по своим углам, и единство улетучивается как дым. Попов <...> невольно думал о том, что евреи на другой же день по его прибытии знали бы кто он, откуда родом, какая у него семья <...> А эти не обнаруживают ни малейшего любопытства. Вообще, не так уж плохо <...> почувствовать себя равноправным членом в кругу свободных, довольных и уверенных людей»[29]. Можно предположить, что здесь возникают аллюзии («дым», «разбегаются», «чужие») к образам «случайного семейства» у Достоевского – в «Подростке», «Игроке» или «Братьях Карамазовых». В геометрическом восприятии Шолом-Алейхем подчеркивает «углы», «угловатость» («стол» – также угловатый предмет) дворянского дома.

Семантика еврейского дома, в которой попадает Гриша Попов, несомненно восходит к архетипу Небесного Храма, образец которого Иегова передал Моисею на горе Синай: «Все, как я показываю тебе <...> так и сделай» (Исх 25: 9).

Дом – это в возвышенном смысле Иерусалим, святой город, который является земным воплощением космического прототипа.

Еврейский дом в романе Шолом-Алейхема – это уютное и безопасное место, Космос посреди Хаоса, остров любви среди моря враждебности.

В силу того, что композиция романа Шолом-Алейхем четко соотносится с двумя важнейшими христианскими датами, представляется важным отметить их очевидный символизм. Развитие романа Бетти и Гриши происходит на святки и Рождество, а этот период традиционно связан в православном сознании с чудесами, магией, нечистой силой, выходом из круга повседневности. Это еще и время гаданий о будущем и о женихе – именно о будущем гадает Попов, сидя с Бетти в театре, и тогда же впервые по отношению к нему звучит слово «жених». В соответствии со святочными традициями в тексте Шолом-Алейхема возникают мотивы «метели», «срывающегося снега», а также «театра» – места в высшей степени «маскарадного», где люди профессионально носят маски. Человеком «под маской» оказывается и Гриша Попов для Бетти, так как она не догадывается о его истинном происхождении. Появление черта в святочном рассказе часто символизирует борьбу добра со злом и встречу человека с потусторонним миром. Однако у Шолом-Алейхема в роли «черта» выступает студент Лапидус, сменивший веру ради поступления в университет, которого Бетти называет шутом.

Поход в театр с Бетти как бы символизирует «чудо», Попов оказывается радушно принятым в «ином» мире, его даже прочат в женихи – но именно потому, что принимают за «другого».

Празднование Песаха у хасидов символизирует вторую важную точку сакрального хронотопа романа, своего рода инициацию, где смешиваются два мира – мир реальной жизни религиозных евреев и мир «воображаемых» евреев, который Гриша Попов не знал раннее. Первоначальная тревога и ожидание чего-то демонического сменяется искренним весельем на празднике у хасидов: все действия и пожелания евреев друг другу, которые выглядят мистическими из-за незнания языка, получают совершенно бытовое и вполне разумное объяснение, что в значительной степени разрушает традиционные представления русского студента о хасидах как об опасной «секте».

Наивысшей точкой в праздновании Песаха оказывается «происшествие», скандальное событие вполне в духе «скандалов» у Достоевского, разражающихся внезапно и сразу меняющих всю ситуацию. Убийство мальчика Володи мгновенно меняет всю жизнь

Гриши и семьи Шапиро, это убийство – тот самый «исключительный случай», нарушающий нормальное течение жизни, сталкивающий между собой два мира и приводящий к роковым последствиям. Несмотря на трагические обстоятельства, в которые попадает герой, он испытывает чувство удивления по этому поводу и верит, что ситуация очень скоро разъяснится.

Однако вопреки «нормальной» логике, ситуация принимает самый неожиданный, иррациональный, демонический характер, и спасти ее может только «чудо», «чудесное вмешательство». Иррациональные обвинения, выдвинутые полицией против Гриши Попова, подчеркивают иррациональный и алогичный характер «кровавого навета». В полиции Гриша Попов как бы попадает еще в одно «зазеркалье», где любые его действия, самые искренние, истолковываются не в его пользу, а точно наоборот. Ординарному убийству на бытовой почве придают мистический смысл «ритуального», и все обвинения распадаются, подобно карточному домику, как только становится известно, что герой обвинения – не еврей.

Эти испытания разрушают иллюзию рождественской «сказки», которая питала воображение главного героя. «Воскреснув» как Гриша Попов и выйдя из тюрьмы, он парадоксальным образом оказывается «умершим» для Бетти, которая отказывается от отношений с «гоем» из страха и недоверия.

Роман Шолом-Алейхема заканчивается довольно пессимистически – несмотря на первоначальное сближение персонажей, принятие чужой «дружовости» и собственной духовной эволюции, ни глубокие чувства, ни искреннее желание понять Другого, не открывают путь к соединению, где под «соединением» мыслится прежде всего семейный союз – как высшая и самая сакральная форма взаимосуществования людей. Если следовать логике романа, то осуществлению полного взаимопонимания со стороны русских препятствуют предрассудки и дискриминационная политика властей, а со стороны евреев – недоверие к иноверцам и традиции культурной изоляции. Так же как Орфей спускался в иной мир за своей Эвридикой, Гриша Попов пересекает черту, отделяющую одну культуру от другой. В результате он встречает свою «Эвридику» – Бетти, которую, впрочем, и теряет при выходе из иного мира, подобно Орфею – такова одна из возможных интерпретаций романа Шолом-Алейхема «Кровавая шутка».

Примечания

[1] См.: *Шолом-Алейхем*. Избранные письма. М., 1941. С. 237. Цит. по: *Бейдер Х.* К истории романа Шолом-Алейхема «Кровавая шутка» // *Шолом-Алейхем*. Кровавая шутка. М., 1991. С. 199.
[2] *Волькенштейн В.* Драматургия. М., 1960. С. 155.
3 *Душечкина Е.В.* Святочный рассказ: возникновение и упадок жанра // Пространство и время в литературе и искусстве. Даугавпилс, 1990.
[4] *Бахтин М.М.* Собрание сочинений. Т. 6. Проблемы поэтики Достоевского. М., 2002. С. 10.
[5] *Энгельгардт Б.М.* Идеологический роман Достоевского // Ф.М. Достоевский. Статьи и материалы. Сб. II / Под ред. А.С. Долинина. М.; Л., 1924. С. 90.
[6] *Степанов Ю.* Константы. Словарь русской культуры. М., 1997. С. 700–701.
[7] *Шолом-Алейхем*. Кровавая шутка. М., 1991. С. 22.
[8] *Фрейденберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. М., 1994.
[9] *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 35–39.
[10] *Бердяев Н.А.* Христианство и антисемитизм: Религиозная судьба еврейства (1938) // Тайна Израиля: «Еврейский вопрос» в русской религиозной мысли конца XIX – первой половины XX в. / Сост. В.Ф. Волков. СПб., 1993. С. 328.
[11] См.: *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.,1990.
[12] *Шолом-Алейхем*. Кровавая шутка. С. 4.
[13] Там же. С. 8.
[14] Там же. С. 46.
[15] Там же. С. 171.
[16] См.: *Фрейденберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра.
[17] См.: *Шейнина Е.Я.* Энциклопедия символов. М., 2002. С. 165.
[18] *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 199–200.
[19] *Лотман Ю.М.* Литература и читатель: жизнь по книге // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. IV. С. 113.
[20] *Сафран Г.* Переписать еврея. Тема еврейской ассимиляции в литературе Российской империи (1870–1880 гг.). СПб., 2004. С. 28.
[21] Там же. С. 76–77.
[22] *Шолом-Алейхем*. Кровавая шутка. С. 40.
[23] Там же. С. 135.
[24] Там же. С. 40.
[25] Там же. С. 135.
[26] Там же. С. 71.
[27] *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. Исследования магии и религии. М., 1980. Гл. XXVII.
[28] *Колесов В.В.* Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986.
[29] *Шолом-Алейхем*. Кровавая шутка. С. 125.

Леонид Кацис (Москва)

К проблеме анализа современных попыток реанимации культового почитания мест, связанных с так называемым кровавым наветом на евреев

Проблема возникновения почитания жертв т.н. кровавого навета на евреев в XX–XX вв. связана в наибольшей степени с последствиями знаменитого дела Бейлиса, имевшего место в Киеве в 1911–1913 гг. Тогда киевского приказчика Менделя Бейлиса обвиняли в ритуальном убийстве православного мальчика Андрея Ющинского с целью добычи его крови, которую евреи, связанные с Бейлисом, должны были якобы употребить в пасхальную мацу.

Обстоятельства этого дела достаточно хорошо известны и многократно изложены, поэтому здесь мы сошлемся лишь на свое понимание причин и обстоятельств этого дела[1].

Тогда же в Киеве устраивались молебны на могиле Андрея Ющинского вкупе с обвинениями евреев в употреблении христианской крови. Так с почти хронологической точностью можно указать время зарождения нового культа. Понятно, что в советское время открытого его выражения не наблюдалось, хотя «ритуальные» обвинения евреев периодически возникали. А вот в постперестроечное время ситуация резко изменилась. Начались попытки не только самодеятельной канонизации Андрея Ющинского, что для определенных кругов и неудивительно, но и использование дела Бейлиса для пропаганды кровавонаветных взглядов в связи с эпидемией педофилии, захватившей Россию (впрочем, и Европу, однако там без «ритуальных» коннотаций) в конце XX – начале XXI в.

Поэтому в нашей статье мы коснемся двух вариантов реализации мысли о том, что «дело Бейлиса живет и побеждает» в умах некоторых не самых уравновешенных российских граждан.

Прежде всего, упомянем использование современными средствами массовой информации обстоятельств трагической гибели детей в Красноярске в 2005 г., всколыхнувшей всю Россию, рассмотрим мотивы образности и топики дела Бейлиса для сначала скрытого, а потом и открытого описания этого события как еврейского «ритуального убийства», а затем обратимся к специальной книге М. Назарова – известного борца с Талмудом и книгой

«Шулхау-Арух», обращавшегося даже в Госдуму со знаменитым письмом то ли 500, то ли 5000 для запрета этих книг. Ведь им подготовлена не только книга фальсифицированных стенограмм процесса, соответствующих «сопроводительных» материалов, но и материалы к канонизации Андрея Ющинского, молитвы будущему святому и соответствующее иконописное изображение. Нет надобности говорить о том, что книга, подготовленная М. Назаровым – «Убиение Андрея Киевского. Дело Бейлиса – "смотр сил". Стенографический отчет Киевского судебного процесса» (М., 2006), – связана и с красноярской трагедией, произошедшей уже во время подготовки книги к печати, а потому лишь упоминаемой в примечании на с. 784. А на с. 771 столь же «естественно» обсуждается и «Письмо 500», и т.д.

Поэтому вначале, чтобы не повторяться, с одной стороны, и сохранить историзм – с другой, мы приведем нашу статью о красноярской трагедии и ее описании в относительно вменяемой газете «Известия», которую мы опубликовали по горячим следам журналистского «расследования», едва ли не навеянного мыслителями типа только что названных, а затем обратимся к работе М. Назарова, тем более что он реагирует на нашу книгу о деле Бейлиса.

Весенний рецидив 2007 г. Российская пресса и кровавый навет

Есть темы, которые в приличном обществе не обсуждают, и тем более не отвечают откровенным антисемитам на их скучные и бесконечно повторяемые обвинения в адрес евреев. Однако бывают случаи, когда надо не столько отвечать антисемитам, сколько констатировать симптоматические обострения ситуации в обществе. И бывает это тогда, когда слова и терминология нерукопожатных господ выходят на страницы изданий, которые принято считать не только относительно вменяемыми, но и авторитетными.

Сравним теперь то, что происходит на страницах тех и других органов печати в современной России.

Вот одна цитата: «Почему-то многие книги и статьи, написанные евреями на эту тему, как по заказу имеют почти одинаковые заголовки: Кацис Л. «Кровавый навет и русская мысль», М., Иерусалим, 2006; Сэмьэл Морис. «Кровавый навет: странная история дела Бейлиса»; Резник Семен. «Растление ненавистью. Кровавый навет в России», М., Иерусалим и у него же «Кровавая карусель», 2001; Гессен Ю. «Кровавый навет», М., 1912; Бонч-

Бруевич. «Кровавый навет на христиан», Петроград, 1918. Все заголовки у них под одну пропагандистскую гребенку» (Наш современник, 2007. № 4. С. 229).

Не замечает, однако, автор этого пассажа, что В. Бонч-Бруевич – совсем не еврей и в книге своей, изданной впервые как раз в связи с процессом Бейлиса, а не после революции, защищает от обвинений в ритуальном убийстве русских сектантов. То, что не знает автор «Нашего современника» год выхода в свет русского издания книги М. Сэмьэля, тоже не удивительно, он этой книги на русском никогда в руках не держал, да и остальные названия взял, похоже, из чужих рук[2]. И еще одно: речь в статье в «Нашем современнике» идет, в обрамлении традиционных рассуждений о еврейских чекистах – убийцах цвета русского народа, о спорах вокруг публикации в «НС» тенденциозно подобранных выдержек из Стенограммы процесса по делу Бейлиса, выбранных после первого отбора эмигрантским историком И. Глазенапом, уже редакцией «НС».

Не замечает автор «НС» и того, что постоянное переиздание то отдельно обвинительного заключения на процессе, то «выдержек» из якобы недоступной стенограммы (правда, доступной в интернете), столь же традиционно, как и название книг авторов, которые действительно считают обвинение евреев в некоем ритуальном использовании христианской крови в иудейских обрядах наветом, если не бредом. Поэтому в традиционности антисемитской «ритуальной» пропаганды сомнений нет. К тому же, годом позже, в 2006 г., полный (по-видимому) в отличие от «НС» текст извлечений И.О. Глазенапа был издан в издательстве «Русская идея» безо всякой ссылки на «НС». Не упоминает почему-то об этой публикации и «НС» 2007 г.

Однако нас сейчас интересует не право первой ночи с фальсификацией, за которую пусть борются те, кого такие вещи интересуют. Нас куда больше занимает другое.

Не секрет, что в последние годы общественность России неоднократно слышала слово «ритуальное убийство» в самых разных контекстах. Напомним некоторые из них.

«Ритуальным» назывался расстрел царской семьи в Екатеринбурге. Что именно «ритуального» нашлось там, нам не известно. Желая это понять, тогда же в газете «Сегодня» мы напечатали краткую заметку «Срам 2», где обращали к Прокуратуре вопрос о том, что здесь имеется в виду?

Напомним, что именно так – «Срам» – называлась одна из знаменитых статей времен дела Бейлиса. Газете «Сегодня» Прокуратура не ответила, но в газете «Известия» появилось интервью прокурора, который сказал, что сама прокуратура узнала о подобной проблеме из церковных кругов. Понятно, что ничего «ритуального» найдено в этом деле не было. И менее

всего большевиков-расстрельщиков можно было подозревать в желании совершения тайного, тем более – еврейского, религиозного ритуала.

Другой случай был связан с убийством трех монахов Оптиной Пустыни на Пасху. Однако тут, несмотря на все старания соответствующей прессы, не нашлось еврейского следа, а значит – и интерес к «ритуалу» постепенно угас. И, кажется, сегодня почитание убиенных к антисемитским наветам не сводится.

Напомним также, что в 1990 г. Патриарх Алексий II в своей речи перед раввинами Нью-Йорка выразил гордость тем, что Русская Церковь не запятнала себя обвинением Бейлиса. Тогда же появилась довольно известная книга с характерным названием «Речь Патриарха Алексия перед раввинами Нью-Йорка и ересь жидовствующих», где аккуратно приводились все традиционные (еще раз вспомним об удивительном однообразии этих источников) кровавонаветные тексты, известные составителям этого сочинения.

Брошюра эта была помечена: Джорданвиль, США, т.е. была выпущена Русской Зарубежной Церковью. Именно ее руководителем был когда-то Митрополит Антоний (Храповицкий), который, как недавно выяснилось, имел прямое отношение к защите Менделя Бейлиса на процессе в Киеве, и именно тогда архиепископ Антоний командировал в Киев профессора гебраистики И.Г. Троицкого для опровержения обвинений сторонников навета[3].

Это не мешало самому митрополиту быть сторонником ритуальных обвинений евреев. Что ж, жизнь сложнее, чем кажется на первый взгляд. Тем важнее, что довольно видному русскому антисемиту было важно в тот момент защищать Бейлиса. Кстати, и один из адвокатов Бейлиса – Н. Карабчевский – был крайне далек от семитофилии, однако свой профессиональный долг русского (и по гражданству и по национальности, что важно для «НС») выполнил до конца и честно. Не говорим уже о В.В. Шульгине – авторе знаменитой антисемитской книги «Что нам в них не нравится?», который за протест против бейлисиады был даже арестован. И этот раскол в лагере русских антисемитов стоит помнить и учитывать сегодняшним анти-бейлисиарам.

Любят современные сторонники «ритуала» из «НС» рассказывать и о том, что такие выдающиеся русские публицисты, как В.В. Розанов (автор печально знаменитой книги «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови», 1914), и философы, как о. Павел Флоренский, поддержали обвинение Бейлиса. Но здесь забывают добавить, что в 1916 г. Розанов назвал «пору Бейлиса» «несчастной», а свои антисемитские тексты этого времени пытался впоследствии переосмыслить. Что же касается о. Павла, то

поддерживал он обвинение тайно, пользуясь страницами сочинений В.В. Розанова и псевдонимом «омега». Другое дело, что человеконенавистнические тексты двух этих мыслителей (и немалого количества других) публикуются сегодня в их сочинениях вполне респектабельными издательствами безо всяких соответствующих комментариев. Поэтому у кого-то может «случайно» (хотя в бессознательность этого верится с трудом) возникнуть мысль о том, что т.н. ритуал является легитимным поводом для обсуждения.

И верится в такую бессознательность с трудом именно потому, что уж очень специфически и осторожно ведут себя как раз не откровенно антисемитские органы и авторы, этим стыдится «нечего», ибо отсутствуют соответствующие фибры души, а те, кто печатается на приличных страницах.

Однако прежде чем рассказать об этом, вспомним, что присяжным заседателям на процессе по делу Бейлиса были заданы два вопроса. Второй, самый короткий и простой, касался виновности Бейлиса. И здесь ответ был короткий и ясный – нет, не виновен. Однако был и первый вопрос, который следовал из того самого обвинительного заключения по делу Бейлиса, которое как любят перепечатывать противники тех, кто традиционно и уверенно называет всю эту вакханалию – «кровавым наветом». Мы не будем приводить сейчас весь этот текст, он вполне доступен, а лишь скажем, что в нем описывались традиционные признаки того, что именуется «ритуальным убийством». На вопрос о том, имело ли место то, что описано в обвинительном заключении, присяжные ответили утвердительно. А антисемиты всех разновидностей весь XX век твердят о том, что судом признано существование самого факта «ритуального убийства». Традиционно упоминают об этом и оба публикатора выдержек из протоколов дела Бейлиса, которых мы называли в начале статьи.

Между тем, наши оппоненты с удивительным постоянством делают вид, что первая половина вердикта не имеет отношения ко второй. А ведь в первой части нет ни слова «ритуал», ни слова «еврей» или «иудей». Следовательно, в первой половине вердикта содержится все что угодно, кроме того, что касается евреев. И замечено это было не нами.

Тогда же, в 1913 г., еврейский публицист, писатель, юрист и многолетний противник Розанова Владимир Жаботинский писал в статье под названием «Первая половина вердикта»: «Разберемся. Присяжные Заседатели признали, что убийство совершено на территории з-да Зайцева, что нанесены столько-то ран, в такой-то последовательности, с таким-то перерывом, что вытекло столько-то крови и раны были мучительны. Оставим в стороне вопрос, насколько присяжные компетентны решать медицинский спор о том, какие раны нанесены были раньше, какие – позже и т.п.

Допустим также, что признанная вердиктом процедура убийства точь-в-точь соответствует антисемитским представлениям о ритуале. В этом еще нет ни одного из моментов состава ритуального убийства.

Ибо в понятие ритуального убийства входят *три момента.*

1) Убийца должен быть еврей; 2) непосредственной целью убийства должно быть истечение крови и, кажется, также причина страданий; 3) преступление должно быть вызвано религиозными мотивами. При наличии этих моментов убийство носило бы ритуальный характер даже тогда, если бы техника его самому Шмакову показалась непохожей на ритуал – например, если бы была нанесена только одна рана и та, скажем, револьвером, *а* не ножом. "Техника" эта говорила бы только о том, что убийца плохо знаком с "ритуалом" или следует какому-то своему особому "ритуалу" – но само убийство, при наличности указанных трех моментов, носило бы явный ритуальный характер, даже самая идеальная подделка под технику "ритуала" останется подделкой, если будет, например, доказано, что убийца – христианин, мусульманин или буддист, и что целью преступления было скрыть другое преступление, вызвать погром и т. п. А потому вся суть вопроса в том, кто убил, для чего убил и из каких побуждений убил.

На эти три вопроса киевский вердикт никакого ответа не дает.

1) Убийца был еврей? – ответа нет.

2) Было ли целью убийства истечение крови и причинение мучений – ответа нет. Самый вопрос даже не был поставлен.

3) Исходил ли убийца из побуждений религиозного изуверства – ответа нет, и самый вопрос даже не был поставлен.

Поэтому первая половина вердикта есть совершенно пустая страница, в которой нет ни единого намека на предрешение вопроса о том, *кто* убил и *для чего* убил, т.е. о ритуале. Это есть простой протокол событий (правильный или неправильный, в данном случае неважно) и притом протокол безымянный, бланкетный, на белых строках которого можно будет еще вписать какие угодно имена».

Ответственным хотя бы перед самими собой людям это было ясно еще 30 октября 1913 г. Не имеющий же глаз, не видит.

Теперь перейдем к нашим дням. В самое последнее время страницы газет заполнили трагические сообщения о систематических пропажах детей в самых разных городах России. И сама по себе эта проблема стала уже общегосударственной.

Однако незадолго до Пасхи 2007 г. в газете «Известия» в связи с одним из самых громких дел, как бы между делом, прозвучало слово «ритуальное убийство». Прокуратура сразу же заявила, что эта версия по их данным отпадает. Однако раз за разом в этой же газете, да и по телевидению стали публиковаться в день по одному-два сведения о характере совершенного

убийства. Сначала это были гематомы, затем порезы, затем сообщение о том, что преступник сознательно оставлял следы и т.д. То есть в глазах читателя создавалась, как нам тогда показалось, картина, соответствующая некоторым признакам того, что именуется «ритуалом» уже в совершенно неприличных органах печати. Знакомые и коллеги говорили: это мания преследования. Журналисты просто сообщают то, что им постепенно становится известным. И все! Ведь сообщили журналисты именно о том, что прокуратура «ритуал» отрицает. Да и не обязательно «ритуал» имеет отношение к евреям. Эти сведения были опубликованы в пятничном предпасхальном номере газеты. Честно говоря, нас эти успокоения не очень убедили.

И вдруг, в Светлый понедельник 09 апреля 2007 г. мы прочли в «Известиях» после слов о мнении прокуратуры: «Заявление вполне ожидаемо: ритуальных убийств правоохранительные органы боятся как огня. Этот страх идет, наверное, еще от знаменитого дела Бейлиса. В 1911 году Мендель Бейлис обвинялся в убийстве подростка, из которого выпустили кровь в целях выполнения особого ритуала, но был оправдан присяжными. Считается (так! – *Л.К.*), что дело Бейлиса подорвало престиж царской власти не меньше, чем Распутин и неудачи в мировой войне».

Этот замечательный текст, с его множественным числом «выпустили кровь» и «но был оправдан присяжными», мы могли бы счесть стилистической неудачей журналиста. Однако «традиция» описания «ритуала» предусматривает наличие сообщников у убийцы и еще ряд подробностей, которые тоже были использованы в статье. И вот тот же журналист намекает, по сведениям из некоторых «неофициальных источников», что следствие сознательно суживает круг подозреваемых. Не вдаваясь, естественно, в подробности неизвестного нам дела, заметим, что знаменитое киевское общество «Двуглавый орел» то же самое утверждало в 1911 г. во время начального этапа следствия по делу Бейлиса, заставляя следователей искать «ритуал» там, где его не было.

А вот и другой текст, который есть смысл сравнить с публикацией в «Известиях»: «Дело Бейлиса – один из козырей русофобской кампании по дискредитации дореволюционной России и ее изображению как отсталого государства, гнезда мракобесия и расово-религиозных предрассудков. В этом вопросе никогда не было большой разницы между откровенной клеветой советских источников и прикрытыми некоторым подобием научной объективности публикациями либеральной историографии на Западе, в руках которой уже давно сосредоточено все исследование и освещение истории нашей страны».

Это самое начало предисловия И. Глазенапа к его извлечениям из стенограммы дела Бейлиса[4]. Но неужели, что позволено покойному Глазенапу, позволено и «Известиям»?

Впрочем, прошла Пасха, спала специфическая напряженность, связанная с «ритуалом», и в тех же «Известиях» пошли полосные материалы о пропаже детей в России вне всякого «ритуала», рассказы о родителях, у которых даже и не было фотографий их детей, что мешало поискам, и т.д.

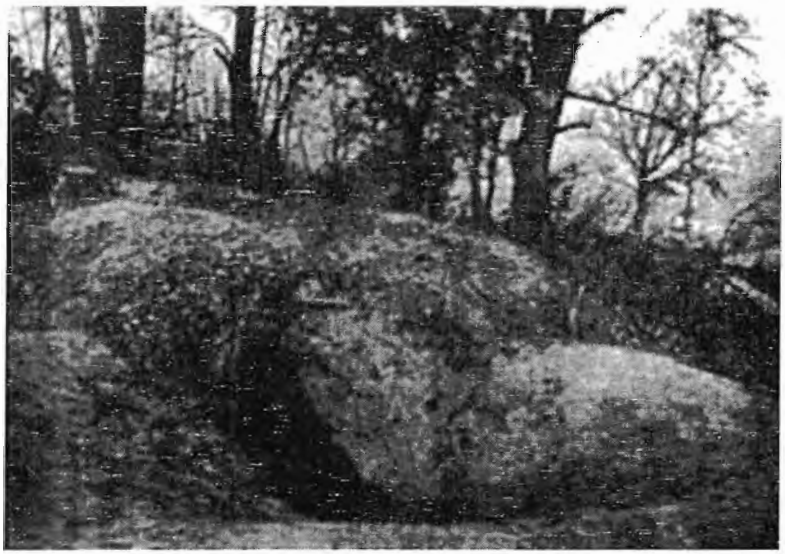
Когда выйдет этот номер журнала[5], будем надеяться, какие-то тайны разъяснятся, кто-то из любителей «ритуала» переживет весеннее обострение, а читатели «НС» задумаются, почему в их любимом журнале статья его главного редактора в защиту заведомо фальсифицированной стенограммы дела Бейлиса появляется в № 4 (апрельском), хотя повод – статья Марка Дейча «Кровавый навет» в «Московском комсомольце» появилась еще в конце августа 2006 г. Неужели лишь производственный цикл «НС» привел к этим странным совпадениям…

И последнее. Когда-то на страницах «Лехаима» нам приходилось рецензировать печально знаменитый труд А. Солженицына «Двести лет вместе». И сегодня мы не будем возвращаться к старой полемике. Лишь заметим, что солженицынская трактовка дела Бейлиса является индульгенцией для «НС» в России, публикующего выдержки из «труда» И. Глазенапа, и для украинских антисемитов, переиздающих книгу одного из обвинителей Бейлиса Г. Замысловского, и для многих их коллег, которым не хочется делать рекламу. По-видимому, рыбак рыбака видит издалека. Даже если ловит рыбку в очень мутной воде. Или ловит кошку в темной комнате, где этого животного уже нет.

Впрочем, нас, евреев, это уже вполне может не интересовать. Ведь тот же В. Жаботинский в связи все с тем же делом Бейлиса давным-давно написал, что тем, кто верит в «ритуал», и придется доказывать само его существование, если им самим так этого хочется. Нам же представляется, что никогда и нигде в современной истории ни один хотя бы относительно крупный «ритуальный» скандал не возникал без воли властей, которые искали в подобного рода вещах выход из собственных кризисов. Похоже, что пока официальные органы на «ритуальную» наживку попасться не готовы. И это единственный плюс сегодняшней ситуации, свидетельствующий о том, что дело Бейлиса и его последствия заставляет сдерживаться тех, кому бы хотелось погреть руки на старом, но живучем мифе.

Так заканчивалась наша статья в массовом журнале.

Теперь, когда после эпидемии педофилии и ряда жесточайших убийств детей милиция все же стала кого-то находить, то стало ясно – ничего религиозного и ритуального в этой уголовщине нет. А газета «Известия», сохраняя респектабельность, занимается теперь проблемами воспитания детей, ответственности за них родителей, профилактики педофилии и даже проблемами законодательства о психиатрии.

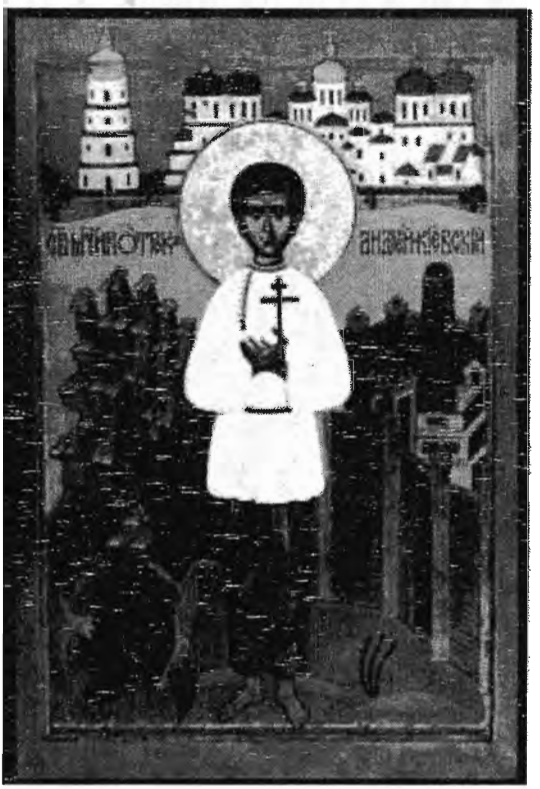


Илл. 1. Фото места, где было найдено тело А. Ющинского

Илл.2. Фото из газеты «Известия» (№ 61 от 9.04.2007)

Казалось бы, можно и успокоиться. Однако сопоставление крайне специфически сфотографированных мест красноярской трагедии, появившихся в «Известиях», заставляет сопоставить их с соответствующими изображениями, использованными в книге Назарова–Глазенапа с целью как раз канонизации Андрея Ющинского, «умученного от жидов».

Вот фотография пещеры, где было обнаружено тело Ющинского, в сопоставлении с фотографией в «Известиях» того места, где погибли красноярские дети, и вместе с иконописным изображением, которое находится на обложке книги Назарова–Глазенапа (илл. 1, 2, 3).



Илл. 3. Икона с изображением А. Ющинского

Нет никаких сомнений в том, что иллюстраторы красноярской статьи в «Известиях» четко моделировали зрительный ряд своих

статей, готовя читателей 2007 г. к послепасхальному открытому упоминанию дела Бейлиса года 1911.

Обратим также внимание на то, что если иконное изображение кирпичного завода Зайцева, где было обнаружено тело Ющинского, не имеет никакого отношения к реальности (илл. 3), да и пещера на иконном поле расположена, что соответствует жанру, совсем не там, где в реальности, то пещеры в Киеве и в Красноярске удивительно соответствуют друг другу. Поэтому приходится сделать вывод о том, что в новой России любители «ритуальных игрищ» не столько создают новые места почитания т.н. «жертв», соответствующих реальным обстоятельствам «дел», но стараются типологизировать и зрительный образ мест «совершения» «ритуальных убийств», и привести его к виду, уже известному по случаю Ющинского. Ведь, как известно, существует группа людей, почитающих могилу Андрея Ющинского в Киеве (илл. 4).

Илл. 4. Могила А. Ющинского

Таким образом, икона предполагаемого свмч. Отрока Андрея Киевского становится иконическим (во всех смыслах этого слова) архетипом тех мест гибели детей в России, где их хотят постулировать любители «ритуала».

Надо сказать, что это своего рода новация в подобной практике. Ведь ранее «ритуалисты» не столько создавали географо-топологический антураж мест соответствующего почитания, сколько пытались теологически или богословски доказать сам факт существования подобных убийств у евреев вкупе с попытками уже в новое время естественнонаучного и анатомического анализа.

Эти попытки сочетания веры и рационального знания были, понятно, безуспешными.

Следуя нашей логике, заметим, что иконный образ предполагаемого Назаровым святого Андрея должен быть узнаваем для массового потребителя. Поэтому изображение Андрея Ющинского сориентировано на знакомый всем образ невинно убиенного царевича Димитрия, хотя и сохраняет некоторые черты иконы, посвященной младенцу Гавриилу.

Илл. 5. Надпись на кресте на могиле Андрея Ющинского

Приведем здесь описание его судьбы словами М. Назарова, чтобы не быть обвиненными в искажениях: «Св. мученик Гавриил (†1690) – сын крестьянина Говдель из села Зверки (близ Заблудово),

владения польского помещика. Гавриил отличался кротостью и молитвенностью. Шести лет от роду был похищен евреями, распят ими на кресте с издевательствами, характерными для преступлений этого рода. Тело маленького мученика было все изрезано, обескровлено и выброшено на опушке леса. В убийстве участвовали несколько человек, в том числе раввин. Они были найдены, судимы польским судом и казнены. Погребен сначала на кладбище села Зверки, где в 1720 г. его мощи были случайно обретены нетленными и перенесены в крипту местной церкви. В 1746 г. она сгорела, но мощи уцелели и были перенесены в Заблудовский монастырь Белостокского уезда, а 9 мая 1775 года в Слуцкий Свято-Троицкий монастырь. На мощах ясно видны многочисленные порезы. В 1820 г. причислен к лику святых. Празднование св. Гавриилу установлено 20 апреля (ст. ст.). В Слуцке была специальная книга, в которую записывались случаи чудесного исцеления, связанные с мощами св. младенца Гавриила, почитание которого в Российской империи стало всенародным. При власти большевиков Свято-Троицкий Слуцкий монастырь был закрыт, а мощи перенесены в атеистический музей в Минске. Вновь обретены в 1943 г. (под немецкой оккупацией) и перенесены в церковь Покрова Божьей Матери в Гродно. В 1992 г. были перенесены крестным ходом в Св.-Никольский кафедральный собор в г. Белосток (Польша)»[6].

По-видимому, теперь именно там находится и место почитания этих мощей. Но для нас более интересно, что в начале XX века в процессе упорядочения почитания святых ни кто иной, как архиепископ Антоний (Храповицкий) составил службу святому мученику Гавриилу, которая и была издана в Почаеве в 1908 г.[7]

Понятно, что и проект «Службы отроку-мученику Андрею Киевскому», приведенный в книге М. Назарова, восходит к этому аналогу. Однако именно здесь и возникают существенные трудности, связанные как раз с именем и деятельностью архиепископа Антония (Храповицкого) во время дела Бейлиса, о которой мы уже говорили, и, одновременно, с тем, что любителям «ритуальных» культов необходимо создать впечатление, что в Русской Православной церкви действительно существует каноническое почитание «от жидов убиенных младенцев».

Поэтому М. Назарову пришлось открыто фальсифицировать на сей раз уже нашу книгу о деле Бейлиса, которая вышла тогда, когда его «труд» уже был готов к печати.

Не вдаваясь в довольно подробное описание нашей работы, данное М. Назаровым, где нам себя трудно узнать, коснемся наиболее откровенных фальсификаций, связанных именно с отношением архиепископа Антония (Храповицкого) к проблеме существования «ритуальных убийств» у евреев.

Назаров приводит известные высказывания Волынского архиепископа о том, что тот допускает, но извиняет, ритуальные убийства у евреев и продолжает: «Таким образом, выставлять этого видного архиерея как "понимающего абсурдность кровавого навета" (что делает Л. Кацис) – нет оснований. Не является таковым и то, что из "дипломатических" соображений, владыка Антоний не желал портить свои отношения с еврейством и потому порекомендовал проф. Троицкого в качестве эксперта защите Бейлиса (Кацис Л. Кровавый навет и русская мысль. М.-Иерусалим. 2006. С. 59–64, 110–111).

Тем не менее, оказание такой "любезности" в ходе процесса очень странно для видного православного богослова. Как и его готовность "извинить этот ужасный обычай" (ритуальных убийств), представляющий собой наиболее яркое проявление иудейского сатанизма»[8].

Если теперь обратиться к указанным страницам нашей книги, то мы увидим, что закавыченные слова принадлежат проф. СПб. Университета и СПб. Духовной академии С.Л. Фирсову, где и указана соответствующая страница его работы, с которой мы полемизируем[9]. А далее следует рассказ самого Антония 1932 г. о его отношении к проблеме «ритуала», где и упоминается текст, который в назидание нам приводит М. Назаров, цитирующий аналогичный и общеизвестный текст 1913 г., т.е. времени бейлисиады, ничем не отличающийся от приведенного нами текста 1932 г.

Страницы же 110–111 нашей книги, названные М. Назаровым, заняты письмом еврейского друга Владимира Соловьева Файвеля Геца, который (как мы показали при впервые проведенной научной атрибуции этого письма в книге 2006 г.) благодарит владыку Антония как раз за его «странный» для Назарова поступок.

Таким образом, не вдаваясь из экономии места и времени, вкупе с брезгливостью, в анализ подобных фальсификаций нашей работы, заметим, что «теологическое» обоснование желанной для М. Назарова канонизации Андрея Ющинского наталкивается на трудности, которые без фальсификаций не преодолеешь. Однако в этом случае

вызывает сомнение и сама святость того дела, которому посвятил себя борец с Талмудом и «Шулхан-Арухом».

По-видимому, такого рода маргинальные культы могут возникать время от времени в определенных кругах крайних националистов, однако от этого их сомнительный характер не изменится. Куда важнее, чтобы такого рода деятели не пользовались поддержкой профессиональных PR-щиков, типа авторов и фотографов «Известий», якобы не ведающих, что они творят. Однако контроль подобной деятельности имеет отношение, скорее, к правоохранительной системе, чем не к духовным проблемам.

Примечания

[1] *Кацис Л.* Кровавый навет и русская мысль. Историко-теологическое исследование дела Бейлиса. М., 2006.

[2] Не исключаем, что и из наших (2008).

[3] Об этой истории и роли Антония (Храповицкого) в деле Бейлиса см. подробно: *Кацис Л.* Кровавый навет и русская мысль... С. 110–131 (роль Файвеля Геца и архиепископа Антония (Храповицкого) в назначении и подготовке ритуальной экспертизы на процессе по делу Бейлиса).

[4] [*Глазенап И.*] Предисловие составителя // Убиение Андрея Киевского. Дело Бейлиса – «смотр сил». Стенографический отчет Киевского судебного процесса. М., 2006. С. 7.

[5] *Кацис Л.* Весенний рецидив 2007 г. Российская пресса и кровавый навет // Лехаим. М., 2007. № 5 (182). С. 54–57.

[6] Убиение Андрея Киевского... С. 103. Совместное примечание Игоря Глазенапа и М. Назарова.

[7] Там же. С. 396.

[8] Там же. С. 444. Это примечание М. Назарова к тексту «невинного» покойного Глазенапа в его цитатнике из протоколов суда над Бейлисом.

[9] *Фирсов С.* Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб., 1996. С. 513. У нас эта ссылка дана на с. 106, прим. 4.

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