

О.В. Белова,  
В.Я. Петрухин

# ЕВРЕЙСКИЙ МИФ В славянской культуре



ЭХО СИНАЯ



200

ЭХО СИНАЯ

inslav



ЭХО  
СИНАЯ

О.В. Белова  
В.Я. Петрухин

«Еврейский  
миф»  
в славянской  
культуре

Гешарим  
Иерусалим 5768



Мосты культуры  
Москва 2008



Библиотека Евразийского Еврейского конгресса

Редакционная коллегия: Д. Ажишвили, М. Брагинская, И. Зиссельс, Л. Левин,  
Ф. Осинин, Р. Спектор, А. Финберг, М. Членов

О.В. Белова, В.Я. Петрухин

«Еврейский миф» в славянской культуре

O. Belova, V. Petrukhin

«Jewish Myth» in Slavic Culture



Книга издана при поддержке Русского общества друзей  
Еврейского университета в Иерусалиме

Издатель М. Гринберг

Зав. редакцией И. Аблина (Москва)

О. Константинова (Иерусалим)

Художественное оформление П. Адамова

Компьютерная верстка К. Москалев

Корректор А. Коссовская

Мосты культуры, Москва  
Тел./факс: (495) 792-3856  
e-mail: gesharim@e-slovo.ru

Gesharim, Jerusalem  
Tel.: (972)-2-624-2527/32  
Fax: (972)-2-624-2505  
e-mail: house@gesharim.org  
www.gesharim.org

ISBN 978-593-2732-62-8

© Белова О.В., 2007.

© Петрухин В.Я., 2007.

© Мосты культуры/ Гешарим, 2007.

## Предисловие

Монография филолога-фольклориста О.В. Беловой и историка В.Я. Петрухина посвящена образу еврея в славянской книжной и народной традиции. На основе исторических и фольклорно-этнографических источников авторы рассматривают такие понятия, как «еврейский народ», «еврейская вера», «еврейские обычаи» и др., которые сформировались в фольклоре и книжности славянских народов на базе целого комплекса этнокультурных стереотипов. Исследование опирается на аутентичный материал, собранный в российских и зарубежных архивах и во время полевых исследований в регионах, входивших в черту оседлости (западные области России, Украина, Белоруссия, восточная Польша). Авторы принимают участие в осуществлении фундаментального проекта «Евреи и славяне: диалог, сходства, различия» по изучению межкультурного иудео-христианского диалога, работа над которым ведется с 1995 г. в Институте славяноведения РАН (Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»). Разнообразные культурные концепты (миф, история, чудо, грех, празд-

ник, «свой–чужой», трапеза и застолье, сны и видения, народная магия и медицина и т.п.), значимые в контексте генетически не родственных, но веками сосуществовавших культур – еврейской и славянской – рассматривались в рамках академического проекта в этнокультурном, историческом, этнолингвистическом, фольклорно-этнографическом аспектах.

Во многом исследование авторов книги продолжает и ту традицию, которая развивается с последней трети прошлого века в Еврейском университете в Иерусалиме (серия «Jews and Slavs», «Slavica Hierosalymitana»). В живой фольклорной традиции, нередко восходящей к средневековым глубинам исторической памяти (начальному летописанию), стереотипы восприятия «инородцев» и «иноверцев» превращались в мифологию, относились к миру трансцендентного, что свойственно и мифологии современного антисемитизма.

*Самуил Шварцбанд  
Еврейский университет в Иерусалиме*



Введение

## Этапы истории евреев в Восточной Европе: к проблеме периодизации

Проблема периодизации остается едва ли не самой актуальной из проблем «общей» еврейской истории. Подходы к «частным» проблемам периодизации во многом определяются тем, считать ли еврейскую историю особой областью исторического знания, членищейся на истории неких субрегионов (история евреев Восточной Европы, история евреев Магриба, история евреев Испании и т.д.), или считать историю евреев частью истории всемирной.

Естественно, что всякий историк должен стремиться к сочетанию двух подходов — «частного» и «всемирно-исторического» (в российской историографии это сочетание присуще уже работам С.М. Дубнова: ср. также — Вагон 1964: 23–42). Но «частности» столь же естественным образом отвлекают от «общего», что во многом препятствует пониманию региональной истории евреев. Это относится и к той «периферии» еврейской истории, которой оказалась ранняя история евреев в Восточной Европе (точнее, в Восточной Европе, исключая Польшу, ибо в средневековую эпоху Польша примыкала к Европе Западной).

Наиболее очевидным можно считать культурно-историческое единство еврейской диаспоры для **античной эпохи**. Для иудейских общин в городах Северного Причерноморья в I–IV вв. н.э., как и повсюду в средиземноморском мире, характерны процессы усвоения античных традиций – в том числе манумиссии. При этом освобождение раба-«инородца» под опеку «синагоги иудеев» (Даньшин 1993) как бы автоматически приводило к прозелитизму, явлению, степень распространения которого до сих пор вызывает острые дискуссии (см. Левинская 2000).

Не менее показательным и воздействием собственно иудейских общин на античные традиции в восточноевропейском регионе – особое распространение монотеистического культа Бога Высочайшего на Боспоре, включая и самый окраинный античный город на северо-востоке – Танаис (Левинская 2000: 199 и сл.). Это распространение монотеистического культа, документированное находками надписей, в том числе манумиссий, на варварской периферии античного мира, во многом объясняет и историческую ситуацию в последующий период, когда иудаизм получает распространение в том же регионе у хазар<sup>1</sup>.

Следующий период истории еврейской диаспоры связан с уникальным в еврейской и мировой истории явлением: обращением в иудаизм господствующей верхушки «кочевой империи» – Хазарского каганата. Относительная

<sup>1</sup> Следует специально отметить, что значительный корпус еврейских памятников (надгробий и надписей) античной эпохи остается не исследованным систематически, практически ни один из них не обнаружен *in situ*. Интенсивное разрушение античных городских слоев, в том числе на Тамани, делает все более проблематичным обнаружение еврейских кварталов и кладбищ. Определенные надежды связываются с последними исследованиями, обнаружившими сразу несколько надгробий, использованных для возведения постройки с неясными функциями (Кашаев, Кашовская 2004); для Северного Причерноморья (как и для других регионов) характерно, однако, вторичное использование ранних надгробных плит для нужд позднейшего строительства, в том числе и в хазарский период (ср. Плетнева 1999: 153, 160).

«изолированность» Хазарии от еврейской диаспоры Европы очевидна — лишь к 960-м гг. евреи Испании узнали о существовании иудейского царства на Каспии, как об этом писал Хасдай ибн Шапут. Вместе с тем показательна включенность диаспоры в мировые геополитические процессы: в эпоху **арабских завоеваний** еврейские общины Причерноморья (и Северного Кавказа?), равно как Испании, оказались чрезвычайно активными. При этом активность еврейских общин в Испании была направлена на поддержку арабов, что было связано с радикальным антииудейским законодательством вестготских королей, попытками насильственного обращения в христианство и т.п. (Клауде 2002: 130 и сл.)<sup>1</sup>. В Хазарии, напротив, усилия иудейских общин оказались очевидно направлены на противостояние исламу, наступающему на Кавказе, — равно как и Византии, стремившейся сохранить власть над причерноморскими городами. Об этом свидетельствует участие евреев в межконфессиональной полемике при дворе кагана, засвидетельствованное еврейско-хазарской перепиской (Коковцов 1932), и последующая активность иудейских общин как в связи с хазарской миссией Константина Философа (ок. 860 г.), так и при выборе веры Владимиром Святославичем

<sup>1</sup> Видимо, преследование иудеев в новых варварских королевствах было связано с неохристианским следованием ортодоксальной доктрине, в т.ч. примеру византийской церкви. Показательны при этом сочувственное отношение иудеев Палестины к персам, противникам Византии, передавшим евреям Иерусалим, и расправа с защитниками Иерусалима императора Ираклия в 628 г. Естественным для евреев было и ожидание падения «нечестивого царства» во время последующего арабского завоевания Палестины (ИЕН: 176). Армянский историк епископ Себеос свидетельствует даже, что евреи вместе с арабами устремились отвоевывать землю Авраама — Палестину (Sebeos: 97). В эту эпоху «темных веков» сформировалось и представление о коварстве иудеев — предателей христиан (Вагон 1964: 28–29). Характерно при этом, что иудеи яростно защищали Неаполь, находившийся под властью остроготовов, от византийцев Велизария (Прокопий из Кесарии. V. 10), ибо арианские остроготские короли — соперники греков-ортодоксов — лояльно относились к иудеям.

в Киеве уже после крушения Хазарии (986 г.: ср. анализ этих сюжетов в предлагаемой книге, а также: Архипов 1995: 17 и сл.; Петрухин 2002; дель Валье Родригес 2001). Примечательна гипотеза Б. Динура (Dinur 1996: 22–23), согласно которой «священная война», ведущаяся арабами-мусульманами, в свою очередь всколыхнула мессианские движения (в том числе восстание Абу Исы в Иране в первой половине VIII в.) в иудейской среде, что способствовало распространению иудаизма в Хорезме и Хазарии.

Можно заметить, что распространенное в историографии представление о том, что Хазария спасла христианскую Европу от арабского завоевания на Востоке, подобно тому как франки Карла Мартелла в те же 730-е гг. остановили арабов на Западе, является романтической конструкцией. В источниках нет свидетельств о стремлении испанских арабов завоевать Западную Европу, не говоря уж о прорыве через Причерноморские степи. Форпостом ислама на Кавказе стал Дербент, охраняющий Железные ворота – путь в Закавказье. Вместе с тем известия арабских авторов (ал-Балазури, ал-Куфи: см. новый перевод – Гараева 2002: 462, 469) о том, что хазарский каган после поражения в войне с халифатом вынужден был принять ислам, представляются показательными (вне зависимости от степени их легендарности), ибо и после обращения в иудаизм, по свидетельствам арабских же авторов (ал-Масуди и др.), в хазарских городах существовали – наряду с иудейскими, христианскими и языческими – мусульманские общины. Относительная веротерпимость правителей характеризовала быт обоих полюсов диаспоры – в арабской Испании и тюркской Хазарии. Общим местом в историографии стало представление о том, что внешнеполитические обстоятельства, вынудившие кагана в конце концов принять иудаизм, чтобы не стать вассалом халифа или византийского императора, сыграли роковую роль во внутрисполитической жизни хазар-иудеев, изолировав их от массы подданных. Эта трактовка не учитывает,

однако, специфики внутренней жизни в каганате. Если бы каган остался мусульманином, он должен был бы обратиться в ислам массу своих подданных, включая кочевников-болгар и прочих «язычников», — задача практически невыполнимая. Иудаизм не требовал обращения «языков», что очевидным образом способствовало расцвету Хазарии в IX в. и возникновению поликонфессиональной городской цивилизации, просуществовавшей до второй половины X в.

После разгрома Хазарии в 960-е гг. остатки диаспоры уцелели в некоторых восточноевропейских городах, в том числе в Киеве. Их изоляция также представляется очевидной (ср. известие, содержащееся в письме, сохранившемся в копии XI в., о еврее из Руси, владевшем только славянским — ханаанским — языком: Мавр 1920: 165 ff.), но «всемирная история» настигает евреев и здесь. Речь идет о следующей важнейшей вехе всемирной и еврейской истории — **Крестовых походах** (см. Chazan 1996). Крестовые походы не затронули Восточной Европы, но крестовая европейская «реакция» была поразительно быстро усвоена на Руси в отношении иудеев. Древнерусской книжности принадлежит даже своеобразное «первенство» в пространном изложении кровавого навета: «Слово о Евстратии Постнике», повествующее о жидовине-работорговце, распявшем пленного инока на христианскую Пасху, восходит к событиям конца XI в.

Сходный западноевропейский мотив мучения Уильяма из Норвича относится к 1144 г. При этом показательное различие между двумя изводами религиозного навета на Западе и на Востоке. Согласно норвичской легенде, мальчик был специально куплен для принесения в жертву (Трахтенберг 1998: 122–123; Cohen 2004). В русской (точнее — русско-византийской: см. Литаврин 1999: 478–495) версии Евстратий был умерщвлен работорговцем, пришедшем в ярость из-за потери «злата»: Постник уговорил других пленных не брать пищи из рук иудея, так что все они погибли от голода.

Естественным продолжением религиозного навета оказывается первый в истории России еврейский погром в Киеве 1113 г., после которого у нас практически нет известий о еврейских общинах в Древней Руси.

Ригористическое отношение Русской православной церкви и государства к иудеям (и иноверцам вообще), отмеченное еще Г.П. Федотовым (2001: 93–94), делало «малоперспективной» историю средневековой диаспоры в России. Кроме того, сама древнерусская социальная система не создавала той ниши, которая позволяла евреям Западной Европы становиться «сервами казны», «служилым» народом: сословная организация в средневековой Руси была развита слабо. Вместе с тем образ еврея как «метафизического» врага православия оставался актуальным в средневековой России, что не могло не сказаться на последующих судьбах еврейской диаспоры. Этот образ наиболее ярко проявился в эпоху очередного поворота во всемирной истории, точная дата которого — 1492 г. — связана с эсхатологическими ожиданиями (конец седьмого тысячелетия от сотворения мира в христианском летосчислении), которыми было охвачено и еврейство (Зеленина 2001), и кризисом во всем христианском мире<sup>1</sup>. Показательны при этом противоположные тенденции в отношении к евреям и иу-

<sup>1</sup> В связи с этим нельзя не вспомнить о другом кризисе — эпохе монголо-татарского нашествия середины XIII в., приведшем к гибели Древней Руси. В древнерусской книжности завоеватели отождествлялись с неизвестными народами из эсхатологического «Откровения» Мефодия Патарского, которые вторгнутся в христианский мир, знаменуя конец света, но никак не ассоциировались с евреями. На Западе распространились слухи о том, что евреи узнали в «тартарах» потерянные десять колен: Матфей Парижский в «Великой хронике» рассказывал о «чудовищном коварстве иудеев», которые уверили европейских сеньоров, что из любви к христианам готовы поставить «тартарам» отраву под видом кошерного вина. В действительности они поместили в бочки оружие, но были разоблачены (Матузова 1979: 146–148). Здесь традиционный навет о предательстве евреев связан, очевидно, с реальными эсхатологическими ожиданиями, охватившими иудейские общины около 1240 г. — 5000 г. по еврейскому летосчислению (см. Юваль 1999).

дейской традиции: повсеместный интерес к этой традиции, выразившийся в распространении переводов еврейских сочинений (к примеру, «Тайная тайных» переводилась не только в Кастилии, но и на Руси: см. Багно 2003), и активизация преследований иудейских общин<sup>1</sup>. Изгнание евреев коснулось противоположных регионов диаспоры: Испании и Великого княжества Литовского.

В Российском государстве, оказавшемся единственным православным государством после падения Константинополя в 1453 г., православная церковь сосредоточила все усилия на борьбе с ересью «жидовствующих», как угрожающей самому существованию этого государства и православия в целом. Проблема реального участия евреев в формировании «ереси» остается одной из наиболее остро дискутируемых (ср. Лурье 1995; Эттингер 1995)<sup>2</sup>, хотя, если учесть позиции собственно древнерусских книжников, сама постановка этой проблемы представляется не вполне адекватной. Исследователи ереси жидовствующих, критически относящиеся к позициям Я.С. Лурье, часто не учитывают того отношения к «жидам» на Руси, которое сложилось не в процессе общения с евреями, а в русле книжной канонической (византийской) традиции. В канонической литературе евреи (др.-рус. *жиды*) поминались вместе с еретиками<sup>3</sup>. Уже в канонических ответах киевского митропо-

<sup>1</sup> Показательно, что попытка Пико делла Мирандолы и его последователей христианизировать каббалу была осуждена в Риме в 1490 г. (Монтер 2003: 199).

<sup>2</sup> См. также недавнюю дискуссию о евреях в средневековой Руси в альманахе «Ab Imperio»: *Июффе Денис*. Еврейство и Русь на rendez vous межэтнического политеизма: о некоторых примечательных казусах современной историографии еврейского вопроса; *Pereswetoff-Morath Alexander*. «Simulacra of Hatred»: On the Occasion of an Historiographical Essay by Mr. Dennis Eoffe; *Петрухин Владимир*. К дискуссии о евреях в Древней Руси: национальный романтизм и «улыбка чеширского кота» (Ab Imperio. 4/2003. P. 581–657).

<sup>3</sup> Т.н. Апостольские каноны основываются на решениях семи Вселенских соборов. Показательно при этом, что после разделения Церквей в канонических текстах к евреям и еретикам, общение с которыми было запрещено правоверным

лита Иоанна II (грека) Якову Черноризцу (конец XI в.) говорится, в частности, о запрете, значение которого важно и для понимания приводимого в нашей книге сюжета о Евстратии Постнике: «И речем, якоже речено есть в законе: крестьяна человека ни жидовину, ни еретику продати. Иже продасть жидом, есть незаконник, а не токмо законодавцю, но и Богу претыкается» (РИБ VI. Стб. 10). Нарушитель христианского закона есть еретик (и государственный преступник), подобный иудеям.

При этом характерно восприятие средневековой русской церковью западноевропейских «актуальных», но одиозных, «латынских» с точки зрения традиционного православия, норм расправы с еретиками и иудеями. Новгородский архиепископ Геннадий в послании 1490 г. митрополиту Зосиме прямо ссылается на деяния «шпанского» короля, который «свою очистил землю» (имеются в виду инквизиционные процессы 1480-х гг., ср. раздел 2.6 этой книги), чтобы расправиться с идеологическими соперниками (АЕД: 378). Наследник Геннадия в борьбе с еретиками Иосиф Волоцкий для спасения православного царства призывал великого князя не верить раскаянию еретиков, считая их вероотступниками, целиком отрекшимися от христианства и поэтому подлежащими смертной казни. Он убеждал великого князя — «аще жидовин дръзнет развратити христианскую веру, главней повинен еси казни» (АЕД: 437; ср. Лурье 1995: 213). По приговору собора 1504 г. «еретики» были сожжены в Москве и в Новгороде. Расправа с «еретиками» была осуществлена в соответствии с нормами инквизиции: они были казнены как вероотступники, подобно крещеным испанским евреям, тайно сохраняющим иудаизм.

О принципиальной близости позиций «католических королей» в Испании и православного царя в России

христианам, были добавлены греки в католической редакции и «латыняне» в православной: ср. католическую редакцию (Каустов 2003: 35) и православное «Послание о вере латинской» Феодосия Печерского (Понырко 1992: 17).



свидетельствуют два давно известных текста. В указе об изгнании иудеев из Кастилии и Арагона от 31 марта 1492 г. говорится, что это решение связано с «великим ущербом для христиан от общения, разговоров и связей с евреями, относительно коих известно, что они всегда стараются всевозможными способами и средствами отвратить верующих христиан от святой католической веры и отдалить их от нее и привлечь и совратить их в свою нечестивую веру» (Альтамира-и-Кревеа 2003: 517; ср. Roth 1995). Показательно, что указ готовился королевской канцелярией в строжайшей секретности (Зеленина 2001: 94, сн. 3)<sup>1</sup>, что живо напоминает ситуацию на Руси. Архиепископ Геннадий опасался публичного диспута с еретиками: «Люди у нас простые, — писал он собору епископов в 1490 г., — не умеют по обычным книгам говорить: таки вы о вере никаких речей с ними не плодоти; токмо для того учините собор, чтоб казнить их и вешати» (АЕД: 381).

Наследником этой ригористической православной традиции стал сам государь Иван Грозный. Он писал польскому королю Сигизмунду-Августу о польских купцах-евреях: «А что еси писал к нам, чтобы нам жидом твоим позволили взойти в наши государства по старине, и мы к тебе о том писали наперед сего неодинова, извещая тебе от жидов лихия дела, как наших людей и от крестьянства отводили отравныя зелья в наше государство привозили и пакости многие людям нашим делали; и тебе было брату нашему, слышав такая их злые дела, много о них писати непригоже: занже и в иных государствах, где жиды побывали, и в тех государствах много зла от них делалось... и

<sup>1</sup> Естественно, евреям припоминались и старые «грехи» против государства: в «Истории католических королей» Бернальдеса (первая треть XVI в.) евреи упомянуты последний раз под 1513 г., когда, предав мусульман, они сдали португальцам город Асамор за обещание сохранить за ними статус граждан; так же, по распространенному убеждению, евреи предали вестготских королей мусульманам в 713 г. (Зеленина 2001: 93).

нам в свои государства жидам никак ездити не велети, занже в своих государствах лиха никакого видети не хотим» (ЧОИДР 1860. Т. 4: 77–78).

Средневековое отношение к иудеям сохранялось в русской государственной традиции от Ивана Грозного<sup>1</sup> до Петра Великого (Стоклицкая-Терешкович 1994) и его преемников. Характерна знаменитая резолюция Елизаветы Петровны, давшей отповедь сторонникам свободной еврейской торговли в России: «От врагов Христовых не желаю интересной прибыли» (Гессен 1993: 17–18). По необходимости иным отношение к евреям стало после разделов Польши и появления значительных масс еврейского населения в России.

«Средневековый» опыт отношения к евреям важен не только потому, что его стереотипы сохраняются по сей день, чему во многом посвящена и предлагаемая читателю книга. Постижение этого опыта необходимо для понимания не только истории собственно евреев как в России, так и за ее пределами, но и для понимания истории самой России.

Истории евреев Восточной Европы в Новое время посвящена последняя книга профессора Еврейского университета в Иерусалиме, известного специалиста по истории еврейской диаспоры Нового времени — от эпохи разделов Польши европейскими державами до эпохи реформ в Российской империи в царствование Александра II (Барталь 2006). Его периодизации новой истории еврейства следуют авторы. В новой российской историографии этой проблематике был посвящен сборник статей дореволюционных исследователей, собранный А. Локшиным (Евреи в Российской империи XVIII–XIX вв. М.; Иерусалим, 1995). Во введении к книге Барталь отмечает, что изучаемый период был началом новой истории для всего еврейства, ибо

<sup>1</sup> Естественным при этом оставался интерес русских (как и европейских) властей к иудейским мессианским движениям, в т.ч. к движению Шаббатая Цви, известия о котором переводили для царя Алексея Михайловича: Waugh 1979.

разделы Польши способствовали миграционным процессам и формированию новой диаспоры в Европе, а затем и в Америке.

**Раздел Польши** действительно привел не только к кардинальным переменам в политическом и демографическом положении евреев: трансформации подверглась и социально-экономическая составляющая их традиционного быта — разрушались «феодальные» основы, на которых еврейская диаспора была включена в жизнь Речи Посполитой. Наступало новое время, провозвестниками которого в XVIII в. стали сторонники Просвещения — Хаскалы; «консервативная» реакция на перемены выразилась в распространении в Восточной Европе хасидизма как (по характеристике Барталя) «законченного продукта традиционной культуры».

Менее очевидным рубежом для периодизации еврейской истории является 1881 г. — **первая волна погромов**; Барталя указывает на то, что сами погромы были «побочным продуктом» социально-экономических процессов в Восточной Европе, знаменовавших начало Новейшей истории. Очевидна важность этого исследования для понимания места еврейского народа в истории народов Восточной Европы, равно как для разрешения болезненных вопросов еврейского диаспорического дискретного самосознания, лишенного представлений об исторической длительности, о прошлом и будущем.

Книга разделена на главы, которые демонстрируют разделение диаспоры с гибелью «старого порядка» в Польше как в политическом — между Россией, Пруссией и Австрией, так и в идеологическом отношении (хасиды, *митнагдим* и *маскилим*). При этом главное для автора — парадокс еврейской истории, не «внешнее» разделение, а становление внутреннего единства, самосознания нации. «Старый порядок» не рухнул в одночасье, и евреи-арендаторы долго сохраняли связи с польскими помещиками после разделов Польши, хотя эти феодальные отношения станови-

лись все более анахронистическими. Заметим, что традиционное обозначение средневекового правового статуса евреев Польши как «рабов королевской казны» (Барталь 2006: 33) не вполне учитывает различие между западноевропейским феодальным понятием «серв» (каковым в средневековых правовых памятниках обозначались евреи) и представлениями о рабстве: сервы платили налоги в «казну» и были ей подсудны, но не были лично зависимы — скорее можно говорить о евреях как о «служилых людях», имеющих опереженные привилегии, или даже служилом народе (сословии), включенном в феодальную систему западноевропейского образца. И. Барталь прав, когда подчеркивает, что статус евреев и после разделов Польши был несравним со статусом крепостных.

Феодальная система, при которой еврейские общины были связаны с магнатами и стремились обеспечить свои «автономные» интересы в сейме, вступила в противоречие с абсолютистскими режимами стран, разделившими Польшу. Социальное положение евреев, гарантированное средневековыми «сословными» привилегиями, приводило к естественным конфликтам с третьим сословием («мещанами» в Польше), что затрудняло приобретение евреями политических прав в Европе. Соответственно традиционные еврейские общины были далеки от республиканских идей, в том числе лозунгов шляхетского восстания Костюшко в Польше (1794): полковнику Береку Иоселевичу удалось собрать не более 500 еврейских волонтеров для борьбы за освобождение угнетаемой Польши. Разгром польских восстаний, руководимых шляхтой, болезненно сказался на состоянии традиционных еврейских общин, которые «кормились возле пана».

Разделы Польши и кризис традиционного быта евреев Речи Посполитой сопровождались парадоксальным явлением в истории еврейской диаспоры: в первой половине XIX в. происходит демографический взрыв — увеличение численности и плотности еврейского населения;

очевидна связь этих процессов с миграциями внутри диаспоры, в том числе из российских губерний в черте оседлости в растущие промышленные города (Белосток, Лодзь, Варшава), но механизмы этого демографического взрыва не вполне ясны. Заметим, что численность еврейского населения увеличивалась и после волны погромов, связанных с восстанием Хмельницкого.

Миграционные процессы способствовали становлению «национальных» связей: евреи австрийской Галиции мигрировали в Новороссию, несмотря на неблагоприятную в целом ситуацию для еврейской диаспоры в России. В диаспоре сохранялись традиционные занятия, восходящие к феодальным отношениям, и на исходе XVIII в. около трети евреев были связаны с арендно-поместным хозяйством. Вместе с тем Барталь отмечает, что такое традиционное занятие, как аренда шинков, стало «островком капиталистической активности в феодальной среде», шинкарь воспринимался одновременно как местный житель и как чужак (Барталь 2006: 66).

Автор отмечает зарождение еврейской буржуазии, которая стремилась интегрироваться в культуру государств, разделивших Польшу: это не было движением Просвещения (Хаскалы), Барталь именует этот процесс аккультурацией (Барталь 2006: 67).

Накануне разделов Польши в диаспоре зародилось явление, которое считается реакцией как на движение Хаскалы, так и на распространившиеся мессианские секты — то был хасидизм. Его началом был кружок каббалиста первой половины XVIII в. в Подолии — рабби Исраэля бен Элиэзера (Баал Шем Тов). Он почитался не только как знаток каббалы, но и как целитель, причем не только в еврейской, но и в славянской среде. К середине XIX в. вокруг последователей — цадиков сплотились общины, насчитывающие сотни тысяч сторонников хасидизма. Они были сосредоточены в Восточной Европе: в Германии хасидизм практически не распространился. Хасидские общины не

совпадали с кагалами, что создавало особую сеть культурных коммуникаций внутри диаспоры, цадики влияли на традиционные отношения аренды, которые прежде были в компетенции кагала. Распространение хасидизма вызвало негативную реакцию со стороны традиционных ортодоксов (*митнагдим*), упрекавших хасидов в пренебрежении изучением Торы, увлечении экстатическими церемониями и т.п., но попытки остановить его распространение (вплоть до доносов российским властям на «зловредную секту») оставались безуспешными. Естественным было и противостояние хасидизма и сторонников Хаксалы (*маскилим*). Существенно, что эти конфликты, как отмечает Барталя, **объединяли диаспору в «единое целое».**

Последующие главы книги Барталя посвящены судьбам еврейских общин в государствах, разделивших Польшу. В России в соответствии с установками просвещенного абсолютизма Екатерина II в 1772 г. гарантировала евреям те же права, что и прочим «верноподданным». Но эти установки противоречили как архаическому сословному делению российского общества, так и «древней христианско-византийской традиции» (скорее – средневековой русской), согласно которой евреи придерживались враждебной православию религии. Русское купечество, сразу почувствовавшее конкуренцию со стороны евреев в городах «внутренней» России, добилось указа, запрещающего евреям записываться в купеческое состояние в этих городах: они сохраняли свои права лишь в городах Белоруссии. То же относилось и к мещанскому сословию: попытки австрийского и прусского послов в России выхлопотать разрешение для отдельных евреев приобрести права столичных мещан оставались безуспешными (ср. Марек 2003: 276). Так стала формироваться «черта оседлости».

Но российские власти должны были учитывать и те тенденции, которые проводились в еврейском законодательстве других государств, разделивших Польшу: «Положение об устройстве евреев» 1804 г. при Александре I вклю-

чало евреев в российское городское сословие со свободой вероисповедания, правом поступать в начальные школы, гимназии и даже университеты; предпринималась попытка создания еврейских сельскохозяйственных поселений и прекращения арендных отношений между евреями, крестьянами и помещиками. Однако после наполеоновских войн (евреи в герцогстве Варшавском были наделены всеми гражданскими правами) с наступлением реакции возобладал, по характеристике Барталя, «традиционно христианский подход»: евреи станут настоящими подданными империи, если они станут православными (действительно, такой подход известен со времен Византии). В эпоху Николая I главным способом такого «исправления» евреев стала военная служба, причисление детей к военному ведомству (в батальоны кантонистов) с попытками насильственной христианизации, новое «Положение» 1835 г. формализовало черту оседлости, в 1844 г. было отменено кагальное самоуправление. Главным препятствием для интеграции евреев в христианское общество империи считалось традиционное еврейское образование, в первую очередь Талмуд. Барталь констатирует, что попытки ограничить возможности традиционного образования не принесли ощутимых результатов, зато за царствование Николая «традиционный политический фундамент, на котором в течение столетий строилась еврейская автономия — базовая лояльность евреев к властям предержавшим, — оказался расшатан» (Барталь 2006: 100).

Барталь отмечает парадоксы сложившейся ситуации: формально Николай следовал традициям эпохи Просвещения — воинская повинность и система образования для еврейских детей, отмена кагальной организации (то же было сделано в австрийской Галиции в 1780-е гг.). Но «казенные реформы» были восприняты приверженцами традиционного образа жизни как «религиозная война» против евреев, «агентами» которой стали в глазах ортодоксов сторонники Хаскалы.

Отношения между евреями и поляками в XIX в. Барта́ль характеризует как «несостоявшееся братство». Поляки рассчитывали на поддержку евреев в борьбе с империей: во время восстания 1863 г. часть диаспоры, прежде всего — население самой Варшавы, поддержала восставших (около 1000 евреев — участников восстания предстали перед судом); при этом инсургенты подозревали евреев в сочувствии российским властям, нападали на местечки. Разгром восстания привел к разочарованию в надеждах, связанных с совместной борьбой, в еврейской публицистике стали формулироваться призывы к созданию собственной идентичности.

Барта́ль анализирует парадоксы, связанные с движением Просвещения в диаспоре Восточной Европы — сторонниками *Хаскалы* и *маскилим*. Вопреки сложившимся в старой историографии стереотипам, Хаскалу следует считать следствием процессов модернизации в диаспоре, но не движущей силой этих процессов. Маскилим, сторонники Просвещения, оказались тем движением, которое формулировало еврейскую национальную идею, ибо стремились не к национальной ассимиляции, а к государственной интеграции евреев. Стремясь к «исправлению» еврейской традиционной культуры, они способствовали возрождению иврита как литературного языка, относя идиш к «жаргону», при этом сами создавали печатную продукцию — литературу на идише. Эта публицистика, считавшаяся либеральной, встречала противодействие имперских властей как в Австрии, так и в России. Заметим, что и зарождающаяся революционная публицистика отнеслась к языку идиш как «жаргону», о высоких материях следовало писать библейским языком (Фрумкин 1995: 623–624).

Традиционный экономический быт диаспоры в России был окончательно подорван во время «Великих реформ» при Александре II с уничтожением крепостного уклада; евреи, уходившие на предприятия современной промышленности в города, не только отрывались от мес-



течковых общин, но и формировали еврейский пролетариат, равно как и прослойку буржуазии. Более того, имперская администрация стала использовать «полезных» евреев для укрепления государственной экономики, разрешив представителям «полезных» профессий, в первую очередь финансистам и промышленникам, поселяться вне черты оседлости; представители традиционных профессий и промыслов (сапожники, портные и т.п.) не получили привилегий. Существенным для еврейской жизни оказалось разрешение выпускникам средних и высших учебных заведений жить вне черты оседлости: этот фактор сыграл бóльшую роль в привлечении евреев в сферу русской культуры, чем все казенные попытки русифицировать еврейство. Несколько десятков тысяч евреев оказались вне черты оседлости в русских городах, в 1860-е гг. в этих условиях сформировалась еврейская периодическая печать, использовавшая три языка: иврит, идиш и государственный — русский. Стали формироваться еврейская литература и еврейская историческая наука. Русскоязычная еврейская журналистика, по характеристике Барталя, «сражалась на два фронта»: она противостояла сочинениям «либерального лагеря, требовавшего полной ассимиляции евреев», и антисемитской пропаганде, усилившейся в 1870-е гг. Публицистика стала новым «воплощением еврейской солидарности», объединяла и политизировала разрозненные группы еврейского населения.

Те же процессы приводили к радикализации сторонников *маскилим*, нарастанию враждебности к имперскому режиму. Ортодоксы воспринимали перемены как смертельную угрозу традиционному религиозному быту (сторонники просвещения предлагали реформировать систему религиозного образования). Эти противоречивые тенденции объединяли диаспору России и австрийской Галиции, где евреи получили все политические права в 1868 г., чему способствовали как контакты между общинами хасидов, так и пресса *маскилим*. Интересен факт, при-

водимый Барталем: прослойка еврейской буржуазии в Кракове и Львове традиционно ориентировалась на польскую культуру, интегрируясь при этом в культуру Австрийской империи и воспринимая ее государственный — немецкий — язык. Некоторые из польских патриотических манифестов середины XIX в. были написаны евреями по-немецки. Автор отмечает также, что несмотря на относительно благоприятные условия жизни еврейской диаспоры в Австрии и здесь на исходе XIX в. наблюдается массовая эмиграция на Запад и в США — юдофобия не была ее главным стимулом, большее значение играли демографический рост и экономический фактор.

Новые тенденции в развитии диаспоры, однако, сопровождались ростом антисемитизма «современного типа», причем нетерпимость стала проявляться как «справа», так и «слева». Барталь справедливо замечает, что русский антисемитизм включал традиционные средневековые книжные мотивы ненависти к евреям — иудаизм традиционно воспринимался как течение, направленное на уничтожение («развращение») православия. Появление евреев в пределах Российского государства привело в эпоху социальных конфликтов — эпоху реформ — к тому, что «ненависть к евреям проходит через все русские политические течения 1860–1870-х гг.» (Барталь 2006: 209).

Действительно, народовольцы, мечтавшие о возвращении к социальному быту свободных крестьянских общин, увязывали их закрепощение с деятельностью польских панов, еврейских арендаторов и царизма, даже погромы могли восприниматься как борьба с эксплуатацией (близкую позицию в отношении еврейских угнетателей занимали украинофилы — Н. Костомаров и др.). Добавим, что немногочисленные примкнувшие к революционному движению евреи рассматривали собственный народ как скопище непроизводительных элементов с реакционным религиозным сознанием, включающее паразитическую прослойку торгашей (ср. Фрумкин 1995: 590–591). Правые

консерваторы видели в новоявленной этнической общности разлагающую угрозу Запада, стремление поработить Россию при помощи банковских и биржевых спекуляций (становлению банковского капитала посвящена новая монография — Ананьич 2006). Публикация вырванных из контекста старой еврейской жизни реалий чуждой культуры, вроде «Книги кагала», изданной по-русски выкрестом Яковом Брафманом в 1869 г., подогревала эти настроения. Появление еврейской буржуазии и интеллигенции в России вызывало нервную реакцию русской журналистики: «Жид идет!» (в начале XX в. продолжением этой реакции стал погромный клич «Союза русского народа» — «Русь идет!», Шульгин 2002: 120). Эти настроения нашли отражение в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского, видевшего в силе идей мирового еврейства препятствие для справедливого решения «славянского вопроса» и т.п.

Можно заметить, что сходные идеологические тенденции существовали на европейском Западе: деятельность Всемирного еврейского союза (Альянса), созданного в Париже в 1860 г. для оказания помощи евреям, воспринималась ортодоксами как разрушение традиционного образа жизни (введением французской системы образования), антисемитами — как стремление к мировому господству.

Завершение эпохи реформ, убийство Александра II в 1881 г. и волна еврейских погромов знаменовали начало нового этапа в истории еврейской диаспоры. Российские власти воспринимали при этом евреев как участников беспорядков — наказанию подвергались те евреи, которые входили в группы самообороны. Министр внутренних дел Н. Игнатьев заявлял, что западная граница открыта для евреев. Надежды на интеграцию в российское общество рухнули, в еврейской прессе зашла речь о спасительной эмиграции. Общественные группы для помощи пострадавшим трансформировались в общества по подготовке к эмиграции (движение «Хиббат Цион»); при этом традиционные представления об «исправлении» еврейского быта как на

Западе, так и на Востоке диаспоры сказались на создании утопических проектов сельскохозяйственных колоний за океаном — в США (Новая Одесса в Орегоне и т.п.).

Происходившие в России погромы замалчивались властями, и международная еврейская общественность стала добиваться реакции общественного мнения на трагические события (публикации в январе 1882 г. в английской «Таймс» и др. вплоть до попыток воздействия на правящую династию со стороны немецких и датских родственников).

В этих условиях, замечает Барталь, еврейская элита открыла для себя «еврейский народ». Части этого народа разделил океан, в конечном итоге массовая эмиграция породила два больших центра современного еврейства — США и Израиль и «современную еврейско-израильскую идентичность». Времена Елизаветы Петровны прошли, но опять-таки характерны слова другого русского императора в отношении еврейского банкира и получаемых Россией «интересных прибылей»: в дневниках В.Н. Ламздорфа рассказывается о том, как министр финансов настаивал на пожаловании ордена одному из Ротшильдов; Александр III изволил начертать на представлении резолюцию: «Хорошо, но последний раз для жида» (Ламздорф 1926: 338).

Заключение книги Барталя посвящено историческим судьбам еврейской диаспоры в Новое и Новейшее время: утопическими оказались идеи знаменитого еврейского историка С.М. Дубнова об автономном развитии еврейских общин в многонациональных империях, но и национальные государства, возникшие после Первой мировой войны, воспринимали навязываемые им великими державами права национальных меньшинств как вмешательство во внутренние дела. В этих условиях естественным был рост влияния сионизма.

Барталь убедительно продемонстрировал те общие, хотя и противоречивые тенденции, которые объединяли

восточноевропейскую диаспору в Новое время. Стало ли это объединение еврейской нацией? Автор напрямую не отвечает на этот вопрос, традиционно озадачивавший отечественную историографию. В этнографической номенклатуре советской эпохи евреи не подходили под понятия «народ» и тем более «нация», ибо не обладали общностью территории и даже языка. В советской науке евреи признавались общностью разных народов (поскольку уже существовал еврейский народ Израиля) и этнических групп, имеющих единое название и исторические истоки: «древнееврейскую народность». Один из авторов, редактировавший тогда этнографические справки в энциклопедических изданиях, обратил внимание властей на «сионистский подтекст» такой дефиниции — получалось, что всех евреев объединяет память об Израиле. В эпоху перестройки евреи сподобились права именоваться нейтральным термином «народ» в советских справочных изданиях.

Эта историческая память евреев вызывала недоумение и возмущение юдофобов: упоминаемый Барталем Н. Костомаров, чьи сочинения были растиражированы недавно под характерным общим заголовком «Русские инородцы» (М., 1996), упрекал евреев: «Страна, где живут они, не есть их отечество: оно у них впереди, оно откроется им тогда, когда совершится обетование Мессии, и то, что временно соединяет их на земли, есть иудейское племя» (Костомаров 1996: 286–287). В основе этнической памяти евреев оказывается не единство территории, языка и т.п., а чудо — сверхъестественная санкция, Завет Божий. Современный филолог видит в исторических судьбах еврейства «воплощенный миф» (так называется книга А.Ю. Милитарева, изданная в Москве в 2003 г.). Историк И. Барталь наблюдает, казалось бы, распад того единства, которое присуще было общинам Речи Посполитой в конце Средневековья. Распад был связан не только с разделами Польши, но и с новыми тенденциями в развитии исторической памяти: «миф» в эпоху Просвещения стал противопоставляться «истории», разниться стали

основы и образцы исторической (коллективной) памяти у *митнагдим* и *хасидим*. Парадоксальным на первый взгляд явлением оказывается то обстоятельство, что возникновение напряженности между разными общинами и внутри общей культуры — вплоть до двуязычия (идиш/иврит) в сфере литературного языка способствовало формированию нового типа межобщинных связей; новые средства коммуникации подключали к этим связям и новую заокеанскую диаспору. В представлениях современной этнологии эти актуальные синхронные связи (коммуникации) наряду с «диахронической» исторической памятью и образуют «национальные» отношения.

«ЕВРЕЙСКИЙ  
МИФ»  
В СЛАВЯНСКОЙ  
КУЛЬТУРЕ







## Миф 1

---

# На перекрестках истории

**Осквернение гостии иудеями.**

Гравюра 1492 г.

Из кн.: Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989. С. 303

Эта глава посвящена сюжетам древнерусской книжности и фольклора, трактующим события Ветхого и Нового Заветов и дальнейшей библейской истории. Трансформированные и адаптированные в исторических хрониках, полемических трактатах и народных легендах, фрагменты истории «библейских» евреев положили начало формированию мифологизированного образа «еврея» в книжной и устной традиции славянских народов, а также повлияли на фундаментальные концепции историографии.

Так как же и на основе каких источников формировался миф о евреях в русской истории?

## 1.1. В.Н. Татищев о евреях в Древней Руси и современная историография

Известия первого русского историка, составителя «Истории Российской», о евреях в Древней (домонгольской) Руси вызывают особый интерес в силу своей уникальности: иные источники не подтверждают известий Татищева о еврейском «засилье» в Киеве и древнерусских городах Среднего Поднепровья в XII в. Интерес этот усиливается потому, что татищевские известия относятся не только к далеким от ясности проблемам начальной истории еврейской диаспоры в Восточной Европе, но и к не менее темным проблемам источников Татищева, опираясь на которые он «дополнял» русскую историю (Петрухин 2001).

В известиях о хазарах и хазарской дани, собираемой со славян, разгроме каганата («когана»), учиненном Святославом (взятии им Белой Вежи, которую историк считал столицей Хазарии), Татищев использует по преимуществу данные известных ему и современной науке древнерусских летописей, лишь иногда прибегая к традиционной для XVIII в. «риторике», приукрашивавшей скупые летописные фразы. «Содержательное» дополнение древнерусских источников начинается со знаменитого сюжета прений о вере. В летописях, следующих Начальной летописи — Повести временных лет (Ипатьевскому списку) (ср. ПВЛ: 40; ПСРЛ. Т. II: Стб. 72–73), после рассказа о приходе послов из Волжской Болгарии и «немцев от Рима», помещенного под 986 г., говорится: «се слышаше жидове козарьстии придоша» — далее следует сама «проповедь» иудаизма. У Татищева

«жиды козарские» не просто пришли к князю Владимиру, но «начали его поучать и прельщать закону своему» (Татищев 2: 58). Обвинение евреев в том, что они стремятся совратить в свою веру христиан, стало общим местом в русских полемических сочинениях, начиная с «Просветителя» Иосифа Волоцкого — времени борьбы с «жидовствующими». «Актуальность» этого традиционного обвинения могла быть очевидной для Татищева, ибо в 1738 г. за вероотступничество был сожжен отставной капитан А. Возницын (едва ли не единственный реальный случай иудейского прозелитизма в России в средневековую и постсредневековую эпоху). Однако та же тенденция к обвинению евреев в стремлении не просто насадить свою «отверженную» веру, но прежде всего погубить доверчивого прозелита, очевидна и в самой Начальной летописи: Владимир «разоблачает» хазарских евреев, когда выясняет, что за их грехи Господь лишил их собственной земли. «Еда и нам то же мыслите прияти?» — возмущается летописный князь. «Сего ли зла и нас участниками учинить хотите?» — вторит ему Владимир в «Истории Российской».

Эта тенденция сформировалась в византийской полемической антииудейской традиции и была воспринята уже в начальном летописании. Для понимания источников и соображений, которыми руководствовался собственно Татищев, существенно его примечание к тексту о «жидах козарских» (Татищев 2: 231, прим. 176). Историк отмечает, что в Хронографе (одном из источников конца XVII в., которыми пользовался Татищев, — см. Кучкин 1971: 250) упоминаются не «козарстии», а «корсунстии» жиды: «обоя едино, — продолжает историк, — ибо козары и Херсоном владели <...>, и в козарех много жидовства

было». Здесь — явная натяжка, которую ощущает сам Татищев, ибо в варианте текста он допускает, что в «Херсонезе у гунезцов могли способнее жиды в городех торговать» (Татищев 2: 308). В Хронографе слово «козарские» заменено на «корсунские», по всей вероятности, в связи с тем, что в древнерусской литературе (за исключением сюжета прений о вере) практически ничего не было известно об иудаизме у хазар, в то время как о присутствии иудеев в Херсонесе было известно из Киево-Печерского патерика: в «Слове о Евстратии Постнике» и рассказывается о таком иудее, который хотел отворать пленных христиан, в том числе монахов Киево-Печерского монастыря, от православной веры (см. раздел 3.1, а также Литаврин 1994).

Существеннее для нашей темы другая ремарка Татищева в том же примечании: он считает, что евреи не «нарочно» пришли «от козар». Историк допускает, что его источники имеют в виду неких пленных евреев, приведенных еще князем Святославом из разгромленной Хазарии, которые были «в Киеве по реке Роси и другим градам поселены, которых много было и в начале владения Владимира II (Мономаха. — *О.Б., В.П.*) изгнаны; жиды же для проповеди их учения ходить обычая не имели (справедливо отмечает Татищев. — *О.Б., В.П.*), чего по всем историям не находится, но где живут, тамо обывателей превращать дерзают, как то и у нас не одна случилось».

Эта ремарка обнаруживает тенденциозность самого Татищева, точнее, тот подход к древним источникам, который получил название «модернизации истории»: однако сама эта «модернизация» означала все же поворот от средневековых методов историописа-

ния, основанных на доверии традиции. При этом, конечно, историку пришлось несколько «подправить» в цитированном примечании свой источник, ибо в нем говорилось не о том, что Святослав привел с собой евреев или даже хазар, а о плененных ясах (аланах) и касогах (Татищев 2: 49). В примечании к этому тексту и упоминаются «козары», заменяющие ясов: «оние же козары и косоги хотя многие тогда в Русь переведены и по реке Руси в Переяславли и других градах поселены, но их еще после осталось много, ибо Нестор сказует в Киеве приход жидов козарских из Белавежи» (Татищев 2: 224, прим. 137). Неясно, почему Татищев приписывает Нестору – составителю Повести временных лет известие о приходе хазарских евреев именно из Белой Вежи (он упускает при том собственное упоминание козар в Киеве при заключении договора Игоря в 944 г.), но зато из дальнейшего изложения понятно, зачем ему нужно было обнаружить присутствие евреев в Киеве и, шире, в Русской земле.

16 апреля 1113 г. скончался киевский князь Святополк Изяславич, наследник старшего сына Ярослава Мудрого. Как часто бывало на Руси в период междуцарствия, в Киеве, несмотря на раздачу княжеских богатств вдовой Святополка, начались беспорядки и грабеж дворов княжеских дружинников-администраторов: «Кияни же разграбиша двор Путятин, тысячького, идоша на жиды и разграбиша я. И послашася паки кияне к Володимеру (Мономаху. — *О.Б., В.П.*), глаголюще: «Поиди, княже, Киеву; аще ли не поидеши, то веси, яко много зло уздвигнеться, то ти не Путятин двор, ни соцьких, но и жиды грабити, и паки ти поидуть на ятровь (вдову брата — Святополка) твою и на бояры, и на монастыре, и будеши

ответ имел, княже, оже ти монастыре разграбят» (ср. ПВЛ: 126; ПСРЛ. Т. II: Стб. 275–276).

Таково известие о первом в истории Руси погроме в начальном летописании: судить по нему о причинах разграбления «жидов» невозможно. Татищев «развернул» летописное известие, предпослав ему весьма показательную преамбулу: он дал нелицеприятный портрет князя Святополка — в частности, тот был «вельми сребролюбив и скуп, для котораго жидам многие пред христианы вольности дал, чрез что многие христиане торгу и ремесл лишились» (Татищев 2: 128). Начальная летопись более сдержанна в характеристиках этого «благоверного» князя (хотя он и замешан был в преступлении крестного целования и ослеплении князя Василька Теробовльского), зато упомянутый Киево-Печерский патерик не щадит Святополка. В «Слове о Прохоре Черноризце» говорится: «Во дъни княжения своего в Кыеве Святополк много насилие сотвори: домы силних искорени без вины, имениа многих отъем — его же ради Господь попусти поганым силу имети на нем» (ДП: 53) — половецкое разорение коснулось в 1096 г. и самого Киево-Печерского монастыря; о нем рассказывается в упомянутом выше «Слове о Евстратии Постникѣ». «Слово о Прохоре» повествует и о продолжении конфликта сребролюбивого князя с его подданными: из-за конфликта с князьями, правившими в юго-западных русских землях (после ослепления Василька), Святополк не пустил «гостий из Галича, ни лодий из Перемышля»: в результате «соли не бысть во всю Рускую землю». Княжеское окружение стало наживаться, спекулируя солью, черноризец же Прохор совершил чудо, обращая пепел в соль и раздавая ее киевлянам. «Въсташа же продающии, — говорится в



Патерике, — навадиша ко Святополку на мниха», обвиняя чернеца в том, что он «отъял» их богатство; князь велел конфисковать соль у Прохора, но вновь свершилось чудо — соль оказалась пеплом. Устрашенный чудом, князь оказал почести чернецу и «велику любовь нача имети» к монахам Киево-Печерской лавры, хотя ранее заточил их игумена, который был возвращен лишь благодаря заступничеству Владимира Мономаха (ДП: 54–56).

Неясно, насколько Киево-Печерский патерик, известный Татищеву (см. Татищев 1: 85, Тихомиров 1962: 44), повлиял на эти источники и на рисуемый историком портрет Святополка (ему известно было и «Житие» Прохора в Минеях), но известия Патерика серьезнейшим образом воздействовали на исторические реконструкции событий 1113 г. в современной историографии. Современные историки по преимуществу следуют в этой реконструкции за Татищевым — более того, события 1113 г. оказываются едва ли не центральным эпизодом «Истории Российской», на основе которого решается вопрос о «доверии» Татищеву (см. историографию: Валк 1968: 24–25, Фроянов 1995: 196 и сл.).

Обратимся к этому эпизоду, представленному в обычно цитируемой историками пространной второй редакции татищевского труда. По смерти Святополка киевляне, собравшись у Святой Софии, «все согласно» избрали Владимира Мономаха на великое княжение. Владимир опасался отправляться в Киев, так как на киевский стол с большим основанием, чем переяславский князь, могли претендовать представители старшей ветви русского княжеского рода — черниговские Святославичи, Давид и Олег. Тогда-то киевляне, не хотевшие Святославичей, «разграбили

домы тех, которые о Святославичех старались: пер-  
вее дом Путяты тысецкого, потом жидов многих по-  
били и дома их разграбили за то, что сии многие  
обида и в торгах христианом вред чинили. Множе-  
ство же их, собрався в их синагоге, огородясь, обо-  
ронялись, елико могли, прося времени до прихода  
Владиминова». Тогда-то «киевские вельможи» посы-  
лают второй раз к Мономаху, угрожая ему Божьей  
карой, если восставшие разграбят и монастыри.  
«Ужаснувшийся» Владимир известил о своем прихо-  
де в Киев Святославичей и был с почестями встре-  
чен киевлянами. Тогда «мятеж преста». «Однако ж  
просили его всенародно о управе на жидов, что отня-  
ли все промыслы христианом и при Святополке име-  
ли великую свободу и власть, чрез что многие купцы  
и ремесленники разорились: они же многих прель-  
стили в их закон и поселились домами между христи-  
аны, чего прежде не бывало, за что хотели всех по-  
бить и дома их разграбить. Владимир же отвечал им:  
“Поеже их всюду в разных княжениях вошло и насе-  
лилось много и мне непристойно без совета князей,  
паче же и противо правости, что они допущены  
прежними князи, ныне на убийство и грабление их  
позволить, где могут многие невинные погинуть.  
Для того немедленно созову князей на совет”. И  
вскоре послал всех звать ко Киеву. Когда же князи  
съехались на совет у Выдобыча, по долгом разсужде-  
нии уставили закон таков: “Ныне из всея Руския зем-  
ли всех жидов со всем их имением выслать и впредь  
не впускать; а если тайно войдут, вольно их грабить  
и убивать”. И послали по всем градам о том грамоты,  
по которым везде их немедленно выслали, но мно-  
гих по городам и на путях своевольные побили и  
разграбили. С сего времени жидов в Руси нет, и ко-

гда которой приедет, народ грабит и убивает» (Татищев 2: 129).

Со времен Н.М. Карамзина эта трактовка событий была в целом принята в отечественной историографии (ср. Карамзин: 87, Соловьев 1: 388–389). Правда, Карамзин, продвинувшийся в критическом анализе источников далее Татищева, отмечал, что в древних русских летописях под 1124 г. сообщается о том, что в Киеве «погорели Жиды»: это означало, что евреи не были изгнаны из Руси в 1113 г. Но и это наблюдение не привело к попыткам критического анализа татищевского известия: напротив, Карамзин пошел дальше Татищева и связал с ростовщическим гнетом евреев те статьи Устава Мономаха, принятого после его вокняжения, которые ограничивают «резоимание» – ростовщический процент (Карамзин: 89). Эта «находка» была подхвачена советской историографией: М.Н. Тихомиров, в целом критически относившийся к источникам Татищева, в данном случае писал, что «евреи были банкирами средневековья, через руки которых проходили большие денежные суммы» (Тихомиров 1975: 136–137; ср. Греков 1959: 218–219)<sup>1</sup>. Из того факта, что Киев был большим торговым городом, с неизбежностью следовал вывод о том, что «евреи должны были принимать участие в ростовщических операциях Святополка и его тысяцкого Путяты» и т.д.

<sup>1</sup> М.Н. Тихомировым приводится даже антииудейское сочинение XIII в. «Словеса святых пророк», в содержании которого усматривается мотив попустительства некоего князя евреям, хотя положение евреев, лишенных своей земли (мотив, знакомый по летописным прениям о вере), рисуется «словесами» в прямо противоположном свете: «вам уже работающе в нас», – говорится там о зависимом положении иудеев. Установки советской историографии, сформулированные в трудах Грекова и Тихомирова, были развиты И.И. Смирновым, настаивавшим на практически полном доверии Татищеву: ср. Смирнов 1963: 252–259.

Дальше – больше. Поскольку у Татищева жертвы восстания киевлян подозреваются в связях не только со Святополком, но и с черниговскими Святославичами, на историографическом горизонте появляется далекий пригород Чернигова – хазарская Тмутаракань. И несмотря на то что Олег Святославич, уже давно ушедший из Тмутаракани, на Любечском съезде русских князей в 1097 г. был лишен старейшинства и прав даже на «отний» Чернигов, а отношения его с хазарами, по летописи (ПВЛ: 87)<sup>1</sup>, были исключительно враждебными, в нем видят претендента на киевский стол, опирающегося на интересы хазарской торговой корпорации, включающей киевскую общину (Фроянов 1995: 216). Соответственно «грабеж дворов тысяцкого и сотских, а также иудейской общины свидетельствовал о поражении политических противников Владимира Мономаха», равно как «иноземных ростовщиков, установивших, подобно мафии, свое господство на местном рынке» (Фроянов 1995: 223, 224). А.Г. Кузьмин в специальной статье (Кузьмин 1972) стремился защитить Татищева, известия которого он принимал за историческую истину, от обвинений в антисемитизме: он настаивал на хазарском происхождении киевской общины, опираясь на не понятую им ученую легенду караимов о караимизме хазар и тюркском (несемитском) происхождении восточноевропейских еврейских общин (ср. об этой конструкции в главке о выборе веры – 2.1). И уж во все «жутким эпилогом» рисуются события 1113 г. у Л.Н. Гумилева: «хитрые ростовщики», проникшие через Польшу и Германию в Киев (у Гумилева они не были караимами), чуть было не возродили на берегах

<sup>1</sup> Известие о том, что Олег «исече козары», – последнее упоминание хазар в летописи.

Днепра «убитую химеру Иудео-Хазарии», не пытаясь прямо захватить власть, а поддерживая своего ставленника... (Гумилев 1989: 321–324).

Историографические «штампы», основанные на некритическом восприятии известий Татищева, попали не только в популярную литературу (Кандель 1988: 27), но и в комментарии к академическим изданиям древнерусских памятников (ДП: 404–405) и в вузовские учебники (ИР 180–181). Между тем скептическое отношение к известиям Татищева, не восходящим к известным науке источникам, было обстоятельно аргументировано прежде всего в работах С.Л. Пештича (Пештич 1961–1965), а специально в связи с событиями 1113 г. — в статье Е.М. Добрушкина (Добрушкин 1970). Прежде всего обращает на себя внимание, что первая «краткая» редакция «Истории Российской», в значительной мере следующая языку средневековых источников Татищева, лишена многих существенных мотивов, присутствующих во второй редакции. В частности, там нет негативной характеристики Святополка (хотя упоминается о великом гладе и распродаже «казенной соли» по «Житию» Прохора) и ничего не говорится о его связи с евреями. Первоначальный отказ Мономаха идти в Киев аргументируется его боязнью не только Святославичей, но и сыновей Святополка. Мономах хочет «уладиться» с Давидом Святославичем, и тогда противники черниговских князей «разграбиша двор Путяты тысяцкаго, идоша же на жидаы, многии избиша, и дома их разграбиша, зане сии многу тщету и смуту людем творяху». Князь откликается на второй призыв. «По малех днех пришедше кияне ко Владимиру, начаша жалитися на жидаы, яко испродаша люд, отьяша христианом торг и многи наворочают на свою

веру; и хотяху вся избивати. И рек Владимир: “Не леть ми есть, не сослався со братиею, князи рускими, толико жидов по всей Руси изгубити, ни выгнати; ач пошлю ко братии”. Егда же князи снидошася на съем (съезд. — *О.Б., В.П.*), тогда уложиша из всея Руския земля изгнати жида. И изгнаша, и многи по градам избиша, а имение их пограбиша. И отселе не смеют жида в Рускую землю приезжати, всюду бо их избивают» (Татищев 4: 179–180).

Сопоставление двух редакций «Истории» Татищева обнаруживает общую тенденцию, направление которой было задано историку его источниками. Очевидно, что эти источники не отражали собственно древнерусских реалий: из домонгольских памятников о еврейском засилье в Русской земле (даже если понимать ее в узком смысле — как Среднее Поднепровье), в том числе о «продаже» (незаконных поборах, ростовщичестве) и «отъятии» торговыми евреями ничего не известно (см. из последних сводок — Чекин 1994). Характерно, в частности, что Киево-Печерский патерик, «Слова» которого имели вполне определенную антииудейскую полемическую направленность, ничего не знает о реконструируемой современными исследователями еврейской спекуляции солью при Святополке: князя натравливают на монаха-чудотворца «продающего», но не евреи.

Скептически относился к известиям Татищева о причинах восстания 1113 г. и А.А. Зимин, хотя и он писал об особом покровительстве, оказываемом Святополком ростовщикам; впрочем, Зимин отмечал, что против ростовщиков было направлено и восстание 1209 г., но ростовщичеством там занимались отнюдь не евреи, а бояре Мирошкинчи (Зимин 1999: 221 и сл.). Равным образом содержание статей Прост-

ранной правды (Устава Мономаха) связано не только с урегулированием отношений между должником-купцом и займодавцем, относящихся к «городской» сфере экономики (ст. 54–55); статьи 56–64 посвящены правовому положению *закупов*, крестьян-смердов, получивших ссуду от феодала-землевладельца, условиям выплаты этой ссуды или окончательного закабаления *закупа* – превращения его в *обельного холопа* (ПРП 1: 113–115; ср. Черепнин 1965: 240 и сл.). О том, что такого рода отношения были характерны не только для Киевской земли, свидетельствуют новгородские берестяные грамоты: в грамоте второй трети XI в. (№ 526) содержатся сведения по сбору «истины» (капитала) и «намов» (процентов) от жителей разных районов Новгородской земли – очевидно, что такого рода ростовщичеством и здесь занималось боярство, участвовавшее в государственном фиске (Янин 1998: 342–343).

Участвовали ли евреи в подобных ростовщических операциях киевского боярства в начале XII в. или пали жертвой православной антииудейской пропаганды, образцами которой полны памятники древнерусской словесности, краткая летописная заметка о первом погроме судить не позволяет. Зато ясно, что Устав Мономаха, принятый с его дружинниками-мужами (и мужем Олега Святославича, что опять-таки никак не свидетельствует о его претензиях на киевский стол) в Берестове, не имеет отношения к «сейму» (*сьем*) русских князей в Выдобище у Татищева – на это обратил особое внимание И. Берлин.

Тот же Берлин осторожно предположил (вслед за А. Гатцуком), что «известие, приводимое Татищевым об изгнании евреев из Киева, есть позднейшее свидетельство какого-нибудь хронографа или хрони-

ки XVII в., автор которого желал показать своим современникам, как поступил с “нечестивыми жидами” лучший из древнерусских князей и как теперь следует поступать с ними» (Берлин 1919: 160–161). Действительно, мотивы еврейского засилья, равно как и мотив совращения христиан в иудаизм, характерны для источников – а отчасти и быта – XVII в. Мещанство Киева, Переяслава (древнего Переяславля – отчины Мономаха), Черниговской и Северской земель постоянно обращалось с жалобами к властям Речи Посполитой о притеснении, чинимом евреями христианами. Ср. жалобу мещан Переяслава 1623 г.: «...немалое число жидов в месте нашем переяславском... мало не весь торг оселяся домами, лавками и подобными хоромными строениями своими в пожитках им (христианам) утеснения разные чинят». Власти вынуждены были считаться с этими жалобами: в 1619 г. Киев получает право *de non tolerandis judaeis* – в грамоте Сигизмунда III евреи могут останавливаться в Киеве на один день лишь в гостиных домах (АЮЗР 10: 520; ср. Эттингер 1993: 64, 130). Получивший в управление Северскую и Черниговскую земли король Владислав писал: «Выражаем нашу непрременную волю, чтобы в вышеуказанных местах не допускали жидов ни селиться, ни проживать, чтобы не осмеливались принимать в города и чтобы они не только не брали никаких аренд, но никакой продажи и торговли не производили» (АЮЗР 10: 522; ср. Боровой 1997: 20 и сл.).

Отписка Г. Кунакова, отправленная в Москву, характеризует ситуацию в Левобережной Украине при Хмельницком: «...из Запорожского войска и из Киева и з Белой Руси за реку Днепр в Польское и Литовское паньство всяких станов людем для торгового про-



мыслу ездить вольно и без зацепки, а в Киеве и в иные места за реку Днепр в Запорожское войско ездить для торгового промыслу православные христианские веры людем и католиком, а жидом в Киеве и за Днепром нигде не мешкать и в Киеве и ни в которые города и в местех за Днепр для торгового промыслу и ни для каких дел не ездить. А которые жида объявятся за Днепром и тех жидов в Запорожском войску грабить и отпускать за Днепр» (АЮЗР 3: 396).

В отличие от древней и средневековой Руси в Речи Посполитой евреи имели королевские «привилегии» и собственную социально-экономическую «нишу», в том числе на колонизируемой Украине, где пользовались поддержкой польских магнатов (см. работы Ш. Эттингера и др.). Указы властей на практике не выполнялись, антиеврейские требования мешчан повторялись и приобрели особую остроту в период «хмельничины». Сам мятежный гетман в «листах» русскому царю не раз писал: «И о том Бога просим, чтоб ляхи и жида болши над православными христианы не государствовали, понеже они, яко хитрые, издавна извыкли кровь христианскую розливати и измену чинити» (Заборовский 1988: 38, № 20, ср. с. 88, № 44) — ср. мотив «смуты» у Татищева в первой редакции. Московское правительство вступилось за единоверцев: на переговорах с представителями Речи Посполитой в 1653 г. московские послы упрекали поляков: у них «не токмо что розных вер людем насилия и поругания нет, но и жидом, которых всех христианом гнушати и ненавиждети их годитца, во всем повольность и школы свои жидовские имеют по своей воле где хотят <...> и живут в своей вере вольнее благочестивых христиан». Поляки оправдывались, заявляя, что король «жидом не присягает, а имеет их в своем государстве за невольни-

ков (статус “сервов казны”, определяемых средневековыми привилегиями. — *О.Б., В.П.*), и вольно-де королевскому величеству тех жидов из своего государства выгнать, что псов. А греческого закону (православным. — *О.Б., В.П.*) людем королевское величество присягает и по своей присяге неволи им никакие не чинит» (Заборовский 1988: 135, № 70; ср. с. 150, 265, 278).

Социальные и конфессиональные конфликты эпохи кризиса феодальной системы привели к катастрофе еврейского населения Украины времен «хмельнитчины». Еврейские общины, не раз подвергавшиеся нападениям и погромам и до восстания 1648 г., создали особый архитектурный тип синагог-крепостей, где можно было отсидеться, ожидая подхода коронных войск и восстановления порядка (Боровой 1997: 66), — этот мотив имеется во второй редакции «Истории» Татищева. После заключения Зборовского мира 1649 г. евреям запрещено было селиться на территории Черниговского, Киевского и Брацлавского воеводств: согласно Зборовскому договору (статья 7), евреи не могли быть ни владельцами, ни откупщиками, ни жителями в украинских городах, где казаки имеют свои полки. «А которые жида объявятся за Днепром, тех жидов в запорожском войске грабить и отпускать назад за Днепр» (АЮЗР 3: 415, № 303).

Следует отметить, что даже после «хмельнитчины» и присоединения «Русской земли» — Малороссии в Среднем Поднепровье (Чернигов, Переяславль, затем и Киев) к Российскому царству заинтересованность местной феодальной верхушки в евреях, как посредниках в аренде, откупах и т.п. не миновала. Политика же царского правительства в отношении евреев, даже после Петровских реформ, существенных изменений не претерпела. Это приводило — уже

в татищевское время, в первой половине XVIII в., к неоднократным указам о высылке евреев — несмотря на их малочисленность — из Малороссии, в том числе собственно петровскому 1721 г., Екатерины I 1727 г., Анны Иоанновны 1731 и 1738 гг., Елизаветы Петровны 1742 г.; временно пребывающим в Малороссии евреям была запрещена розничная торговля. За петровским указом следовал универсал гетмана И. Скоропадского, предписывавший (вслед за Зборовским договором) при обнаружении еврея в Малороссии оштрафовать приютившего его владельца и, «все его жидовское имение разграбивши, с бесчестием и умалением здоровья прочь за рубеж обнаженного выгнать» (Дубнов 1913: 123 и сл.; Гессен 1993: 11 и сл.; Пештич 1961–1965. Ч. II: 159). Эта средневековая правовая традиция и повлияла на формулировки «сейма» князей, проводимого по инициативе Мономаха, у Татищева.

Очевидно, что Татищев, приверженец Петровских реформ, разделял предрассудки эпохи — и самого Петра<sup>1</sup>, что не могло не сказаться на «реконструкции» им исторических событий, связанных с начальным этапом еврейской истории в Древней Руси.

<sup>1</sup> Характерны слова Петра: «Я хочу видеть у себя лучше народов магометанской и языческой веры, нежели жидов. Они плуты и обманщики. Я искореняю зло, а не располагаю; не будет для них в России ни жилища, ни торговли, сколько о том ни стараются и как ближних ко мне ни подкупают» (Соловьев 15: 74). По сути эти слова мало чем отличаются от знаменитого послания Ивана Грозного Сигизмунду-Августу о польских купцах-евреях: «А что еси писал нам, чтобы жидом твоим позволили ездити в наши государства по старине, и мы к тебе о том писали наперед сего неединова, извещая тебе от жидов лихия дела, как наших людей и от крестьянства отводили и отравныя зелья в наше государство привозили и пакости многие людям нашим делали; и тебе было брату нашему, слышав такая их злые дела, много о них писати непригоже: занже и в иных государствах, где жида побывали, и в тех государствах много зла от них делалось... и нам в свои государства

С.Л. Пештич, ссылаясь на указы 1727 и 1742 гг. о высылке евреев, напрямую связывал «антисемитскую заостренность» татищевского рассказа о событиях 1113 г. со стремлением «исторически обосновать реакционное законодательство царизма в национальном вопросе» (Пештич 1961–1965. Ч. II: 159)<sup>1</sup>. Конечно, это была не единственная мотивировка исторической реконструкции у Татищева: Мономах был для него (как и для Карамзина) образцом раннесредневекового государя и в этом смысле предшественником Петра; между тем «законность» его вступления на киевский престол, минуя старших представителей княжеского рода, была сомнительной, что осознавал сам Татищев<sup>2</sup>. Его избрание на престол должно было быть связано с восстановлением порядка и законнос-

ждам никак ездити не велети, занже в своих государьствах лиха никакого видети не хотим» (ЧОИДР 1860. Т. 4: 77–78). Впрочем, для России начала Петровских реформ оставались характерными средневековые предрассудки, в том числе в отношении к православным грекам: ср. слова П.А. Толстого о том, что греки «от мала до велика все лгут и верить им отнюдь нельзя» (Каменский 1999: 113) и фразу летописца Нестора о том, что «греки льстивы и до сего дни». При этом просветительские установки самого Татищева, утверждавшего, что «умному до веры другого ничто касается <...> ибо не смотрит на веру, но смотрит на его товар, на его поступки и нрав», вступали в противоречие с проводимой им в отношении «малых народов» «административной практикой»: по его приказу в 1738 г. был сожжен (одновременно с Возницыным!) как вероотступник крещеный башкир Тойгильда, вернувшийся в ислам (ср. Андреев 1962: 14; Пештич 1961–1965. Ч. II: 149).

<sup>1</sup> Отсюда, как показал Е.М. Добрушкин, настойчиво проводимые Татищевым негативные характеристики Олега Святославича как потенциального претендента на киевский стол (Добрушкин 1970: 284).

<sup>2</sup> Вероятно, эти сведения могли содержаться в не дошедшей до нас Голицынской летописи, писанной «белорусским» (западнорусским) письмом, — оттуда автор брал известия, дополняющие Начальную летопись (Татищев: 124; ср. Тихомиров 1962: 49; Кучкин 1971: 248–250). Ср. также анализ историографии в: Валк 1968: 24–25.

ти: Татищев до предела «развернул» скудные летописные известия, чтобы продемонстрировать эти правовые акции Мономаха, в том числе в отношении евреев. Татищевская «реконструкция», однако, не была простым вымыслом или даже «модернизацией» истории (в этом можно упрекнуть скорее современных историографов): Татищев явно основывался и на ранних источниках, описывающих события первой половины XVII столетия в Малороссии, выводя из них некую парадигму отношения к евреям на Руси. Дальнейшее исследование этих источников — специальная задача.

В «Истории Российской» Татищев продолжил ту тенденцию, которой следовали его предшественники-летописцы: он стремился обосновать легитимность вокняжения Мономаха в Киеве. Мотивация вокняжения Мономаха совпадает у Татищева с другим сюжетом, породившим немало домыслов в современной историографии, — сюжетом христианства Ярополка Святославича. Сравните тексты «Истории Российской»: евреи «при Святополке имели великую свободу и власть, через что многие купцы и ремесленники разорились» (Татищев: 129); согласно Иоакимовской летописи, «Ярополк нелюбим есть у людей, зане христианом даде волю велику» (Татищев: 112). Этим недовольством воспользовался Владимир Святославич. Параллелизм в составлении Иоакимовской летописи и собственно «Истории Российской» Татищевым уловлен А.П. Толочко (известия «летописи» дополняли данные «Истории» — Толочко 2005): заметим, что в первой редакции татищевской «Истории» не обнаруживается мотив засилья христиан при Ярополке (хотя и говорится о любви к ним князя), напротив, констатируется, что «граждане люби-

ли князя, не бе лзя убити его» (Татищев: 131). Равным образом Святополк не обвинялся там в покровительстве евреям. Тенденция к демонстрации конфликта вер характерна именно для Иоакимовской летописи: Аскольд изображен там сыном или пасынком Рюрика, который принял крещение после похода на Царьград (конструкция Никоновской летописи), за что был предан язычниками-киевлянами и убит Олегом. В «Истории» Татищев следует начальной летописи: Аскольд — дружинник Игоря, убитый как узурпатор княжеской власти, мотив христианства Аскольда отсутствует. Иоакиму приписывается и рассказ о стремлении упорствующего язычника Святослава расправиться с христианами и уничтожить их храмы по возвращении в Киев (чему препятствует его гибель) — мотив, отсутствующий в краткой редакции «Истории». Происхождение легенды о крещении Новгорода «огнем и мечом» той же Иоакимовской летописи продолжает вызывать споры: при этом мотив крещения Новгорода в самой «Истории» опущен. Работа над «Историей» не была завершена: очевидно, Татищев намеревался следовать конструкциям Иоакимовской летописи, ориентированным на историю христианства, при доработке своей «Истории» (как это могло быть сделано в связи с событиями 1113 г.).

## 1.2. Славяне и Ханаан. К библейской родословной славянства

Удивительное соотнесение славянства с потомками Ханаана в еврейской средневековой традиции, которым занимались такие исследователи, как Макс

Вайнрайх (Weingeich 1956) и Роман Якобсон (в соавторстве с М. Халле — Jakobson, Halle 1967), и отождествление славянского языка с ханаанским, казалось бы, вполне объяснимо с точки зрения средневековой науки, основывающейся, в частности, на принципе «этимологии». В эпоху встречи евреев со славянством в IX–X вв. и ранее славяне были распространенным живым товаром на международных рабских рынках: «народная этимология» соотносила самоназвание славян в греческой передаче (*склавлены, склавиньы*) с латинским обозначением раба — *sclavus* (Köpstein 1979). Евреи, принимавшие активное участие в международной работорговле (Мишин 2002: 76, 80, 140–141), включили славян как поставщика живого товара в библейскую картину мира, отождествив их с Ханааном как потомком Хама: «раб рабов он будет у братьев своих» (Быт. 9: 25).

Это отождествление, однако, противоречило библейской географии, ибо Ханаан — это Земля обетованная, а не северная окраина ойкумены, часть, принадлежавшая вовсе на Хаму, а Иафету. Посему в еврейской средневековой традиции сложилась легенда о вытеснении хананеев в Алеманию — Ашкеназ еще Иисусом Навином (у французского экзегета Давида Симхи, ум. 1235 — Jakobson, Halle 1967: 866). Вениамин Тудельский в «Книге странствий» упоминает вслед за Алеманией «Богемию, называемую иначе Прагой; это начало Склавонии, и евреи, там живущие, называют эту землю Ханааном, потому что туземцы продают своих сыновей и дочерей всем народам, и так же делают жители Руси» (Три еврейских путешественника: 194); нельзя не заметить, что тот же автор знает чернокожих рабов, как потомков Хама (с. 176). Древнейшим источником, свидетельствующим

щим об отождествлении славян с Ханааном, остается знаменитый хронограф середины X в. «Сэфер Иосиппон», составленный в Северной Италии. Существенно при этом, что, перечисляя славянские народы, «Иосиппон» опирается на собственно славянскую — кирилло-мефодиевскую традицию; деятельность Кирилла-Константина в Моравии затрагивала интересы североитальянского духовенства (в Риме и Венеции), отсюда осведомленность еврейского хронографа в области славянской ономастики и географии. Славяне, как и прочие народы Европы, относятся к родам сыновей Иафета: «и Морава, и Харвати, и Сорбин, и Лучанин, и Ляхин, и Кракар, и Боймин считаются (происходящими) от сыновей Доданим, живут же они на берегу моря от границы Булгар до Венетикии на море, и оттуда простираются до границы Саксонии, до Великого моря (Балтийского моря как залива океана), они-то и называются Склави, а иные говорят, что они от сыновей Ханаана, но они возводят свою родословную к сыновьям Доданим» (Петрухин 1995: 39–40). Интересно, что Русь в «Иосиппоне» не относится к славянам: она отождествляется (по созвучию, как считал Д. Флюссер<sup>1</sup>) с библейским Тирас, традиционно (Флавий) соотносившимся с фракийцами, но помещается в списке рядом с саксами и англами, что живут на великом море. Правда, здесь же говорится, что Руси живут на реке Кива, отождествляемой с Киевским Поднепровьем; но сходная двойная локализация свойственна и древ-

<sup>1</sup> Отождествление Руси с Тирас сохранилось в словаре Моисея бен Исаака из Лондона, составленном в конце XII в., где приводится глосса со ссылкой на некоего Ице из Чернигова, что в Тирасе, то есть на Руси (Kupfer, Lewicki 1956: 173–175). На это отождествление повлияли, очевидно, и представления о принадлежности Руси к греческому миру, и одновременное соседство с Ашкеназом в таблице народов.



нерусской Повести временных лет, следующей библейской таблице народов, где потомки сыновей Ноя перечислены сначала в порядке генеалогии, а потом — в соответствии с исторической локализацией. «Иосиппон», как и русская летопись, сохранил свидетельство северного — норманнского — происхождения Руси, первоначально обитавшей на Варяжском море, рядом с англами и другими северными народами. Это обстоятельство позволяло предполагать в «Иосиппоне» один из источников начального летописания. Тем более что в летопись включен фрагмент «Иосиппона», рассказывающий о приходе Александра в Иерусалим (Мещерский 1995: 313 и сл.). Скорее, однако, речь должна идти об общем источнике еврейского хронографа и русской летописи: таковым была кирилло-мефодиевская традиция, которую в летописи с ее списком дунайских славян представляло «Сказание о преложении книг на словенский язык»; недаром имена дунайских славян приводятся в «Иосиппоне» в славянской форме и само название реки дается со славянским комментарием: Дануби, то есть Дунай.

Русь оказывается славянской уже в XI в., о чем свидетельствует еврейское письмо XI в. из Салоник (Солуни), адресованное руководителям общин Средиземноморья: в нем говорится о некоем еврее из Руси, который возжелал совершить паломничество в Иерусалим, но нуждался в помощи, ибо не знал ни «святого» (еврейского) языка, ни греческого, ни арабского, но только «кенаанит» — ханаанский (Mann 1920: 165 ff.). Само место, откуда было отправлено письмо, родной город Константина и Мефодия, демонстрирует те же связи греческого, славянского и еврейского миров: очевидно, в кирилло-ме-

фодиевской традиции следует искать и истоки отождествления славян с Доданим — греками в «Иосиппоне». После принятия христианства из Византии с греческой землей отождествляет Русь и западноевропейская историография (Назаренко 1999).

Более того, собственно кирилло-мефодиевская традиция сопоставляла Константина со «вторым Авраамом, который пришел в землю Ханаоньску» (Барац 1924–1926: 371–373; Лавров 1928: 33, 113, 181; Jakobson, Halle 1967: 858–681). В проложном житии Константина говорится, что первоучитель славян, как ученик и последователь самого Павла — «апостола языков», достиг пределов *Каона*. 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 получают 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.

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, Константин-Кирилл ассоциировался со своим тезкой св. Кириллом (Вириллом), епископом Катании сицилийской (он также смешивался с Кириллом Александрийским в болгарской апокрифической Солунской легенде) (ср. Турилов 1999: 27–28; Бабалиевска 2003: 350–351)<sup>1</sup>.

Забытой при этом оказалась гипотеза Г.М. Бараца, что *Каон* — Канаан; киевский любитель славянских древностей (Барац 1924–1926: 371 и сл.) предполагал, что формы *Канан*, *Канаон*, сохранившиеся в кирилло-мефодиевской традиции, отличные от старославянской формы *Ханаан*, восходят к средневековой еврейской форме קנאן. Сильной стороной предложенной гипотезы представляется «авраамический» контекст житий Константина (см. выше об изучении им иудейской традиции). Взаимодействие еврейской и зарождающейся славянской — кирилло-мефодиевской традиций очевидно уже в X в. в книге «Иосиппон», которой известно еврейское отожде-

<sup>1</sup> 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).

ствление славян с Ханааном, но ему уже противопоставляется собственно славянская — кирилло-мефодиевская («солунская») традиция, причисляющая славян к грекам (православным) — Доданим.

Заметим, вслед за Барацем (1926: 855), что в древнейшем русском списке «Златоуструя» (ГПБ, XII в., л. 177), в 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.

Такое «подключение» народов Восточной Европы к собственно библейскому Ханаану — Сирии соответствует тенденции, свойственной древнерусской литературе начиная с Повести временных лет, 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. Уже говорилось о том, что 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 про-

возглашена, 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 – Самбатсион-Самватас.

В собственно древнерусской традиции князь Владимир, крестивший Русскую землю и давший десятину первой каменной церкви в Киеве, ассоциируется не только с Константином Великим и Давидом, но и с Авраамом и Мельхиседеком, «царем Салимским» (ср. Сендерович 1996: 304–305). В источнике Начальной летописи – Хронике Амартола говорится: «Иерусалим бо истолкуеться гора мира, его же ради Мелхиседек цесарь миру нарицаеться», или «цесарь правде» «языком хананейском» (ср. Истрин 1920: 85–88, л. 55г). С. Сендерович увязывает с этой экзегетической конструкцией имя *Владимир*. Мельхиседек имеет хананейское происхождение – он потомок Сиды (Сидона), первенца Ханаана (Быт. 10: 15), вышедшего из Египта и захватившего Ханаанскую землю; Мельхиседек основал город Салим – будущий Иерусалим.

Киев, русский Иерусалим, оставался центром библейской модели мира в древнерусской книжности, как затем и в фольклоре (Белова, Петрухин 2006): когда монах-летописец рассказал об изгнании из Киева старшего сына Ярослава Мудрого младшими братьями, он попытался вразумить князей характерной библейской параллелью: «Исперва преступи-

ша сынове Хамови на землю Сифову (читай Симову), и по 400 лет отмщенье приша от Бога, от племени бо Сифова суть евреи, иже избившее Хананейско племя» (ПВЛ: 79).

Впрочем, соотнесение «своего» народа с хананеями остается продуктивным в историографической традиции Древней Руси, в частности, в связи с первым вторжением татар. Сначала татары воевали с половцами: «много зла сотворише оканнеи Половци Руской земли, того ради всемилостивыи Бог хотя погубити безбожныя сыны Измаиловы Куманы, яко да отместятъ кровь крестияньску». Русские князья, однако, выступили в союзе с половцами, татарских же послов, призывавших к миру, перебили. Летописец вкладывает в уста второго татарского посольства слова, которые часто звучат со страниц летописи, но приписываются, как правило, русским христианским князьям: «аще есте послушали Половецъ, а послы наши есте избили, а идете противу нас, то вы поидите; а мы вас не заняхом ничим, да всем есть *Бог и правда*». Бог на стороне тех, за кем правда, — это относится даже к безбожным иноплеменникам, которые могут идеализироваться в древнерусской литературе, являя противоположность забывшим правду христианам. Поражение на Калке было Божьей казнью — «такое за грехы наша вложи Бог недоумение (безвыходное положение, отчаяние. — В.П., О.Б.) в нас, и погыбе множество бещисла люди; и бысть вопль и плачь и печаль по градом всем, и по селом». Тогда победители ушли, не разграбив «градов и сел», но в 1237 г. последовало продолжение драмы, описанное тем же библейским языком. «Придоша иноплемьници, глаголеми Татарове, на землю Рязаньскую, множество бещисла, акы пружи», и рязанские князья

обратились к владимирскому князю Юрию за помощью. Но тот «ни послуша князии рязаньских, но сам хте особь брань створити. Но уже бяше Божию гневу не противитися, яко речено бысть древле Иисусу Наугину Богом; егда веде я на землю обетованую, тогда рече: Аз пошлю на ня преже вас недоумение и грозу, и страх, и трепет. Также и преже сих отъя Господь у нас силу, а недоумение и грозу, и страх, и трепет вложи в нас за грехы наша». Здесь Русь оказывается приравненной не к Богоизбранному народу, а к ханаанеям, которые должны были «в страхе и ужасе» уступить землю «обетованную» другому народу.

Эта библейская тема продолжается в зачине «Задонщины», повести о Куликовской битве, видимо написанной вскоре после знаменитого Мамаева побоища 1380 г., но подвергшейся дальнейшему редактированию в XV в. Сам великий князь Московский Дмитрий обращается к своему брату, князю Владимиру Андреевичу: «Ведомо нам, брате, что у быстрого Дону царь Мамай пришел на Рускую землю, а идет к нам в Залескую землю. Пойдем, брате, тамо в полунощную страну — жребия Афетова, сына Ноева, от него же родися *русь православная* (подчеркнуто нами. — В.П., О.Б.). Взыдем на горы Киевския и посмотрим славного Непра и посмотрим по всей земле Руской. И оттоле на восточную страну — жребий Симова, сына Ноева, от него же родися хиновя — поганые татаровя, бусормановя. Те бо на реке на Каяле одолеша род Афетов. И оттоля Руская земля седит невесе-ла; а от Калатския рати до Мамаева побоища тугою и печалию покрывашя... Снидемся, братия и друзи и сынове рускии, — продолжает автор «Задонщины», — составим слово к слову, возвеселим Рускую землю и возведем печаль на Восточную страну — в Симов жре-

бий и воздадим поганому Момаю победу, а великому князю Дмитрею Ивановичю похвалу и брату его, князю Владимеру Андреевичю» (БЛДР 6: 104).

Текст «Задонщины» приведен в реконструкции, предпринятой Л.А. Дмитриевым на основе списка Ундольского; в Синодальном списке существует характерное разночтение в отношении «сил» Мамаю: князь Дмитрий призывает «жребие воздати на силу поганого царя Момаю». «Се бо есмо чада благородныя», — казалось бы, неожиданно добавляет о татарах составитель Синодального списка (Памятники: 97). Однако «поганые бусормановя» — татары-мусульмане — действительно имеют «благородное происхождение», ибо оказываются потомками благословенного Сима, обитают в «восточной стране» — его «жребии», как говорится в списке Ундольского. В Синодальном списке «жребий Момаю» — это его судьба, но составителю (видимо, сокращавшему протограф) явно было известно, что мир ислама (измаильтяне, агаряне) территориально относится к восточному «жребию Симову».

В «Задонщине», как и в Начальной летописи — Повести временных лет, события на Руси — средоточие всемирной истории, где сходятся судьбы и уделы — «жребии» — потомков сыновей Ноя. Комментаторы обычно ссылаются при этом собственно на библейскую традицию, но текстологические изыскания показали (ср. Петрухин 2000а: 109 и сл.), что библейские мотивы космографического введения Начальной летописи, в том числе мотив «жребия братня», восходят к Хронографу по Великому изложению, в конечном счете — к ветхозаветному апокрифу «Книга Юбилеев», или «Малое Бытие». Там говорится (8. 10–11), что на тридцать третий юбилейный год Ной



«разделил землю на жребии, которые должны были получить во владения сыновья его» (ср. Ветхозаветные апокрифы: 35 и сл.).

Наконец, одно из самых знаменитых произведений древнерусской книжности — «Сказание о великих князьях владимирских Великия Русиа», составленное в начале XVI в., начинается словами: «От история Ханаонова и предела рекома Арфаксадова, перваго сына Ноева рожьшагося по потопе» (БЛДР 9: 278). Издатели текста (там же: 535) считают его неясным: действительно, речь идет и о Ханаанской земле — Палестине, и о потомке Хама Ханаане — далее рассказывается о проклятье Хама и благословении потомкам Арфаксада «вселиться в пределах Ханаановых» (ср. Дмитриева 1976: 222). Зачин не связан напрямую с Великой Русией, но повествование ведет к главной теме: в Средневековье на смену всемирной библейской истории приходит всемирная «гражданская история» Рима, и Великая Русия призвана продолжать эту историю не как новый Иерусалим, а как Третий Рим. Передел мира уже новыми силами больше интересуется составителя сказания, и он описывает разделение областей «братьями» и «сродниками» императора Августа, среди которых оказывается и Прус, получивший Повисленье, которое от него и стало именоваться Прусской землей. Его потомка Рюрика, князя из рода Августа, и призывает в Новгород Гостомysl, к нему восходят и «великие князья владимирские». Происхождение от Августа становится более актуальным, чем традиционные библейские — ханаанские ассоциации. На рабское происхождение в этой конструкции были обречены уже не потомки Хама, а политические соперники русских князей — литовские Гедиминовичи, предок

которых именуется рабом и конюхом Витовта. Собственно евреи не упоминаются в этом сказании — великие князья только что (в начале XVI в.) расправились с т.н. ересью жидовствующих, но Ханаан остается книжным образом обетованной земли. Он сохраняет свое место в лексике радикальных «славянофилов»: в своем утопическом сочинении «После победы славянофилов» (М.: Алгоритм, 2005: 28) С. Шарапов мечтает: «Евреи, в мое время обратившие было Россию в свой Ханаан, чувствуют дело проигранным и собираются уходить».

### 1.3. «Первым народом Бог почитал наивернейшим евреев...»

Обратимся теперь к фольклорной традиции. В народных славянских легендах, своеобразно трактующих события Ветхого и Нового Заветов, также нашла отражение тема, связанная с происхождением народов и их судьбами. Как же описывают фольклорные легенды образ «библейских евреев» и какое место занимают «библейские евреи» в народной картине мира? Ведь судьбы и особенности этносов также связываются с представлением о том, что «в начале света» Бог раздавал каждому народу его долю — землю, счастье, достаток...

#### 1.3.1. *«Библейское родословие» в фольклорной традиции*

В корпусе текстов «народной Библии» существует круг тем, доступных лишь некоторым носителям

традиции, приближенным к книжности и в той или иной мере знакомым с соответствующими текстами первоисточника. Именно благодаря таким «книжникам» из народной среды в течение долгого времени (особенно в советский период практически полного отсутствия церковно-приходской жизни) сохранялась устная версия библейского рассказа о ветхозаветных «родах» и их судьбах.

Своеобразная «таблица народов» представлена в рассказах 90-летнего Ефима Варфоломеевича Сунрюнка из Полесья. Особенностью этих нарративов является «нерасчлененность» ветхо- и новозаветного контекста, характерного для народных «библейских» рассказов, а также постоянное стремление связать современность с «давностью», попытка найти объяснение перипетиям современной истории в истории древней. Мы передадим пространные рассказы жителя Полесья по-русски, сохранив при этом колоритную образность его речи (оригинальные тексты см. НБ: 72–74).

«Вот теперь, видите, разные люди, разные веры, православная церковь, и баптисты, и еврейская <...> разные веры есть, как какой народ идет... Например, От Адама, как согрешил Авель и Каин, Значит, народ стал плодиться, размножаться, и весь-весь под грехом, Бога не слушались, всяк делал, что хочет. Но были люди верующие, вот, например, Ной со своим народом, со своими зятьями, сынами и дочками спаслись. Он построил корабль, он его долгое время строил, это ж все надо было сделать, смолой облить, чтобы – там такой страх на воде! – спастись, это все под Божьею рукою, все с Божьею помощью. Ну после него... нашелся такой Авраам и такой народ израильский – там, в Израиле, около Палестины.

Значит, от первого Авраамового внука, от Якова, пошло пошло это семя. У него было двенадцать сыновей, и все они считаются израильскими народами. Но первым народом Бог почитал наивернейшим евреев, Иуду, иудеев. Иуда был одним из сыновей, был у него [у Авраама] сын Завулон, Исахар, Симеон, Иосиф и Иуда был. Вот Иуда, значит, у Бога заслужил наибольшее достояние, из его родословия как идет, так из Иудового поколения и Христос народился. И тот старец, который назывался мужем той Девы, из Иудового рода... Христос же сам из еврейского рода. Вот в Библии написано, что через четырнадцать от Адама... Четырнадцать родов от Авраама до переселения в Вавилон, от переселения в Вавилон до Давида, пока Давид царем был, четырнадцать родов, и от Давида до Христа Владыки четырнадцать родов. Там [в Библии. — *О.Б., В.П.*] по годам не пишется, только по родам. И вот Христос после Давида, вышел с самых, значит, ближайших к Богу людей...» (Е.В. Супрунюк, 1910 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Итак, в этом рассказе присутствует идея избранности еврейского народа, и именно такой народ, «ближайший к Богу», дал миру Иисуса Христа, что подтверждается его «родословием» (ср. Мф. 1: 1–17).

Не менее впечатляющая картина предстает в рассказе из с. Мурафа в Подолии. Местная жительница-украинка помнит большинство своих соседей-евреев по именам и роду их занятий, однако, воспроизводя картины из жизни местечка, явно проецирует их на масштабы Вселенной, возводя родословие местных евреев, как и название самого местечка — Мурафа — непосредственно к еврейским патриархам: «Там о по центри... жило одинацать семейств — од-

на крыша. Там жили всеяки. Жила Шиндля, шила валенки ватени, на вате. А йийи чоловік Мойше <...> Лондорский — тоже пид одною крышей. Тоже шиў. А туди <...> Сруль Кац — уже маєте три... А туди — Рипусова жинка, вдова... Рипус посватал вдову, пэршого чоловіка я йийи нэ помню. Маєте чотыри. А туди — та, шо полотно продавала — пять... А туди Эстерка — шисть... А туди Грынблат — сим... А туды Бэнь — висим... А туды (зараз Бўдзиха живэ) — дэвять. А чайна — дэсять. Дэсять хозьяиў! Буквою Г! [форма дома] Пид одною крышею! Такá любоў была межи йими. Любоў такá. Так воны наўчилиса вид патриархи <...> Мурафа. Дви симьи булó еўрэйских Мур — Шлэма Мур и Мойше Мур. Два ридни браты. Там о жиў Шлэма Мур — чи цэ вид нэго назвалы? Старэнький, старэнький, чи цэ вид нэго назвалы Мурафа. Шлэма Мур, а ў гори йóго брат ридный — Мойше Мур. Там через дорогу, на горбику ридный брат жиў. Тоже фамилия Мур. А там жили двэнацать покóлэнь израильских! Жиў Вайман, жиў... як... Рубэн, Исахар. Вси, всё з давнього поколэння фамилии. Ну, то ж двэнацать покóлэнь израильских! Рубэн, Исахар, Бэньямин, Дан, Гад, Юзеф! Двэнацать покóлэнь! Там жил Исахар красильщик, фамилия Исахар. А Рубэн — Рубэн из поколэння Рубэна — шил на машинци. Всеяки... Там жил Нафталович Фонька — шил. Нафтáли — е двэнацать поколэнь, то там есть Нафтали, еврэйски поколэння...» (Ю.С. Резник, 1929 г.р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Так и жили, бок о бок, плечом к плечу славяне и потомки «двенадцати колен Израилевых», и Вселенная в буквальном смысле вмещалась в пределы одного села...

В народных легендах, рисующих Адама и Еву как всеобщих первопредков, встречается любопытный мотив «этнической принадлежности» первых людей, также связанный с представлениями об изначальной избранности еврейского народа. Об этом — легенда из Рязанской губ.: «Сотворил Господь Адама из земли, а из ребра его жену Еву, Он же и научил говорить их. На каком языке говорили первые люди? Крестьяне отвечали: должно быть, на еврейском, так как любимый народ перед Богом был еврей» (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 50 (Раненбургский у. Рязанской губ., 1894, зап. В.В. Кандинский), л. 21об-22).

Интересно, что в дальнейшем «всеобщие предки» Адам и Ева в различных традициях могут «национализироваться» и превращаться в прародителей определенного («своего») этноса. Так, болгары считают, что именно они — прямые и непосредственные потомки первых людей, наряду с «маймунским поколением» (обезьянами); видимо, все остальные народы появились позже и прародителями их являются другие библейские персонажи (НБ: 65).

### *1.3.2. От потопа до Вавилона*

Всемирный потоп и Исход — еще две поворотные точки Священной истории, оказавшие влияние на судьбы различных народов.

Потоп в народных легендах часто осознается как повторное сотворение мира, именно поэтому фигура «прародителя» нового человечества не ограничивается привычным по книжной традиции образом праведного Ноя.

Так, согласно легенде из гомельского Полесья,

после потопа остались на свете только Адам и Ева: «Як начинаўся свет, так быў патоп, и людей уже не было. Так токо астаўса Адам и Ева. И яны сатварыли и пашоў народ» (П.А. Воробьева, 1906 г.р., Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О.В. Белова). Аналогичные рассказы о потопе с участием Адама и Евы бытуют у болгар Таврии, на северо-западе и юго-западе Болгарии (НБ: 278).

По другой легенде из Полесья, в роли «основателя» нового человечества (и еврейского этноса в частности) наряду с Ноем выступает праведник Авраам.

«Ну вот, значыть, народ стал грэшыти. Бог послаў потоп, Всемирный потоп. Восемь душ только спаслося. Постро́иў Ной, Ной постро́иў коўчэг. Коўчэг – корабэль – остановиўся на гори Арарат, это где-то в Грузии. То гово́рать, шо вин и до сичас там стоить. Потом, значыть, висим душ – жынки, сыны – и бралы всьогó животного – и кони, и коровы бра-лы, вивци бралы, всё животного бралы. И зноў стаў народ... Найшлыся люди таки верные – Авраам, вин быў угодный Богу, вин сказаў, шо од його́ размножыт-ся вэлыкий народ – тоб-то еўрэи» (Е.В. Супрунюк, 1910 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Эта легенда точно воспроизводит детали канонического текста Библии – количество спасенных людей (восемь, ср. Быт. 7: 13), место остановки ковчега (ср. Быт. 8: 4). Но для нас интереснее мотив «великого народа», который впоследствии в славянском фольклоре обретет свою нелегкую судьбу. Этот мотив созвучен представлению о первичности «еврейской веры», которая существует с начала времен: «Як оно настало все, еврейска була вера. А перва вира еврейска була» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов Горо-

докского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин). Подробнее речь об этом пойдет в разделе 2.5.

Какова же была судьба потомков Ноя после потопа?

Приведем запись конца XIX в., сохранившуюся в архиве Российского этнографического музея, на основании которой можно судить о представлениях русских крестьян относительно всемирной истории.

«[О турецкой войне 1878 г.] Война, по объяснению крестьян, началась из-за того, что турки обижали наших братьев славян. Турки это неверный народ; они сперва отняли у греков Царь-город, а потом покорили и наших братьев славян. Кто такие восточные славяне, почему они нам братья, огромное большинство не знает. Некоторые полагают, что братья они потому, что произошли, как и мы, от одного сына Ноя Иафета. У Ноя было три сына: Сим, Хама и Иафет. Хама Ной проклял за непочтительность к отцу и сказал ему, что его потомки будут работать у потомков других двоих братьев. От Иафета произошли мы русские и те люди, которых мы зовем братьями-славянами. От Сима — немцы, французы, или хрэнцузы, как их многие зовут, англичане, или агличане, и другие разные люди. Потомство Хама это турки и разные эфиопы. Но Бог отдаст потомков Хама во владение потомкам Сима и Иафета тогда только, когда эти потомки будут вести праведную жизнь. А между тем они далеко еще не достигли этого. Вот, чтобы наказать их и чрез это исправить, Бог допустил, что потомки Хама не только не подпали сами под рабство, а еще себе подчинили тех, у кого должны быть в повиновении. Это подчинение, конечно, временное, только до тех пор, пока потомки благочестивых



сыновей Ноя не исправятся. Такой взгляд далеко не распространенный, он существует больше у стариков начетчиков» (АРЭМ, ф. 7, оп.1, д. 805 (Череповецкий у. Новгородской губ., 1899, зап. В. Антипов), л. 1; за предоставление материала благодарим Е.А. Мельникову.

Подобно тому, как размышляли о наследниках Ноя книжники и историки, носители фольклорной традиции дали «библейскому родословию» народов свою трактовку. Такие представления сохраняют свою актуальность даже в пределах микролокальных традиций. Так, согласно свидетельству, записанному в 1976 г. в окрестностях Хелма (юго-восточная Польша), жители с. Михаловце, противопоставляя себя жителям соседней деревни и городским обитателям, считали, что «мы, здешние, происходим от Яфета, тамошние (жители соседнего села) — от Хама, а городские — от Сима» (см. Stomma 1986: 47). Согласно болгарским легендам, болгары — потомки благочестивого сына Ноя, а цыгане — потомки Хама, насмеявшегося над пьяным родителем; точно так же в легенде из Угорской Руси: цыгане — это потомки «проклятого» Хама (НБ: 65).

Что касается злополучного Хама, то он оказался причастным также к появлению русских домовых: «Однажды праведный Ной искал своего сына Хама, который сделал дурной проступок. После долгих поисков Ной наконец нашел Хама в яслях в конюшне в лежачем положении. Увидев сына в таком положении, праведный Ной проклял его, при этом сказал, что он будет постоянно жить на дворе и его потомки. И действительно, Хам и его потомки живут на дворах под именем домовых» (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 139 (Калужская губ., Перемышльский у., 1892, зап. И.М. Глинко(в)?), л. 4–4об).

Отметим еще одну деталь, изредка всплывающую в народных легендах. Это географическая привязка потопа к земле Израиля.

«Был, говорят, когда-то был потоп, всё затопило и осталось, говорят, народу где-то там, около Иерусалима ли, где ли. Ведь раньше стары люди этот Иерусалим не бывали, не слышали. Мы-то по истории его знаем. Всё началось оттуда житьё-бытьё, вся история. Мы, Россия, страна нецивилизованная, последняя в цивилизации. Да Бог послал такой ливень, чёго ли не знаю, но потоп был. Где-то на высокой-высокой горе, говорили, спасались люди, и от этих людей пошло снова...» (Каргополье, НБ: 260).

Каждая локальная фольклорная традиция стремится вписать себя в перечень народов, появившихся во времена возведения Вавилонского столпа.

«Как произошли разные народы? Крестьяне говорили, что наверно во время столпотворения Вавилонского, когда Господь смешал их» (АИАЭ, кол. ОЛЕ-АЭ, д. 50 (Раненбургский у. Рязанской губ., 1894), л. 22)

Обычно мотив «смешения языков» народными легендами не комментируется. Редкое исключение — современная запись, сделанная у старообрядцев Кировской обл.: «А он будто пламя на них напустил, ну как будто огонь такой, прямо на головы людей. И все стали на языках говорить, о которых раньше не знали. Ну, как чё открылось им. А потом уж стали и жить так. Привыкли, ничё» (Ванякина 2002: 9). Возможно, образ сходящего огня — реминисценция из Деяний апостолов (схождение Святого Духа: «И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещавать» — Деян. 2: 3–4).

Напротив, пристальное внимание уделяется в фольклоре этническим и конфессиональным последствиям Вавилонского столпотворения. Так, в легенде, записанной в Польше от старообрядцев в 1992 г., подчеркивается, что Бог смешал языки и веры, и появились «и литвины, и поляки, и французы...» (Zowczak 2000: 191). По легенде из окрестностей Кракова: когда башня достигла небес, Бог отворил в небе окошко и погрозил строителям пальцем — в головах у них все помешалось, и с тех пор люди стали немцами, итальянцами, поляками, французами, турками, евреями, «как кому выпало» (Kolberg DW 7: 8–9). Упомянем болгарскую легенду, в которой говорится, что после смешения языков «стали турки, греки, болгары»; непонимание же между народами продолжается и по сей день, что грозит миру атомной войной (АИФ 210(1):55, Врачанский окр., 1985, зап. А. Георгиева, Л. Морчев).

Аналогичная картина наблюдается и в книжной культуре — вспомним в связи с этим попытки средневековых летописцев и хронографов найти для славянства место в древней истории и внести имена славянских племен в библейскую «таблицу народов» (см., например, Повесть временных лет, «Толковую Палею») — об этом уже говорилось в выше (см. 1.2).

В болгарской легенде «смешение языков» связано с сыновьями Адама (*Адема*). 70 сыновей Адама при строительстве «здания» (Вавилонской башни?) составили заговор с целью убить своего отца. Адам попросил Аллаха о помощи; Аллах дал каждому из братьев свой язык, и они перестали понимать друг друга. Ср. другой вариант, согласно которому 72 брата одной веры замыслили убить своего отца. Младший сын рассказал отцу о заговоре. Отец попросил Алла-

ха смешать языки, чтобы заговор не удался. Еще одна легенда уменьшает число «языков»: у одного человека было 9 сыновей и 9 дочерей. Он женил старших на младших, но самую младшую и красивую дочь решил оставить себе. Сыновья возмутились нарушению порядка и хотели убить отца, и тогда Аллах смешал им языки: «и стали веры — турки, болгары, татары...» (НБ: 287–288).

В легенде, записанной от старообрядцев Кировской обл., говорится, что место, где строили башню, «нечистым было <...>. Там башня пропадала, как будто ее и не строили вовсе. И вот это такое место, где, говорят, все дороги пересекаются, ну вроде как смешиваются. Все дороги и добрых и злых людей. Такое вот смешение» (Ванякина 2002: 9; ср. Быт. 11: 9 — «Посему дано ему имя: Вавилон; ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле»).

### *1.3.3. Исход — дорога в «новую историю»*

Легенды об Исходе также разрабатывают тематику судеб отдельных народов, причем этносы могут как бы переживать «повторное» сотворение. Именно библейский Исход становится причиной появления на свете «современных» цыган. По легенде из Угорской Руси, в Черном море утонуло много цыган, их цари и начальники, их книги; теперешние цыгане — это потомки черта и хромой цыганки, оставшей от толпы «фараоновых людей», преследовавших евреев — НБ: 78); по другой версии из Западной Белоруссии, когда евреи выходили «с фараонской земли», к ним пристали некоторые «фараоны»;

перейдя через море, они так и не нашли себе постоянного места — бродят по свету, крадут, просят, вера их неведомо какая. Их неприкаянность до конца света объясняется Божьим наказанием за то, что они мучили евреев во время египетского плена; Federowski 1897: 231).

В результате перипетий Исхода евреи оказываются отмеченными специфическим запахом и кожными болезнями (см. 4.1); последствием Исхода становится и особенность еврейского Судного дня, когда, согласно представлениям славян, черт (*халуи*) похищает (в качестве жертвы) еврея из каждого местечка (см. 5.5).

Именно Исход объединил с точки зрения фольклорной традиции участь двух «неприкаянных народов» — евреев и цыган.

И Моисей со своим народом, и их преследователи («фараоны», «ораби», «цыгане») обретают в новых землях общую судьбу — им не находится места в мире, куда они пришли «из Египта»: «У йих поля не було́, воны выйшли, ек Мойсей вывеў [из Египта], и ў йих поля нэ було — и ў жьдиў, и ў цыганиў...» (Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Попад в новые земли, евреи совершили деяние, определившее их рассеяние, гонимость и обреченность на скитания, а также «выключенность» из традиционного уклада жизни новых соседей, — распяли Христа. В этом деле у них нашлись помощники — цыган-кузнец выковал гвозди для распятия, за что все его потомки обречены вечно просить милостыню (НБ: 81).

Но еще до распятия представители этих народов скомпрометировали себя. Так, «в начале света» еврей или цыган, примкнувший к Христу и его уче-

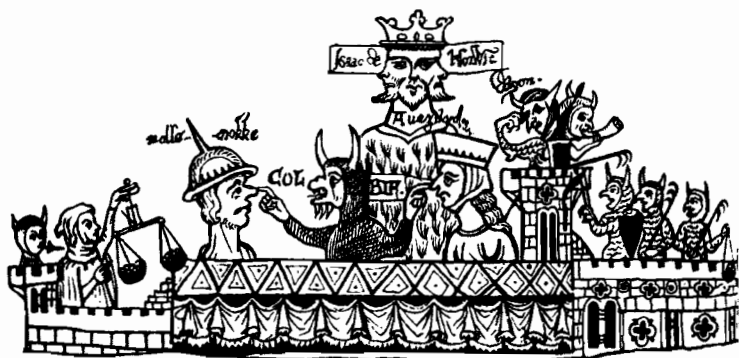
никам, пытался подражать Христу и творить чудеса, оживляя людей, но потерпел неудачу; или же, предложив себя в спутники Христу, обманывал его, за что Христос прогнал его от себя и отказал евреям и цыганам в твердой вере (см. Белова 2005: 78, а также раздел 2.5).

История «библейских евреев» заканчивается, согласно «фольклорной хронологии», в момент распятия Христа. Об этом – полесская легенда о «нынешних» евреях, которые произошли от сердобольной женщины, которая опустила глаза при виде мук Христа.

«Як вэли яго ужэ на роспьяты, Суса Хрыста, то... а жыдовка стояла да и побачыла, шо яго ведуть распинати – Суса Хрыста. То вона взяла одвэрнула да запушчыла очы. То тыи выгibli, а тые, с тоей жыдовки племяно́ остало и тэпэрь» (Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1983, зап. А.Л. Топорков, С.Н. Железнова).

Но если «выгibli» мучители, а остались и существуют до сих пор потомки единственной женщины, посочувствовавшей мукам Христа, почему тогда они до сих пор разделяют вину своих предков? Почему до сих пор живы религиозные наветы и суеверия относительно евреев? Почему столь неоднозначен образ еврея в славянской книжности и тем более в фольклорной традиции, непосредственно соприкасавшейся с евреями? Почему в славянской культуре существует «еврейский миф»?

Об этом, собственно, и написана эта книга.



## Миф 2

---

«Чей Бог старше?»

«Еврейская вера»

в славянской книжности  
и фольклоре

**Евреи из Норича (Норвича).**

Карикатура из английской рукописи XIV в.

Из кн.: Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989. С. 298



Эта глава объединяет сюжеты, связанные с важнейшим событием конфессиональной идентификации любого народа, — о выборе веры и формировании конфессионального облика культуры.

В то время как славянская (и в первую очередь древнерусская) книжная традиция тщательно разрабатывала вопрос о поиске библейских параллелей событиям и действующим лицам отечественной истории, связывая факт принятия веры или обращения с концептом чуда, фольклорная традиция формировала свой «миф» о «чужой» вере и ее особенностях. В этом мифе нашлось место и конфессиональной полемике, и эсхатологическим пророчествам, и суеверным представлениям.

## 2.1. Выбор веры: книжный сюжет и исторические реалии

«Выбор веры» в племенном обществе был невозможен. В отличие от христиан, «язычники» — последователи племенных культов не сомневались в «реальности» иноплеменных богов, но они были заведомо враждебны, покровительствовали «чужим» народам и землям. На Руси варяги Олега и Игоря могли клясться Перуном, но не в силу «выбора» и не в силу предпочтения его Одину и Тору, а потому, что он был богом той славянской земли, где они жили, и богом славянского войска, которое возглавляла русская княжеская дружина. Выбор веры стал возможен тогда, когда Русское государство обрело свое место в мире раннесредневековой цивилизации, столкнувшись с соседями — христианами и мусульманами.

Сказание о выборе веры князем Владимиром — прениях с болгарами-мусульманами, немцами-латынянами, хазарскими иудеями, помещенное в Повести временных лет под 986 г., по-разному и не без противоречий трактуется в историографии. Естественно, первым делом исследователи учитывают то очевидное обстоятельство, что «выбор веры», или, в более широком смысле, диспут о вере — это распространенный средневековый исторический и книжный сюжет с достаточно явными византийскими истоками (обнаруженными еще дореволюционным историком церкви Е.Е. Голубинским) и даже предполагаемым иудейским влиянием (летописный сюжет сопоставляется с «выбором веры» хазарским каганом в еврейско-хазарской переписке — прениями иудея с мусульманами и греками, см. об этом подробнее раздел 2.3).

В этом отношении более существенной для древнерусской книжности была, конечно, кирилло-мефодиевская традиция, в данном случае — прения о вере Константина Философа с представителями тех же конфессий: мусульманами-агарянами, иудеями в Хазарии, латынцами в Венеции — недаром произносящий при дворе Владимира завершающую вероучительную речь грек именуется Философом: еще поздними русскими летописцами XV в. он был отождествлен с самим Константином. Было бы, однако, поспешным сводить сам летописный сюжет «выбора веры» только к византийскому, древнеславянскому или хазарскому литературному влиянию.

Дело в том, что сам сюжет вводится летописцем в реальный исторический контекст. Под 985 г. рассказывается о походе Владимира с Добрыней на волжских болгар. Поход рисуется победным, Владимир заключает мир с болгарами и возвращается в Киев. И здесь вместо положенных жертв по случаю победы описывается приход болгарских послов: «Придоша болгары веры бохъмиче (Бохмит — Мухаммед. — *В.П., О.Б.*), глаголюще, яко: “ты князь еси мудр и смыслен, не веси закона; но веруй в закон наш и поклонися Бохъмиту”». Установление договорных отношений с Болгарией Волжско-Камской имеет свое продолжение: болгарские послы проповедуют ислам (веру Бохмита — Мухаммеда, как обозначил ее летописец на греческий манер). Владимир для них действительно не ведает «закона», ибо закон — это Священное Писание, строго регламентированный религиозный культ: только с «людьми писания» (к каковым относились в исламе иудеи и христиане) возможны были правовые договорные отношения — язычники подлежали обращению в «истинную ве-

ру», при сопротивлении их ожидал джихад — священная война.

Вопросы Владимира к болгарским послам об их законе соответствуют контексту летописи: язычник Владимир рисуется «побежденным женской похотью» — помимо многочисленных жен, ему приписываются сотни наложниц (в этом он уподобляется летописцем библейскому Соломону — об этом мотиве подробнее см. в разделе 2.2). Князя прельщает картина мусульманского рая с гуриями, но отвращают обрезание, запрет есть свинину и особенно пить вино. Он ссылается на обычай пировать с дружиной: «Руси есть веселие пити...» Ссылка на этот обычай — отнюдь не риторическая фигура: пиры с дружиной действительно были важной чертой государственного быта и формой распределения доходов («корма») — недаром урегулированию конфликтов на пирах посвящены и многие статьи древнейшего письменного законодательства, «Русской правды», а побежденные древляне обязаны были доставлять мед — напитки для тризны по Игорю.

Само посольство болгар соответствует и общеисторическому контексту — контексту традиционных исторических связей Киева в X в.: через Болгар со времен Вещего Олега поступает на Русь (в обход Хазарии) восточное серебро и осуществляются связи с исламским Востоком, среднеазиатской державой Саманидов и Хорезмом. Характерно для летописных прений о вере, что посольство приписывается не неким «абстрактным» агарянам или измаильтянам, но имеет конкретный этноконфессиональный адрес — как и последующие посольства в исследуемом сюжете.

«Потом же, — продолжает летописец, — придоша немцы от Рима, глаголюще: “Придохом послании от

папежа (папы). И реша ему (Владимиру. — *В.П., О.Б.*): “Рекл ти тако папежь. Земля твоя яко и земля наша, а вера ваша не яко вера наша. Вера бо наша свет есть. Кланяемся Богу, иже створил небо, и землю, звезды, месяц, и всяко дыханье, а боги ваши — древо суть”. Володимер же рече: “Кака заповедь ваша?” Они же реша: “Пощенье по силе. “Аще кто пьеть или ясть, то все в славу Божью”, — рече учитель наш Павел“. Рече же Володимер немцем: “Идите опять, яко отцы наши сего не прияли суть”».

Вероятно, что слова «немцы от Рима» отражают ту реальную историческую обстановку, которая сопутствовала времени выбора веры и крещения Руси, когда германские императоры, начиная с Оттона I (962 г.), овладели Римом, подчинили своему влиянию пап (немцы пришли из Рима от папы — «папежа») и вступили в конфликт с Византией: в этом конфликте они стремились заручиться поддержкой Руси. «Папеж» — слово, появившееся с первыми немецкими миссионерами у западных славян в Моравии и оттуда попавшее в древнерусский язык. А.В. Назаренко усматривает в летописном известии о немцах из Рима отражение сведений о посольстве от Оттона II (которое датирует 982/983 г.) и даже в самом летописном диалоге с немцами видит намек на неудачную миссию Адальберта, присланного епископом на Русь еще при Ольге в 961 г., — недаром Владимир отсылает послов со словами, что «отцы наши сего не прияли суть» (Назаренко 1999). Едва ли можно, впрочем, рассматривать летописный сюжет вне греко-латинской, греко-мусульманской и греко-иудейской полемики, которая представлена в последующей речи греческого посла — Философа: Философ упрекает латинян, что они «не исправили веры» —

причащаются опресноками, а не хлебом и не творят причастия вином.

Не вполне ясно из летописного текста, чего именно «не прияли» предки Владимира — «заповеди» в целом или обычаев поста — «пощения». В недавних комментариях к этому мотиву А.С. Демин предположил даже, что речь в первоначальном летописном тексте (Древнейшем своде) вообще не шла о посте, а имелось в виду «потщенье» — усиленное усердие в служении Богу, цитата же из Павла была приведена редактором Начального свода, переиначившим исходный смысл фразы. Однако структура самих прений о вере — слов, произносимых послами, — предполагает описание пищевых запретов: они приводятся в речах болгар и иудеев и относятся к числу обязательных объектов полемики с иноверцами в древнерусской литературе. В полемике с латинянами наиболее остро переживались как раз расхождения в области пищевых запретов и поста. Вообще, требование ритуальной чистоты было свойственно начальному русскому христианству, в том числе княжеским церковным уставам — вопрос о сути Божества, равно как о добре и зле, по летописи, не затрагивался в прениях о вере при дворе Владимира. Но скорее речь в отповеди князя немцам идет все же о латинском «законе» в целом: летописец, естественно, не мог приписать язычнику Владимиру антилатинские аргументы, употреблявшиеся в «Речи Философа», поэтому вынужден был глухо сослаться на неприятие латинской веры «отцами». Ответные посольства князя к болгарам, немцам и грекам призваны испытать их «закон», и отсутствие «красоты» в богослужении отвращает послов, пришедших «в Немци». Тогда послы идут далее «в Греки» и возвращаются на

Русь, пораженные «небесной» красотой греческого богослужения: «не свемы, на небе ли есмы были, ли на земли».

Показательно, что летописный маршрут русского посольства не включает Рим — послы не следуют по пути «из варяг в греки», а идут напрямую «в Немцы», а затем в Царьград, в чем также можно усматривать отражение в летописи исторических реалий второй половины X в. — они следуют путем немецких миссионеров. Как уже говорилось, эти реалии погружены в контекст традиционной полемики (доходящей в «Речи Философа» и последующей «Корсунской легенде» до религиозных наветов в отношении как мусульман, так и латинян), но историческая актуальность самого выбора веры — греческого или латинского обряда, «обретение» веры в Византии или крещение от немецких миссионеров — в начальной истории христианства на Руси и в начале княжения Владимира представляется достаточно очевидной.

Пристального внимания заслуживает и конкретно-историческая характеристика иудейского посольства — «жидове козарьстии»: характерно, что это едва ли не единственный случай в древнерусской (и византийской) литературе, когда говорится об иудаизме хазар. Испытание Владимиром их веры сводится в летописи к риторическому и вместе с тем важному для выбирающего государственную религию князя вопросу: «То где есть земля ваша?» Князь (и летописец) не мог не знать, что земля хазар разгромлена его отцом Святославом. Попытка хазарских иудеев объявить, что земля их — «в Ерусалиме», была немедленно разоблачена, и, когда те признали, что за грехи Бог «расточил» их по странам, Владимир обвинил их посольство в злонамеренности: «Еда и нам тоже мыслете прияти?»

(мотив злонамеренности иудеев характерен для византийской и древнерусской литературы).

Признание иудеев в том, что «их земля» — Иерусалим — «предана хрестеянном», было воспринято исследователями как свидетельство позднего происхождения всего мотива иудейского посольства: действительно, Иерусалим был захвачен христианами-крестоносцами в результате Первого крестового похода в 1099 г. Это соображение, однако, не может быть принято по двум причинам. Во-первых, прения о вере включены не только в Повесть временных лет, но и в Новгородскую первую летопись и, стало быть, имелись уже в Начальном своде 1095 г. Во-вторых, город был отвоеван не у иудеев, а у мусульман. Скорее, в летописных прениях о вере речь идет о традиционных «имперских» притязаниях Византии на Святую землю: в «Речи Философа» (равно как и в идейно близком ей «Слове о Законе и Благодати» Илариона) и говорится о том, что иудейской землей завладели «римляне» — ромеи. Греки Византии продолжали считать себя ромеями — гражданами Римской империи. Значит, в мотиве о хазарских иудеях летопись следует ранней традиции, а не конструкции начала XII в.

Ныне, после открытия письма еврейско-хазарской общины Киева, датируемого X в., представляются очевидными местные киевские истоки летописной традиции о посольстве хазарских иудеев. Иногда считаются даже не случайными слова летописца об иудеях, которые заявляют, что сами слышали о приходе болгар и немцев к Владимиру. Это, конечно, свойственный летописным прениям о вере риторический прием, ибо по летописи следом за иудеями является Философ, которого присылают греки, и также



говорит о дошедших до них слухах: правда, Философ «слышал» лишь о немецком и болгарском посольствах — тогда Владимир сообщает ему о посольстве иудеев и в ответ выслушивает «Речь Философа», содержащую антииудейскую полемику. Вопреки распространенному мнению, активность иудеев не могла сравниться с миссионерской деятельностью латинян и мусульман уже потому, что миссионерство не было свойственно иудейской традиции (что верно отмечал еще Татищев), а желающих обратиться в иудаизм необходимо было первым делом предупредить о гонениях, которым подвергается за веру еврейский народ (а не выдавать желаемое за действительное), — мотив рассеяния евреев за грехи присутствует в еврейско-хазарской переписке и других иудейских сочинениях. При этом евреи могли (и даже были обязаны) способствовать распространению т.н. заповедей сыновей Ноя, которым должны были следовать «языки» — потомки библейского праотца (запреты идолопоклонства, богохульства, кровопролития, воровства, прелюбодеяния и т.д.), но в число этих заповедей не входили собственно иудейские Моисеевы законы, в том числе обрезание и соблюдение субботы. К историческим «реалиям» X в., таким образом, можно относить упоминание в летописи самих «жидов козарьстих», даже их участие в «диспуте» при дворе Владимира, но едва ли их посольство — «миссию».

Речь не идет, конечно, об исторической реальности прений о вере в Киеве накануне крещения Руси (хотя и отрицать возможность такого диспута также нет прямых оснований). Можно, однако, утверждать, что «прения о вере» относятся к раннему пласту русской летописной традиции: Д.С. Лихачев реконструировал «Сказание о начальном христианстве на Руси»,

и эта реконструкция соотносится с шахматовской гипотезой о Древнейшем своде 1039 г., предшествовавшем Повести временных лет и Начальному своду.

В целом историческая информация, содержащаяся в прениях о вере, достаточно достоверно характеризует геополитическую позицию Древней Руси в конце X в., ее положение между Византийской и Германской империями, отношения с Волжской Болгарией и представляемым ею мусульманским Востоком, хазарское наследие и преобладающую ориентацию на Византию. Отношение к различным конфессиям, явленное в летописных речах Владимира, конечно, определялось взглядами летописца и предшествовавших ему русских книжников, основанными на традициях византийской книжности.

## 2.2. Владимир Святой и Соломон Премудрый

Князь Владимир Святославич, креститель Руси — одна из центральных фигур русского летописания и всей русской истории — был канонизирован (и получил «формальное» право именоваться Святым) отнюдь не сразу после утверждения христианства на Руси. Это произошло, видимо, лишь на рубеже XII и XIII вв. (судя по ранним спискам «Жития» — Турилов 1999: 23; ср. Федотов 1939; Водов 1988–1989), через два столетия после того, как князь просветил Русскую землю своим деянием в 988 г.

Конечно, князь много грешил «в поганстве», занял киевский стол, убив своего старшего брата Ярополка, установил в Киеве кумиров и стал приносить

им кровавые жертвы; да и церковное предание, сохраненное Повестью временных лет, свидетельствует о том, что князь упорствовал в язычестве. Даже после того, как завершавший летописные прения о вере грек Философ показал князю загадочную «запону» — завесу, на которой было «написано судище Господне... о десну праведныя в весельи предъидуша в рай, а о шюю грешники идуща в муку», Владимир, изрекший «добро сим о десную, горе же сим о шюю», продолжал тянуть с решением о крещении. Этот рассказ о «наглядной агитации», вводящий необходимый при катехизации мотив Страшного суда, посмертных судеб грешников и праведников, трудно совместим с христианскими канонами, тем более что и сама иконография Страшного суда только формировалась в XI столетии, в конце которого стала составляться Начальная летопись (ср. Архипов 1999). Эта проблема — проблема «истории и саги», исторических реалий и мотивов предания — остается главной для понимания летописного текста и деяний Владимира.

Сам этот факт поздней канонизации вызвал определенное недоумение у историков церкви. Е.Е. Голубинский (1997: 184–185) полагал даже, что причиной тому были знаменитые пиры князя Владимира, несовместимые с аскетизмом древней русской церкви. Однако текстологи, занимавшиеся летописным сказанием о князе Владимире, начиная с А.А. Шахматова, показали, что это сказание составлено в соответствии с библейским канонам и общим средневековым историографическим стереотипом, согласно которому устроитель Церкви (и строитель первого храма — в данном случае Десятинной церкви) уподоблялся Соломону.

Еще Г.М. Барац отметил совпадение определенной последовательности мотивов в сюжете строительства Храма в Ветхом Завете и Десятиной церкви в русской летописи: призвание мастеров из Тира и «от грек», строительство храмов на горе, украшение и снабжение их обрядовой утварью; время, отведенное на строительство (семь лет: обстоятельство, само по себе существенное для изучения летописной хронологии); молитва Владимира, начало которой находит соответствие в псалме 79, окончание — в молитве самого Соломона, произнесенной по завершении Храма (3 Цар. 8: 27–29). По освящении храма Владимир «створи праздник велик в те день боляром и старцем градским, и убогим роздал имения много» (ПВЛ: 55); ср.: 3 Цар. 8: 65 — «и сделал Соломон в это время праздник и весь Израиль с ним» и т.д. (см. также сравнительный анализ летописного и ветхозаветного текста: Данилевский 1995: 150–151).

«Исторические» черты образа князя Владимира оказывались размыты и сливались с образом библейского Соломона. С. Сендерович (1996) сопоставил саму древнерусскую форму имени Владимира — Володимер/Волод**мир** с именем Соломона/Шломо, означавшим «мир, покой»: в соответствии с известной агиографической формулой — «по имени житие» — выстраивался «мифопоэзис» образа русского князя. Действительно, сама летописная фраза, резюмирующая под 996 г. «внешнеполитические» деяния Владимира — «и бе живя с князи околными миром, с Болеславом Лядьским, и с Стефаном Угрьским, и с Андрихомъ Чешьским» (ПВЛ: 56), соответствует библейской фразе о Соломоне — «и был у него мир со всеми окрестными странами» (3 Цар. 4: 24), но не «историческим реалиям», ибо и Сте-

фан, и Андрих вступили на свои престолы позднее (ср. ПВЛ: 467).

Еще больше проблем вызывает летописный пассаж о двенадцати сыновьях Владимира, которым он роздал в управление волости сразу после крещения Руси (под 988 г.): во-первых, не всем сыновьям достаются волости — двое из них (Станислав и Позвизд) вообще не упоминаются больше в летописи, а в другом перечне потомков Владимира их имена заменены безымянными дочерьми (ср. Данилевский 1998: 352–353). Ясно, что летописцу нужно было, чтобы число потомков князя равнялось 12: он следовал здесь общей летописной тенденции, согласно которой таковым было число славянских племен, заселивших Русскую землю (выступивших в походе Олега на греков и т.п.), а стало быть, и библейской традиции о библейских коленах, наследником которой был и Соломон. Ср.: «И было у Соломона 12 приставников над всем Израилем, и они доставляли продовольствие царю и дому его» (3 Цар. 4: 7), подобно тому как сыновья Владимира должны были платить дань в Киев.

Впрочем, здесь мы видим, как исторические реалии включаются в летописную традицию: составитель летописи не наделяет всех сыновей князя волостями — княжеское право, традиция княжеского рода требует своей «исторической правды», что существенно и для дальнейшего понимания летописного текста.

Своеобразный «историзм» демонстрирует летописец и тогда, когда он прямо противопоставляет своего героя Владимира ветхозаветному образцу. Под 980 г., после описания кумиров, поставленных Владимиром в Киеве, летописец перечисляет его детей от разных жен, а затем число наложниц: «а на-

ложниц бе у него 300 в Вышегороде, а 300 в Белгороде, а 299 на Берестове в селци... И бе несyt блуда, приводя к собе мужьски жены и девице растыля. Бе бо женолюбець, якоже и Соломан: бе бо, рече, у Соломана жен 700, а наложниц 300. Мудр же бе, а наконець погибе; се же бе невеголос, а наконець обрете спасенье» (ПВЛ: 37). Действительно, деяния Владимира представляют некую инверсию деяний Соломона, ибо тот сначала обустроивает свою землю и строит Храм, а затем под влиянием языческих жен начинает поклоняться их идолам; Владимир же, приняв крещение, ниспровергает кумиров и вступает в «законный» брак с «царицей» Анной (для которой и оставлена «вакансия» в списке 999 жен и наложниц).

Характерно, что «историчность» такого противопоставления может быть оспорена ссылкой на стороннего свидетеля — епископа Мерзебургского Титмара. В «Хронике» (VII, 72–74), составленной в начале XI в., он свидетельствовал «о несправедливости, содеянной королем Руси Владимиром. Он взял жену из Греции по имени Елена, ранее просватанную за Оттона III, но коварным образом у него восхищенную. По настоянию ее он принял святую христианскую веру, которую добрыми делами не украсил, ибо был великим и жестоким распутником и учинил большое насилие над изнеженными данайцами (греками — во время похода на Корсунь. — *В.П., О.Б.*)... Имя названного короля несправедливо толкуют как “власть мира”, ибо не тот вечно непостоянный мир зовется истинным, который царит меж нечестивыми и который дан детям сего века, но действительно го мира вкусил лишь тот, кто, укротив в своей душе всякую страсть, снискал царствие небесное». Правда, и этот обличитель Владимира должен был расска-

зять о том, что тот «носил венерин набедренник, усугублявший врожденную склонность к блуду. Но спаситель наш Христос, заповедав нам препоясывать чресла, обильный источник губительных излишеств, разумел воздержание, а не какой-либо соблазн. Услышав от своих проповедников о горящем светильнике (Да будут чресла ваши опоясаны и светильники горящи — Лк. 12: 35. — *В.П., О.Б.*), названный король смыл пятно содеянного греха, усердно творя щедрые милостыни» (Назаренко 1999: 318–319). Это свидетельство немецкого епископа, совпадающее с летописным повествованием о нищелюбии Владимира, стоит многого: Титмар не устал обличать в своей Хронике злодеяния восточных соседей (в том числе, свойственника Владимира и врага Германии Болеслава Польского), оправдывая лишь преданность христианской вере их жен, наставлявших злонравных мужей (Парамонова 1999: 40–42).

Итак, хронографические стереотипы — как губительное женолюбие, так и спасительное нищелюбие — при сравнительном анализе взглядов извне и изнутри все же обретают в образе Владимира некоторую историчность. К безусловным же историческим фактам относится строительство князем Десятиной церкви (описанное под 996 г.).

При всей близости библейского и летописного сюжетов строительства первого храма для нас представляется существенным одно различие: мотиву жертвы, принесенной Соломоном после освящения храма и молитвы, в летописи соответствует мотив десятины, пожертвованной храму (ср. Мурьянов 1978). «Даю церкви сей святей Богородици от имения моего и от град моих десятую часть», — говорит Владимир (ПВЛ: 55). «И вдасть десятину Настасу Корсунянину».

Поэтому сама церковь Богородицы была прозвана Десятинной.

Существенно, что древнерусские тексты, повествующие о пожертвовании князем десятины «от всего имения» (ср. Флоря 1992: 17) и т.п., ориентированы на ветхозаветный образец (ср. Поппэ 1968: 215–218; Щапов 1989: 85). В полном виде предписание десятины дано во Второзаконии, где Моисей обращается к народу Израиля: «Егда же совершиши одесятити всю десятину плодов земли твоя в лето третье, вторую десятину да даси левиту и пришельцу и сироте и вдове, и ядят во градах твоих и насытятся». Соответственно передача Владимиром десятины «от имения моего и от град моих» тяготеет к тому же библейскому контексту. В «Памяти и похвале Владимиру» Иакова Мниха упоминание о десятине, данной церкви Богородицы, прямо продолжается цитатой из Второзакония: князь дал десятину для того, чтобы «тем попы набдети и сироты и вдовича и нищяя» (БЛДР 1: 318, 322).

Эта естественная для Древней Руси ориентация на Ветхий Завет создает дополнительные сложности для различения «книжного» и реального в ранней русской истории. Кажется, что сами древнерусские тексты такого рода не дают возможности, во всяком случае напрямую, обнаруживать связь с «реальной» историей, и древнерусских книжников заботит больше соотнесение русских реалий с историей «идеальной», чем сами эти реалии (ср. Сендерович 1994). Однако сам акт наделения церкви Богородицы, прозванной Десятинной, десятиной, относится, конечно, к русским реалиям, а не просто к переиначенным библейским цитатам — цитаты были «приспособлены» к этому акту, совершенному Владимиром.



Последующее историческое деяние Владимира не связано прямо с библейскими мотивами. «Живяше же Володимер в страхе Божиим. И умножишася зело разбоеви, и реша епископи Володимеру: “Се умножишася разбойници; почто не казниши их?” Он же рече им: “Боюся греха”. Они же реша ему: “Ты поставлен еси от Бога на казнь злым, а добрым на милованье. Достоить ти казнити разбойника, но со испытанием”. Володимер же отверг виры, нача казнити разбойника, и реша епископи и старци: “Рать многа; оже вира, то на оружье и на коних буди”. И рече Володимер: “Тако буди”. И живяше Володимер по устроенью отъню и дедню» (ПВЛ: 56).

Очевидно, что под «грехом» здесь имеется в виду нарушение заповеди «не убий». Но «страх Божий», в котором жил Владимир, в данном случае имел и определенный правовой контекст. Еще по нормам закона русского, сохранившегося в договоре с греками 911 г., допускалась материальная компенсация «ближним» убитого в случае, если убийца скроется и не будет убит на месте; разбойников же, по византийскому праву, следовало казнить на месте преступления (Малингуди 1996: 63–64). Князь уступает требованиям епископов, когда те говорят о «казни с испытанием» — судебным расследованием, он отменяет виру, денежный выкуп, который платили князю за убийство свободного человека, и начинает казнить разбойников. Судебное новшество длится недолго — денежные поступления нужны для борьбы с печенегами, «на оружье и на коних», поэтому вира восстанавливается. Более того, система штрафов, свойственная русскому светскому праву («Русская правда»), оказывает влияние и на право церковное — вместо канонической епитимьи провинившиеся

должны были платить штраф епископам (Щапов 1989: 110).

Эта тенденция к «смягчению» наказаний за уголовные преступления обнаруживается Д. Оболенским (1998: 337–338) уже в первом славянском законодательном памятнике, составленном во время моравской миссии Константина и Мефодия на основе византийской Эклоги. В «Законе судном людем» лица, повинные в тяжких преступлениях, не подвергались «казни» (ослепление, отрезание носа и т.п.) в соответствии с византийским законом, а подлежали продаже в рабство. Однако ближе к летописному тексту сентенция «Жития св. Вячеслава» (т.н. Легенда Никольского): чешский князь «и людем себе порученым противу съгрешению казнити стыдяшеса, аще ли достойнаго закона лютость не твори, любы греха в том блюдышеса» (Рогов 1970: 73). Эта чешская житийная традиция оказала большое влияние на древнерусскую словесность — не только на жития Бориса и Глеба и Андрея Боголюбского (ср. ниже), но и на летопись (ср. Кралик 1963). Нельзя не заметить, что те же проблемы волновали ранее крестителя Болгарии Бориса: позволяет ли требование любви к ближнему и милосердия карать и казнить преступников, спрашивал тот у папы Николая. Папа отвечал, что правосудие необходимо смягчать милосердием (Оболенский 1998: 100). Владимир, по летописи, следовал той же традиции канонических вопросов, — вероятно, и решение о церковной десятине было принято после совещания с греческим клиром. Однако в правовой системе Древнерусского государства — «устроенье отнем и деднем» — сохранялась традиционная родоплеменная норма: кровная месть, разрешенная еще в «Русской правде» Ярослава Мудрого и неприемлемая с точки

зрения церкви (ср. Шапов 1989: 183). Переход от традиционного (обычного) права к государственному и церковному законодательству, в том числе и новые представления о грехе не как о *погрешности* (таково значение слова грех в праславянском языке — ср. Цейтлин 1996: 128 и сл.), а как о *прегрешении*, породил общие проблемы как у правителей этих славянских государств, так и у церковных властей, «не спешивших» с их канонизацией — как было и с Владимиром Святославичем, и с Борисом Болгарским (ср. Турилов 1999).

Нельзя не отметить в связи с этим определенной «двойственности» образа Владимира: по летописи он — христианский просветитель, оказывающийся одновременно носителем традиционных для княжеской власти ценностей. Он творит пиры для своей дружины по воскресеньям («по вся неделя»), приспособив к христианским обычаям дружинный быт, раздает милостыню убогим, а дружине богатства: «бе бо Володимер любя дружину, и с ними думая о строем земленем, и о ратех, и о уставе земленем <...> И живяше Володимер по устроению отню и дедню», — завершает традиционной фразой этот пассаж летописец, для которого эта добрая старая традиция — традиция пиров и советов с дружиной — уже становится «золотым веком» русской государственности, несмотря на то что и отец и дед Владимира были не только закоренелыми язычниками, но конец их «устроенья» был отнюдь не благополучным — Святослав Игоревич погиб после разгрома на Балканах, Игоря убили собственные данники.

Неблагополучным был и конец «отнего и деднего» устроенья Владимира: получивший новгородскую волость князь-посадник Ярослав не дал отцу в Киев положенной дани. Владимир собрался в поход

на непокорного сына, но разболелся и умер 15 июля 1015 г.: «Бог не вдасть дьяволу радости», — пишет по этому поводу летописец (ПВЛ: 58).

Распри внутри княжеского рода были главным предметом обличения в начальной русской летописи: Бог спас Владимира от предсмертного греха сыноубийства. Летописец (в Ипатьевском списке ПВЛ — БЛДР 1: 174) повторяет в посмертном панегирике Владимиру максимуму, напоминающую о предшествующем сравнении судеб Владимира и Соломона: «Се есть новы Костянтинъ великаго Рима, иже крести вся люди своа самъ, и тако сий створи подобьно ему. Аще бо бе прежде в поганьстве и на скверную похоть желая, но последи прилежа покаянью... Аще бо прежде в невежьстве, етера быша сгрешения, последи же расыпашася покаяньемъ и милостнями, якоже глаголетъ (Соломон! Ср. Прем. 11: 17. — *В.П., О.Б.*): “В нем тя застану, в том тя и сужю”». Этот мотив посмертного суда возвращает нас к загадочной «запоне» со сценой Страшного суда, которую показал Владимиру грек Философ при катехизации князя.

В летописном тексте запона, поразившая Владимира, явно соотносится с Храмовой запоной — завесой, о которой рассказывает Владимиру тот же Философ: после распятия «церковная запона раздрася надвое, мертвии всташа мнози, им же [Иисус] повеле в рай ити» (ПВЛ: 47). Связь этого мотива разорванной запоны с темой Страшного суда еще более очевидна в славянском (древнерусском) «Слове о сошествии Иоанна Крестителя во ад», где завеса Храма определенно ассоциируется с разбитыми воротами преисподней — ада, откуда Христос выводит праведников (ср. БЛДР 3: 272). Похороненный в Десятинной церкви — подобии иерусалимского Храма —

князь оказывался у входа в иной мир. Космологическая символика всякого, в том числе христианского, храма (ср. о собственно русской традиции — Успенский 1993), включая царские врата, открывающие путь в святая святых и в царство небесное, осознавалась в древнерусской литературе: показательно, что уже в древнерусском переводе «Иудейской войны» Иосифа Флавия (XII в.) вышивка на храмовой завесе (греч. катапетазма — др.-рус. запона) передавала символику четырех космических стихий и «всяко небесное видение», кроме 12 знаков зодиака (Иудейская война 5.5. 4; ср. БЛДР 2: 272; Мещерский 1958: 370).

Любопытную параллель летописному мотиву запоны являет еврейский фольклорный сюжет «проданного греха» (см. ЕНС, № 63): «купивший» грех корыстолюбец умирает и является из ада продавцу, требуя расторжения сделки. Раввину приходится вызвать в синагогу двух даянов и, соорудив в углу занавеску для покойника, устроить судебное разбирательство между живым и мертвым. Во время тяжбы раввин подтверждает правильность сделки, и покойник со страшным криком, раздающимся из-за занавески, исчезает навсегда. И здесь занавес в молебном доме разделяет тот и этот свет, жизнь и посмертное существование, связанное со Страшным судом.

Вместе с тем идея немедленного посмертного суда не оставляла первых русских книжников, и Иаков Мних, которому приписывается «Память и похвала князю Владимиру», не случайно вкладывает в уста умирающего князя молитву: «Аще мя хочещи казнити и мучити за грехы моя, казни самъ мя, Господи, бесомъ не предай же мене!» (БЛДР 1: 324).

Князь Владимир, в понимании как Иакова, так и монаха-летописца, после смерти должен был сподо-

биться сонму праведных, выведенных из ада. Однако он не был «прославлен» как святой — и виной тому недостаточное почитание князя на Руси. «Дивно же есть се, колико добра створил Русьстей земле, крестив ю. Мы же, хрестьяне суще, не воздаем почестья противу оного воздаянью... Да аще быхом имели пощанье и мольбы приносили Богу за нь в день преставленья его, и виде бы Бог тщанье наше к нему, прославил бы и».

Ответ на эту летописную сентенцию (вошедшую в житийную традицию) содержит (со ссылкой на авторитет Иоанна Златоуста) «Память и похвала князю Владимиру»: «Не дивимся, възлюбленеи, аще чудесь не творить по смерти, мнози бо святии праведнеи не створиша чудесь, но святи суть» (БЛДР 1: 320–322). Характерно, что Иаков Мних сопоставляет Владимира с Авраамом, Иаковом, Моисеем, Давидом, Езекией, наконец, Константином, но избегает сравнения с Соломоном, хотя фраза «и вся страны боахуся его и дары ему приношаху» явно повторяет стих 3-й книги Царств (4: 21) о правлении Соломона. Образец, пригодный для прижизненных деяний, не годился для определения посмертной судьбы. Популярное в Древней Руси «Слово на воскресение Лазаря» (БЛДР 3: 260) содержит рассказ воскресшего праведника о том, как в аду «вопиет» Адам первозданный, Авраам, Исаак, Иаков, наконец, «царь Давид о сыну своем Соломоне, изведи Господи, из ада». Ответ гласит: «Аще бы не для раба моего возлюбленаго Давида, царя Соломона бы во аде искоренил за его лишнюю премудрость и за его беззаконье». В «Слове на Вознесение» Кирилла Туровского (чье творчество повлияло на составителя «Слова о Лазаре» — Рождественская 1987) «ветхозаветный храм» вообще ассоциируется с «языческой

церковью» — при Вознесении она «стонючи от сердца с Соломономъ въпиеть: “Уязвлена есмь аз любовию твоею, женише небесный! Не трудихся вслед тебе и дни человека не възлюбих» (Еремин 1958: 342).

В отношении к Соломону Иаков Мних единокорен с летописцем: «Мнози по праведнии творяще и по правде живуще, и къ смерти совращаются праваго пути и погыбають, а друзии развращено пребывають и къ смерти въспомянутся и покаяньем добрым очистять грехы» (БЛДР 1: 174). В древнерусских представлениях о грехе и добродетели Владимир оставался превыше Соломона.

### 2.3. Чудо и история обращения: Хазария и Русь

Сюжеты «выбора веры» правителями Хазарского каганата и Руси, сближаемые на основе анализа источников настолько, что предполагается воздействие хазарской традиции (т.н. еврейско-хазарской переписки) на Начальную летопись (Повесть временных лет: см. Архипов 1995), вместе с тем имеют характерные отличия. В «официальной» хазарской — царской версии обращения хазар (письмо царя Иосифа) рассказывается о чуде: ангел Божий дважды является во сне царю Булану, а затем, по просьбе царя, хазарскому «князю», пребывающему «среди» народа, и дает Божье обетование продолжить Хазарское царство до конца веков («до тысячи поколений» в пространной версии), предать ему в руки его врагов и дать ему «закон и правило» (ср. Коковцов 1932: 75–77, 93–94). Царь вместе с князем собирают

весь народ, рассказывают ему о чудесном явлении ангела, и народ принимает иудаизм. Затем ангел вновь является Булану и велит ему от имени Божьего построить храм, где мог бы пребывать Всевышний: средства для строительства царь обретет, когда захватит некий город в стране Ар-д-вил (Ардебиль в Азербайджане?). С помощью Всемогущего тот захватывает город, посвящает богатства Богу и сооружает шатер с ковчегом, светильником, жертвенником — по образцу Моисеевой скинии. Достоверность последнего акта — необычного для средневековой иудейской обрядности, но понятного с точки зрения традиционного кочевого быта хазар — подтверждает царь Иосиф: скиния хранится в его распоряжении.

Явление ангела — Божьего посланца и воплощения Божественной воли — характернейшее из «ветхозаветных» (и новозаветных) чудес: ангел является Аврааму, отводя его руку с жертвенным ножом от отрока Исаака, Валааму, идущему проклинать Израиль, и т.д.; этим чудесам соответствуют эпифании — богоявления: сам Господь заповедует в облаке Моисею соорудить скинию, во сне является Соломону и наделяет юного царя мудростью (по его молитве), повелевает Соломону воздвигнуть храм, после того как покоряет под его руку окрестные народы. Естественно, царь Иосиф и хазарское предание следуют этой традиции, что, казалось бы, должно отдалять и разделять «чудесное» и «историю».

Для предыстории этого «еврейско-хазарского» сюжета существен текст, донесенный сирийским христианином Захарией Ритором, описывающий начальное распространение христианства у гуннов за Каспийскими воротами — в пределах Хазарии и у народа, участвовавшего в этногенезе хазар, — в первой



половине VI в. Пленные христиане были проданы персидским шахом в гуннские пределы и «оставались в их земле больше 30 лет, взяли жен, породили там детей. Они вернулись в настоящее время и рассказали нам живыми словами следующее. После того как вывели пленных из пределов ромеев и вели к гуннам и они оставались в их земле 34 года, явился ангел к человеку по имени Кардост, епископу земли Аран, как этот епископ сообщил, и сказал ему: “С тремя добродетельными священниками пойдите в долину и примите от меня слово, посланное тебе от господина духов, потому что я распоряжаюсь этими пленными, что из ромейских пределов вошли в область языческих народов. Я представил их молитвы Богу, и Он сказал мне то, что я сказал тебе”. Когда этот Кардост, что переводится по-гречески Теоклетос, а по-арамейски “призванный Богом”, с усердием отправился в долину с тремя священниками, сказал им ангел: “Пойдите, вступите в область [языческих] народов и крестите детей мертвых, поставьте им священников, дайте им таинства, подкрепите их. Вот я с вами, сделаю вас там любимыми; вы будете делать там среди [языческих] народов знаменья, и вы найдете все, что требуется для вашего служения”. С ними пошло четверо других, и в земле, где нет покойного местопребывания, находили эти 7 мужей-священников из вечера в вечер 7 хлебов и кувшин воды. Они не вошли в ворота, но были проведены через горы, обучали [некоторых] из гуннов. Они оставались там 7 лет и выпустили писание на гуннском языке». Затем император (Юстин I), наслышанный о миссионерских подвигах, посылает им дары и священную утварь, а другой епископ сменяет Кардоста, строит церковь из кирпичей и т.д. (Пигулевская 2000: 568–569). Явле-

ние ангела соответствует мотиву письма Иосифа, предшествующая же историческая трактовка начального распространения христианства в семьях пленников, оказавшихся в гуннском рабстве, соотносима с известиями т.н. Кембриджского документа о начальном распространении у хазар иудаизма, принесенного беженцами из Армении.

«История» начинается в письме Иосифа после сооружения скинии, когда слух об обращении хазар «распространился по всей земле», и цари Эдома (византийский император) и исмаильтян (калиф) присылают своих посланцев, чтобы образумить хазар — начинается диспут о вере, в котором выигрывают иудеи.

В древнерусской традиции ситуация оказывается инвертированной. Князь Владимир, согласно ПВЛ, сначала (986 г.) принимает участие в диспуте с послами волжских болгар — мусульман, «немцев от Рима», «козар жидовстиих», наконец, выслушивает катехизис из уст греческого Философа, устрашающего его в заключении своей летописной «речи» сценой Страшного суда на «запоне» (шитой иконе) (об этом см. раздел 2.2). Начало диспута так же, как и у хазар, имеет вполне «историческую» — дипломатическую — мотивировку: в 985 г. Владимир совершает поход против волжских болгар, и их посольство должно заключить с князем мир. Но мусульмане не могут заключить мира с язычниками — ведь князь, по их словам, «мудр, но не ведает закона». Тогда Владимир и начинает «испытывать» веры, и это приводит его к греческому православию.

Далее следует военная акция князя, которая в летописи остается немотивированной, что и позволяет предполагать в ней литературный мотив, возникший под влиянием еврейско-хазарской перепис-

ки: Владимир захватывает византийский Херсонес, где обретает церковную утварь и «корсунских попов», необходимых для обращения — крещения Руси, подобно тому, как Булан получает богатство в Азербайджане. Немотивированность этого похода, впрочем, представляется кажущейся: в летописной Корсунской легенде как раз присутствует вполне исторический мотив, который существенно отличает русскую традицию от хазарской: захватив важнейший византийский город в Крыму, русский князь требует от греческих императоров не только богатств и священников, он требует в жены порфирородную принцессу Анну. Греки вынуждены были уступить, и такая неслыханная в отношении «варваров» уступка объяснялась критическим положением, в котором оказались императоры-соправители: мятеж охватил в 987–988 гг. всю Малую Азию, и Константинополю нужна была помощь русско-варяжских наемников (каковая их и спасла — ср. из последних работ: Поппэ 1989; Карпов 1997: 213 и сл.; Петрухин 2001).

Немотивированным в этой истории кажется как раз тот мотив, который является центральным в хазарской традиции, — мотив чуда. Согласно Корсунской легенде, Владимир по прибытии Анны по «Божью устрой разболеся очима» — ослеп: Анна убеждает князя креститься, чтобы прозреть, и Владимир соглашается. Во время крещения корсунский епископ налагает на него руку, и князь выздоравливает (ПВЛ: 50). Сам мотив чудесного выздоровления равноапостольного князя восходит, конечно, к новозаветному мотиву ослепления и прозрения Павла (ср. упомянутый ветхозаветный мотив явления ангела Валааму) — показательно, что Павел был остановлен явлением (эпифанией) на пути в Дамаск, где собирался распра-

виться с христианской общиной, Владимира же болезнь поражает после взятия христианского Херсонеса, и в этом новозаветном аналоге — внутренняя мотивировка корсунского чуда (ср. Сендерович 1996; Карпов 1997: 236–240). Правда, Владимир не был поражен чудесным явлением, и наставило его на путь истинный не Божественное явление, а благочестивая жена. Это заставляло еще А.А. Шахматова (1908) предполагать легендарный характер летописного рассказа о взятии Корсуни и крещении там Владимира: легенда была составлена корсунским греческим клиром, в действительности же князь крестился в Киеве до похода на Корсунь. Критики шахматовского построения, начиная с В.М. Истрина (1923; ср. Шмурло 2000), указывали на византийский апокриф «Видение Исайи о последнем времени», который приписывает (задним числом) Исайе пророчество о том, что царица Анна будет отдана «безстыдному змию», и тогда Евангелие будет проповедано «в чело-векоядцах и кровопийцах»: это может означать, что Владимир не был крещен до корсунского похода, а в Киеве принял лишь оглашение. Правда, мотив благочестивой жены (как и мотив исцеления после обращения — в том числе в легендах о Константине Великом) был широко распространен: предполагают, что вокруг этих агиографических мотивов и могла сформироваться легенда о крещении Владимира в Корсунь (Карпов 1997: 240). Вместе с тем Анна с «царицыными попами» безусловно должна была наставлять мужа-неофита — агиография не противоречит здесь «исторической основе».

Характерно, что мотив благочестивой жены свойствен не только христианской традиции: в этом смысле Корсунская легенда ближе не сюжетам еврей-

ско-хазарской переписки, а примыкающему к этим документам Кембриджскому письму.

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

Мотив праведной жены и здесь имеет вполне традиционные истоки — имя Серах принадлежало родоначальнице одного из 70 израильских родов, дочери Ашера (Ассира), мудрой женщине талмудических легенд; вместе с тем талмудическое предание связывает Серах с иранской провинцией Исфаган, где существовала ее синагога и даже почитали ее могилу. Имя Серах оставалось характерным для ираноязычных, в том числе горских, евреев (Бруцкус 1924: 13), и, стало быть, характеризует историческую ситуацию, максимально приближенную к хазарским реалиям.

Даже краткий сравнительный анализ мотивов, составляющих сюжеты выбора веры и обращения хазар и Руси, обнаруживает, во-первых, то обстоятельство, что эти «бродячие» мотивы были почерпнуты из общих для эпохи раннего Средневековья источников (в конечном итоге — библейских), во-вторых — что более существенно, — оказываются привязанными к историческим реалиям. Среди них — два дея-

ния, которые, казалось бы, продиктованы составителям еврейско-хазарской переписки и русской летописи исключительно книжными мотивами: устройство скинии Буланом и строительство первого (каменного) храма Владимиром. Как уже говорилось, скиния с жертвенником была подобна скинии Моисея, Владимир в летописном тексте сопоставляется с Соломоном, а строительство им церкви уподоблено возведению Иерусалимского Храма. Но оба деяния засвидетельствованы историческими реалиями — шатром со священными предметами, которые хранились и в X в. у царя Иосифа, и Десятинной церковью, которую Владимир действительно наделил ветхозаветной десятиной. Обратившиеся правители буквально следовали здесь Священному Писанию, сообразуя его установления с собственными реалиями и возможностями — традициями кочевого быта у хазар и «единовластием» князя на Руси (только князь и имел средства для содержания церкви — ср. Петрухин 2000).

Следует отметить, что подобная подражательность была свойственна не только «варварам», оказавшимся на периферии цивилизации: очевидным образцом для Владимира (так, во всяком случае, изображали дело русские книжники) был Константин Великий, введший христианство в качестве государственной религии Римской империи. В его житии, составленном Евсевием Памфилом, император последовательно сопоставляется с Моисеем, начиная с детства, ибо воспитывался при дворе «тиранов» — гонителей христианства (как Моисей у фараона — книга 1, 12), в войнах же с врагами, рассчитывая на побеждающую силу креста, молился перед ним о победе в скинии (книга 2, 12). Его противник идолопо-

клонник Лициний, подобно фараону, обратился к волхованию, но был побежден и казнен. Запрет идолопоклонства, введенный Константином еще до принятия им самим крещения, напоминает о начальной акции Булана, который «удалил из страны гадалей и идолопоклонников и искал защиты и покровительства у Бога» (Коковцов 1932: 93). Библейский образец здесь опять-таки очевиден: первый царь Саул в начале своего царствования «изгнал волшебников и гадалей из страны» (1 Цар. 28: 3), но Саул был евреем, обращение же к Богу и изгнание идолопоклонников хазарским каганом требовало объяснения — чуда.

Чудесное явление ангела в «царской» версии обращения хазар, конечно, выглядит как позднейшая благочестивая книжная легенда, призванная санкционировать обращение к иудаизму: потерпевший в 730-е гг. поражение от арабов правитель Хазарии, вынужденный дать согласие на то, чтобы принять ислам, и одновременно претендующий на византийские — христианские — владения в Крыму, должен был действительно «выбирать» веру. Превратившийся в завершающий, мотив прений о вере в еврейско-хазарской традиции стал таковым в силу того, что «выбор веры» должен был уступить место чуду в официальном изложении истории обращения. Но этот политический выбор действительно воспринимался как «чудо» в еврейской средневековой традиции: обращение в иудаизм могущественного государства на краю ойкумены могло быть знаменем грядущего «чуда избавления», которого ждали евреи диаспоры — в том числе корреспондент царя Иосифа Хасдай ибн Шапрут (Коковцов 1932: 70). Тем более ожидание чуда не могло быть чуждо язычнику Булану, са-

мо царствование которого, по древнему тюркскому обычаю, предопределялось шаманскими действиями: полузадушенный претендент на титул кагана должен был сам, по свидетельству ал-Масуди, назвать срок своего правления (Минорский 1963: 192 и сл.). В этом отношении явление ангела Божьего было спасительным не только для хазар, оказавшихся меж двух огней — в конфликте с греками-христианами и арабами-мусульманами — и вынужденных обратиться к поиску закона, признаваемого великими державами раннего Средневековья; оно было спасительным и для самого кагана, тяготившегося тюркским языческим наследием.

Для русской летописи (как и для историзированного в жанре хроники Кембриджского документа), как уже говорилось, мотив чуда оказывается периферийным — обращение начинается с политического «выбора веры». Чудом для русских книжников был, опять-таки, сам факт обращения. Иларион писал в «Слове о законе и благодати»: «Не видилъ еси Христа, не ходилъ еси по немъ, како ученик его обретесе? <...> Ведущей бо законъ и пророкы распяша и; ты же, ни закона, ни пророкъ почитавъ, Распятому поклонися» (БЛДР 1: 46). Вопрос этот — риторический, ибо на него уже был дан Иларионом ответ: Владимир «землю свою пасущу правдою, мужьствомъ же и съмысломъ, приде на нь посещение Вышняго, призре на нь всемилостивое око благааго Бога, и въся разумъ в сердце его, яко разумети суету идольскыи лъсти и всыскати единого Бога, сътворишааго всю тварь видимую и невидимую» (БЛДР 1: 44). Образец такого внушенного божеством разума был, очевидно, известен как Илариону, так и летописцу — последний повествует о нем в упоминавшейся «Речи



Философа»: «Аврам же, пришед в ум, возре на небо, и виде звезды и не бо, и рече: “Воистину той есть Бог, иже сотворил небо и землю, а отець мой прельщаеть человеки идолослужением”» (ПВЛ: 42). Источник цитаты — не Библия, а псевдоэпиграф «Малое Бытие» (ср. Ветхозаветные апокрифы: 42), рано переведенный (в извлечениях?) на славянский (Franklin 1985) и использованный в Начальной летописи.

«Рациональное» объяснение Владимирова обращения воспринималось все же как недостаточное в древнерусской традиции: в Корсунскую легенду был введен мотив чудесного исцеления. Болезненным для формирующегося русского христианского самосознания было и отсутствие посмертных чудес — «прославления» крестителя Руси. Летописец сетовал на недостаточное почитание Владимира новыми христианами — иначе Бог прославил бы его посмертными чудесами. Переживание Нестора имело вполне исторический — передаваемый самим летописцем — смысл: кончина Владимира не была благой — он должен был отправляться в поход против мятежного сына Ярослава, и лишь его смерть была свидетельством того, что «Бог не вдасть дьяволу радости». Иаков Мних (со ссылкой на Иоанна Златоуста) увещевает верующих: «Не дивимся, възлюбленей, аще чудесь не творить по смерти, мнози бо святии праведней не створиша чюдесь, но святи суть» (БЛДР 1: 320–322). Чудо переживалось, не будучи для носителей традиции чисто агиографическим мотивом — оно придавало божественный смысл истории.

## 2.4. Чудо и вера — народные версии обращения иноверцев

Легенды, разрабатывающие мотив чуда (чудеса, сотворенные Богом, Богородицей, ветхозаветными пророками, апостолами, святыми; чудесные проявления Божественной благодати и чудеса, подтверждающие присутствие высших сакральных сил среди людей и их участие в повседневной жизни человека), составляют довольно обширную главу славянской «народной Библии» (подробнее см. НБ: 315–318, 366–374). Отметим, что чудесные мотивы представлены не только в фольклорных пересказах сюжетов Священного Писания, они также присутствуют и зачастую играют конструктивную роль в легендах о происхождении религиозных обычаев, ритуальных практик и символов, а также рассказах о чудесах, способствовавших обращению в христианство иноверцев. Подобно тому как исторические источники повествуют об обращении иноверцев в результате явления Божьих знамений, народные легенды по своему утверждают приоритет «своей» веры над верой этнических соседей, также используя в качестве аргументов сакральные символы.

### 2.4.1. Чудо как знак

В славянских легендах, связанных с Воскресением Христовым, повторяется один и тот же круг мотивов, представляющих это событие как ряд видимых свидетельств, убеждающих неверующих в достоверности произошедшего чуда. Наиболее распространены легенды об ожившем петухе, которого евреи сва-

рили для трапезы после распятия Христа (об апокрифических источниках этой легенды см.: Соловьев 1895: 87 и сл.; ПСРЛт 1: 217–218), об ожившей рыбе, которую ела Богоматерь, о вылупившихся из печеных яиц цыплятах. Приведем две полесские легенды, представляющие варианты этого широко бытующего у восточных и южных славян сюжета.

После того, как распяли Христа «ироды на Всеночну спэклы рыбину и пивня закрутылы. Сказали: “Тоди вун вускрэснэ, як этой пивэнь заспивае и рыба на затрэпэшчэ на тарэлцэ”. Тут пивень заспивав и рыба на затрэпэтала. Воны повалялыся все. И Иисус Христос воскрес» (У.Д. Пляшко, 1916 г.р., Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура).

«Жыды робыли Тайну вечеру и Исуса Христа роспынали. Сили ж вечэрати, благословили [еду]. И один бере мясо с пивня ёсти и каже: “Тогда Иисус Христос оживе, када пивень заспевае”, — и пивень заспеваў. А другий каже так само: “Тогда Иисус Христос оживе, када та рыба хвостом заплэшче”, — и рыба сцелилася!» (Е.Х. Кипирчук, 1911 г.р., Комарово Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Эти легенды построены на универсальной фольклорной «формуле невозможного» — в качестве условия воскрешения Христа провозглашается «то, чего не может быть», не может ожить жареная рыба и вареный петух. Однако невозможное оборачивается действительностью и таким образом подтверждает свершившееся чудо, посрамляя неверующих.

Одновременно такие легенды красочно представляют своеобразную «этиологию поверий» и «этиологию обрядов», поскольку содержат объяснение того, когда и за что были прокляты или получили Божье благословение разные животные и расте-

ния; этиологические мотивы органично встраиваются в «библейский» нарратив, представляя каждую трансформацию с участием высших сил как некое маленькое чудо, положившее начало тому или иному обычаю или поверью. Типичный пример такого многосюжетного нарратива представляет легенда из Житомирского Полесья, рассказанная в связи с объяснением того факта, что ведьмы могут собираться для своих встреч только на сухих дубах и липах.

«Они [ведьмы] на сухом дубе токо можущь [собираться], и особенно на липе. Липы проклятые Богом Були <...> Як роспинали Иисуса Христа на кресту, забивали священники колки липовые ў руки и ў ноги. Ци колки не выдерживали, вырывалиса. Священники сказали: “И будь ты прókлятые”, – и забили дубовыми колками. Як же священники разопнули Исуса Христа на кресту, сделали вечору и сказали – усё, його нема. А яго ученик был, сказал, шо Исус воскресне. И поставили жарену рыбу и сказали: “Як эта рыба жарена воскресне, так и Исус воскресне”. А та рыба жарена на тарелке хвостом трёп-трёп-трёп. И священники уже стали бояцца, шо Исус воскресне. Исус воскрес и пришоў к священникам. Они положили под корыто еврейку беременну и кажúць: “Если ты такий Бог великий, угадай, шо там есць”. А он сказаў: “Там есць свиння с поросятами”. И поэтому евреи не едят сала» (Кишин Олевского р-на Житомирской обл., 1984, зап. Т.А. Коновалова, Н.М. Якубова).

Как видим, в этом тексте задействованы сразу несколько самостоятельных сюжетов: о дереве, давшем свою древесину для изготовления гвоздей для распятия, об ожившей рыбе, о превращении еврейской женщины в свинью. Сначала происходит чудо оживления жареной рыбы, призванное указать «свя-

щенникам», что их ирония по поводу возможного воскресения неуместна. А потом является и сам Христос и творит посмертное «поучительное» чудо, превращая еврейскую женщину в свинью (об этом сюжете подробно рассказано в разделах 4.7 и 4.8).

Легенды о «чуде Воскресения» объясняют также, как и почему появился обычай красить пасхальные яйца. Согласно легенде из Галиции, когда Спаситель нес крест на Голгофу, встретил человека, который нес в Иерусалим на продажу яйца. Сердобольный человек поставил свою кошелку и помог Христу донести крест. После распятия человек вспомнил о своей корзинке, вернулся за ней и обнаружил, что все яйца покрашены и расписаны. Он не стал их продавать, а оставил на память, расценив это чудо как награду от Христа за то, что он ему помог. С тех пор пошел обычай расписывать и красить яйца к Пасхе (Килимник 1994/2: 190–191). В Подолии рассказывали, что Христос воскрес и сказал воинам, охранявшим его могилу: «Идите и скажите всем людям, что Христос воскрес, а чтоб вам поверили, вот вам знак». И дал из своего гроба «крашенку». Отсюда пошел обычай красить яйца к Пасхе (Воропай 1993: 261).

Логика фольклорного сознания такова, что появление крашенных яиц, согласно народным легендам, могло предшествовать Воскресению, символом которого пасхальные яйца, собственно говоря, и являются. Но в любом случае появлению их сопутствует чудо; кстати, украинские легенды объясняют даже причину появления разных видов пасхальных яиц — «крашенок» (однотонных крашенных) и «писанок» (расписных, с узорами). Согласно записанному в Киевской губ. рассказу, когда Иисус Христос со св. Петром ходили по земле, в одном селе евреи стали бро-

сать в Христа камнями: ударится камень об одежду — превратится в «писанку», ударится о грудь — превратится в «крашенку». Св. Петр собрал все в карман, а потом раздал людям. Отсюда пошел обычай красить яйца (Воропай 1993: 262). Когда Христос шел на муки, «жиди та всякі недовірки спокушали» его: набрали камней в пелену и спросили — что в ней? «Крашеное и расписное», — ответил Христос. Открыли пелену евреи, думая посмеяться; оказалось, что в пелене крашеные яйца (Подолия; Воропай 1993: 262). Как следует из гуцульской легенды, крашеные яйца появились после того, как евреи распяли Христа: из ран Иисусовых текла кровь, и из каждой капли образовалась «крашенка». Божья Мать плакала, стоя под крестом, и те «крашенки», на которые упали ее слезы, превратились в «писанки» (Шухевич 1904: 224).

Среди множества бытующих у славян легенд о происхождении крашеных (пасхальных) яиц выделяется группа сюжетов, связывающая появление этой реалии с мотивами обращения в христианство, а также с мотивом конфессионального противостояния. Так, согласно болгарской легенде, в день Воскресения Христова один иерусалимский еврей нес на базар яйца. Его повстречал другой и сказал: «Говорят, Христос воскрес!» — «Если этот слух верен, то пусть эти яйца покраснеют», — ответил первый. Яйца покраснели. Евреи стали последователями христианства (БНПП 7: 205–206). В легенде из черниговского Полесья также присутствует мотив обретения веры, правда имплицитно, скрываясь за «этиологией обряда»: «Идут [люди] на базар кучею. Адин иде навстречу: “Чуете, Сус Христос васкрес, яма аткрыта!” А другий [отвечает]: “Нехай маи яечки пакраснеють, як Исус Христос васкрес”. Глядь, а яечки у

кашолки красные. И тады давай все паску святить и яйца красить» (У.И. Бобровник, 1901 г.р., Великий Злеев Репкинського р-на Черниговської обл., 1980, зап. О.В. Белова).

Фольклорная традиция тяготеет к объединению подобных мотивов в рамках одного повествования. Так появляются легенды, умножающие свидетельства происшедшего чуда, что подчеркивает его неизбежность и убедительность. Одновременно подобные тексты активно разрабатывают уже упоминавшуюся «этиологию обрядов», в частности объясняют, откуда пошел обычай ритуальных обходов села на Страстной неделе. Так, в легенде из Галиции говорится, что «жидівська дівка-віщунка» предсказала воскресение Христа после того, как евреи «закопали Иисуса и привалили камнем». Разгневанные евреи стали бросать в вещунью камнями, а она подбирала эти камни и прятала за пазуху. Те, что побольше, Бог превратил в *кукуцы* (житные хлебцы, которыми одаривают детей, совершающих ритуальные обходы села в Страстной четверг. — *О.Б., В.П.*), а те, что поменьше, — в *писанки*. Евреи так долго бросали в вещунью камнями, что убили ее. Но жил тогда же еще один старый еврей-вещун. К нему евреи собрались в субботу на ужин. Он испек целого петуха, поставил на стол и сказал, что в полночь воскреснет Христос. Евреи не поверили: «Він тогди ожіє, як той когут ожіє!» И тут как раз наступила полночь, петух ожил, всплеснул крыльями и запел (Шухевич 1904: 225–226). Так свершилось повторное чудо, удостоверившее первое чудесное предсказание. Подобный мотив бытует и в форме колядки, в которой поется о том, как воскресшего Иисуса увидела «жидовка девица» и побежала рассказать об этом своему отцу. Отец не поверил ей:

«Ой, дівчя, дівчя, дівчя жидівчя!  
Ой кобысь то так не моя дитина,  
Я казав бы тя в Дунай вкинути;  
Вдоды русьскій Бог из мертвых устав,  
Коли тот каплун перед мя злетить,  
Перед мя злетить, красно запіе!»  
Есть перед жидом торіль точеный,  
Териль точеный, каплун печеный;  
А каплун злетів тай на облок сів,  
Тай на облок сів, краснейко запів,  
Краснейко запів — а жид остовпів

(ПСРЛт 1: 218).

Еврей не верит, что «русский Бог» из мертвых встанет, и почти готов за такие предсказания бросить свою дочь «в Дунай». Однако оживший печеный каплун служит лучшим тому доказательством, что и повергает еврея в оцепенение.

Мотив «показательного» или «назидательного» чуда может присутствовать и в таких этиологических сюжетах, для которых он изначально несвойствен. В качестве примера можно привести белорусский вариант традиционной легенды о превращении еврейской женщины в свинью; данный вариант, в отличие от множества сходных друг с другом текстов, содержит нетрадиционную концовку, отражающую интересующий нас этноконфессиональный аспект. «Пришоў сам Бог к жиду. Ён кажиць: “Чаго ты, человек, пришоў?” — “Я ня человек, я ж Бог”. — “Ах! на, це Бог! Коли ты Бог, дык отгадай, што ў мяне под загнетом, под корытом”. — “Свиння с поросятами!” — “На! узнаў Бог, вот ты Бог!” Жид открыў корыта, а з под яго поросяты — жох, жох! — а свиння — чух, чух! Тогды жид увериў и паў крыжем пирад им» (Чашники Лепельского у;



Шейн 1873: 715, № 765). Данный вариант не объясняет появление запрета для евреев есть свинину (что обычно для данного сюжета), но подчеркивает, что в результате превращения еврей уверовал в Христа.

Правда, судя по славянским легендам, чудеса Христа не всегда были убедительными для евреев. В таких рассказах акцент ставится не на неудавшемся чуде «чужого» пророка (каковым мог представляться евреям Христос), а на неспособности к восприятию чудесного. Так, в одной польской легенде говорится, что евреи в большинстве своем не уверовали в Христа, из-за своего излишнего рационализма. Когда Христос проповедовал и кормил голодных хлебом, иудеи охотно приходили его слушать. Незадолго до смерти Христос сказал: «Вы едите тело мое». Евреи подумали, что речь идет о людоедстве, и от страха не последовали за Христом. Остались с ним лишь апостолы, которые мыслили символически и поняли это иносказание (Сага 1992: 94).

### 2.4.2. Приметы чуда

Совершившееся чудо не проходит бесследно. Его результаты всегда видимы и физически ощутимы — особенно для тех, кто противился этому чуду, пытался его предотвратить или скомпрометировать. Если снова обратиться к легендам об ожившем петухе, то можно выделить целый ряд версий, объясняющих появление тех или иных внешних отличительных черт, присущих евреям (именно как конфессиональным противникам, не верившим в Воскресение).

Так, согласно западноукраинским и болгарским легендам, многие евреи имеют веснушки с тех пор,

как воскресший вареный петух взмахнул крыльями и обрызгал евреев подливой — у них на лицах навсегда остались отметины. Так же объясняют болгарские легенды наличие у евреев парши (болг. *кел*) — евреи *келяви*, потому что оживший петух обрызгал их горячим супом, а в гуцульской легенде это же происшествие становится причиной появления у евреев коросты на руках. Неверившие в воскресение Иисуса были жестоко наказаны: ослепли, потому что в глаза попали горячие брызги, или «окаменели» от страха (Белова 2005: 105). Мотив своеобразного «окаменения» (неподвижности) присутствует в гуцульской легенде (ср. выше мотив «жид остовпів» в колядке): когда Христос воскрес, Божья Мать покрасила «галунку», дала девочке-еврейке и велела бежать с этим яйцом и кричать, что Христос воскрес. Евреи услышали и удивились, ведь они уже погребли Христа и камнем привалили. Когда пришли посмотреть, увидели, что камень отвернут, а стражники со страху «падали до землі и там задубіли» (Онищук 1912: 36–37).

Славянские легенды об Исходе евреев из Египта также полны видимых и осязаемых чудес. Так, переход через Черное море, ставший для евреев спасением, для их преследователей — фараонова войска — обернулся превращением в морских обитателей и демонологических персонажей.

В основе подобных представлений лежат апокрифические легенды, основанные на переработках библейского текста о переходе Моисея через Красное море. «Сказание о переходе Черного моря» известно в древнерусской книжности довольно широко, являясь составной частью большого числа сборников смешанного содержания, имеющих в своем составе исторические, хронографические и «естест-

веннонаучные» статьи. Так, под названием «Сказание московских купцов о рыбах» этот апокриф содержится в лицевом сборнике 24.5.32 (первая четверть XVII в.) Основного собрания Библиотеки Академии наук (Санкт-Петербург): «В Чермнем мори есть рыбы, что были люди фараоновы <...> а у рыб главы человеческие, а тулова у них нет, токмо едина глава, а зубы и нос человекьи, а где уши, тут перье, а где потылица, тут хвост. (На л. 97 об. миниатюра: голова человека с торчащими «пишом» волосами – ср. традиционное для средневековой русской иконографии изображение беса.) <...> А и кони их обратишися рыбами же, а на коньских рыбах шерсть конская, кожа на них толста на перст, а ловят рыбы для кож, тело их мечют, и в кожах делают переды и подошвы и воды те кожи не терпят, а в сухе носить на год станет» (л. 97–98).

Этот книжный сюжет стал источником многочисленных фольклорных версий перехода через Чермное море – легенд о появлении морских существ «фараонов» и «фараонок». У них голова и руки человеческие, остальные члены рыбы, – рассказывали в Новгородской губ. В ясную погоду выскакивают из моря и кричат: «Царь Фараон на воде потонул!» (Зеленин 1914: 858). «Морьски люды» (утонувшее фараоново войско) украинских легенд наполовину рыбы, ночью выходят из моря на берег и кого только встретят – непременно съедят. В то же время они сочиняют песни и перекладывают их на ноты (ср. сирены!) (Чубинский 1872/1: 208). Черты людоедов приписываются «фараонам» на Смоленщине. «Ягипецкие цыгани, што за жидами гнались, у мори затанули, да фараонами аднаглазыми паделались. Яны людоеды, чишуя на них рыббя <...> Голыви

и руки у их челавечьи, па аднаму глазу, а кара рыббя» (Добровольский 1891: 147). Утонули они потому, что Моисей перекрестил их жезлом. В рыбьем обличье им суждено быть до Страшного суда. В рассказе, записанном от русских в Эстонии, также отмечается, что «дети фараона живут в море. Придет время, то опять людьми будут. До конца света такими будут» (МРЛРС: 57).

Во Владимирской губ. рассказывали, что, когда Моисей выводил евреев в прекрасные земли, им нужно было перейти море. Моисей разделил море на две части и провел евреев посуху, а за ними шли египетские народы, которые их догоняли. Моисей проклял египтян, и море залило их, но не всех: кого залила вода, те превратились в водяных и русалок, а кто остался на берегу — в леших (РДС: 307; БВКЗ: 125).

Согласно легенде из Угорской Руси, Исход евреев из Египта состоялся в те времена, когда «цыгани мали своего царьйа, бо то цыганський царь буў Фарайон». Когда евреи перешли расступившееся перед ними Красное море, фараоново войско последовало за ними. Впереди на коне ехал сам фараон. Выезжая из моря, он, вместо того чтобы поблагодарить Бога, поблагодарил своего коня: «Слава тобі, мой коньу білобокий, шчо ти мне чириз мори пириныс глубокой!» — и в то же время море сомкнулось и потопило всех цыган. Далее легенда продолжает: «Почему цыгане письма не имеют? — Все утонуло в море. — Почему цыгане царя или пана не имеют? — Утонул в море». Откуда же взялись сегодняшние цыгане? От фараонова войска отстала одна хромая цыганка. Тут явился ей черт и вместе с ней «справил других цыган»: «чорт цыганку приспаў і цыганцы черево справиў» — так появились на свете «нынешние» цыгане

(Гнатюк 1897: 17). Этот же мотив присутствует в легенде из Галиции: фараоновы люди шли следом за Моисеем и евреями; когда евреи перешли море, вода сомкнулась и затопила людей фараона. Одна хромая девушка отстала и уже хотела прыгать в воду следом за остальными, как явился черт и предложил ей пожениться: «та цигане по нас будут хоць». Вот цигане «чорньи тому, бо дытко (черт) чорный був»; их и крестьян не как всех людей, а только по пояс (ведь они только наполовину люди): сверху вроде как христиане, а снизу — как черти (Гнатюк 1902: 33–34).

.После перехода через Черное море последовали долголетние странствия евреев по пустыне, во время которых Бог неоднократно являл им свои чудеса. Посланные страждущим манна небесная и перепела — только одно из таких проявлений. Однако, как повествуют народные легенды, евреи не смогли правильно распорядиться чудесными дарами и были наказаны за свою жадность паршой и неистребимым запахом, по которому всегда можно отличить еврея от людей других национальностей (об этой мифологии подробнее см. в гл. 4).

В легенде из Закарпатья говорится, что неразумные евреи самонадеянно отказывались от Божьей пищи — чудесной манны, которая одному казалась мясом, другому хлебом (ср. Исх. 16: 12, 15), и говорили, что им больше нравится еда, «шчо ми собі заріжеме самі, курицьу або гуску!» (Гнатюк 1897: 18). За пренебрежение к явленному чуду их постигло наказание — ядовитые змеи, нещадно кусавшие евреев, и перепела, от пресыщения которыми евреи умирали (Гнатюк 1897: 18; ср. Исх. 16: 20; Числа 11: 20, 33; 21: 6). Для укрепления веры своих соплеменников являл чудеса и сам Моисей. Он убил огромного змея и выве-

сил его на обозрение: кто этого змея поцелует, тому полегчает. Это оказалось убедительным, и «отставшие» от веры евреи снова обратились к Господу: «жидом страх прийшоў твердо. І обернулі сьа к Богу ўже тоті, шчо опстаілі» (Гнатюк 1897: 18; ср. эпизод с медным змием — Числа 21: 8–9).

Славянские легенды рассказывали также о пребывании Моисея на горе Синай, попутно расцвечивая библейский сюжет упоминанием технических новшеств, таких как... электричество. Спустившись с горы с двумя скрижалями, Моисей увидел, что евреи «дужи грішать», и разбил скрижали, а потом пообещал евреям, что он представит их пред самим Господом. Моисей велел евреям одеться в смертное («поўбирайति сы так, йак на смерть»), потому что грядет «такий страшный день, шо ныгди ни буў на сьвіты і ни буди». Затем он собрал самых злостных подстрекателей, привел их к подножию Синая и, сказав, что идет к Богу, поднялся на гору, а евреям спустил сверху длинный провод и велел одному из грешников взяться за него. Евреи схватили друг друга за руки, и тут Моисей «покрутиў за ту корбу (повернул ручку) и спустиў ельектрику дротом до них». «Чудо» технического прогресса оказалось внушительным: «то відразу ўсы жиди двацьць три тисьяч попадали трупами», а остальные больше не бунтовали против Моисея (Галиция; Гнатюк 1902а: 226–227).

### *2.4.3. Чудеса в легендах об обращении иноверцев*

Мотив чуда присутствует также в легендах об индивидуальном или массовом обращении иноверцев

(язычников) в христианство. В фольклорной прозе таких рассказов не много; формируются они в основном под влиянием книжной традиции или иконографии.

В Вологодской губ. было записано следующее предание: во время похорон Богоматери из какого-то дома выбежал еврей и хотел было опрокинуть гроб. Но с небес слетел ангел и отсек дерзновенному еврею руки. Чудо это произвело глубокое впечатление на присутствующих, но больше всего на самого еврея, который сразу же уверовал в Богородицу и стал горячо молиться ей, после чего у него приросли отсеченные руки (Максимов 1995: 638–639). Этот сюжет, помимо книжного источника, имеет и живописное «подтверждение» — на иконах «Успения Богородицы» в центре композиции изображен святотатец и ангел, замахивающийся на него мечом. Любопытно отметить, что на иконах, созданных в русле западноукраинской или западнобелорусской народной живописи, часто представлен не «абстрактный» еврей (как, например, на образцах из северных или центральных губерний России), а вполне узнаваемый этнический сосед, облаченный в традиционную еврейскую одежду, украшенную цицит, или в «городское» платье, в белых чулках и характерной обуви без задников.

Легенда из Угорской Руси повествует о чуде, произошедшем с дочерью кузнеца. Скрывающиеся от преследователей Иосиф и Мария ищут пристанища, заходят к кузнецу, который кует три гвоздя для распятия — те самые, которыми Христос будет прибит к кресту. Богородица находит приют в хлеву, там рождается Иисус. Мария просит безрукую и слепую дочь кузнеца («ковальово дзіўче, рўкі ньє мáло, на óчі ньє вídзело») подать ей ребенка, и происходит чудо — у

девочки появляются руки и она прозревает. Увидев это, кузнец раскаивается в своем негостеприимстве: если б он знал, что перед ним «панна Мария», он бы сделал ей постель из золота и серебра, а сам бы лег головою на камень... (Гнатюк 1911: 21–22).

По преданию из Мазовше, однажды священник указал еврею, где найти украденных коней. Еврей захотел поблагодарить благодетеля, пришел в монастырь и узнал доброго советчика в фигуре св. Антония. После этого иудей принял христианство и построил часовню (Kolberg DW 24: 22). Согласно другой легенде из Познаньского края, еврей-чернокнижник крестился, после того как некий человек, задумавший самоубийство, обратился к нему за ядом, но перед тем как выпить отраву осенил себя крестом и яд потерял силу (Kolberg DW 15: 263–264). О том, как христианский святой чудесным образом спасает евреев из лап демона Хапуна, мы расскажем в гл. 5 (раздел 5.5).

О популярности легендарных сюжетов об обращении иноверцев свидетельствует включение «слов» и «повестей» на эту тему в сборники смешанного содержания, составлявшие основной круг светского чтения в период XVII–XVIII вв. Приведем ряд примеров из южнославянской книжной традиции.

Драматическая история убийства сына, случайно причастившегося в христианской церкви, отцом-иудеем, завершившаяся чудесным воскрешением ребенка и массовым крещением евреев, составляет основу «Слова егда са прїчасти дете евреїскої, сажеже го оць му» (Народна библиотека «Св. св. Кирил и Методий» (София; далее – НБКМ), № 435, кон. XVIII в., л. 72–74об.). Содержание «слова» вкратце таково.

В «анадолской стране» в одном городе жил еврей, у которого был семилетний сын. Однажды ребе-



нок играл с другими христианскими детьми на улице. Христианские дети пошли в церковь и причастились, потому что был «царский праздник». Еврейский ребенок тоже подошел к попу, и поп причастил его. Дома сын рассказал отцу, что был с детьми в церкви, где ему дали вина и хлеба (л. 72об.-73). Отец понял, что это было причастие, разгневался, растопил печь и бросил туда сына, а дверцу печи привалил камнем. Через час мать, узнав о случившемся, открыла печь. Но там вместо пепла был живой и невредимый ребенок. Слух распространился по всем селениям, собрались христиане, уверились в чуде и бросили отца в печь, где он тут же превратился в пепел. Спросили сына, как он спасся. Тот ответил, что «жена, которая стоит в церкви и держит на руках ребенка», вошла в печь, осенила его покровом, он почувствовал холод, и огонь ему не повредил. Все поняли, что это была святая Богородица. И присутствовавшие евреи, видевшие и слышавшие о чуде, все уверовали и крестились.

Еще одна коллизия, связанная с обращением иноверцев, представлена в болгарской повести о христианском и еврейском купце (НБКМ, № 1078, нач. XIX в., л. 32-33об.). В Александрии по соседству жили в добрых отношениях христианин и еврей. Уезжая по торговым делам, еврей оставил христианину на хранение запечатанный ларец с золотом. Христианин «наваждением дьявольским» решил присвоить деньги и принести потом ложную клятву, что не брал. Посоветовался с женой, и она ему сказала, что у еврея украсть не грех и клятва, данная не христианину, силы не имеет.

Вернувшийся еврей обнаружил пропажу и в поисках справедливости предложил пойти в церковь

Св. Мины, чтобы христианин поклялся там. При принесении клятвы еврей в церковь не входил, остался снаружи, т.к. христианин сказал ему, что он не достоин войти в храм: «Он же [христианин. — *О.Б., В.П.*] реч ему ты несы достоенъ вълести въ црковь, зане жидовинъ еси. Он же [еврей. — *О.Б., В.П.*] речаште недостоенъ (sic!) есмь вънаоутръ вънити аже стану въне оуду» (л. 32об.). Во дворе храма иудей молит на коленях св. Мину (показательно, что Мина представляется здесь как женский персонаж) разрешить по правде его спор с христианином. По выходе из церкви (где он принес ложную присягу) христианин выронил ключ от ковчежца с золотом, утаенным от еврея, не заметил потерю и поехал пировать. Неожиданно на пир явился его слуга с поручением от жены, принес ключ и золото еврея. Выяснилось, что к жене явился некий всадник и велел передать спрятанные вещи мужу. Так клятвопреступник был публично уличен в содеянном.

Еврей на радостях решил креститься со «всею домом своим»: «Великъ бгъ хрстїанскыи и стый мчникъ его Мина, чудна ес вера хва <...> Отселе боуду и азъ хрстїанынь <...> и крстисе съ въсемъ домъ своймъ. И от сею вештїю быс жидовинъ хрстїанинь» (л. 33об.). Третью обретенного богатства он отдал в церковь Св. Мины. Христианин-клятвопреступник раскаялся и также отдал половину имения в церковь Св. Мины.

Тема обращения может быть представлена и в бытовых сюжетах, оформленных в виде традиционных быличек. Укажем в качестве примера вариант широко распространенного рассказа о встрече человека с чертом, принявшим вид барана, ягненка, теленка (специально мы рассмотрим такие легенды в гл. 5). Еврей нашел на дороге теленка, который вско-

чил к нему на воз, и прогнать его было невозможно. Еврей понял, что это дьявол, взял две соломинки, сложил их в виде креста и спросил теленка: «Знаешь, что это за знак?» Теленок тут же исчез в виде вихря. Еврей после этого окрестился в костеле и женился на деревенской девушке (Siewiński 1903: 85). Таким образом, поводом для перемены веры может стать и вполне бытовое «страшное» чудо...

## 2.5. «Еврейская вера» в славянском фольклоре

Конфессиональный аспект оппозиции «свой–чужой» является одним из основных факторов самоидентификации, что особенно ярко проявляется в полиэтничных и поликонфессиональных ареалах, где традиция соседства славян-христиан с представителями других конфессий насчитывала несколько веков. Регионы, где проводились наши полевые исследования — от Буковины до Гродненщины, — в этом плане представляют собой показательный пример, т.к. здесь на протяжении длительного времени (до Второй мировой войны) в тесном соседстве проживали православные, католики и униаты, христиане-баптисты, иудеи. Опыт непосредственного соседства не мог не оставить следа в народных представлениях о вере и культовых обрядах этнических соседей, что подтверждается живучестью фольклорных нарративов на тему религии и веры (см.: Белова 2005, Zowczak 2000, Engelking 1996).

Материал показывает, что во взгляде носителя традиционной культуры на «чужую» веру, «чужого»

Бога и «чужих» святых, а также в суждениях о ритуальных практиках иноверцев преобладает не объективное знание, а комплекс фольклорно-мифологических (суеверных) представлений, сформированный внутри «своей» традиции, для которой принцип этноцентризма является базовым. Именно поэтому для формирования представлений о «чужой» вере не требуется объективной информации, факты, которыми оперирует традиция при описании «чужого» культа, не нуждаются в верификации.

### *2.5.1. Как появились на свете разные конфессии?*

Белорусская легенда гласит, что «в начале света» все люди на земле имели один язык и одну веру. Как бы наследуя этому рассказу, в народной среде широко бытует представление о едином Боге для всех народов: «Все один Бог, что у нас, что у них», «Ускрозь Бог е, Бог для ўсих народоў», «Бог один, а вера разная», «Бог адзин, а вер многа», или свидетельство из Полесья: «Бог адин, а веры все на разных языках гаворять».

Но при этом фольклорная традиция должна найти объяснение «объективной реальности» — наличию в мире различных «вер».

О появлении различных религий повествуют в первую очередь фольклорные версии библейской легенды о строительстве Вавилонской башни, при этом последовавшее за разрушением столпа «смешение языков» напрямую связывается с разделением некогда единой веры на разные конфессии (об этом уже шла речь в разделе 1.3).

Многообразие языков является причиной наличия разных вер (которые устойчиво соотносятся с определенными этносами): «Смешал Господь Бог языки, и вот сколько сейчас религий! И литвины, и поляки, и французы и всякие прочие» (Zowczak 2000: 191).

Аналогично тому, как объясняется число различных человеческих языков (70, 72, 9 – по количеству строителей Вавилонской башни, подробнее см.: НБ: 287–288), объясняется в народных легендах и количество различных вер. Например, в одной старобрядческой легенде говорится, что башню строили 79 человек и Бог дал им 79 вер (Zowczak 2000: 191).

Таким образом, в народной традиции декларируется одно из важнейших положений – наличие различных вероисповеданий. При этом преобладающим является мотив праведности своей веры и греховности чужой (ср. рус., укр. *нехристи* как общее название всех иноземцев; название *права вяра* – католичество у болгар-католиков Баната, при этом представители всех других конфессий именуются *кривоверци* – СБНУ 1963/51: 192). Как свидетельствуют этнографические материалы XIX в., подобная этическая установка оказывала влияние и на отношение к иноземцам: «Всех инородцев (т.е. “не русских” – французов, немцев, греков, цыган) зовут нехристями, их не задевают, но относятся с презрением» (БВКЗ: 151). Этот конфессиональный «абсолютизм» народной традиции созвучен зафиксированному в книжной традиции отношению к иноверцам, ярко проявившемуся в раннесредневековых диспутах о выборе веры (см. подробнее: Петрухин 2000а: 263–270).

Настороженное отношение к иноверцам проявляется и в том, что «чужие» вера/этнос определяются различными эмоциональными эпитетами: рус. *по-*

ганая вера; немечина хитрая, безверная, басурманская; литва поганая, безбожная, беззаконная; укр. бисові жиди, укр. недовірок, невіра 'еврей, иудей', пол. niewiara 'москаль', укр. Иродове кодро, гаспидська жидова, невірний гірш жиди, або турка (о евреях). Ср. также высказывания евреев о христианах: дурний гой 'неверный' (Номис 1993: 80, 82), «Мешигенер гой — цэ нэразумна людына» (Яруга Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. А. Кержнер).

В то же время народная традиция демонстрирует достаточную конфессиональную толерантность: «Я шчитаю, у шоб людына не вирила, як бы не вирила, но то е людына, шо яка в шось верит. Но якшо людына яка нэ вири ни в шо, най она будэ яка там, всё равно она бэздужева, бэз души и так дальше, шо вона ни в шо нэ вирит. Ты вирь ў корову, ў кота, ў собаку вирь. А то названо Бога, вирь ў Бога, чи в Аллаха. Ў шоб ты не вериў, значыть, ты людына, як ты вириш, а шо ты нэ вириш, ни в шо, значыть, ты ничто» (Н.А. Ковальский, 1951 г.р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин). В этом рассказе выражена простая мысль: только человек, имеющий веру (любую), может считаться человеком; без веры человек «без души», «ничто».

### 2.5.2. О разных богах

Несмотря на постулат об одном Боге для всех народов, при реальной множественности конфессий неизбежно возникает вопрос об объекте/объектах культового почитания приверженцев той или иной «веры».

Я. Ст. Быстронь, анализируя явление мегаломании применительно к народной культуре, отмечал, что в данный комплекс представлений неизменно входит такое явление, как «национализация» Бога (подробнее см.: Benedyktowicz 2000: 66–67). При такой постановке вопроса неизменно возникают представления о том, что у каждого народа есть свой Бог, оказывающий ему покровительство, и в этом контексте «свой» Бог всегда оказывается самым могущественным.

Письменные источники и фольклорные свидетельства фиксируют представления о *русском* (московском, старовеерском), *польском*, *немецком*, *хохлацком*, *жидовском* боге.

Обратимся к фольклорному сюжету «Чей Бог старше», где действующими лицами спора оказываются в разных вариантах легенды мужик и еврей, русский и немец, «хохол» и «москаль», православный и старообрядец. Одного из спорщиков запирают в церкви (в кутузке), где он справляет нужду и объясняет потом, что это следы того, что «наш» Бог победил «жидивського», «немецкого», «московського» или «старовеерского» (варианты см.: Белова 2005: 51, 88–89).

Поединок сакральных персонажей представлен и в поэтических жанрах, например в песне из Малопольши: «...biły się dwa bogi // Nasz Pan Jezus żydowskiemu chciał połamać nogi [дрались два бога // наш Пан Езус жидовскому хотел поломать ноги]» (Benedyktowicz 2000: 68).

Мотив «этнического» бога бытует и в украинских колядках, пример одной из таких колядок мы рассмотрели ранее, когда речь шла о роли чудес в обращении иноверцев: воскресение «русского бога» ус-

трашает еврея, насмехающегося над самой такой возможностью. Наименование Христа «русским Богом», вложенное в уста еврея, указывает на православную среду бытования данного текста (см. 2.4.).

Каков же «еврейский бог» в представлениях славян? Скажем сразу, что основной «странностью» этого персонажа в глазах носителей народно-христианского сознания является то, что у него нет имени и никто не видел его изображений.

Все славяне-христиане — независимо от конфессии — знают, что «ў жыдоў другий Бог» (Белова 1994: 47), и «Бог» этот представляется в самых причудливых формах. Так, в Подлясье рассказывают, что в божнице у евреев стоит «баран позолоченный» или «телец раскрашенный», изображающий их Бога (говорят, что евреи своего «божка» в виде «золотого баранчика держали запертым в шкафу», а по праздникам он «стоял на столе в божнице»); иногда это изображение выглядит «как пес», «как корова без рогов с коротким хвостом», как некий «болван» или «божок в виде змеи», потому что якобы «со времен Моисея символом евреев была змея, обвившаяся вокруг жезла» (см.: Сага 1992: 33, 34, 35, 36, 59–60, 84). Именно так интерпретируется один из основных иудейских культовых предметов — украшенный свиток Торы, а в комментариях по поводу него в рассказах славян-христиан прослеживается не только тенденция представить «чужого» Бога в качестве зооморфного существа, но и некоторые аллюзии, связанные с ветхозаветными образами из Книги Исход (ср.: поклонение золотому тельцу — гл. 32; превращение жезлов Моисея и Аарона в змей — гл. 7, ст. 8–12).

Представления о зооморфном облике «чужого» бога или «чужих» святых широко распространены в



регионах этнокультурных контактов, составляя один из наиболее устойчивых стереотипов относительно «чужой» культуры. В Подолии, например, бытовали рассказы о явлении «еврейского бога» в виде некоего звероподобного существа (см. подробнее гл. 5). Польские песни упоминают «жидовского бога без одного рога» (Lud 1896/2: 347), что также отсылает нас к демонологическим представлениям, связанным с религией «чужаков»; ср. рус. *бог с рогами, ангел с рожками* ‘черт’.

В рассказах о том, как выглядели объекты культового поклонения евреев, проявляется одна общая черта – рассказчики постоянно апеллируют к опыту «своей» традиции, пытаясь описать элементы «чужого» культа в привычных и знакомых им терминах. В первую очередь отмечается отсутствие икон, но от этого в синагоге было не менее красиво:

«Синагога була, я помню, двухэтажна, дуже красива выделка <...> Синагога дуже красива була. Ходыла я в суботу свичкы гаситы. “Юзя, иды свичкы погаси, тоби можно”. В суботу. Лихтари [светильники. – О.Б., В.П.] були покрашены. Дэсять божьих заповедей було там... Таблыця Мойсея була. Но Мати Божьей и Исуса Христа не було. Христа нигдэ там не було» (Ю.С. Резник, 1929 г.р., Мурафа, Шаргородский р-н Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин).

«Они строили <...> рукамы, зára машины есть, и такая высокая [синагога] була. Воны все рукамы делали постройку. Дуже була, шэ лучше, як наша церква. Большая, но правда, там иконыў нэ було, всё надписи...» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Но помимо «объективных» свидетельств, в славянской традиции фиксируются также суеверные представления о таинственных изображениях «еврейского бога», обладающих магической силой. О них будет рассказано в разделе 5.6.

### 2.5.3. «Жидовская» вера

При всем различии обрядности и церковного календаря православные, католики и даже протестанты признают близость своих вер на том основании, что они «уклоняются Христу и Богу веруют» (Белова 1994: 46). Совершенно иное отношение у славян всех конфессий к религии евреев.

В отношении к иудаизму – «жидовской вере» – у носителей славянской традиции наиболее ярко проявился взгляд «извне», когда элементы чужой религии интерпретируются преимущественно на основании внешних представлений о них (такая интерпретационная модель приложима и к другим конфессиям: взглядом извне определяются большинство суеверных представлений, связанных с «чужой» религией). Обычно в расспросах о «чужих» религиозных практиках мы сталкиваемся с ситуацией, когда внутри традиции уже имеется некое коллективное, сформированное а priori мнение, которое и излагается нашими рассказчиками.

По поводу *жидовской веры* и ее равноправия с иными конфессиями славянская традиция фиксирует самые разнообразные представления. Наряду с точкой зрения, что вера евреев – это вера Ветхого Завета и от нее происходит христианство (пол., Саґа 1992: 84), бытует мнение, что у евреев есть свой собствен-

ный Бог; при этом представления о «чужом» объекте культового почитания подвергаются значительной мифологизации (см. выше). Если обратиться к материалам, зафиксированным на Русском Севере или в центральных губерниях России (т.е. в тех регионах, где местное население не имело возможности контактировать с евреями), налицо окажется устойчивый и крайне малый набор стереотипов книжного происхождения, опирающихся на определенные тексты. В первую очередь среди источников следует назвать «Сон Богородицы» (текст имеет широкое хождение в крестьянской среде и хорошо знаком носителям традиции) – клише типа «жидовики-некрещеники» происходит как раз оттуда (см.: Мороз 2002, Прохоров 2000). Образом евреев-«нехристей», виновных в распятии Спасителя, и исчерпываются, собственно, представления о евреях (иудеях).

Доминирует представление, что вера евреев – нечто «ненастоящее», ведь евреи не узнали в Иисусе истинного Бога: «Религия евреев освящена Богом <...> но они ошиблись, когда не поверили в приход Мессии – думали, что придет великий царь, а не такой убогий Пан Езус» (см.: Саґа 1992: 94; запись сделана в восточной Польше (Билгорай) от православного информанта). Мотив неузнавания евреями в Иисусе истинного Мессии значим также в контексте фольклорных нарративов о том, что религия евреев связана с ожиданием прихода Антихриста, и именно Антихрист есть не кто иной, как «жидовский Мессия» (подробнее см.: Белова 2005: 90–100; Czaplak 1987: 126–127, Саґа 1992: 93, Federowski 1903: 281).

Евреям «отказано в твердой вере», потому что, согласно народной легенде из Западной Белоруссии (Волковыск), «в начале света все люди были мерт-

вы», и «Пан Езус» ходил по земле и оживлял их (клат в котел, варил, затем дул на человека); один еврей вызвался сопровождать Христа, чтобы стать таким же всемогущим. Он проделал все то же самое с мертвой девушкой, но потерпел неудачу, за что все его потомки и были лишены «правильной» веры (см.: Federowski 1897: 11; аналогичный сюжет, как и сюжет с участием цыгана, обманувшего Христа, бытует в Галиции, см.: Гнатюк 1902: 103–105; 105–106).

Народные рассказы о том, что евреи поклоняются солнцу, звездам, месяцу, основаны на наблюдении за молитвами на новолуние и за ритуальными действиями в период между еврейским Новым годом и Судным днем (моление над водой и так называемое *вытрясание грехов*, подробнее об этих ритуалах см. в разделе, посвященном празднику Кущей) (Сага 1992: 57, 59).

Каковы же на взгляд традиционного славянского сознания основные признаки «еврейской веры»? В первую очередь это тесное переплетение «нечистого» и «сакрального». Присутствие иноверца оскверняет священное место (легенды Русского Севера говорят об ушедших при приближении «литвы», «немцев», «шведов» и т.п. в землю храмах) и трапезу православных (Новгородская I летопись свидетельствует о наказании за трапезу с инородцами или некрещеными).

В XI в. Феодосий Печерский обличал латинянокатоликов в том, что «неправо они веруют и нечисто живут: едят со псами и кошками, пьют свою мочу и едят ящериц, и диких коней, и ослов, и удавленину, и мертвечину, и медвежатину, и бобровое мясо, и бобровый хвост» («Послание к князю о вере латинской», БЛДР 1: 449). В XX в. православные Височкой Нахии (Босния) утверждали, что католики (*шокци*) едят мы-

шей, удушенных кур, павших домашних животных, барсуков и слизней (Филиповић 1949: 294–295). Аналогичный «навет» бытует среди славян-католиков Западной Белоруссии относительно *лютеров* – представителей протестантизма; они якобы едят собак, «у них принято есть, потому что можно» (Rozmowy 1996: 199).

С понятием «нечистоты» иных конфессий связаны представления о том, что сакральные символы одной культуры являются неприемлемыми для иноверцев, как они неприемлемы для представителей потустороннего мира и нечистой силы. Ср. поговорки типа *Boi się jak Żyd święconej wody* [Боится, как жид святой воды] (пол., НКРР 3: 978), *Боится, как чорт ладану* (рус. Даль 1: 232).

С понятием «нечистого» связано представление о запахе «чужой» веры (о стереотипе «запах чужого» мы подробно расскажем в гл. 4). В болгарском песенном фольклоре христианская вера именуется «чистой», «благоуханной», пахнущей базиликом; «турецкая вера» расценивается как «собачья», «никакая», «смадная» (Ангелов 1997: 110). Упомянем в связи с этим поверья, широко распространенные в средневековой Европе, что окрещенные евреи утрачивают присущий им особый смрад, который сменяется благоуханием (Трахтенберг 1998: 45, Тодорова 1994: 13).

Показательно народное представление о том, что для «своих» («правильных», «чистых») ритуалов, связанных с конфессиональной сферой, должны быть использованы только «чистые» аксессуары. Так, гуцулы считали, что для изготовления пасхальных яиц (*писанок*) следует использовать только натуральный пчелиный воск – *руський віск*, а не парафин, который именовался *жидівським* (Шухевич 1904: 219). В

этом контексте значимо употребление определения *справедливый* для обозначения «правильного» вещества, играющего важную роль в контексте обряда.

За связь с инородцами женщин ссылали в монастырь, мужчин отлучали от церкви (СД 2: 416). По свидетельству из Добжиньской земли, «в прежние времена» на том, кто согрешил с нехристианкой, сжигали рубаху (Petrow 1878: 25).

Связанный в народном сознании с нечистой силой «чужой» этнос может стать причиной появления в мире Антихриста перед концом света (см.: Саҫа 1992: 93; Белова 2005: 90–100). См. также раздел 2.7.

В то же время «чужие» культовые объекты и предметы включались в систему «своих» религиозных магических практик, направленных на достижение здоровья, успеха и благополучия (см.: Белова 2005: 128–130, 135–148), а также раздел 5.6. в этой книге.

#### 2.5.4. Перемена веры

Предметом полемики относительно «правильности» выбранной (изначально данной) веры становится вопрос о возможности переменить веру. Эта проблема отражена в фольклорных текстах самых разных жанров — от «библейских» легенд до современных меморатов.

Белорусы-католики Гродненской губ. считали, что человек обязан всю жизнь пребывать в той вере, в которой был рожден, «вяроломство» (т.е. перемена веры) оценивалось крайне негативно: «Хто веру зламаў, страціў [потерял] душу», тот не лучше бешеной собаки и Бог его покарает пеклом (Federowski 1897: 255). Перемена веры опасна еще и потому, что от-

ступники становятся уязвимы для происков нечистой силы. Но если человек меняет веру с «неправильной» на «правильную» (конечно, с точки зрения доминирующей конфессии!), то новая вера способна уберечь от демонов.

Высокий статус «правильной» веры подтверждается народными легендами о том, как выбирали веру сакральные персонажи. Так, в современных польских легендах встречается мотив перемены веры Богородицей и Христом. Когда на реке Иордан св. Ян крестил евреев («потому что во всем мире были только евреи»), крещение приняли Мария и Иисус – «Матка Бозка с Паном Езусом перешли в польскую веру», что и стало причиной неприязненного отношения к ним евреев – «евреи не любили Пана Езуса за то, что он принял польскую веру» (Zowczak 2000: 291–292).

Согласно легенде из белорусского Полесья, Христос менял и имя, и веру, при этом последнее слово было за Богородицей. «Исус Христос в Иурасалиме радиўся. Еўрэй быў. Имя [его] Юд Навин. Пражыл 35 лет еўрэйским царом. На Ердани крэстиўся. Як ён уже стаў крэстица, так ёго схватили и замучили. Ён пакинуў еўрэйску веру, а пэрэшоў в рускую. В русской вере дали ему имя Петро-Илья. А Багародице не панравилась руска цэркаў. И ана пэрэвела яго у касцёл. И пэрэхрэстили яго. И дали имя Исус Христос. [Вот поэтому переходить из православия в католичество можно, а из католичества в православие – нельзя.]» (Т.В. Байкова, 1901 г.р., Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О.В. Белова). Так вместе с получением «настоящего» имени Христос оказывается причастен к «правильной» вере.

Для восточноевропейских регионов славяно-еврейских контактов актуальным оказывался вопрос о

выкрестах — евреях, принявших христианство. В традиционном пространстве села или местечка такое явление было достаточно редким, но именно поэтому каждый факт крещения еврея становился поводом для комментариев. Еврейская община крайне отрицательно относилась к переходу своих членов в христианство, отторгая от себя новообращенного христианина и на семейном, и на общественном уровне (так называемый *херем* ‘проклятие’). Показательно в этом контексте свидетельство из Галиции: местные жители-украинцы объясняли наличие поломанных каменных придорожных крестов тем, что евреи бросают в них камнями в отместку своим бывшим единоверцам, которые крестились и «убежали от них в свет» (Гнатюк 1899: 203). Но и в пределах нового сообщества крещеные евреи оставались «чужими», к ним относились с подозрением, о чем свидетельствуют многочисленные славянские поговорки о выкрестах.

Ср.: *Жид крещеный, недруг примиреный да волк кормленый, Не верь жиду крещеному и ворю прощеному* (рус., Сморгунова 2003: 180–181); *В кане личонам, в ворю пращонам, в жиде кришчонам толку не бувайитъ* (рус. воронеж., Дикарев 1892: 93); *Вовк хований (с рук вигодований), приятель перепрошений, син прибраний, а жид хрещений, то все не певні, З ворога примиреного, з жида хрещеного, з вовка годованого добра и не буде!* (укр., Номис 1993: 364); *Wiojłk hadowány, nieprzyjáciel jednány i żyd chryszczóny, usio ruójno* (бел., Federowski 1935: 371); *Żyd chrzczoney, chłop nobilitowany, wilk chowany rzadko natury swojej zapamiętywają* (пол., НКРР 3: 988); *Żyda ochrzczonego tylko utopić, Z przechrzty rzadko co dobrego* (пол., НКРР 3: 989); *Žid krštený – vlk škrotený* (словац., Krekovičová 1995: 233); *Žid kršljanin, vuk pitom* (хорват., Rothstein 1985: 184);



Схожий образ еврея — «неправильного христианина» — представлен в украинском фольклорном анекдоте о выкресте: приняв новую веру, еврей сохраняет свои «еврейские» качества — торгуется на крестинах (Гринченко 1901: 283).

Помимо общепринятого термина *выкрест* в украинской традиции зафиксирован термин *шишимит* 'выкрест', представляющий собой трансформацию еврейского *мешумэд*, *мешимед* в том же значении. Можно предположить, что слово *шишимит* было усвоено украинцами из еврейской среды, которая именно так именовала своих бывших единоверцев.

«[Как называли выкрестов?] Есть такое слово, но я его забыла <...> Есть такие... многие евреи действительно выкрестились, потому что не просто ради интереса, ради каких-то меркантильных интересов. [Как их называли?] Я знала, но вот забыла <...> А *мешимэд*? Я не знаю, а *мешимэд* — это выкрест? А *мешимэд* — есть такое слово! Но оно немножко, по-моему, обидное <...> Ну, значит, а *мешимэд* является Карл Маркс тоже! [смеется]» (К.И. Горовец, 1926 г.р., Черновцы, 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

Став христианами, крещеные евреи как будто бы приобретают духовные блага, становятся равными «природным» христианам, каковыми мыслят себя носители народной религии. Практически же выкресты остаются изгоями, что подтверждают суеверия, связанные с крещеными евреями. Например, считают, что выкрестов и людей, родившихся от смешанных браков, после смерти черт забирает себе (подробнее см. 5.1).

Маркированное отношение к крещеным евреям фиксируют и современные полевые материалы: в глазах соседей-христиан еврей-выкрест все равно оста-

ется «евреем»: «[А в Кутах сейчас евреи есть?] Нет. А шо были, то повыхрещивались. [А как называли евреев, которые «повыхрещивались»?] Ну всё равно, она хоть выхрестилась, она всё равно еврёйка» (М. Кукурба, 1969 г.р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина); «Был у нас жид-католик <...> пошел в костел <...> и переписался на поляка. И жид, и поляк! <...> И получился из жида человек» (Rozmowy1996: 187).

В последнем примере показательно наименование еврея, принявшего крещение, «человеком». Отметим в связи с этим любопытную «этногенетическую» легенду, записанную у лемков из окрестностей Кросно, согласно которой христианские народы — «люди» — происходят от тех евреев, что уверовали во Христа; те же евреи, которые Христа не признали, так и остались евреями (Zowczak 2000: 294).

Определение представителей «своего» конфессионального сообщества термином *люди*, видимо, является универсальным. Сравним два свидетельства. В Полесье мы записали легенду о том, что евреи не употребляют в пищу заднюю часть коровьей туши, потому что там находится крестец (подробнее о причинах пищевых запретов см. раздел 4.7). «А мяско оны, задка воны не ядят, воны раньшэ отдавалы *людям...*» (М.М. Костючик, 1937 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова). В Подолии, отвечая на вопрос о том, бывало ли, что еврея хоронили на христианском кладбище, информантка-еврейка отметила: «Никогда, никогда, ни на украинском, ни на польском нет *людей* <...> Так они меня — говорят: “Ну, а почему в большом городе все вместе?” Ну, понимаете — там хоронят всех, ну, как говорят, — там дети разных народов, всех хоронят. Ну нет же от-

дельно еврейского, польского. Ну так там уже вынуждены хоронить» (Д.И. Яцкова-Креймер, 1924 г.р., Копайгород Барского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Согласно широко распространенным верованиям крещение осмысляется не только как обретение истинной веры, но и как приобщение к «своему» этносу (Белова 2005: 80–81, Zowczak 2000: 291–292). В этой связи интересно рассмотреть целый спектр «чужеродных» наименований, существующих у славян по отношению к некрещеным детям, которые осознаются как еще не принадлежащие «своему» этносу: болг. *еврейче, турко/турченче, циганче, мохамуданче*, серб. *турче, циганчица, бугарче, влашче*, пол. *Żyd*; ю.-рус. *жидок некрещёный*, с.-рус. *лопъ* от «лопарь», бел. *чужаземец* и др. Согласно украинскому поверью, душа умершего некрещеным ребенка не может попасть на небо, «бо вона ше жидівка» и в течение 7 лет должна пребывать под придорожным крестом (Гнатюк 1912а: 202). В современном рассказе из Гродненской обл. о реалиях советского быта, когда партийные работники тайком венчались и крестили детей, содержится показательная деталь: мать одного ответственного товарища настояла на крещении внука, мотивируя это тем, что она «некрещеного еврея воспитывать не будет» (Rozmowy 1996: 185).

У болгар, македонцев, словаков, лужичан, поляков был такой обычай: по возвращении из церкви крестные родители или повитуха передавали окрещенного младенца матери со словами: «Дали вы мне его язычником (евреем), отдаю его вам христианином» (см., напр.: ДОО 1: 68, 91, 93, 212; Кръстева-Благоева 1999: 35–37).

По русскому поверью, усопших младенцев нужно непременно подпоясывать «для того, чтобы их на

том свете по первому взгляду можно было распознать от татарчат и жиденят» (Даль 1996: 97); пояс здесь выступает как заменитель креста, как знак принадлежности к «своей» традиции.

В связи с этноконфессиональными стереотипами может быть рассмотрена и фигура Христа, вопрос об этнической принадлежности которого тесно связывается с идеей вероисповедания, крещения, а также является крайне важным в свете идеи «национального» Бога.

В славянской среде преобладает точка зрения, что Иисус Христос не был евреем: «Сус Христос жэ хрэшченый, а жыды нехрэшченые» (ПА 1981, зап. О.В. Белова), «Июда родиўся з еўрэйки, а Сус Христос з Божой Матери», ср.: «Иуда Исуса замучил – з жыдоў быў» (М.И. Левченко, 1903 г.р., Тхорин Овручского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. О.В. Белова), «Иуда з жыдоў быў, а Христос нэ. Руский» (М.И. Левченко, 1903 г.р., Тхорин Овручского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. О.В. Белова); «Ани ж были русские, Яким и Анна, а ён же ат них радиўся» (Н.П. Легонова, 1898 г.р., Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. Т.В. Рождественская).

В польском рассказе о крещении Иисуса утверждается, что Христос стал поляком, как только крестился, а до этого он был евреем (Саґа 1992: 37). В болгарской легенде Дева Мария прячется от евреев, потому что они «против болгарской веры и против болгар», а Христос говорит еврейскому царю, что оснует «болгарскую веру» (АИФ 330: 28–29, Врачанско, 1985, зап. А. Георгиева). Согласно другой легенде, евреи не хотели, чтобы Иисус стал их царем, потому что мать его не была еврейкой, она была «другая, как

болгарка» (АИФ 353: 205, окр. Бургаса, 1980, зап. А. Анчев). Мотив «нееврейского» происхождения Христа звучит и в следующей легенде: «Мать Иисуса была девушкой, и был у нее друг еврей Яков, и она забеременела»; поскольку у ребенка не было признанного отца, его называли «син божи»; впоследствии Иисус проповедовал, что «евреи и богачи — враги человечества», за что они и уничтожили его (АИФ 328: 109, Михайловградско, 1983, зап. А. Георгиева).

В других фольклорных свидетельствах совершенно справедливо утверждается, что Христос был евреем: «Христос же сам из еврэйского рода <...> Вин, значыть, прийшоў до своих <...> Вин до евреёў прийшоў тылько, алэ евреи не принялы, а принялы такие, шо зовсим нэ признавалы Бога — язычники... (Е.В. Супрунюк, 1910 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова). При этом другая сторона этого этноконфессионального диалога, а именно информанты-евреи, могут выражать удивление по поводу того, что христиане, веруя в Христа-еврея, столь подвержены антисемитизму: «Вообще ужасный антисемитизм, я хочу вам сказать, среди христиан. Несмотря на то, что Иисус Христос еврейского происхождения. Несмотря на это» (К.И. Горовец, 1926 г.р., Черновцы, 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

Но факт этнической принадлежности Христа является в то же время залогом того, что в конце концов евреи обратятся к «истинной вере» — признают Христа и Божью Матерь: «Читаю, читаю, шо придэ такой час, шо хоть бы Израэль быў, як пэсок морской, алэ до Иисуса и до Мати Божой, до своего рода навэрнуца... Довирать до Иисуса Христа — бо цэ йихний родыч! Иисус Христос еврей и мама його еврэйка. То

навэрнуца тильки при кинци свита» (Ю.С. Резник, 1929 г.р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

На том же основании христиане считают, что сила Христа может помочь евреям — ведь Христос не оставит в беде своих единоплеменников. Так, украинка дает соседке-еврейке образок Спасителя, чтобы икона помогла ей в преодолении болезни, ведь Иисус Христос — это «еврейский сын» и он «не может не помочь» евреям (см. также раздел 5.6).

### 2.5.5. Приоритет «своей» веры

Непоколебимым убеждением любого конфессионального сообщества является постулат о приоритете «своей» веры над верой этнических соседей или соплеменников-иноверцев.

Эта идея также находит воплощение в ряде шуточных фольклорных жанров, где сюжетообразующим элементом становится спор о вере (сюжет имеет литературное происхождение). В этом споре (диспут обычно проводится в форме безмолвного диалога, жестами) противник ведет себя очень серьезно, представитель же «нашей» стороны обращает все в шутку, что и немудрено: аксиома не нуждается в доказательствах.

Молчаливый диспут о вере раввина и священника, которые объясняются знаками, заканчивается поражением раввина. Иудей поднимает палец вверх, христианин показывает пальцем в землю; иудей показывает один палец, христианин — два; иудей показывает раскрытую ладонь, христианин — кулак. Рав-

вин расшифровывает этот обмен знаками следующим образом: «Бог в небе — Бог и на земле; Бог зрит оком на свет — Бог зрит двумя очами; Бог мир на ладони держит — Бог сжимает мир в руке» и признает богословскую мудрость оппонента. Священник же истолковывает все иначе: «Он хочет меня повесить — я его в землю зарю; он хочет меня пальцем в глаз ткнуть — а я его двумя; он хотел дать мне пощечину, а я ему пригрозил кулаком (Kolberg DW 14: 364). Согласно другому варианту, еврей вынужден признать правоту крестьянина и креститься после следующего обмена знаками: еврей показал один палец, крестьянин — три; еврей показал ладонь, крестьянин сжал руку; еврей указал на небо, крестьянин — в землю. Еврей обратился за помощью к ксендзу, который перевел все следующим образом: один палец — Бог един, три пальца — Бог в Троице; ладонь — Бог все видит, сжатая рука — Бог знает все тайное; палец вверх — Бог на небе, вниз — Бог на земле. Крестьянин более прагматичен: еврей хотел зарезать меня ножом, я ему пригрозил вилами; хотел ударить ладонью, я в ответ кулаком; он поднимет меня вверх, я стукну его о землю (Kolberg DW 52: 470–471).

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 пришлось на ум сказать: «И Слово Божье стало телом и пребывало средь нас» (ср. Ин. 1:14 — «И Слово стало плотью и обитало с нами»), и еврейка упала. Так повторилось трижды, по-

сле 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).

### 2.5.6. Моление и богослужение

Культовые ритуалы иноконфессиональных соседей также становятся объектом пристального внимания. При этом в интерпретации действий, производимых в рамках ритуала, преобладает подход, согласно которому носитель «комментирующей» традиции сосредоточивается на внешних проявлениях действия (в первую очередь оцениваются зрительные и слуховые образы).

Большинство информантов отмечают, что евреи были очень религиозны, привержены своей вере и строго соблюдали множество предписаний, связанных с обрядовой и культовой практикой: «Стары [Ветхий Завет. — *О.Б., В.П.*] тоже непоганы. Моисей тоже непоганы. Там же не кажэца, шо убы, чи украды, чи шо... Там же не кажэца шось погáнэ. Наоборот, там тяжке... Там тяжке, Мойсиеве там скильки цих там етих там разных таких добавкив до Божьих заповидив, там скильки разных тих добавлениеў, шо... Мэни Хана кажэ: “Ой, Юзя, як трудно спастыся, кажэ, як трудно выкóнуваты [выполнять. — *О.Б., В.П.*] цэ всэ” <...> У них нэ б́уло забобóниў [суеверий, предрассудков. — *О.Б., В.П.*]! Забобóниў у них нэ б́уло. Воны религиозны» (Ю.С. Резник, 1929 г.р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин). По свидетельству



из Польши, евреи ценили набожность и в своих соседях: если еврей-купец видел, что его фурман-католик не снимает шапки, проезжая мимо придорожного креста, он отказывался ехать с ним дальше, как с человеком, «не имеющим веры» (Kolberg DW 17: 82).

Среди представителей славянской традиции устойчиво бытует представление о том, что для проведения еврейской молитвы необходимо определенное количество человек. Число участников действия при этом варьирует: «У йих як моляца, так тильки мужчины. Жинки не, жинки зовсим нэ йдуть до... Одни мужчины. Скильки цих... двэна... тринацать чоловик! Якшо нэма, кажэця, тринацать? чи двэнацать? Якшо нэма одной людыны, молитыся нэ будуть» (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко). Интересно, случайно ли возникло в этом рассказе число 13?

В Хотине (Черновицкая обл.) нам сообщили, что для молитвы евреям необходимо как минимум тридцать человек, а столько сейчас и не наберется: «Я ж вам кáжу, больше нету, как пятнадцать евреев. Все выехали в Израиль. Нету ничего. Вот Школьник остаўся, цэй Гриша бэз ноги, и бильш нэма евреий» (Т.В. Герсан, 1937 г.р., 2004, зап. О.В. Белова).

Любопытный рассказ услышали мы от И.А. Крупляка (1916 г.р.) в с. Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл.: когда у евреев не хватало людей для молитвы, они могли пригласить в качестве участника соседа-нееврея, чтобы он просто «поприсутствовал» во время ритуала (2001, зап. А.В. Соколова, О.В. Белова).

Отмечают, что во время молитвы евреи полностью погружались в благочестивое действие и становились уязвимы для «шуток» местной молодежи:

«Молились когда они, то, ну там парни, то — он молится, он даже не поворохнётся, ничего. А парни у них деньги с карманов вытаскивали. Он молится, он ничего... Карман выворачивают, он такой молится [показывает: раскачивается взад-вперед]. [А где молились?] Ну, на кладбище! Парни уже этим пользовались, шоб свои сбереганья пополнять» (М. Кукурба, 1969 г.р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

Рассказывая о том, как молились евреи, Ю.С. Резник из Мурафы не только вспоминает о ритуальных предметах, используемых во время молитвы, но и о «походной» версии проведения молитвы, когда нет возможности воспользоваться атрибутами: «А мужчины надягали такэ: чорни полосочки, а само чуть-чуть кремове. Чуть кремове, с кистями. А тоди мотали цэ, на рúку, на чóло клали, там дэсят Божьих заповедиў». А в дороге десять заповедей заменяли евреям десять пальцев, ведь «в дорози ты ж не будэш мотаты на руку, чи на чоло класти — ты ж йидэш в вагоне чи гдэ... Маеш дэсят пальцеў — от тоби и дэсят заповедиў!» (Шаргородский р-н Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин). Во время домашних молений, по словам Ю.С. Резник, евреи «псáльмы спивáли», «на гóлос спивáли».

Сохранились воспоминания и о ритуальной молитвенной одежде евреев: «В субботу шли Богу молиться, надевали на голову платок. [Зачем?] Такой закон» (А.А. Телеватюк, 1919 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

В ряде рассказов представлены «мифологизированные» версии появления в ритуальной практике евреев тех или иных предметов.

По полесской легенде, филактерии – ремни из телячьей кожи – появились у евреев после распятия Христа. «Колы воны [евреи. – О.Б., В.П.] Исуса Христа роспялы, так воны стали молытыся и сказалы, шо, мол, пэршее до нас прыйдэ, это будэ наш Бог. От и ўзяўся здесь телёнок, показаўся йим. Воны побачыли телёнка и всё. Воны от тих пир моляца, из кожи роблять такие, ну, ремни, соби руки крэпко обмотують, шоб йим больно було, и моляца» (М.М. Костючик, 1937 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Явившийся евреям теленок (аллюзия ветхозаветного золотого тельца?) как бы заменил евреям отвергнутого ими Христа и превратился в «сакральное» животное, из кожи которого делают ритуальные ремни для молитвы.

Столь же мифологизированной трактовке подвергся и другой ритуальный предмет, используемый евреями при молитве, а именно тфилин – коробочка, укрепляемая на лоб. По свидетельству из Краковского воеводства, обычай этот пошел с начала времен: евреи укрепляют у себя на лбу «рога» по образу и подобию Бога, который явился Моисею с рогами на голове (см. об этом подробнее в 2.7).

Пояс с нитями (*цицит*), носимый религиозными евреями, также обращал на себя внимание внимательных соседей. В юго-восточной Польше говорили, что такие пояса евреи носят в память того, что во времена египетского рабства фараон пахал на евреях; свисающие нити напоминают вожжи (Сага 1992: 26).

Богослужение представителей других конфессий, описанное в терминах «своей» традиции, часто являет собой картину странного поведения, несоотносимого с точки зрения иной культуры с поня-

тием «молитвы», «литургии» и т.п. (отмечаются необычные движения и речевое поведение во время молитвы – например, евреи «кивают», «кружатся», «скачут», «кричат»). Образы ритуального поведения «чужих» становятся дефинициями странного, ненормативного поведения, ср. пол. *kiwa się jak Żyd nad pacierzem, kiwa jak Żyd nad Talmudem, kiwa jak Żyd na szabasie, kiwa jak Żyd w bóżnicy, krzyczy kiej Żydy w szabas, krzyki jak w szkole żydowskiej, tłoczą się jak muzułmanie do Mekki*; бел. *halasújuć, jak u żydóŭskoj szkoli, kryczác, jak żydy ŭ szkole* (Stomma 1986: 37, Jastrzebski 1989: 41, Federowski 1935: 369; НКРР 3: 981). В поведении «чужих» во время молитвы видится «поведение наоборот», что вызывает осуждение: гуцулы, например, упрекают евреев в том, что те молятся с покрытой головой (Кайндль 2003: 81).

Любопытное описание еврейского моления было зафиксировано в витебской Белоруссии: «А вот яўрэі, я знаю, *моляца ў сук* <...> Сук у дзеряве. Вот сук тырчыць у дзеряве, а яны на каленах: бу-бу-бу, бу-бу-бу, а збіўся – усё, зноў начынаюць. *Каждаму свой сук*» (1998, Городокский р-н; ТМКБ 2: 783). Вероятно, перед нами «скорректированное» народной этимологией представление о том, что евреи молятся в *сукке* (в шалаше на праздник Кущей).

Один из наших информантов, чье довоенное детство прошло в местечке Сураж Брянской обл., рассказал следующий случай: «А тут, значит, опять мама [рассказывала], синагога-то напротив [дома, где жила семья] – это в Сураже, меня летом туда привезли в Сураж – и [смеется] идет там какой-то знакомый, сосед, и говорит: “Иди, забери своего гоя! <...> Забери своего гойку!” – “А в чем дело, что случилось?” И вот она побежала в церковь (характерная



особенности бытового и религиозного поведения (Саґа 1992: 109), но фиксируют также целый ряд суеверных представлений относительно этого конфессионального сообщества.

Согласно современным записям из Польши, несчастья и гибель евреев во время войны еще до ее начала предсказывали *protocy żydowscy* (т.е. цадики) и хасиды, которые «учили своих детей религии в школе <...> предсказывали, что будет <...> и однажды читали и плакали, потому что должны умереть; они вычитали [в книгах], что придет такое время, что все они в одночасье погибнут» (Саґа 1992: 93).

В Подолии и Прикарпатье хасиды стали объектом внимания местного населения в последние годы, когда осуществляются массовые приезды религиозных евреев в места бывшего компактного расселения евреев для поклонения культовым святыням — захоронениям цадииков (праведников). На основе впечатлений от необычного внешнего облика и истового религиозного поведения в массовом сознании складывается довольно своеобразный портрет религиозного еврея.

«Не знаю, как приезжали эти, хасьды — они, как у нас мусульмане, так у них хасьды — то те такие настоящие, не такие как есть такие шарлатаны, то они поставили свечку, начали молиться. Пока свечка не сгорит — они молятся. А такие приезжают, свечку поставят, там пару раз покачаются, как маятник, — всё! А те такие истинные, то они молились, пока свечка не сгорит. [Откуда Вы знаете, что они хасиды? Они выглядят особо?] Не, ну хасиды — они... эти... пэйсы такие большие, бородатые. Приезжали много, приезжал этот... Свирский равин, такой старший, на Украине он как старший еврей; старый, ну, лет 80, то он (там

охрана е и всё), какой-то или с быка рог, один рог с быка, с полметра длиной ставили, и бараний рог тоже такой отделанный как зеркало. То один рог для охранника, и другой рог для охранника, специально ящичек такой, они тоже поставят там где-то часа два — пока свечка била часа два горит. Пока свечка не сгорела, они молились» (М. Кукурба, 1969 г.р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

В народной культуре «чужое» богослужение нередко становится предметом пародий, воплощенных в играх, включенных в «своей» традиции в определенный обрядовый контекст (обряды перехода, календарно приуроченное ряжение). Такова, например, пастушеская игра «W Żydów», имитирующая моление евреев в божнице. Участники становятся в круг, раскачиваются («кивают») и «вейкают» (ср. характерное «еврейское» междометие *вей-вей-вей*), сначала тихо, потом все громче, после чего начинают бить друг друга и гонять по пастбищу, при этом больше всего достается «раввину» (Młynek 1902: 147). В Познаньском крае молодежная игра «W Żydów» состояла в том, что стоящий в кругу участников «раввин» указывал на двух участников, назначая их «евреями», а потом должен был угадать, кто из них займет его место в центре круга (Kolberg DW 9: 261). Перед косьюбой озимого жита в окрестностях Люблина разыгрывалось действие «Chrzest Żyda» («Крещение еврея»), в котором должен был принять участие каждый юноша, впервые выходявший косить урожай. В процессе игры «еврея» следовало обрить, остричь, умыть — новичка при этом сажали на острый оселок, брили точилом, дергали за волосы, надевали ему на голову «капелюш», сплетенный из камыша. В резуль-

тате такого посвящения юноша становился полноправным членом трудового коллектива (Lud 1903/9: 408–409).

### 2.5.7. Сакральные тексты

В сфере актуальных верований остаются и представления о силе «чужого» сакрального слова и «чужого» сакрального текста. Можно говорить об особом отношении славян к молитвам на «чужом» языке, когда сакральные еврейские тексты могли восприниматься славянами как набор «заумных» слов, среди которых можно было уловить «знакомые» звукосочетания и истолковать (обыграть) их соответствующим образом.

Наибольшее количество вариантов «истолкования» породила еврейская молитва, начинающаяся словами: «Барух ата Адонай элохейну мелех ха-олам» («Благословен Господь Бог, царь Вселенной»): «Bure chate dojne udohne melech» (Подлясье; Саҫа 1992: 145); «Adynui, adynuj, wzięła kozzka tój [утатила кошка сало]» (Подлясье; Саҫа 1992: 145); «Борохате адинуй, с.. и в хати буде гнуй [навоз]» (Черниговщина; Заглад 1929: 165). Травестийные молитвы могли включать в себя и сценарии вертепного действия, как, например, в варианте из Минской губ.: «Сонце низко — / Шабас блиско; / Сонце високо. / Шабас далёко. / Борух таты / Адыной! / С... и ў хаце / Будзе гной. / Бяры лопату, / Выкидай гной за хату» (Шейн 1902: 125). Помимо кратких шуточных присловий известны и более пространственные тексты, как, например, травестийная «еврейская молитва» из Западной Белоруссии «Baruchaty adynój, / Slużyu u minie goj...». В этой «мо-



литве» еврей жалуется, что гой (работник нееврей), которому он не заплатил, украл у него кобылу. За возвращение утраты еврей теперь готов заплатить гою и «цвай», и «драй» (Fedegowski 1903: 250). Аналогией к травестированию «чужих» молитвенных текстов могут служить пародии на «чужое» богослужение, разыгрываемые в рамках «своих» обрядов (см. выше).

В то же время «непонятные» еврейские тексты получали статус апотропейного средства. Полевые материалы из Полесья свидетельствуют о практике использования еврейских молитв для тушения пожара, обезвреживания «заломов», снятия порчи со скота и т.п. (подробнее см. 5.6).

По материалам из Подлясья, у местного христианского населения (украинцев и поляков) пользовались популярностью «еврейские» амулеты — тексты, воспроизводившие знаки еврейского письма (Сага 1992: 110–111; в случае болезни помогали также кусочки бумаги с еврейскими надписями (Stomma 1986: 33).

Отношение к религиозным книгам «чужих» является частью народного восприятия книги вообще, которое определяется связью книги с письменной традицией и книжной (т.е. «чужой» по отношению к устной народной) культурой. Для носителей фольклорно-мифологического сознания книга, и особенно книга сакральная — это предмет, скрывающий в себе одновременно и божественную мудрость, и опасное знание, связанное с потусторонним миром (СД 2: 514–515).

Выше мы уже рассматривали фольклорную интерпретацию свитков Торы носителями славянской традиции. Именно в рассказах об этом предмете аккумулируются знания информантов-славян о том, как, по их мнению, выглядит «еврейский Бог».

Еще одна широко известная носителям славянской традиции еврейская книга – это Талмуд: «У них был свой Талмуд – это какая-то их святая книга, как у нас Писание» (Ю.-Вост. Польша; Саґа 1992: 36). Встречаются также мнения о том, что Талмуд – это «еврейский божок» (Саґа 1992: 34). Чаще всего Талмуд воспринимается как свод всевозможных пророчеств о грядущих бедствиях или как некая «тайная книга евреев» о том, как они распинали Христа (Саґа 1992: 89, 91–92). Именно из Талмуда, согласно свидетельствам из Юго-Восточной Польши, евреи почерпнули сведения о своей гибели во время Второй мировой войны: «У евреев в Талмуде было предсказание об их гибели: когда погибнут куропатки, будет истребление евреев, а если начнут погибать зайцы, придет гибель полякам» (окр. Пшемышля; Саґа 1992: 92). Это пророчество содержалось якобы и в других еврейских книгах: «У них были их книги, и там было написано, что когда погибнут куропатки, то и им конец придет. В 1942 году была такая суровая зима, что погибли все куропатки, и евреи сами мне говорили, что им приходит конец» (окр. Хелма, Саґа 1992: 92). Отголоском этого сюжета можно считать записанное в волынском Полесье предсказание: «Колысь жид казав: ек нэ будэ карапатвов, то й жыдыв нэ будэ» (Речица Ратновского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура).

Еврейские книги, которые читают еврейские мудрецы, содержат также страшные предсказания, связанные с чудесным явлением сакральных персонажей. Отличительной чертой таких нарративов является то, что сакральный символ одной культурной традиции становится смертным знаком для другой. Именно об этом рассказывает польская легенда из

окрестностей Хелма. Дело было во время оккупации. Еврей-пастух поздно возвращался домой и около моста увидел, что со стороны кладбища вышла фигура вся в золоте, в золотой короне и с полумесяцем на груди. Еврей подумал, что это «какая-то немка, так богато одетая, вышла на прогулку». Он поздоровался — «Dzien dobry» — и прошел мимо. Поднявшийся вихрь чуть не свалил его с ног. Испуганный еврей прибежал домой и рассказал об увиденном. И один старый мудрый еврей, который много знал и много книг прочитал, сказал: «Знаешь ли ты, что ты видел? Это наша смерть. Библия говорит так: когда эта пани — Божья Матерь — покажется, то евреям будет истребление». И вскоре после этого немцы стали угонять евреев (AMT, gm. Wola Uhruska, Uhrusk, 1976, зап. В. Kunicka; ср.: Сага 1992: 91–92).

В то же время нам приходилось сталкиваться и с примерами трепетного хранения еврейских книг украинцами — жителями бывших местечек. Для таких людей еврейская книга или даже листок из нее — не таящий в себе скрытую опасность элемент «чужой» культуры, а память о соседях, с которыми были прожиты бок о бок долгие годы. Бережно хранила том Виленского Талмуда Ю.С. Резник из с. Мурафа. Показать нам «еврейскую книжку» она решила после того, как речь зашла о знании еврейского языка местными украинцами. Бабка и мать Юзефы, как впоследствии и она сама, работали у евреев, поэтому она утверждала, что по-еврейски «все понимает». При расставании Юзефа отдала участникам экспедиции завернутую в наволочку книгу, которую мы передали в Музей еврейского быта в г. Шаргороде.

Еще один предмет, имеющий отношение к священным текстам, это мезуза — непременно атрибут

каждого еврейского дома или культового здания. Славяне — жители бывших еврейских местечек осознают значимость этого предмета для евреев и в то же время трактуют мезузу как некий амулет-оберег, который применим в народной магии и медицине (об этом подробнее см. в разделе 5.6). История, которую мы изложим ниже, похожа на анекдот. Но в данном случае не столь важно, пересказан ли в ней реальный случай, или это образец местечковой «фольклорной истории». Показателен сам сюжет, в котором мезуза выступает именно в роли важного культового предмета. Отметим, что рассказ этот мы записали от информанта-еврея. Итак, история «про “зюзи”».

«Это опять же мама рассказывала. Что какой-то там в Сураже сапожник или кто-то где-то нашел эту... мезу... как это называется? мезуза! — правильно, наверное не назову. И когда община там узнала это, то сразу как-то у этого гоя надо это у него забрать во что бы то ни стало! И ему предложили сколько-то денег, не знаю, по тамошним... Для него это была хорошая цена. Ему заплатили, чтобы он это отдал. Но когда он увидел, что на этом можно заработать, он уже где-то нашел всю эту... всю Тору! Ну какой-то свиток. Именно нашел. И заломил какую-то страшную цену, которую они уже не могли ему дать. Тогда он сказал: «Га! Я лучше на зузи, на зюзи порежу и буду продавать!» Зюзями!» (В.Г. Смолицкий, 1926 г.р., Москва, 2005, зап. О.В. Белова).

### 2.5.8. Суббота

Этот день недели единодушно оценивается как особо значимый для евреев и в связи с предписания-

ми и запретами, связанными с ним, часто соотносится в народных рассказах с почитанием воскресенья в христианской традиции.

«Субота — цэ ў ных вэлыкий праздник, субота. В нэдылю воны маюць постыраты, в ныдылю, чи в п'ятницу, постыраты всё, а так, як у нас ныдыля, а ў ных субота» (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко);

«У нас нэдиля, а у ных субота. О цэ воны в субботу идут на кучки и моляца до обиду, моляца Богу, вот. А таў у их... у нас, наприклад, нэдиля, а у их субота» (Б.И. Ридвянский, 1919 г.р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин). Отметим в этом рассказе следующую деталь: говоря о субботней молитве, информант называет это действие «идти на кучки». К этому мотиву мы вернемся, когда речь пойдет о праздниках.

Именно с субботой связаны у многих рассказчиков воспоминания детства о первом опыте общения с соседями-евреями:

«Я сама маленькая була, они платили мэни по п'ять копийок, по дэсяць копийок. Свечи там ў суботу — им нэльзя ничо́го делать, то мы в п'ятницу вэчором ужэ знали, и йдут еврэй, просят, шоб идти свечи засвэчовать. Угощають нам — и коржики ўдають, в общем, пэчиво свое. Оны выпекалы, булы таки мастера, шо я не знаю...» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин);

«Я ходыла, свички гасила и светила в п'ятницу. В п'ятницу вэчэром трэ посвятити и потом погасыты» (С.Д. Остапович, 1923 г.р., Вербовец Муровано-Кури-

ловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин);

«Евреи в субботу вообще ничего не делают. Дед рассказывал, ещё как пацаном был, то там платили денежки, они тут печку растапят, там еду подогреет, хлеб нарежет — они даже нож не брали, даже на субботу двери не закрывали — те приходили, у них даже, ну, суббота как святой день. Он даже ключ в дверях не повернет...» (М. Кукурба, 1969 г.р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

Любопытное переосмысление терминов *субота*, *шабас* встречается в Полесье (с. Ласицк Пинского р-на Брестской обл.): именно так именуют здесь женские «критические дни». Поскольку, согласно народным представлениям, во время месячных женщинам запрещается заниматься приготовлением пищи, засолкой овощей и мяса, работой в поле и на огороде («нечистота» может пагубно отразиться на результатах работы), вынужденный «отдых», «сидение» напрямую соотносятся с еврейской бытовой и обрядовой практикой.

«Субота тепэр у мэнэ, а зэра месячныя говораць, або на сорóццы»; «Тэпэр у мэне прышоў ша́бас, врёде еврэйска сло́ва, шчо трэба посидиты. А так то кажа “на одэжы”, чы “субота”»; «Як так е, то кажуть: “У мэ нэ тэпэр субота”. Сияты нэ сيامэ, нэ шаткúема» (ПА 1985, зап. К.Е. Рутковска).

### 2.5.9. Культурные места

Переделанные, полуразрушенные, покинутые еврейские синагоги по-прежнему организуют вокруг

себя пространство местечек, своим расположением указывая направление старых улиц и дорог. Ни в одном из обследованных во время экспедиции 2001 г. населенных пунктов здание синагоги (если оно сохранилось), естественно, не используется по прямому назначению. В Шаргороде в синагоге был расположен цех соко-морсового завода, в Вербовце в синагоге разместились школьный спортивный зал, в Копайгороде в синагоге долгое время находилась пекарня (сейчас здание пустует), в Сатанове стоит заброшенной огромная синагога XVII–XVIII вв. – бывший склад (правда, на недостижимой высоте на внешней стене укреплен табличка, свидетельствующая о том, что перед нами – памятник архитектуры). Многие из этих зданий сами по себе становятся объектом местного фольклора. Так, еще в 1913 г. этнограф С. Ан-ский записал в Сатанове предание о том, что Большая синагога в местечке была «выкопана» из-под земли. В начале 1990-х гг. местная жительница-украинка рассказала исследователям вариацию этой легенды: «На этом месте издавна был высокий холм. Как-то люди начали копать его и обнаружили что-то твердое, продолжили раскопки и так откопали всю синагогу» (100 еврейских местечек 1: 200–201). Заинтересовавшись этим сюжетом, мы продолжили расспросы во время нашей экспедиции 2001 г. Рассказов о чудесном выкапывании синагоги зафиксировать не удалось, но, как нам кажется, удалось нащупать, с одной стороны, «реальную» составляющую этой мифологемы, а с другой – проследить ее продолжение.

Вот что рассказал о строительстве синагоги в Сатанове Владимир Федорович Бабийчук (1946 г.р.): «Будовалы стины. И насыпали зэмлиу. В сэрэдине. В

сэрэдине насыпалы зэмлю. Пóтим робыли склэпиння, як на погрэб. Звэрху, над цэю зэмлэю. [То есть своды делали?] Своды, так. Зробылы, воно там застигло. До цэей, значыть, до извэсти добавлялы яйця курици и, значыть, в яме, дэ робили известь, кидалы дохлы кони, коровы, козы, свиньи, и так дали, и так дали. Воно всё стипливалосе. И потим робили известковый раствор. И через то о цэй известковый раствор, скільки ему уже викиў, и вин шчэ до цього [все еще крепко держится].

[Куда девали насыпанную землю?] А пóтим они ййи выносили. [Снизу?] Звидци выно́сили [показывает — сверху, как бы “раскапывали” здание]. О ця склепиння через то так и залишилосе, скільки викиў оно стоить, там жэ дэрэва виросли. Ми там бигали шчэ пацанами. Так воно стоить и всэ так — кирпичик до кирпичика. И всэ вручну зроблэно, и всё...»

Как и положено, под синагогой есть якобы подземный ход, причем прямо в отдаленный монастырь. «Звидци идэ подзэмний хид вниз, тому шо, як шо вкинути каменэц, то вин дуже долго и нудно лэтит. А потим бульк! и попадае ў воду. Значыть, так, по-видимому, як пише шчэ старадавняя история, цэй зьеднэный с тим, з монастырём. Буў ў монастырь пидзэмный хид, то я знаю наверняка. И пóтим ешчэ зьеднэный с зáliшкамы [остатками. — *О.Б., В.П.*] замку, який сэло Сэдэриў Гусятинского району» (Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова).

Итак, в этом рассказе тоже имплицитно присутствует мотив «выкапывания» здания из-под земли, отражающий, вероятно, и некоторые моменты средневековой строительной техники (насыпание земли вокруг строящегося здания вместо возведения стро-



ительных лесов). Вторым моментом, на который стоит обратить внимание, — это слова о необыкновенной прочности синагоги. Как отмечали многие наши информанты, другие культовые здания Сатанова — старые церковь и костел — были разрушены, а синагога стоит. Может быть, то, что построено необычным способом или чудесно обретено, не подвержено разрушению?

Рассказы о том, что происходит, если еврейские культовые здания используются не по назначению, органично входят в круг легенд об оскверненных святынях, бытующих и на Русском Севере, и в Центральной России, и на Украине, и в Белоруссии. Считается, что в таких зданиях — будь то синагога или церковь — «пути не будет» — дело не идет, все ломается. Когда в вербовецкой синагоге был клуб, там все время что-нибудь не ладилось. Потом клуб переделали в школьный спортзал — и «ничто, с тех пор всё нормально, никто ноги не подвернул. А как был клуб, то кино пускали, вроде говорят, культурное заведение, но осталось взрослые, ругающая, плюющая, курат и так дальше. А что ж называется — то Божье здание. Нельзя» (Н.А. Ковальский, 1951 г.р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин). Итак, несчастливую судьбу покинутой святыни определяют в первую очередь грешные люди — те, которые ругаются, курят и плюются, «приносят во рту грязь» — за что и бывают наказаны несчастьями.

От большинства синагог сегодня уже не осталось следов. На месте синагоги в Мурафе сейчас стоит жилой дом. Иван Ананьевич Крупляк (1916 г.р.), показал нам дворовые строения, среди которых были и остатки еврейской «мытвицы» (т.е. помещения,

где моются — «мыются») — другими словами, бани с миквой (бассейном для ритуальных омовений). Здесь, по словам информанта, омывались молодежь: «Новобрачные, они себе заходили, и рабин их благословлял и давал им свои указания <...> У меня там з́ара тэля стоить!» Мы увидели неглубокий бетонированный «бассейн», в который вели несколько ступенек. В микве стоял теленок...

На территории Волыни, Подолии, Галиции и Буковины существуют также «природные святыни», связанные, согласно местным преданиям, с «еврейской верой» и ее представителями.

На Волыни целебными считались «источники Бешта», в которых, по преданию, купался Баал Шем Тов; вода этих источников излечивала, в частности, от бесплодия (Саґа 1992: 111–112). При этом некоторые из этих источников, когда-то засыпанные, были чудесным образом обретены вновь местными крестьянами после того, как Бешт являлся кому-то из них во сне (Саґа 1992: 112).

В предместье Меджибожа, в с. Требуховцы, находится еще одно место, ставшее в последнее время объектом паломничества. Это источник, так называемая «жидовская (рабинова) криница». По преданию, в этом месте Баал Шем Тов ударил посохом о землю, и из земли забил источник, вода которого считается целебной (100 местечек 1: 162). В 2004 г. мы стали свидетелями своеобразного «бизнеса», который развернули вокруг источника местные подростки. Они «охраняют» источник, поджидая прибытия иностранных автобусов, и взимают (если повезет) с гостей «плату» за приобщение к святыне. Несколько разочаровавшись в нашей исследовательской группе («мы думали, шо опять жиды понайиха-

лы!»), ребята тем не менее охотно сообщили «для науки», что блюдут это место исключительно ради сохранения его чистоты: приезжие иностранцы нороят не только напиться и умыться из источника, «йим трэба залезти до криницы, а мы нэ даёмо!» — видимо, гости пытаются возобновить традицию омоения в источнике, связанном с именем Бешта.

## 2.6. «Ересь жидовствующих» и «жидовская вера» — мифологемы православной культуры?

Не случайно ключевые слова, вынесенные в заглавие раздела, взяты в кавычки. Дело в том, что на этот раз речь пойдет не о восприятии этнических евреев и иудаизма славянской книжностью и фольклорной традицией, о чем мы уже говорили выше. Здесь мы хотели бы обсудить вопрос, каких признаков с точки зрения носителей древнерусской книжной и славянской устной народной культуры достаточно, чтобы явление, объект или персонаж приобрели в их глазах статус «еврейского». Отметим при этом, что предметом нашего внимания будут культурные явления, не связанные генетически с еврейской традицией, но имеющие ряд типологически сходных черт с еврейскими обрядами (такими, как они видятся соседям-славянам). Таким образом, мы рассмотрим частный случай реализации оппозиции «свой–чужой», когда элементы «своей» культуры начинают восприниматься как «чужие» (т.е. «еврейские»), и попытаемся проанализировать механизмы этой трансформации.

### 2.6.1. С чего начиналась «ересь жидовствующих»?

Полемика по поводу происхождения и содержания ереси, которая привела к идеологическому кризису в российской истории эпохи сложения Московского царства на рубеже XV и XVI вв., продолжается вот уже 500 лет, и не только в богословских кругах. Виднейший ученый источниковед XX в. – Я.С. Лурье в книге 1955 г. (АЕД), знаменующей начало «оттепели», исследовал весь корпус древнерусских источников, касающихся ереси. Он показал, что апелляция преследователей ереси к иудейским истокам, прозелитизму обнаруживается не в начальных «документах», касающихся ереси, а скорее *завершает* борьбу с еретиками (или даже относится ко времени после их казни в 1504 г., времени составления «Просветителя» Иосифом Волоцким), чем инициирует преследование инакомыслящих. Все это приводит к парадоксальным дефинициям ереси – «иудействующие без иудеев» (Klier 1997) и напоминает о парадоксах антииудейской полемики, характерных для всей древнерусской книжности, – полемика была риторической, адресованной православным и не предполагала участия самих обличаемых: объект полемики напоминает современному исследователю «улыбку Чеширского кота» (Peresvetoff-Morath 2002).

Правда, в первом из дошедших до нас посланий главного преследователя еретиков, новгородского архиепископа Геннадия (Гонзова), отправленном епископу Прохору Сарскому (АЕД: 309–312), говорится о новгородских еретиках как о «жидовская мудръствующих». Доносчик поп Наум свидетельствовал, что они молились «по-жидовски» по «тетра-

дям», которые Геннадий послал адресату. При этом, однако, Геннадий обвинял еретиков в маркианской и месалианской ереси. Ссылается Геннадий и на широко распространенное в его эпоху астрологическое сочинение «Шестокрыл», пользуясь которым «лета украли у нас еретици жидовскими числы». Различия в летосчислении волновали людей того времени, ожидавших конца света по истечении 7000 лет от сотворения мира, в 1492 г. по христианскому летосчислению. Переводы с еврейского были обычны в эту эпоху исканий (в кружке книжников Геннадия был астролог Николай Булев из Любека), однако ни «Шестокрыл», ни т.н. Псалтырь Федора Евреина (не вполне умелый перевод вновь обращенным иудеем Махзора) не относились к еретическим сочинениям и не были связаны с прозелитизмом (ср. Цветков 2003: 188; Zukerman 1987).

В следующем послании от января 1488 г. епископу Нифонту Суздальскому (АЕД: 312–313) Геннадий конкретизирует деяния еретиков. При этом Геннадий поминает грамоту и «подлинник» — материалы следствия, которые он послал митрополиту и великому князю. Но с тех пор, жалуется Геннадий, «еретикам ослаба пришла, уже ныне надругаютця христьянству — вяжут креста на вороны и на вороны. Многие видели: ворон деи летает, а кресть на нем вязан деревян, а ворона деи летает, а на ней крест медян. Ино таково наругание: ворон и ворона садятца на стерве и на калу, а крестом по тому волочат!»

«Да с Ояти привели ко мне попа да диака, — продолжает Геннадий, — и они крестианину дали крест телник древо плакун, да на кресте том вырезан сором женский да и мужской, и христианин де и с тех мест сохнути, да немного болел да умерл. А диак ска-

зываетца племенник Гриди Ключу еретику (борисоглебский дьякон. — В.П., О.Б.), что в подлинник не писан».

Здесь еретики уже никак не ассоциируются с «жидовством». Конечно, иудеи были еретиками *par excellence* с точки зрения православия, и «жидовствующий» отнюдь не всегда ассоциировался с иудеем (ср. Хоулетт 1993: 64–65); в ереси, волховании и похвальбе «еллинскими и жидовскими мудрованиями» обвинялся, в частности, Максим Грек через 20 лет после расправы над «жидовствующими» (ср. Райан 2006: 597). Но Геннадий не обращается здесь и к связи кощунствующих с язычеством — эллинством; ему важнее указать на их связь с еретиками, и он обнаруживает эту связь в *родстве с Гридей*. Между тем связь с «язычеством» и пресловутым «двоеверием» описанных приемов мантики (гадания) по полету птиц очевидна: сходные приемы гаданий неоднократно упоминаются в древнерусских обличениях «язычества» (ср. Мансикка 2005: 161; Райан 2006: 191). Традиционным было и использование «древа плакуна» — в фольклоре «травы плакун», выросшей из слез Богородицы, пролитых возле распятия. В рассказе Геннадия крест-тельник ассоциировался не только с крестным деревом, но и с деревом познания — грехопадением и предназначался, видимо, для присушки или «отсушки»; магический акт не сработал, и сохнуть стал сам носитель амулета.

Показательно, что Геннадий разделяет рассказ об этих кощунственных актах с крестами иным повествованием, очевидно, для того, чтобы перевести языческое кощунство в иной «регистр»: он вводит в перечень обвинений «еретиков» «иконоборческие мотивы». В послании 1490 г. собору епископов Генна-

дий рассказывает, как «Алексейко подьячий... напився пьян, влез в часовню, да сняв с лавицы икону — Успение Пречистые, да на нее скверную воду спускал, а иные иконы вверх ногами переворочал» (АЕД: 380). Далее говорится об обычае резания икон; последователь Геннадия в преследовании еретиков Иосиф Волоцкий умножает примеры (поминая и Алексеяку) без какой-либо хронологической привязки: поп Наум показывал «кукишку» иконе, еретики оскверняли священное вино при помощи блудниц (АЕД: 123).

Первый упомянутый случай иконоборства представляется особенно показательным: осквернение Успенской иконы напоминает о сюжете, повествующем о попытке некоего иудея осквернить погребальное ложе Богородицы — невидимый ангел отсекает ему руки (ИЛЛ), но, когда нечестивец уверовал, он чудесно исцелился.

Кроме того, архиепископ «обретох икону у Спаса на Ильине улице — преображение з деянием, ино в праздницех обрезание написано — стоит Василий Кисарийский, да у Спаса руку да ногу отрезал, а на подписи написано: обрезание Господа нашего Иисуса Христа» (АЕД: 312–313). Возмущаясь этим мотивом, опытный книжник Геннадий, как давно показали иконографические исследования (Голейзовский 1980: 125–127), либо лукавил, либо не знал распространенного в канонической литературе сюжета о явлении иноверцу чуда евхаристии, когда сарацинский царь или — в другой версии (Житие Василия Великого) — *иудей* видел на престоле вместо раздробляемой просвиры самого младенца Иисуса. Потрясенные чудом принимали крещение.

Так или иначе, послания Геннадия возымели действие, и великий князь созвал собор против еретиков

в 1490 г., выдав архиепископу провинившихся новгородских попов «на градскую казнь» за то, что те «величали жидовскую веру» и хулили православную. При этом обвинения против Гриди показались князю и митрополиту недостаточно обоснованными, и те потребовали в грамотах 1488 г. дополнительного следствия. (Московские еретики новгородскому владыке остались по большей части неподвластны.)

Способ расправы над еретиками вызвал «романтическую» интерпретацию в современной историографии, хотя истоки ритуала, продемонстрированного в Новгороде, представляются очевидными. Согласно описанию Иосифа Волоцкого, подключившегося к борьбе с ересью в ее «московской» части, еретиков, выданных Геннадию, за «сорок поприщ» до Новгорода посадили задом наперед на конские седла, перевернув также и их одеяния, — «да зрят на запад в уготованный им огонь. А на главы их повеле возложить шлемы берестены остры, яко бесовьския, а еловцы (хвосты. — *В.П., О.Б.*) мочалны, а венцы соломены, с сеном смешаны, а мишени писаны на шлемех чернилом: “Се есть сатанино воинство!”» (АЕД: 472). Так архиепископ велел возить их по граду, плевать на них и проклинать, потом сей «добрый пастырь» повелел сжечь шлемы на их головах.

Д.С. Лихачев (1984: 16) под влиянием идей Бахтина о народной карнавальной культуре писал в книге, посвященной смеху в Древней Руси, что Геннадий разоблачал еретиков вполне «древнерусским» способом, демонстрируя их отношение к «изнаночному» бесовскому миру при помощи традиционных подручных средств (бересты и мочала). В недавнем переиздании этих текстов они помещены в книгу, именуемую «Сатира», в серии «Сокровища древнерусской



литературы», а новгородское «аутодафе» называется там «шутовской встречей, устроенной Геннадием еретикам» (Сатира: 362); Б.А. Успенский поминает продолжателя традиции новгородского епископа — Ивана IV, который велел посадить задом наперед казнимого им митрополита Филиппа; фольклорное «антиповедение», доходившее до кощунства, действительно соответствовало inferнальной символике инквизиционных обрядов (ср. Успенский 1994: 320–324). Представляется, однако, что к народной «карнавальной» культуре относится как раз иной артефакт, разоблачаемый Геннадием, — упомянутый крест с «соромными» изображениями (равно как осквернение и переворачивание икон). В осуществлении «градской казни» архиепископ следовал иному образцу, каковой он и указывал в своем послании митрополиту Зосиме, отправленному накануне собора 1490 г.: «Сказывал ми посол цесарев про шпанского короля, как он (от еретиков. — *В.П., О.Б.*) свою очистил землю!» (АЕД: 378). У Геннадия был и собственный знаток латинских обычаев — доминиканский монах славянского происхождения Вениамин (АЕД: 114, 196–197). В русской книжности сохранился целый рассказ об инквизиции, записанный со слов посла Георга фон Турна Геннадием (АЕД: 114, СКК 2: 439).

Испанские параллели многое позволяют прояснить в этой темной истории. Сходный процесс преследования еретиков, тайно исповедующих иудаизм, описан в связи с инквизиционным делом в городке Лорка, имевшим место уже в середине XVI в., через полстолетия после изгнания упорствующих иудеев в знаменательном 1492 г.; процесс был подробно исследован Хайме Контрерасом (образец «микроистории» — Контрерас 2006). Конфликт, приведший к

преследованию практически каждого десятого жителя местечка (ок. 2 тысяч человек), не имел отношения к религии (еврейская община здесь приняла крещение) и был связан с борьбой городских группировок за власть. Началом послужила семейная свара, когда одна из городских матрон уличила свою невестку в связи с городским чиновником. В разгоревшемся скандале невестка назвала свою свекровь упорствующей иудейкой, и это заставило вмешаться в дело инквизицию. Скандальные особы оговорили под следствием с пытками немало народа (дело перекинулось и на соседний городок), но для основательности обвинений не хватало главной улики — кто конкретно мог распространить религиозные обряды, оставленные обращенными жителями городков уже два поколения назад? Под пыткой первая обвиняемая «вспомнила», что в 1539 г. в местечко были привезены три раба-еврея, раздувшие пламя ереси тайно иудействующих (Контрерас 2006: 70–71)<sup>1</sup>. Следствие плотнее занялось проблемой чистоты крови, и выяснилось, что даже у инквизиторов в этом смысле репутация небезупречна.

Конечно, в Великом Новгороде, как и в Московской Руси, нет никаких оснований искать сколько-нибудь значительные следы крещеных иудейских общин, чего не делал и Геннадий. Но позиция новгородского архиепископа была не менее сложной, чем позиция испанских властей после Реконквисты. Ибо Новгород был недавно присоединен к Москве, и Геннадий был первым владыкой, которого не избирали новгородцы,

<sup>1</sup> Формирование неортодоксальных течений увязывалось в русской традиции раннего Нового времени с пропагандой заезжих евреев; ср. о связи истоков духоборства («жидовствующей» секты) с «польским жидом Семеном» и т.п.: Смилянская 2003: 262–264.

лишенные вечевых прав. Не только архиепископ обвинял своих противников (прежде всего из клира) в ереси — он получал ответные обвинения в симонии и принадлежности к еретикам и был, в конце концов, заключен в монастырь по обвинению в симонии сразу после окончательной расправы над еретиками уже на соборе 1504 г. (АЕД: 209<sup>1</sup>; Хоулетт 1993: 67–68).

Для понимания «начала» ереси существеннее, однако, другое обвинение Геннадия в связях с латинскою Литвой: в упоминавшемся послании к митрополиту Зосиме 1490 г. Геннадий отпирается от обвинений и уверяет, что «ниже к Литвы посылаю грамоты, ни из Литвы ко мне посылают грамот». Суть же дела заключалась в том, что «был в Новеграде князь Михайло Оленкович, а с ним был жидовин еретик, да от того жидовина распростерлась ересь в Ноугородцкой земли, а держали се тайно, да потом почали урекатися впиани» (АЕД: 375). Призвание новгородцами Михаила Олельковича из Киева действительно соответствовало интересам антимосковской «литовской» партии новгородского боярства (ср. Лурье 1994: 125 и сл.). Надо сказать, что появление в послании безымянного жидовина, явившегося якобы в свите русского православного князя Михаила Олельковича из литовского Киева в 1470 г., вдохновило не только последователя Геннадия Иосифа Волоцкого на изыскания, которые завершились конкретизацией и «умножением» этого анонима; сам он получил имя Схария, за ним в Новгород явились другие евреи — «им же имена Осиф Шмойло Скарявей Мосей Хануш» (АЕД: 469). Энтузиазм волоцкого игумена поня-

<sup>1</sup> В историографии не обошлось без подозрений, что архиепископ пал жертвой клеветы «тайных покровителей жидовства» (АЕД: 209).

тен: московские последователи новгородских еретиков выступали против монашества, что было на руку Ивану III, заинтересованному в секуляризации монастырских земель (АЕД: 127, 162–163), их необходимо было обвинить в вероотступничестве. Но тем же разысканиям следуют и далекие от продолжения инквизиционного процесса исследователи (начиная с Ю. Бруцкуса — ср. новые наблюдения: Таубе 1997<sup>1</sup>), готовые связать киевского жидовина с кружком киевского книжника Захарии (ср. специально поименованного Схарию из свиты князя Михаила!) бен Аарона ха-Когена, переводчика упомянутого «Шестокрыла», известного «жидовствующим» еретикам на Руси. Современные исследователи располагают солидными архивными данными (Таубе 1997), откуда же взял еврейские имена Иосиф Волоцкий через 30 лет после появления в Новгороде литовского князя — неясно (у Геннадия их не было), но вспоминается инквизиционный процесс в Лорке, где также нужны были «имена и явки»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Моше Таубе обнаруживает особую изощренность еврейских переводчиков (возможно, самого Схарию), стремившихся придать переводу сочинения Маймонида «гуманистический и универсалистский» оттенок в угоду предполагаемым адресатам. Впрочем, гуманистические тенденции в переводной литературе обнаруживал и Я.С. Лурье (АЕД: 145), который не усматривал в этом работы иудейских книжников.

<sup>2</sup> Подозрительность властей приводила к поискам истоков зловердных акций не только в Испании и на Руси. В католической Польше в начале XVI в. распространились слухи об обращении целой группы христиан в иудаизм в Кракове: обращенные якобы сбежали в Литву (слухи о бегстве еретиков в Литву, где они совершили обрезание, распространялись и на Руси), и королевские власти предприняли безуспешные попытки отыскать беглецов. Ханна Венгжинек (2003) показала, что боязнь перехода в иную веру была связана в это время с кризисом в истории польского католицизма — помимо проблем отношений с православной и иудейской общинами возникли реформационные движения.

«Имена и явки» давали доносы об упомянутых «бытовых» кощунственных магических актах с крестами, совершавшие их были подсудны архиепископу, но этого было мало для расправы над противниками Геннадия — необходимо было обвинение в ереси и подключение к расправе (смертной казни) светских властей. Повод для такого обвинения предоставлял неординарный иконописный мотив, «открытый» Геннадием: можно было одновременно говорить о хуле на Христа и иконоборчестве. Иконоборчество в византийских трактатах ассоциировалось (как и прочие ереси) с иудейством (заповедью «не сотвори себе кумира»); это открытие широко использовал и Иосиф Волоцкий, привлекая византийский анти-иконоборческий «Многосложный свиток» при составлении своего «Просветителя» (ср. Григоренко 1999: 27 и сл.).

Бытовые предрассудки — магические акты — стали началом нешуточного процесса в становящемся Российском государстве.

### 2.6.2. О «жидовской вере» в народных представлениях

А как обстояло дело с «опознаванием» приверженцев «жидовской веры» в народной традиции? Имело ли отношение к иудаизму все то, что в фольклоре награждалось эпитетом «жидовский»?

Среди материалов, присланных в конце XIX в. в Этнографическое бюро князя В.Н. Тенишева из Вологодской губ., есть любопытный документ, содержащий крестьянские «отзывы о людях другой веры», наглядно показывающий особенности традицион-

го восприятия этнических и конфессиональных «оппонентов». Текст заслуживает того, чтобы подробно его процитировать.

«При оценке людей другой веры крестьяне принимают во внимание не столько веру, сколько ту общую молву, которая соединена с той или другой нацией, исповедывающей известную религию. Так, о лицах магометанской религии крестьяне судят по туркам и татарам <...> “Магометана кланяются двум богам: Алаху и Магоміету. Магоміет живёт на семуом небе, а Алах – на десятом. Алах и Магоміет оба суровы, и турки и татары тожо эдакие: потому какоуф Бохъ, такоуф и прихуот”. [Далее собиратель приводит «народное мнение», что турки и татары не любят христиан. Убить христианина для них – как доброе дело сделать. Имеют много жен <...> После смерти магометане попадают в ад. В рай их пускать нельзя – там будет очень тесно. На вопрос собирателя: если магометанин живет праведно и с одной женой, куда он попадет? отвечает – “Не знаю”. По размышлению решает, что] можно и в рай, так как достоин. [Прозвища-дразнилки татар:] *свиное ухо, проклятый Магомет, бритолобый поросенок, кутынка* (от тат. *кутыны* – задница) <...> // [Собиратель отмечает, что в народном сознании татары равны туркам.]

Евреи – наруот хитрый и жадный. Христа продали за 30 серебряников. За што Бох отняў у йих родину, пускай живут на цюжих землях. Бох любий раншэ йих, а как Христа распели, так Бог от и прогнивийсё. Худо йим будёт на туом свите. Жыды первые пойдут в ат. Евреи будут дієсвовать (действовать, существовать) до концины міра, до фторуова пришесвія Христа. Из јихнова рода произойдет сам Антихрист. [О вере евреев не знают, только:] Жыды не

вируют во Христа. [Зачастую по вере евреев смешивают с татарами.] Евреи женятся на многугихъ жонах и как татары не йидят свинину <...>

Немци не вируют во Христа (слыхал от одноностранничка), [немцы никогда не постятся, все машины сделаны немцами].

[Католики — «латыны».] Латыны муолятьсё нашому Богу и ещо своему папе; во Христа и в Божью Матерь вируют <...>

[О вере французов.] Кажитьсё, нашу руськую веру [исповедуют]. У наших русских с французами дружба большая; а коли бы вера была разная, так тут уж никакие бы дружбы не было. Небуось наши не дружатсьё с туркой — а почему? Да потому самому, що веры неодинаковы; турки не вируют в нашова Христа <...>» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 376 (Вологодская губ., Тотемский у., зап. И. Суворов, 1899). Л. 11–17).

Как видно из приведенного фрагмента, представления крестьян о вере их «оппонентов» носили крайне расплывчатый характер. Значимым для информантов был минимальный набор «опознавательных знаков», с помощью которого можно было идентифицировать иноверца. Показательно при этом сближение и почти отождествление турок, татар и евреев на основании одного признака — неупотребления в пищу свинины. Данный признак становится единственным показателем, передающим, с точки зрения вологодских крестьян, суть и мусульманства, и иудаизма. Аналогичные представления бытуют и в других регионах славянского мира (подробнее см. раздел 4.8).

В наборе признаков «еврейства» наблюдается четкое региональное различие. Что касается нашего исследования, то для нас более привлекательными бу-

дут материалы из регионов тесных славяно-еврейских этнокультурных контактов, где была выработана система представлений о конфессиональных особенностях чужих (сочетающая «объективные» знания с их фольклорно-мифологической интерпретацией), где признаковое поле «чужого» (в нашем случае – еврея) было достаточно обширно и где существовала система оценок «близкого чужого» сквозь призму «своей» традиции.

Как мы уже отмечали (Белова 2003а, Белова 2005, Белова, Петрухин 2005), наиболее живучими стереотипами в отношении евреев являются стереотипы, касающиеся: 1) объекта культового почитания; 2) обрядов и ритуалов; 3) бытового этикета (внешнего вида, пищевых запретов, норм поведения). Эти же параметры в определенных ситуациях могут быть приложимы и к «своим» (христианским) конфессиональным оппонентам. Наличие сходства между «неправильными» «своими» и «чужими» неизбежно ведет к тому, что оппоненты оказываются причислены молвой к «жидам», а вера их тут же объявляется «жидовской». Среди подобного рода «псевдоевреев» оказываются в глазах носителей народного православия в первую очередь старообрядцы, баптисты и сектанты-«хлысты».

### *Вера и богослужение*

Целый ряд украинских поговорок демонстрирует идею о том, что в глазах православных украинцев вера католиков и иудеев одинакова (при этом и та и другая оценивается однозначно негативно): *Жид, лях и собака – все віра однака, Католик и жид, то все єдно*



(Номис 1993: 363, № 8098); *Ксе́ндз, жид та собака – усе віра однака* (Номис 1993: 363, № 8099); *Жид-жид, катилік, загубив черевик, а я йшов та й найшов, та нас...в та й тишов* (Номис 1993: 80, № 889). При этом «материальным» подтверждением родства еврейской и католической веры в глазах православных могло служить употребление католиками пресного хлеба (облаток) при причастии, что вызывало ассоциации с еврейской мацой (подробнее см.: Белова 2005: 112–123, 171–172).

В Полесье наши информанты утверждали, что у баптистов — «жидивска вера, воны Христа одвэрнули» (М.П. Гордун, 1923 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова). Это означало, что баптисты («штунды») не признают крест как сакральный символ и не почитают икон. Точно так же основное видимое отличие баптистов от православных — отсутствие икон — подчеркивали и наши информанты в Подолии: «Зара в тых, шо штунды (кажуть — “верующие”), то тоже иконіў нэмае. Тільки у правослаўных. И ў полякіў нэмае иконіў. А то всё надписи» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин). Любопытно, что отсутствие икон приписывается и полякам. В Подолии в роли «евреев» оказались местные адвентисты, которых здесь называют «субботниками» (при этом показательным признаком здесь выступила «вера в “Старый завет”»: «Ну, евреи также така сама вира. Ну, у нас, к примеру, субботники. Так сама вира, як у еўрэеў. Они у Старый завет веруют» (мужчина, ок. 50 лет, баптист, Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Мнение о схожести веры евреев и баптистов иногда парадоксально «подтверждается» действительностью: в Могилеве-Подольском в здании синагоги как бы «по наследству» разместился молитвенный дом адвентистов, а в селе Вербовец недалеко от Мурованых Куриловцев баптисты возводят «Дом молитвы» на фундаменте старого еврейского дома. Кроме того, баптисты проявляют конфессиональную толерантность — они молятся за евреев и приглашают их на своих собраниях (об этом нам приходилось слышать как от христиан, так и от евреев). Приведем один из таких рассказов.

«Ну, у нас здесь есть штундисты, слышали таких? Да, штунды. Вот у нас рядом живет семья: так все молодые пошли в эти штунды. Но для меня это дико: все-таки родились они православными, а щас они отказались. Я знаю, шо здесь был еврей один, он умер уже, но они, я разговаривала с ихним — ой, как это оно называется... — ну, в общем, самый главный приезжал <...> Ну, в общем, он здесь проводит это все — собрание. У них “собрание” называется. Ну так я его спрашиваю: “Вы мне скажите, вы любите евреев или нет?” Так он говорил, шо мы вообще очень евреев мы любим, мы очень уважаем еврейскую веру. Так здесь был один старый еврей, и он ходил туда, здесь было собрание в одном доме, так он пошел, так он прочитал <...> какую-то молитву специально, в общем, для этого еврея... И он мне рассказал, этот еврей. Вот такое я слышала» (Д.И. Яцкова-Креймер, 1924 г.р., Барский р-н Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Сходная картина «сближения» наблюдается в Каргополье, где местное население, недавно столкнувшееся с представителями протестантизма, сразу

же определило эту веру как «еврейскую» или «магометскую». «У них еврейская вера. А я говорю: “Я еврейской веры не признаю. У нас службы те же, те же эти молитвы, так же мы их читаем”. Я говорю: “Я знаю, что всё так, но всё равно у вас служба не наша. И вы Паску празднуете не так, как мы. Вы еврейску празднуете Паску-то”. “У них какая-то магометская, наверно”» (Мороз 1999: 14).

Столь же настороженное отношение проявляется и к богослужениям, которые проводят «странные» «свои». Вот как видится богослужение баптистов жителям Каргополя: «Оне вот так крестяцца. [Показывает: сложила ладони вместе перед лицом и медленно движет ими от себя вперед и вниз.] Вот так ладони держат перед собой». «Вот тут служили, там поют, запоют, орут, вот руки подымут, они же и не крестятся, они ни к какой иконе, они просто этому углу и всё» (Ловзаньга Каргопольского р-на Архангельской обл., Мороз 1999: 14).

Не менее колоритное описание службы «штундовых» содержится в материалах В.Г. Кравченко, собранных на Волыни. Один парень собрался примкнуть «до штундовых» и поведал своей матери, как происходят их собрания: «Наносять... води, читають, а потом Ирод виходит с тиї води тай приказуе тим, шоб вони приводили людей до штунди:

– Хліба й соли буду давати, грошей буду давати — усього доволі вам буде».

Показательно, что «Ирод», которому поклоняются штунды, ратует за миссионерскую деятельность, обещая хлеба и денег своим последователям, если они будут приводить в общину новых членов.

Обеспокоенная мать зашила сыну в одежду «свяченого» и дала крестик, велев бросить его в «діжку» с

принесенной водой. Парень бросил крест в воду, пока штунды читали «Йому» (объекту их почитания. — *О.Б., В.П.*) — «й час виходить, а “він” не виходить... читали, читали, кричали, кричали — нема!». Вылили воду на двор, набрали новой, опять читают: «А “він” вийшов тай каже:

— Ох, як мене “той” надавив!» (имея в виду крестик. — *О.Б., В.П.*).

За то, что парень чуть не задавил «того» крестом, «штунды» выгнали новообращенного и не приняли его к себе (Кравченко 1911: 36–37).

Данный фрагмент перекликается с рассказом «Біс шалапутський бог», записанным у украинцев в Воронежской губ. (*шелапутами/шалапутами* в русских говорах именовали последователей секты «хлыстов» — см. Панченко 2002: 9). Некий «хохол» рассказывал, как он был «у шалапут на моленії». «Шалапуты» всячески прельщали хохла своей верой и деньгами. На молении «поскидали усї штани, а баби юпки, і бігають кругом шаплика, налитого водою, і прочитують: “Бог наш! Вийди к нам!”» Наконец вылез их «бог» — «чорний та у ширстї, кудлатий». Хохол стукнул «бога» макогоном, и тот бултыхнулся обратно в чан. «Шалапуты» запричитали, что он убил их бога, но решили попробовать вызвать его еще раз. Тогда мужик бросил в чан щепотку ладана. «Бог» вылез только тогда, когда переменили воду, и пожаловался, что его привалили «каменюкою». Как тут не вспомнить поговорку: «Бежит, как черт ладана». Далее в рассказе имеется любопытная ремарка о нравах «шелапутов»: «А лягають спать шалапути, так прямо у повал, хто с ким попав: батько, мати, брати, сестри: на це у їх розбору нима. так воно ж бач ни дурно єсть ця приказка, шо боїця, як чорт ладину» (Гнатюк 1912а: 11–12).

Таким образом, баптисты («штунды») и «хлысты» («шелапуты») оказываются одного поля ягодой: они поклоняются «Ироду» или некоему зооморфному «богу», причем богослужение состоит в выклипании этого персонажа из чана с водой. В обоих случаях «бог» оказывается бессильным против сакральных христианских предметов — нательного креста и ладана. Более того, в последнем примере при помощи известной поговорки устанавливается прямая связь между «шелапутским» объектом поклонения и чертом.

Кто же еще практикует ритуалы со смотрением в чан с водой? Конечно, евреи. Согласно украинским, белорусским и польским поверьям, евреи смотрят в воду в канун Судного дня, чтобы узнать, кто из них может стать жертвой демона Хапуна; тот, кому грозит гибель, не увидит своего отражения, или «тени» в воде (Белова 2001: 175, а также раздел 5.5). Иногда говорится, что такие действия евреи производят в канун праздника Кущей («Кучки») или на Песах, когда им тоже угрожает нечистая сила (волынское и гомельское Полесье; см. 5.5). Упоминание смотрения в воду связывает эти рассказы с еврейским ритуалом моления над водой («вытрясанием грехов»), происходящим в период между еврейским Новым годом и Судным днем.

А черный и кудлатый «жидівський бог» появляется в подольской быличке, повествующей о том, что можно наблюдать во время моления на еврейскую Пасху: «От вони позаставляли на мисках їдзень, посвітили свічки, ростворили двері і давай кричати, просити, щоби прийшов їх божок». На призыв откуда-то с чердака явилось нечто — «кудлате, грубе, таке ніби собака, ніби чоловік» (Левченко 1928: 64–65), подробнее см. 5.1.

Таким образом, и вера баптистов и хлыстов, и их ритуалы, и объект культового почитания оказываются «срисованными» с еврейских ритуалов в их «фольклорном прочтении». Показательные сходения зафиксированы также относительно погребального обряда «чужих», о чем подробнее см. 4.5.

### *Внешность и бытовой этикет*

Особенности внешнего вида, в частности прически, атрибутируемые как «чужие», также приписываются и инородцам, и «своим чужим» (соседям, старообрядцам). Это наглядно демонстрирует уже упоминавшийся сюжет «Чей Бог старше» (см. 2.5).

Если версия «Чий Бог старший, чи наш, чи жидивський» служит для объяснения того, почему многие евреи имеют рыжие волосы (вымазались экскрементами, которые якобы оставил на месте своего пребывания их «жидовский» Бог, — украинцы Причерноморья, Дикарів 1896: 3) или почему евреи бреют головы, но оставляют пейсы (они обрили головы после того, как мужик Иван признался им, что экскременты оставлены отнюдь не Богом, а им самим, — гуцулы, Шухевич 1908: 155–157), то версии с «московским» и «староверским» Богом акцентируют внимание на обычае выстригать на макушке «гуменца», который трактуется как обычай старообрядческий (Причерноморье; Воронежская губ.; Дикарів 1896: 3–4, 30–31). Согласно версии, записанной в Екатеринодаре, москали заперли хохла в кутузку, чтоб не мешал им играть с попом в карты. Хохол напаскудил там и сказал, что видел, как бились Боги и хохляцкий Бог победил московского. Москали воскликнули: «Наш Бог, наше и г...о!» — и

вымазались экскрементами. «Так тим ото вони вистригають собі на тімі гуменце. Я не знаю, в якій губерні москалі так вистригають» (Дикарів 1896: 4).

Собиратель отметил, что речь здесь, видимо, идет о встречающемся у старообрядцев обычае выстригать волосы на темени во время «постригов» — обряда, символизирующего признание мальчика мужчиной (например, в Нижегородской губ.; Дикарів 1896: 30–31). Это подтверждается материалами с Нижегородчины, ср.: «мужчины почти все вершину головы стригут» (Зеленин 1915: 719).

. Однако ареал этой «моды» гораздо шире, о чем свидетельствуют материалы Русского географического общества. Данные происходят в большинстве своем из регионов, связанных со старообрядческой традицией; иногда прямо указывается, что обычай этот заимствован у староверов.

Владимирская губ.: «маковку на голове выстригают» (Зеленин 1914: 152); «мужчины волосы выстригают в кружок и маковку выстригают наголо, чего не делают молодые» (Зеленин 1914: 154).

Казанская губ.: «на макушке головы мужчины выстригают гуменцо в ознаменовании крещения» (Зеленин 1915: 495); крестьяне на верхушке головы выстригают небольшой кружок; выстрижение макушки означает, что человек получил от Бога венец бессмертия» (Зеленин 1915: 565).

Калужская губ.: «многие выстригают макушку и считают это за знак христианства» (Зеленин 1915: 580).

Олонецкая губ.: «волосы у пожилых и старых все почти выстрижены, исключая небольших висков, оставленных вокруг всей головы; манер такой взят от раскольников» (Зеленин 1915: 915).

И наконец отметим еще одно прямое сближение конфессиональных «оппонентов» — старообрядцев — с иудеями, но теперь уже в области бытового этикета. Украинцы Прикарпатья, наблюдая строгость обращения старообрядцев-липован (местное название — «пилипони») с нестарообрядцами и их приверженность ритуальной чистоте, замечали: «То так як жиди: як прийдуть між наших людей, то тільки про те й дбають, щоби не осквернитися. Боронь Боже при нім люльку закурити». Старообрядцы, как и евреи, стараются «не оскверниться» при общении с «чужими» — выбегают из хаты, если там курят, «обтираются», если до них дотронется «чужой», пользуются только своей посудой и не позволяют «чужим» есть из своей посуды, несколько раз в день молятся (Франко 1898: 201–202).

Итак, чтобы прослыть в глазах конфессионального или этнического большинства «евреем», совсем не обязательно принимать иудаизм. Признаки, на основе которых формируется фольклорный образ «жидовствующего», зачастую никак не связаны с еврейской традицией и одинаково применимы ко всем «маргиналам» культурного или конфессионального сообщества. Они маркируют ярко видимые отличия от «своей» традиции, и все, что не «свое», получает таким образом «этнически-конфессиональную» окраску.

## 2.7. Славянские народные легенды о «жидовском Мессии»

В народной повествовательной традиции образ Мессии, безусловно, связан с представлениями о по-



следних временах (тема была крайне актуальна на переломе столетий, остается таковой и сейчас), о судьбах целых народов и отдельных людей во время Страшного суда (см.: НБ: 389–408, Белова 2005: 90–100, Белова 2006). Для понимания особенностей этого образа, венчающего народно-христианскую систему космогонических представлений, обратимся к народным легендам в записях конца XIX – начала XX в. и современным фольклорным свидетельствам из различных регионов славянского мира.

Прежде всего, мессианские мотивы организуют значительный пласт фольклорной эсхатологической прозы.

И начнем мы именно с такого повествования, записанного в 2000 г. в с. Речица на Волыни. 90-летний Ефим Варфоломеевич Супрунюк, излагая свою версию библейских событий, сопровождал рассказ комментариями-размышлениями, касавшимися избранности еврейского народа; перипетиям судьбы евреев, превратившихся из любимейшего Богом народа в гонимый народ; ожиданиям, связанным с приближением «последних» времен. Итак, Бог «почитал наивернейшим народом евреев», особенно колена Иудино, из которого «и Христос народился». И вот пришел Христос к евреям как к своим соплеменникам, а они его «не приняли», а приняли Христа «язычники, шо зовсим нэ признавалы Бога», а поклонялись идолам – «робыли богоў з липы. Пийдэ, значыць, ў лис, зрубае дэрэво <...> зробыць соби бога и мóлытса. Это называўса народ то язычныкоў. Наш народ из тых, из язычныкоў». Напрасно Христос являл евреям чудеса, «исцелял больных и воскрэшаў мэртвых – воны не принялы. Воны шэ ждуть свогó! Воны шэ ждуть свого, а наши свяшэнники, угодники вэлы-

ки пишут, это воны ждуть, значить, сво́го — это Антихрист! Приде́ из йих, из еврейского народа, приде́ Антихрист, который овладе́е светом...» (Е.В. Супрунюк, 1910 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Показателен в контексте данного повествования образ Мессии. Для христиан Мессия уже пришел — это Христос. Вопрос тогда в том, кого в таком случае ждут евреи. И ответ вполне однозначный, традиционный для народно-христианской эсхатологии — это Антихрист.

В полесской легенде обращает на себя внимание мотив неузнавания: евреи не узнали в Христе истинного Мессию, «они еще ждут своего». Подобный мотив присутствует и в рассказе, записанном в польском Подлясье: «Израэлитская религия <...> избрана Богом, только они не уверовали в Мессию, потому что думали — придет великий царь, а не такой убогий Пан Езус» (Саґа 1992: 94). Согласно народным легендам, неузнавание истинного Мессии влечет за собой страшное преступление — распятие Христа и обрекает евреев на дальнейшую драматическую судьбу: вина за распятие становится «вечной» виной еврейского народа и причиной его страданий.

Сходным образом излагается «родословная» Антихриста в легенде, записанной в Восточной Польше, в районе Бялой Подляски (польско-украинско-белорусское пограничье). «Антихрист с жидовского поколения» придет править на землю на срок в три с половиной года. «А часть израильского народа его не примет, но большинство примут, потому что родом он будет из еврейского колена. Из колена Дано-ва <...> Дан был сыном Иакова, у которого было двенадцать сыновей. Да. И это древний род, и назван он Змием, ты будешь Змий» (Czapłak 1987: 126–127).

Упомянем также польскую легенду из окрестностей Кракова о том, что перед Судным днем родится *Jancychrist* – сын Люцифера и 70-летней еврейки; отличительной чертой его будет то, что он родится с зубами (Gloger 1978: 54; ср. широко распространенное славянское поверье, что с зубами рождаются ведьмы и колдуны, упыри и «двоедушники» – СД 2: 361). По болгарской легенде, еврейка родит сына и назовет его Антихристом (СБНУ 1913/27: 347). По легенде, записанной в Вятской губ., Антихрист «уже народился и прогрыз 7 железных дверей – из тех 12-ти, за которыми он заперт в каменной горе» (Зеленин 1914: 416).

Согласно современным польским материалам, опубликованным А. Цалой, «Антихрист уже родился в Китае. Родился от еврейки-прелюбодейки и язычника», «Родился уже Антихрист. Ему уже 25 лет. Родился в 1957 г. в Китае, или в древнем Вавилоне, от еврейки-проститутки и Святого Духа» (Саґа 1992: 93). Ср. русское поверье с Тамбовщины о том, что Антихрист когда-нибудь родится от одной из *еретниц* – женщин, продавших душу черту (РДС: 177).

Что касается представления о том, что Антихрист явится «из еврейского народа», то мотив этот книжного происхождения. В апокрифическом «Слове Мефодия Патарского» говорится о том, что «явится сын погибелный», «сын пагубе», творящий «лжетворные» знамения и чудеса (Тихонравов 1863: 225–226, 246–248). Представляет интерес упоминание в одном из списков о зачатии Антихриста девой-«черницей» после того, как ее ударила в лицо залетевшая в окно птица (Тихонравов 1863: 262; ср. Франко 1906: 292).

Народные славянские легенды о пришествии Антихриста, бытующие как среди православных, так

и среди католиков, строятся по стандартной схеме, используя набор стереотипных мотивов: перед концом света земля перестанет плодоносить, наступят бездождие и засуха, в реках и морях исчезнет вода; земля покроется серебром и золотом, но люди будут страдать от голода и жажды. Тогда и явится Антихрист, будет возить за собой железную печь и соблазнять людей «водой» и «хлебом» (на самом деле это будут смола и камни). Тем, кто поддастся искушению, он даст свой знак — печать на лоб или на руку. Тех, кто будет противиться, он будет бросать вилами в печь. По южнославянским поверьям, во время второго пришествия спасутся лишь те, кто строго держал пост. Дьявол будет соблазнять людей «водой» и «хлебом», но постившиеся не будут чувствовать голода и жажды (НБ: 391–398, Белова 2006: 88).

Особую роль при этом будут играть евреи, помогающие своему «Мессии». По легенде из Галиции, при конце света с одной стороны будут стоять «жиды с колбасами, пивом и горилкой», а с другой стороны будет гореть огонь. И кто «пойдет до жидов», прельстившись угощением, попадет в пекло, а кто изберет огонь, попадет на небеса (Гнатюк 1902: 79). Итак, людям предстоит сделать выбор между спасением и грехом, а грех этот колоритно репрезентирован фигурами этнических соседей, соблазняющих украинцев продуктами питания.

Каким же образом Антихристу удастся завладеть светом и подчинить себе людей? Путем обольщения и обмана, наведенного морока, видимости, имитирующей святость. Согласно легенде из Галиции, в конце времен явится Антихрист и будет летать по воздуху, а люди, думая, что это святой, будут молиться и поклоняться ему (Гнатюк 1902: 79). «Антихрист — таке би

чорт, шо у Бога не вэруе. Ангел зла — Антихрист. [Он скажет:] “Люди, я зийшоў з неба, скоро буде конец света”. Тэи чорт буде, не верьте ему» (М.К. Шмаюн, 1936 г.р., Тхорин Овручского р-на Житомирской обл., 1981, зап. О.В. Белова). За ангельским видом скрывается дьявольская сущность, которую выдают некоторые «атрибуты» Антихриста. По легенде, записанной у современных пермских староверов, «придет такой добрый, а на лбу рога, и корону сверху наденет, и сядет на престол...» (Сморгунова 1998: 34).

Истинную сущность Антихриста выдают не только рога, но и имена, под которыми он выступает в народных легендах, — *Змий, Горган/Гаргон, чорт*.

Однако существуют рассказы, в которых ожидаемый евреями персонаж носит вполне этноконфессионально «окрашенное» имя. Такова легенда из Западной Белоруссии, начинающаяся словами «Старые люди так говорили: “Мае быць жыдоўски Мясьяш...”» (Federowski 1903: 281). Характерной особенностью этой легенды является прослеживаемое в ней влияние инокультурной книжно-фольклорной традиции, а именно традиции раввинистической литературы и мидрашей (подробнее см. НБ: 20–22).

Согласно этой легенде, «жидовский Мессия» (т.е. Антихрист) родится в конце времен у одной еврейки после семилетней беременности, сразу после рождения станет ходить, сделает себе воз с железной печью, будет ездить по свету и обращать людей в свою веру. Тем, кто согласится, он «даст свой знак» и прикажет для них зарезать вола *Шарабура*. Вол этот огромный — в день он съедает 7 гор травы и выпивает 7 рек воды. А потом он вознесется на небо, «но это неправда, — заключает легенда, — потому что это не Мессия, а черт» (Federowski 1903: 281).

В этом тексте присутствует целый ряд мотивов, которые требуют комментария.

Во-первых, это упоминание такой особенности «жидовского Мессии», как способность ходить сразу после рождения. Согласно еврейским легендам, именно такой способностью обладал Каин, который сразу же после рождения встал на ноги, побежал и принес Еве горсть соломенных стеблей (пшеничный колосок), и этим также объясняется его имя — *Каин* от *qaneh* 'солома, тростник, стебель'. Отметим, что в еврейских мидрашах, связанных с традицией популярного толкования текстов Торы, о Каине говорится, что он был плодом связи Евы с ангелом Самаэлем, который, приняв вид змея, овладел Евой; т.к. лицо новорожденного Каина сияло ангельским светом, Ева (зная, что Адам не был отцом Каина) простодушно воскликнула: «Я родила сына (человека) от Яхве!» (ср. Быт. 4:1 — «приобрела я человека от Господа», — и в связи с этим этимологию имени *Каин* от *qaniti* 'приобретать' (Ginzberg 1956: 54–55; Graves, Patai 1966: 85–88; Грейвс, Патай 2002: 123–124).

Еврейские легенды подробно рассказывают о прегрешениях людей так называемого «поколения Потопа», которые и вызвали гнев Божий. Люди, не знавшие жизненных невзгод, способные ходить и говорить сразу же после рождения, не боявшиеся демонов, уверовали в свою безнаказанность: они вели распутную и бесчестную жизнь, были жадны и прожорливы, горды и самонадеянны (Ginzberg 1956: 70–71). В украинском, болгарском и македонском фольклоре также бытуют легенды, объясняющие, почему теперь люди не ходят сразу после рождения. Это умение Бог отнял у людей за неверие и недоверие к нему (раньше Бог перебрасывал всех новорож-

денных людей и животных через крышу, дерево, изгородь, ворота и т.п., после чего они сразу же вставляли на ноги); животные сохранили эту способность, т.к. никогда не грешили перед Богом (НБ: 248–251). Когда в конце времен явится Антихрист, он тоже, согласно народным верованиям, будет обладать такой же способностью. Итак, чудесная способность будет возвращена в конце времен, но «Божьим даром» окажется наделен Антихрист – воплощение зла.

Второй мотив, заслуживающий внимания, это упоминание огромного вола *Шарабура*, мясом которого «жидовский Мессия» будет угощать своих приверженцев. Перед нами инвертированный мотив еврейских легенд, согласно которым после Судного дня Мессия угостит праведников мясом огромного вола (*Szor-ha-bor*), который пасется с начала времен на райских лугах, рыбой Левиафаном и вином, приготовленным во времена Адама (польские евреи, Lilientalowa 1902: 353).

Образ огромного вола выводит нас на следующую группу легенд, повествующих о «последней в мире войне», о сражении с Антихристом.

Среди архивных материалов конца XIX в. нам встретилась запись легенды «О грозе и кончине века»: «Весьма превратное понятие существует у нашего народа о грозе и кончине века; этот суеверный рассказ мне передала одна старушка, которая жила у меня в услужении. На небе, как говорила старуха, находятся два пророка Ильи, которые и производят гром следующим образом. Как только на небе является грозовая туча, то эти Божьи угодники начинают разъезжать по небу на огненных колесницах, запряженных тройкою огненных коней. Протяжные раскаты грома они приписывают громоханию этих ко-

лесниц, на которых разъезжают по небу святые пророки, сильные же удары происходят от столкновения этих коней и колесниц друг с другом. Когда же придет последнее время, или конец всего мира, тогда эти столкновения будут происходить чаще и несравненно сильнее; и наконец произойдут несколько таких ударов или столкновений, от которых святые пророки прольют свою кровь, и эта кровь вместе с дождем прольется на землю, а от этой святой крови загорится земля на три аршина, и тогда уже наступит время второго пришествия Иисуса Христа на землю. Но Он сойдет на землю не сразу, а прежде Его на землю, очищенную огнем, сойдет Пресвятая Богородица и обойдет ее по всем направлениям, и тогда уже сойдет Господь во славе своей на землю и станет судить людей живых и мертвых» (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 148 (Рязанский у. Рязанской губ., б/д, зап. учитель Иванов), л. 3-3об.). В описании знамений «последних времен» можно усматривать влияние книжного текста, ср. Деян. 2: 19-20. Нас же сейчас интересует другой мотив, а именно эсхатологическое представление о том, что земля сгорит от крови св. Ильи. Представление о том, что три капли крови св. Ильи сожгут землю на 9 сажений в глубину, бытует и у южных славян (Велес, СбНУ 1895/12: 163).

Это поверье отражено также в легендах из карпатского региона. Рассказывают, что в конце времен св. Илья, взятый живым на небо, придет умирать на землю. Он погибнет в битве с Сатаной (*злым, Иродом, Горганом*), приняв мученическую смерть через отсечение головы на шкуре огромного быка или вола, который век от века пасется на одной полонине, «сім гір трави випасає, а сім рік води випиває»; праведная кровь Ильи просочится сквозь дырочку в шкуре и



спалит землю (НБ: 399). В одном из вариантов этой легенды подчеркивается, что вола для последних времен специально вырастят черти!

Образ огромного вола оказывается ключевым для «расшифровки» данного сюжета – это тот самый вол Шарабор, мясом которого будут угощаться слуги Антихриста и шкура которого станет смертным одром св. Ильи. Что касается воловьей шкуры как атрибута нечистой силы, то любопытную параллель мы находим в легендах из Западной Белоруссии и Западной Галиции: в храме черти записывают на воловьей шкуре имена людей, которые молятся не от чистого сердца или спят во время богослужения (Сержпутоўскі 2000: 56; Kosiński 1904: 84).

Мотив «смерть св. Ильи» зафиксирован и в современных карпатских легендах. Согласно одному из рассказов, Илья придет судить людей вместе с Христом. Он должны прийти в мир, и его должны убить (С.В. Прокипчин, 1928 г.р., Тисов Долинского р-на Ивано-Франковской обл., 1993; см.: Бушкевич 2002: 12). Сохраняется в современной нарративной традиции и мотив буйволово́й шкуры, на которой будет убит св. Илья вместе с Михаилом и Енохом: «Они должны будут прийти, потому что умирать нужно на земле. И их убьют, только нужно подстелить буйволячьей кожи, иначе прыснет кровь их на землю и стгорит весь свет» (А.Ф. Бушко, 1929 г.р., Пилипец Межгорского р-на Закарпатской обл., 1991; см.: Бушкевич 2002: 12).

Еврейская традиция представляет свою версию последней битвы. В легенде, записанной у польских евреев, рассказывается, что в конце времен в мире разразится война. Явится великан *Gogimugik* (который сейчас спит в пустыне, ср. *Гог и Магог, Ogog-magog*) и начнет бить евреев. Бог пошлет на помощь своему

народу Мессию, Давидова сына, но Гогимугик его убьет. И лишь второй посланный Богом Мессия одолеет Гогимугика (Lilientalowa 1902: 352). Когда закончится битва, люди смогут войти в Иерусалим, выдержав испытание: пройти предстоит по двум мостам — для праведников предназначен мост бумажный, для грешников — железный. В Иерусалиме евреи встретятся с так называемым поколением Моисея — «красными евреями», рослым и красивым народом (по другой версии — маленьким, но красивым и сильным), который живет за рекой Самбатия и до поры до времени не может явиться в мир, потому что река изрыгает огонь и камни (Lilientalowa 1902: 353).

Польские крестьяне считали, что Страшный суд может случиться в четверг или в пятницу, но ни в каком случае не в субботу, ведь написано в «святых книгах»: на Страшном суде все люди должны быть одной веры, а если он придется на субботу, «мы все станем «жидами»» (Kolberg DW 17: 216). Видимо, такая перспектива жителям Любельщины казалась явно неутешительной...

Мессианские мотивы присутствуют и в фольклорных жанрах совершенно иного характера, а именно в шуточных рассказах, так или иначе обыгрывающих образ «жидовского Мессии». Обращает на себя внимание, что рассказы анекдотического характера используют в принципе тот же набор стереотипных представлений, что и «серьезные» жанры (этиологические и эсхатологические легенды). Это касается в первую очередь облика «жидовского Мессии», в котором присутствуют зооморфные и демонические черты.

Рассмотрим сюжет шуточной сказки про жадного попа и бедного Кирика. У бедного мужика Кирика умирает ребенок, а поп отказывается хоронить умер-

шего без платы. Кирик отправляется на кладбище, чтобы самостоятельно похоронить ребенка, и по совету некоего «дидка — шапочка ясненька, одижка на нем красненька», копая землю в определенном месте, находит клад. Поп завидует богатству Кирика и вызывает его на исповедь. Узнав секрет богатства, по совету попадьи поп надевает на себя шкуру черного вола и пугает Кирика, требуя отдать деньги с «могилок». Шкура прирастает к попу, Кирик ведет его в Почаев к архиерею, тот в свою очередь велит отправить попа в шкуру в Ганополь, где его водят по базару. «Взяли веревкою за роги, повели на базар, біжать люде, идень до другого кричать, так що нигде не стало в хаті и живої души, бо одни кажуть, що город палиця, а други сказали, що жидивській Мишіям заявився, а други здибали межи домами, думали, що зловили чорта з рогами». Волвья шкура спадает с попа только после покаяния (Абрамов 1908: 351–352). Согласно другому варианту, суматоха в Житомире по поводу явления попа с рогами интерпретируется как пожар или «жидивській Мейсер наявился» (Кравченко 1914: 80).

Любопытно, что ситуация «пришествия» еврейского Мессии описывается стандартно: переполох, шум, крик, суета.

Подобно тому как в эсхатологических легендах еврейский Мессия напрямую соотносится с чертом (и так и именуется!), в шуточных рассказах он наделяется рогами (дьявольским атрибутом). Можно также предположить, что «рогатый» Мессия укореняется в народных представлениях славян благодаря легендарному сюжету о «рогатом» Моисее: «Однажды Моисей пас скот и увидел горящий куст и в нем своими глазами узрел Бога. Упал на колени, показалось ему, что у Господа Бога два сияющих рога на голове,

и сказал Моисей: «Сколь странен ты, Господи, с рогами». — «Не я странный, — сказал Господь, — но ты, Моисей, по воле моей странным будешь, потому что у тебя рога вырастут». И сразу выросли у Моисея сияющие рожки на голове — и до наших дней евреи, когда молятся в праздники, делают себе рога на голове в память о том» (Kolberg DW 7: 14–15). Аналогичный сюжет зафиксирован в белорусской традиции. Моисей сказал Богу: «Чудзен ты, Господи!» — в ответ на что Господь предложил Моисею пощупать собственную голову. Изумленный Моисей обнаружил на голове рога, а Бог сказал: «Ты чудней за мяне!» С тех пор и изображают Моисея на иконах с рогами (Романов 1891/4: 159). Связь Моисея с Мессией в фольклорных легендах опирается также на созвучие имен: *Мойжеш/Мojzesz — Мишияш/Мэсияш/Мэсьяш/Мейсер*.

В предыдущей главе уже шла речь о том, что в силу представлений о большей ценности и праведности «своей» веры конфессионального «оппонента» всегда можно посрамить и перехитрить. В этом же ряду могут быть рассмотрены фольклорные рассказы, в которых главной сюжетной линией является доказательство превосходства «своей» традиции над «чужой» традицией, а инструментом давления являются «сакральные образы» культуры этнических соседей.

Таковы истории об инсценировании явления Мессии с целью получить у евреев желаемое (устрашить их, посмеяться над ними); при этом сакральный символ «чужой» культуры может использоваться в качестве лжезнамения.

Согласно рассказу из Подолии («Панські жарти»), некий пан подшучивает над своим арендатором, объявляя ему, что он вычитал в книгах, что «тепер перед святыми має прийти Мишияш». Пан про-

сит арендатора смилостивиться и оставить ему «двір і слуг моєх, бо вже села будуть ваші». Далее события разворачиваются так: «Прийшов пейсах. Жиди сідають на свята, а пан найшов жидка, вбрав його в білу одержу; дав коня білого і трубу, щоби їхав і трубів перед орендаровою хатою». Еврей убеждается, что пророчество сбылось, и начинает вести себя высокомерно и дерзко, за что и наказан паном и его казаками (Левченко 1928: 249–250).

В этой истории облик «Мессии» явно соотносится с традиционным для христианства представлением о всаднике Апокалипсиса, о чем говорят его атрибуты (белые одежды, белый конь, труба). Что же касается слов пана о том, что «села будут ваши», то это отражение широко бытовавшего представления о наступлении господства евреев по приходе их Мессии: «Мессияшка — мессия. Жиды чекають сваго месияшку. Як народитца их месияшка, тада будить их панство» (Добровольский 1914: 409).

Герой другого рассказа также использует «ангельский» облик для того, чтобы заморочить голову евреям и одновременно отомстить им за нанесенную обиду (сюжет о соблазнении дочери еврея работником-гоем). Согласно варианту из Галиции, долго служившего у евреев мужика выгоняют, не расплатившись с ним. Обиженный Иван «накупыў соби билого полотна тай шмаркачкиў», завернулся в полотно, свечки повтыкал в метлу и в таком виде явился перед домом хозяина-еврея. «Мойшэлэ, я — ангэл с нэба! мэ нэ Господь пислаў сказаты, що твоя Сура породыт Мэсыяша!» Изумленный еврей побежал к раввину, раввин посоветовал узнать у «ангела», кто же будет отцом ребенка-Мессии. Хитрый мужик, явившись в очередной раз в облике «ангела» к еврею, не задумываясь на-

звал свое имя. Еврей на следующий день побежал приглашать Ивана к дочери — «полягалы Иван с Суроў спаты», при этом Иван кричал еврею «свети!», а еврей отвечал «робы, робы!». Иван получил от евреев денег, а когда пришло время родить, Сура произвела на свет... девочку. Евреи подали на Ивана в суд, «бо то мало буты Мэсыяш, а ўродылося сыксылыс!» Однако Иван доказал суду свою невиновность в недоразумении, сославшись на то, что еврей плохо светил ему в ночи, «то я напотэмки нэ выдиў добрэ тай змыльўса — замисць Мэсыяша зробыў ем сыксылыс» (Яворский 1915: 198–199; сходные варианты из Польши см.: PVL 2, № 1336(b) — парень убеждает раввина (корчмаря), что родит с его дочерью Мессию; рождается девочка).

Помимо того что в этих текстах явно пародируется ситуация Благовещения, здесь имплицитно выражена мысль о тщетности ожиданий евреев, ведь их ожидания так легко развенчать.

«Мессианские» мотивы, представленные в разных жанрах славянской фольклорной прозы, представляют собой своеобразную «народную версию» межконфессионального диалога, в сфере книжной культуры воплощенного в полемических трактатах раннего Нового времени об истинном и ложном Мессии. Образ «еврейского Мессии» народных легенд строится на основе стереотипных представлений, характерных для фольклорного образа «чужого», о чем свидетельствует его явная демонизация. Кроме того, «мессианские» мотивы фольклорных легенд являются ярким примером постоянного взаимодействия книжно-апокрифических и народно-христианских представлений.



## Миф 3

---

**«Кровь на нас  
и на детях наших...»**

**Религиозные наветы  
в книжности  
и устной традиции  
славян**

**Сатанинские фигуры с иудейскими значками.**

1571 г.

Из кн.: Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989. С. 299



Стереотипные представления относительно «чужих» обрядов, ритуалов и религиозных практик, изначально мыслившихся как «греховные», «кощунственные» и т.п., не только порождают тексты, описывающие конфессиональное противостояние в обрядовой сфере, но и являются отправными точками для оправдания определенного поведения относительно «чужих». Любая этническая (локальная) народная культура, основанная на идее этноцентризма, формирует обширный комплекс суеверных представлений относительно «чужих» религиозных и обрядовых практик, и базовым в этом комплексе является понятие навета, а ргіогі не принимающее во внимание объективных сведений об элементах «чужой» культуры, предпочитающее фактам суеверные конструкции (см.: Белова 2005: 125–157; Панченко 2002: 153–170, EFL: 555–556).

Таким образом, можно говорить об этноконфессиональном навете как о культурном стереотипе, ко-

торый охватывает не только широко известные обвинения инородцев в ритуальных убийствах и использовании христианской крови в религиозных обрядах, но и всю ритуальную жизнь «чужих» — их календарь и праздничные обряды, магические и медицинские практики, представления о потустороннем мире и т.п. Область религиозных наветов в народной традиции оформляется средствами различных жанров — от дразниликов и прозвищ до особым образом сконструированных пространственных сюжетов, бытующих как среди носителей традиционного сознания, так и в современной городской среде (Дандес 2004, Seidenspinner 1996, Белова 2005: 114–123, Чарный 2003).

Причины и генезис навета как особого жанра рассматривались в целом ряде работ — Roth 1991 (навет как результат «непонимания» чужого религиозного обряда и последующих спекуляций), Панченко 2002 («фальсификация» чужого обряда), Петрухин 2004 (инверсия чужого обряда), Schultz 1991 (формирование наветов для преодоления кризиса внутри собственной культуры — на примере отношения к детям в европейском Средневековье), Белова 2004, Белова 2005 (конструирование наветных текстов с опорой на культурные концепты «своей» традиции).

Навет как тип культурного текста чрезвычайно широко распространен в регионах тесных этнокультурных контактов, где на протяжении длительного времени соседствовали различные конфессиональные и этнические традиции. И в этом нет парадокса: этноцентристские тенденции в отношении к «чужим» развиваются вовсе не от незнания их традиций; наоборот, и это подтверждается обширным аутентичным фольклорно-этнографическим материалом из поликультурных регионов, мифологизация

чужаков характерна именно для тех традиций, которые своих соседей «знали в лицо».

В этой главе рассматриваются религиозные наветы относительно евреев, распространенные в славянской культуре, книжные источники народных представлений о «кровавом навете» и корни иных наветов, связанных с еврейскими праздниками и ритуалами.

### 3.1. Евстратий Постник и Вильям из Норвича — две «пасхальные» жертвы

В одном из древних памятников русской книжности — Киево-Печерском патерике, собрании агиографических текстов, посвященном деяниям монахов этой древнерусской обители и составленном в первой трети XIII в., содержится краткое «Слово о Евстратии Постнике», который, согласно православной традиции, принял мученическую (крестную) смерть от «жидовина»-работорговца в Херсонесе — Корсуни — на Пасху и совершил посмертные чудеса. Ему посвящена специальная работа Г.Г. Литаврина (1999), рассмотревшего сюжет «Слова» о работорговцах-иудеях с точки зрения византиниста. Эта точка зрения необходима для понимания «Слова», ибо известие об иудее-работорговце в связи с древнерусскими реалиями уникально: конечно, в учительских текстах присутствует запрет на продажу христиан в рабство иудеям и «поганым» (равно как «еретикам»), так же как и другие запреты, в том числе запрет делить с иудеями (и прочими иноверцами) трапезу, но все эти тексты имеют каноническое — византийское — проис-

хождение. Ср. канонические ответы митрополита Иоанна II (1080–1089) Якову Черноризцу: «Прашал еси и неких, иже купять челядь, створивъшим обещных молитв, ядше с ними, послеи же продавше в поганья, которую сим прияти эпитимью? И речем, якоже речено есть в законе: крестьяна человека ни жидовину, ни еретику продати. Иже продасть жидом, есть незаконник, а не токмо законодавцю, но и богу претыкается» (РИБ. Т. VI. Стб. 10–12). Митрополит, грек по происхождению, цитирует здесь «Прохирон», собрание законов, составленное при Василии I (ср.: Литаврин 1999: 494).

Вместе с тем исторические «реалии», которыми оперирует «Слово» — набег половцев на Киев, перепродажа пленных херсонесскому иудею, связь работорговли с интригами евреев в Византии и т.п., — провоцируют исследователей на исторические реконструкции, включающие изощренную жестокость работорговца и т.п.

Существенно, что сам сюжет «Слова о Евстратии» в целом явно восходит к некоей византийской — херсонесской — традиции, ибо лишь его зачин связан собственно с Русью. Прославившийся своим постничеством инок Киево-Печерского монастыря Евстратий был пленен половцами и продан жидовину с «иными многими». Характерен даже перечень этих многих — от монастырской челяди 30 и от Киева 20. Евстратий проповедовал им воздержание от пищи, предлагаемой иудеям, так что все они через 10 дней умерли от голода. Лишь Евстратий оставался жив (благо он привык к постничеству) и через 14 дней плена в Херсонесе, куда привез его работорговец. «Видев же жидовин, яко сей мних вина бысть погибели злата его, еже на плененых вда на 50, и сдея Пасху свою. На-

ставшу дни Воскресения Христова, поругание сътворив святому тому: по писаному во Евангелии, иже на Господа нашего сотвориша, Иисуса Христа, — поругавшися ему, пригвоздиша и ко кресту. И благодаряше Господа на нем, и жив бысть по пять на 10 дней».

Херсонские евреи вступили с распятым Евстратием в полемику, предлагая насытиться «законной пищей», то есть законом Моисея и ссылкой на писание: «Проклят всяк, вися на древе». Монах отвечал им словами того же Моисея: «Видите живот ваш, висящъ прямо очима вашима» (Втор. 28, 66) и прочими цитатами, обычными для антииудейской полемики, а завершил полемику пророчеством. Он предрек, что ныне же виновник его бед и сущие с ним иудеи «восплачут», ибо «убьен бысть начальник вашего безакония». Услышав это, работорговец, «взем копье, прободе и». И было видно, как душа преподобного возносится на огненной колеснице, а глас с неба глаголет по-гречески (!): «Се добрый града небесного гражданин нареченный». Сего ради, добавляет комментатор, Евстратий зовется протостратор (Киево-Печерский патерик: 24–25) — «колесничий» (Литаврин 1999: 489).

И тут, продолжает комментатор, была весть об изгнании евреев, лишении их имущества и избииении их старейшин «от царя» — византийского императора. Случилось это потому, что незадолго некий богатый иудей крестился и принял от императора титул епарха — градоначальника Константинополя. Втайне же он был «отметник» христианской веры и дал «дръзновение жидом, по всей области Греческаго царства, да купят христианы в работу собе». Но он был обличен и убит, в соответствии с проречением Евстратия, тогда же расправились и с иудеями, зимо-

вавшими в Корсуни. Повешен был и мучитель-работорговец. Тело же Евстратия, погруженное в море, не было обнаружено христианами, что было воспринято как чудо, так что и «сквернии жидове» крестились.

В «Слове», как видим, имеется прямая отсылка к византийской традиции и даже лексике («протостратор»), изученной Г.Г. Литавриным, хотя собственно для византийской книжности и традиции в целом нехарактерны подобного рода «неканонические» сюжеты, очевидным образом связанные с религиозными наветами.

Оставляя собственно агиографический сюжет за пределами специального рассмотрения, историки обращаются к поискам тех «реалий», которые кроются за агиографией, и, казалось бы, без труда обнаруживают «исторические зерна». Уже западнорусскому летописцу XVII в., составителю Густынской летописи, которому известны были и более древние летописные своды, и Киево-Печерский патерик, казалось очевидным, о каком набеге половцев идет речь. Составитель древнейшей русской летописи, Повести временных лет, бывший монахом Киево-Печерской обители, вспоминал, что в пятницу 20 июля 6604 (1096) г. (ПВЛ: 97–98) «безбожный Боняк» пожег киевские монастыри и разграбил Киево-Печерскую обитель, хуля христианского Бога. О пленных ничего не говорится — сказано лишь, что «безбожные сыновья измаиловы» убили несколько братьев. Это заставило составителя Густынской летописи дополнить свой источник: «Убиша же тогда неколико от братий, Евстратия же блаженного и Никона, Сухаго глаголемо, такожде и от работник монастырских много емше, связаша и во свою землю поведоша» (ПСРЛ. Т. 40: 66).

Между тем «исторические» проблемы начинаются именно с точной даты набега, ибо 20 июля в 1096 г. не приходилось на пятницу. Тем не менее, отталкиваясь от этой (или предлагавшейся А.А. Шахматовым конъектурной даты 20 июня), историки стремятся определить и точную дату крестной муки Евстратия (ср. Литаврин 1999, Карпов 1997а), что невозможно, если учесть стремление агиографа «совместить» несовместимые иудейскую и христианскую пасхальные традиции (см. Chekin 1995: 128–129).

Однако смерть Евстратия на Пасху создает весьма существенные проблемы для интерпретаторов «Слова», ибо, согласно «Слову», пленники погибли через 10 дней воздержания от пищи, тогда как они должны были бы, по крайней мере, перезимовать, дождавшись весеннего пасхального праздника 1097 г.<sup>1</sup> Конечно, можно предполагать, что они перезимовали в половецком плену, но в том-то и дело, что половцы были для христиан — в том числе для киево-печерского летописца — нечистым народом, «ядуще мерьвечину и всю нечистоту, хомеки и сусолы» и т.д. (ПВЛ: 11). О том, что и для Киево-Печерского патерика половцы были не лучше иудеев, свидетельствует «Слово о Никоне-черноризце», следующее непосредственно за «Словом о Евстратии» и связанное с ним сюжетно.

Никон тогда же был захвачен половцами в плен, и некий киевлянин явился, чтобы выкупить его. Смирный же инок призвал «не истощать всеу» имения, ибо лишь по Божьей воле он мог попасть в руки «сих беззаконник». Три лета провел Никон в плену, истязаемый половцами: правда, он должен был чем-то питаться, но принимал пищу через день

<sup>1</sup> Г.Г. Литаврин относит само пленение к весне 1097 г. (Литаврин 1999: 482).

два, а то и через три. Однако Никон «разболевшимся пленником от глада и нужда заповеда не вкусити поганных ничтоже». Половцы же продолжали требовать выкуп, на что Никон отвечал, уповая на Христа: «Явися мне брат мой, его же предасте жидом на распятие. Ти бо осудятя с рекшими: “Возми и распни, кровь его на нас и на чадах наших буди!” — вы же, нечестивии, окаяннии, со Иудою мучими будете» (Киево-Печерский патерик: 25–26). Половцы, продавшие Евстратия иудею-работоторговцу, здесь уподобляются евреям, отдавшим Христа на распятие. Соответственно и половец, пленивший Никона, когда почувствовал приближающуюся смерть, велел родне распять монаха «над ним» (то есть над могилой), но тот молитвой исцелил заболевшего. Кончается все чудесным избавлением — перенесением иссушенного муками Никона в его обитель: явившийся в монастырь «мира деля» половец, изумившийся чуду, стал монахом, и многие половцы, подобно херсонским иудеям, приняли крещение и стали чернецами. Очевидно, что речь в «Словах» идет не о конкретно-исторических, а о символических сроках и датах мученичества, равно как и расправа над упорствующими иноками — крестная казнь — оказывается символическим евангельским мотивом, агиографическим топосом (ср. Chekin 1995)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Увлеченность поисками исторических «реалий» приводит исследователей к тому, что они игнорируют самое содержание патерика. Г.Г. Литаврин (1999: 492–493) полагает, что купцы-иудеи стремились принудить христиан к отречению от веры, чтобы было легче перепродать их как «язычников» (в «Слове о Евстратии», напротив, говорится об иудее, который изменил веру, чтобы облегчить работоторговлю), а память о Евстратии оставалась актуальной в Херсонесе потому, что крупная партия рабов-христиан погибла «в результате изощренной жестокости их господина-иудея», в то время как она погибла из-за радикальных требований монастырского пост-



Подобные сюжеты широко известны не в византийской, а в западноевропейской средневековой и последующей традиции, и наиболее ранний из них относится ко времени, предшествующему составлению патерика. В 1173 г. бенедиктинец Томас Монмутский написал «Житие и чудеса святого Вильяма из Норвича» (ср. его анализ – Langmuir 1984, и уточненную датировку – McCulloh 1997; Cohen 2004). Согласно житию, в 1144 г. накануне Страстной пятницы в лесу под Норвичем, благодаря чудесному лучу света, исходящему с небес, было обнаружено тело юного подмастерья Вильяма, и распространились слухи о ритуальном убийстве, совершенном иудеями в среду после Вербного воскресенья (22 марта) в насмешку над «Страстями Господними». Обвинения были основаны на позднейших показаниях еврея Теобальда из Кентербери, который крестился под впечатлением чудес, совершенных над могилой Вильяма (вспомним мотив крещения евреев, уstraшенных чу-

ника. Еще дальше пошел А.Ю. Карпов (1997а), усмотревший в полемике иудеев с распятым иноком стремление к прозелитизму. В житийном контексте это стремление выглядит, по крайней мере, запоздалым. Начало крестовых походов естественно ознаменовалось ростом эсхатологических настроений и мессианских ожиданий (Chazan 1996), но они никак не были связаны с миссионерством, несвойственным иудаизму вообще. Следует отметить, что слухи о том, будто евреи убивают рабов, отказавшихся принять иудаизм, распространялись в Византии еще в раннесредневековый период (Хазанов 1994: 15), но по византийскому раннесредневековому законодательству еврея ждала смертная казнь как за владение рабом-христианином, так и за прозелитизм (Sharf 1971: 22, 67). С развитием тех же слухов следует связывать и мотив позднейших хроник (Феофан Исповедник, Георгий Амартол, анонимная сирийская хроника 1234 г.) о зверствах иудеев против христиан, совершенных после взятия Иерусалима персами в 614 г.: евреи якобы специально выкупали у персов пленных христиан, чтобы умерщвлять их (ср. Пигулевская 2000: 652), или просто избивали пленных по приказу персов (ЕЭ. Т. V. Стб. 548).

десами Евстратия<sup>1</sup>). Он показал, что по решению раввинов, ежегодно собиравшихся в Нарбонне, Норвич был избран местом для принесения кощунственной жертвы (ее следовало приносить каждый год, чтобы обеспечить возвращение в Землю обетованную). Христианская служанка, подглядывавшая за евреями, свидетельствовала, что, надев на голову Вильяма терновый венец, евреи привязали его к кресту и продолжали издеваться над жертвой, заявляя (подобно херсонским евреям), что они «подвергли позорной казни Христа» и ныне позволяют христианину присоединиться к своему Господу. Наконец жертва была умерщвлена ударом в сердце. Тут начались чудеса — поток жертвенной крови невозможно было остановить, на могиле Вильяма, напротив, можно было избавиться от кровотечения, при эксгумации тела из ноздрей мальчика опять пошла кровь и т.д.

От жития несколько отличается рассказ Англосаксонской хроники (в редакции Питерборо), составленный после 1155 г.: «Евреи Норвича купили христианского отрока перед христианской Пасхой (по житию, подкуплена была мать Вильяма, не желавшая отпускать ребенка в услужение к иудеям до Пасхи. — *В.П., О.Б.*) и подвергли его всем мучениям, каковые претерпел Господь наш, а на Страстную пятницу повесили его на кресте, злобствуя на Господа нашего, после чего закопали его» (ср. Трахтенберг 1998: 122; McCulloh 1997: 712–713). При этом в хронике говорится о кощунственной казни Вильяма именно на Страстную пятницу (24 марта 1144 г.).

Существенно, в связи с евангельским преданием

<sup>1</sup> Естественно, с рассказами о чудесах распространились и сюжеты «видений» Вильяма, сидящего рядом с Христом в раю, и т.п.: McCulloh 1997: 820.

о распятии Христа на еврейскую Пасху, что и составители норвичской традиции утверждали, будто в мартовскую неделю 1144 г. христианская Пасха накладывалась на еврейскую, что привело к путанице в датах (ср. McCulloh 1997: 714–716; Cohen 2004), традиционной для такого рода сюжетов (включая сюжет мученичества Евстратия). И хотя в те времена королевскому шерифу удалось защитить евреев от погрома<sup>1</sup>, один из видных представителей общины (ростовщик, которому задолжали горожане) все же был убит, в Норвиче возник культ местночтимого святого Вильяма, а сходный религиозный навет стал широко распространяться в Англии (следующей «жертвой» в 1168 г. стал Харольд из Глорчестера, в 1190 г. — Джон из Хэмптона<sup>2</sup>, 24 марта 1255 г. — Гуго из Линкольна и т.д.), и во всей Западной Европе (в Испании в 1488 г. евреями и выкрестами был убит при имитации «страстей Господних» «святой ребенок» из Ла-Гуардии, что послужило одной из причин изгнания евреев из Испании и зверств инквизиции, и т.д. — ср.: Трахтенберг 1998: 122 и сл.; Fabre-Vassas 1997: 130 ff.; Дандес 2003: 204 и сл.).

Рассказы о кощунственных ритуалах, отправляемых иудеями именно на христианскую Пасху, были широко распространены в средневековом мире: евреев обвиняли не только в кровавых жертвоприношениях (иногда человека в этих рассказах заменял агнец), но и в распятии восковых фигурок и т.п. К этим

<sup>1</sup> Шериф дал возможность евреям укрыться от толпы в королевском замке. В «Житии» Вильяма говорится о том, что шериф был наказан за это кровотечением, в соответствии с евангельским изречением о крови, что будет на убийцах и их детях (ср. Cohen 2004: 58).

<sup>2</sup> Правда, епископ Линкольна решительно прекратил попытки создать культ вокруг очередного уголовного дела (Cohen 2004: 43).

рассказам примыкает и «Слово о Евстратии». Джошуа Трахтенберг, кратко сравнивший «Слово» с делом Вильяма из Норвича, не совсем верно понял киевский источник, отнеся деяние иудея-работорговца к еврейской Пасхе. Слова о том, что работорговец, распявший инока, «сдея Пасху свою», относятся не к еврейской Пасхе, а к христианским представлениям о том, что само распятие символизировало пасхальную жертву (ср.: Дандес 2003: 223).

Проблема истоков самого сюжета о кощунственных действиях иудеев, издевающихся над распятием, — особая проблема. Американский фольклорист Алан Дандес в специальной работе «“Кровавый навет”, или Легенда о ритуальном убийстве: антисемитизм сквозь призму проективной инверсии» (Дандес 2003: 204–230) связывает популярность навета с психологическим механизмом преодоления чувства собственной вины. Христиане сами должны были чувствовать себя каннибалами, вкушая во время евхаристии кровь и плоть Христа, еврея, казненного римлянами: психологической компенсацией могло быть перенесение вины на ту группу людей, к которой принадлежал Иисус. Для историка важнее уловить конкретные механизмы зарождения и передачи «информации» о навете в историческом пространстве.

Антисемит В.В. Шульгин (1994: 204–205) в поисках исторического обоснования «кровавого навета», естественно, конструировал вину самих евреев в распространении этого предрассудка: якобы евреи в своих доносах на христиан римским властям обвиняли христиан в каннибализме и ритуальном использовании жертвенной крови (вина при евхаристии). Среди разнообразных мотивов антихристианской полемики в античную эпоху подобный навет со сто-

роны иудеев неизвестен. Напротив, по данным Тацита, собственно римляне, подозревавшие христиан в нелюбви к роду человеческому, поджогах Рима и т.п., при погромах прибывали несчастных к кресту, поджигая их одежду (Штерн 2000: 87); в римской среде возник и «кровавый навет» на христиан (обзор источников см. ЕЭ. Т. 11. Стб. 856).

Для данной тематики существенно самое раннее описание иудейского ритуала, которому посвящена специальная глава в труде одного из первых церковных историков – Сократа Схоластика. Его «Церковная история» была составлена в V в. – когда память о недавнем соперничестве иудаизма и христианства была еще актуальной. При императорах Феодосии Великом (379–395) и Гонории дело, видимо, еще доходило до потасовок между приверженцами двух религий. Сократ Схоластик рассказывает об очередном случае, когда «иудеи снова наделали христианам дерзостей и за то были наказаны. В одном месте, называемом Инместар, которое находится между Халкидою и сирийской Антиохией, у них был обычай *совершать какие-то игры* (курсив наш. – В.П., О.Б.). Во время этих игр, делая много бессмысленного, они, упоенные вином, издевались над христианами и самим Христом и, осмеивая как крест, так и уповающих на Распятого, между прочим придумали следующее: схватив христианского мальчика, они привязали его ко кресту и повесили, потом начали смеяться и издеваться над ним, а вскоре, обезумев, стали бить его и убили до смерти. По сему случаю между ними и христианами произошла сильная схватка. Когда же это сделалось известно царям, то областные начальники получили предписание разыскать виновных и казнить. Таким образом, тамошние иудеи за совер-

шенное ими во время игр злодеяние были наказаны» (Сократ Схоластик: VII. 16).

Церковному автору V в. неясно, что за «игры» затевали иудеи — во всяком случае, он не связывает их с христианской или иудейской Пасхой. Очевидна аналогия упоминаемых Сократом Схоластиком «игр» с еврейским праздником Пурим, когда обычаем разрешены были веселье и питье по случаю избавления евреев от истребления иноплеменниками — персами («Книга Есфирь»). Игры с поруганием злодея Гамана (Амана) в средневековой Европе и Византии включали ритуальное сожжение чучела, которое несли по улицам: этот обычай воспринимался христианами как *поругание Христа* — недаром уже Феодосий II (408–450) попытался запретить этот обычай в Византии (Codex Theodosianus, XVI. 8,18); во Франции (Брэ) схожий сюжет приурочен к событиям 1191 г., когда евреи якобы казнили христианина, который воплощал для них Амана (Трахтенберг 1998: 120). Запрет Феодосия не выполнялся<sup>1</sup> — схожий обычай сохранялся у евреев Греции в Средние века и в Новое время. Показательно, что византийская формула отречения от иудаизма еврея, принимающего крещение, в XI в. включала отказ от празднования Пурима: «Анафематствую <...> совершающих праздник так на-

<sup>1</sup> Политика империи в отношении своих граждан-евреев не была последовательной. Тот же Феодосий II вернул евреям Антиохии синагоги, отобранные у них христианами после конфликта, но отменил указ под напором Симеона Столпника, лишив при этом власти епарха, покровительствовавшего иудеям (Евагрий Схоластик: 1,13). Упоминание в знаменитой «Церковной истории» Евагрия истории епарха, «подсказавшего» императору опрометчивые решения, заставляет вспомнить и эпизод с епархом-выкрестом в «Слове о Евстратии». Существенно также, что Феодосий специальным указом запретил евреям (и самаритянам) занимать почетные должности.

зываемого Мардохея в первую субботу христианского поста (опять знакомая нам привязка иудейского обычая к христианской традиции! — В.П., О.Б.), которые будто бы пригвозждают Амана ко дереву, уподобляют его затем знаку креста и сжигают, подвергая христиан всевозможным проклятиям и анафемам» (Занемонец 2003: 20). Вероятна историческая злободневность этих коннотаций в иудейских общинах Византии XI в. — ведь при Василии I (867–886) и Романе Лакапине (920–944) совершались попытки насильственного крещения иудеев. Но календарная структура праздника безусловно древнее этих исторических обстоятельств и независима от них.

Сугубая древность этот обычая, традиционно возводимого к ближневосточному новогоднему празднику «встречи весны», подвергается сомнению. Вместе с тем сходные календарные обычаи были широко распространены в Римской империи: прежде всего, это новогодний праздник сатурналий (Носенко 2001: 147 и сл.). Существенно, что и обряд развенчания и «казни» шутовского «царя сатурналий» воспринимался первыми христианами как поношение Христа (Ельницкий 1975), хотя «исторически» ситуация была как раз обратной: казнь Иисуса, совершенная по римским обычаям, воспроизводила обрядовую схему поругания самозванного царя — в данном случае «Царя Иудейского». Не обошлось и без религиозных наветов, уже в отношении римских солдат: Джеймс Фрэйзер (1980: 648–652) приводит рассказ из раннехристианского «Жития св. Дазия», который был христианином-легионером, служившим в Дуросторуме в 303 г., и на которого пал жребий играть роль шутовского царя сатурналий. «Царь», повествует житие, проводил дни в распутстве и пьянстве, но в конце праздника должен был

расплачиваться жизнью за свое правление. Естественно, христианин отказался подчиняться подобному ритуалу и был казнен. Интересно, что английский антрополог, знающий о римском запрете на человеческие жертвы, склонен целиком доверять житию, отнеся этот варварский обычай к периферии римского мира — слишком соблазнителен был сам сюжет, хорошо укладывавшийся в сюжетную схему «Золотой ветви», ритуального умерщвления сакрального царя.

Является ли рассказ Сократа Схоластика первым известием о «карнавальных» играх, приуроченных к празднику Пурим, и насколько воздействовала на эти «игры» традиция сатурналий (подобно тому, как в ренессансной Европе карнавал воздействовал на сложение традиции «Пуримшпиля»<sup>1</sup>), как уже говорилось, — особая проблема. Для нашей темы существенно, во-первых, что «игры» с чучелом обернулись — в интерпретации церковного автора — убийством; предполагается, что подобная интерпретация лежала в основе «сценария» ритуального убийства в Норвиче (ср. McCulloh 1997: 737). Во-вторых, убийство это не было «запланировано» — то есть не было собственно «ритуальным», было совершено участниками обряда в состоянии «безумия».

С этой точки зрения показательно принципиальное различие между двумя изводами религиозно-

<sup>1</sup> При этом в Германии на основании распространившейся легенды об убийстве христианского мальчика в Эдингене в 1470 г. сложилась популярная народная драма «Юденшпиль» (Дандес 2003: 213, прим. 14). Предполагалось также (ср. За-немонец 2003: 20), что новогреческий народный обычай сжигать чучело Иуды на Страстную седмицу возник как реакция на празднование Пурима с сожжением Амана. Однако обычай этот был широко распространен в Европе — от Англии (Hole 1978: 50–52) до католических славянских стран (Белова 1999: 430) и, очевидно, восходил к тем же греко-римским истокам, что и обряд сожжения Амана.



го навета на Западе и на Востоке, сохранявшем традиции Римской империи и представления о евреях как гражданах полиэтничного и поликонфессионального — всемирного государства. Согласно норвичской и прочим западноевропейским легендам, мальчик был специально заманен или куплен для принесения в жертву. Там инициатором и организатором жертвоприношения — мучений и распятия — был некий конкретный еврей, к которому присоединилась вся община, но инициатор был не работником, а скорее «специалистом по ритуалу» — раввином, «поваром» (шойхет) или врачом (ср.: Fabre-Vassas 1997: 130ff.). Здесь можно вспомнить о «проективной инверсии»: очевидно, что мотив ритуального убийства строился по модели христианского таинства, евхаристии (как и в позднейшем навете об осквернении гостии), недаром у одного из евреев (в местечке Валреас, Франция) под пыткой в 1247 г. вырвали признание об обычае причащаться кровью христианского младенца в субботу перед христианской Пасхой. Это вызвало отповедь Иннокентия IV в энциклике 1247 г. (Трахтенберг 1998: 125). Напомним, что в иудаизме ничего, подобного таинствам, не существует.

В русско-византийской версии Евстратий был умерщвлен не специалистом по ритуалу, а «мирянином»-работником, пришедшим в ярость из-за потери «злата» (жажда выкупа заставляла и половцев истязать Никона-черноризца). Эта «рационализованная» интерпретация подтверждается и специальным подсчетом числа пленных (если их число — 50 — не связано с числовой символикой Великого поста). Кроме того, как справедливо заметил Л.С. Чекин (Chekin 1995: 129), главным сюжетом в «Слове» был

крестный подвиг Естратия — *imitatio Christi*, а не обвинение евреев.

Вместе с тем эта «рационализация», на которую обратил мое внимание Г.Г. Литаврин при обсуждении рассматриваемого сюжета, в византийском «изводе» не лишена общесредневекового стереотипа в отношении иудеев<sup>1</sup>. Византийский выкрест, принятый «царем», который через несколько дней сделал его эпархом, принял крещение не просто ради дворцовой карьеры, а ради того, чтобы евреи могли покупать рабов-христиан. Литаврин справедливо утверждает, что этот мотив легендарен, хотя и отмечает, что к началу XII в. относится известие о заговоре против императора, в котором был замешан константинопольский эпарх, а к 1095 г. — новелла Алексея I Комнина, ужесточающая контроль над работорговлей. Не менее существенным, однако, представляется замечание ученого о том, что в то же время, к концу XI в., в Византии, как и в Западной Европе, актуализируются антииудейские настроения, связанные с начавшимися Крестовыми походами (Литаврин 1999: 486–487).

К более ранним византийским сюжетам относится чудо, пересказанное историком Львом Диаконом в конце X в. (Лев Диакон X.5). Некий христианин оставил икону с сюжетом распятия в доме, где поселился иудей. Собравшиеся в доме иудеи принялись

<sup>1</sup> Показательно, что эта рационализация имеет место и в позднейшем (начало XVIII в.) эпизоде «жидотрепания» на Левобережной Украине. Некий юный христианский полемист, выучивший еврейский язык в Киевской академии, обличал евреев в убийстве христианских младенцев, ссылаясь на известные ему, начиная со времен «императора Гонория» (имеется в виду упомянутое убийство при праздновании Пурима), «факты», и был убит из-за опасения, что возмутит христианскую толпу против евреев «гетьманщины» (Костомаров 1996: 301–335).

попрекать хозяина в вероотступничестве; чтобы оправдаться, иудей должен был пронзить копьем икону, как некогда пронзен был Иисус. Когда из иконы хлынула кровь, смешанная с водой, иудеи пришли в ужас, христиане же вернули себе святую икону<sup>1</sup>.

Действительно, важны исторические обстоятельства, при которых на противоположных концах христианской ойкумены, разделенной вдобавок недавней схизмой, практически одновременно распространились схожие наветы. Очевидно, что общей «исторической основой» корсунской и норвичской легенд были начавшиеся в конце XI в. Крестовые походы, непосредственно затронувшие Византию, актуализировавшие радикальные христианские течения и приведшие к преследованиям евреев и погромам во всей Европе. Русь была в стороне от Крестовых походов, однако уже упоминавшийся западнорусский книжник XVII в., знакомый с латинской исторической традицией и утверждавший (под 1009 г.), что «Турчин з направы Жидов раздруши церковь над гробом господним» (ПСРЛ. Т. 40: 48), отметил непосредственную связь разбираемого сюжета с волной крестоносных погромов. В 1096 г., по его словам, «собраша-

<sup>1</sup> Иной сюжет, связанный уже со средневековой ересью «жидовствующих» в Новгороде, демонстрирует отсутствие рефлексии в отношении к злым умыслам иудеев. К «еретическим» новгородский архиепископ Геннадий относил и вариант вполне канонического иконописного сюжета «обрезания Господня» на одной из новгородских икон: Василий Кесарийский на клейме иконы отрезает Спасу руку и ногу, а пояснительная надпись гласит — «Обрезание Господне». Возмутившее Геннадия изображение свидетельствует о том, что архиепископ не опознал распространенного, в том числе в русской книжности, сюжета о чуде, которое явилось иноверцу — в некоторых вариантах **жидовину!** — наблюдавшему таинство раздробления причастного хлеба; не веривший в пресуществление иноверец видел вместо хлеба тело Господне (Голейзовский 1980).

ся заходные царие и князи и пойдоша на Турки, и идеже обретоша Жидов, убиваху их, нудяше креститися. И много тогда Жидов погибе, якоже им преподобный Евстратий мученик прорече, егда от них распят бысть, о нем же в Житии его пространнее» (ПСРЛ. Т. 40: 67). Здесь поздний летописец исторически точен — погромы совершали крестоносцы, Византия не восприняла этой формы расправы над иноверцами (Sharf 1971: 126–127), но, очевидно, восприняла «литературную» форму религиозного навета, который имел определенные «фольклорные» основания — празднование Пурима — в самой Византии. Карнавальное чучело, воплощающее врага евреев, превратилось в невинную жертву, воплощение пасхального агнца — младенца или инока — интерпретация, характерная для «фольклорного» сознания, не отделяющего легендарный сюжет от исторического факта<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Это касается и фольклористов, напрямую возводящих фольклорные сюжеты к историческим реалиям в соответствии с «теорией пережитков» или представлениями т.н. исторической школы. Показательно, как Джеймс Фрэйзер среагировал на использование мотивов его «Золотой ветви» в процессе Бейлиса: знаменитый культурный антрополог в своем письме-протесте приписывал убийства христиан невежественной еврейской толпе и настаивал, что в ее деяниях нельзя винить всех евреев. Алан Дандес (2003: 214–215) усматривает в этом «антисемитизм, смешанный с британским сословным сознанием», но первым делом в этом можно обнаружить метод «антропологической школы», во всяком мифе видевшей отражение реального первичного ритуала. В наше время Н.Н. Велецкая в книге, изданной в 1978 г. и переизданной в 2003-м, возводит этиологический рассказ об убийстве стариков и мудром старце, уцелевшем и спасшем свой народ (после чего убийства прекратились), к «реальному» обычаю убийства предков, ссылаясь при этом на тот же календарный обряд уничтожения обрядовых чучел как на отражение убийства стариков. Сам сюжет имеет, вероятно, книжные истоки — ср. Веселовский 2001: 126 (в силу недоразумения книга Велецкой была включена в список рекомендованной литературы к главе о культуре праславян в пособии: ИКСН. М., 2003. Т. 1. С. 58).

Так или иначе, русские книжники, ориентированные на радикальное неприятие иудаизма, которое восходило к древней святоотеческой традиции (ср. Федотов 2001: 93–94), восприняли актуальный византийский (и общеевропейский) антииудейский сюжет, «историческим» основанием которого могла быть гибель в Корсуни инока Евстратия, проданного половцами еврею-работорговцу (ср. Литаврин 1999: 493–494). Если принимать раннюю дату гибели Евстратия (1096 г.)<sup>1</sup>, следовавшего ригористическим установкам древнерусского монастырского быта, то

<sup>1</sup> \* Существенна «авторская» ремарка, сопровождающая «Слово о Никоне-черноризце» и принадлежащая Симону, иноку Киево-Печерского монастыря, а затем (до смерти в 1226 г.) – владими́ро-суздальского епископа: он ссылается на рассказы о Евстратии (Герасиме) и Никоне, которые сам слышал от черноризцев (Киево-Печерский патерик: 28). Ему принадлежит составление значительной части патерика (СКК 1: 392–396), но еще Шахматов предполагал, что Симон пользовался древним житием Антония Печерского при составлении «Слов» о Евстратии и Никоне. Как бы то ни было, актуальным остается вопрос об «архетипе» текста, представленного и в западной, и в восточной традициях. Существенным для понимания исследуемых текстов оказывается и конкретный – древнерусский и английский – исторический контекст, исторические условия, в которых эти тексты складывались и функционировали. В последней работе, посвященной норвичскому навету, Джеффри Коген (Cohen 2004) предположил, что навет был актуален для норвичской городской общины XII в., еще разделенной на автохтонов-англосаксов и завоевателей-норманнов: антииудейский сюжет способствовал сплочению христианской общины. Заметим, что покровитель евреев в Норвиче – спрятавший их в замке шериф – был норманном: по преданию, он погиб от болезни, которую «излечивал» Вильям, – кровотечения. Известные противоречия существовали и внутри православного мира: замечание монаха-летописца о греках, которые «льстивы до сего дни», характеризует непростые отношения между Византией и Русью (ср. Литаврин 1999: 590 и сл.). «Слово о Евстратии» дает образец единства Руси и Византии перед лицом традиционного общего «врага» православия – иудеев, которые оказываются «льстивее» греков. Л.С. Чекин обнаруживает в Киево-Печерском патерике тенденцию к сближению половцев и иудеев как врагов русского христианства: те и дру-

можно даже говорить о некоем «приоритете» Руси в распространении этого сюжета. В любом случае показательно, что в 1113 г. в том же Киеве имел место и первый еврейский погром — деяние, обычно сопровождавшее религиозный навет.

## 3.2. «Кровавый навет» в славянском фольклоре

Сюжет о ритуальном употреблении евреями христианской крови — это универсальная составляющая, без которой в религиозной традиции европейского Средневековья и во многом в наследовавших ей более поздних народных верованиях невозможен этнокультурный «портрет» еврея. В то же время этот сюжет является частью более обширного комплекса суеверных представлений относительно «чужих» религиозных практик, в котором понятие навета — базовое (см.: Панченко 2002: 153–170, Белова 2005: 112–123).

### *3.2.1. Религиозный навет как культурный стереотип: евреи, Ленин и Христос*

Западноевропейские источники фиксируют свидетельства о кровавых жертвоприношениях и ритуалах, связанных с убийством христиан евреями и осквернением христианских святынь, начиная с XII в. В

гие крестились, уstraшенные чудесами, явленными иноками Киево-Печерского монастыря, те и другие оказываются, в древнерусской экзегезе, потомками Агари (Chekin 1995). При этом монахи никоим образом не проявляли миссионерской активности — победа над врагами христианства способствовала консолидации «нового» христианского народа.

последующие века средневековая церковная пропаганда в Западной Европе не без деятельного участия неопитов — крещеных евреев — возвела суеверия по поводу ритуального использования крови в ранг навета на определенную конфессиональную традицию, и «кровавый навет» стал неотъемлемой частью представлений о евреях и их религиозных обрядах (Węgrzynek 1995; Трахтенберг 1998: 131–147; Дандес 2004; Бурмистров 2004; Петрухин 2004; Чарный 2003; Марзалюк 2003: 138–140; см. также Kolberg DW 20: 285).

. Почва для распространения подобных верований оказалась крайне благодатной: в народной культуре европейского Средневековья широко применялись магические и медицинские практики с использованием частей человеческого тела и особенно крови. При переводе данного явления в «этноконфессиональную» сферу был использован текст Священного Писания, а именно слова Евангелия от Матфея (27: 25): «Кровь на нас и на детях наших». Евангельская цитата стала своеобразным лейтмотивом, проходящим сквозь все рассказы, соединяющие, в частности, «кровавый навет» с Катастрофой (Шоа), неоспоримым аргументом в пользу признания вины евреев. Об этом — современный рассказ, записанный в Подолии.

«Еврэи, их чо́гó немец росстриляў? Тому шо, колы Исуса Хрыста роспына́лы, сказалы, шо грих на нас и на наших дитях. Колы цэ ж б́уло! Було тысячи ро́киў тому назад, вот. И воны сказалы, шо кроў на нас и на наших дитях <...> [Это проклятие с давних времен действует?] Оны так сказалы: “Кроў на нас”. Вот. Воны хтили роспына́ти <...> воны были протиў сей рэлигии. У них была своя рэлигия еврейска. “Кроў на

нас и на наших дитях”, — так и булó» (Б.И. Ридвянский, 1919 г.р., с. Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Так евреи будто бы давным-давно предсказали свою судьбу и сами сделали первый шаг, распяв Христа, потому что были «против еврейской религии».

Та же мысль выражена в рассказе, записанном от поляков в Литве, в окрестностях Вильнюса, в 1992 г.: «[Евреи] сами себя прокляли, когда распяли Христа, — земля затряслась, и главные священники сказали: “Кровь на нас и на детях наших”. И в той войне (Второй мировой) их до третьего поколения выбивали — это ли не проклятье? Видать, это кара такая — всех их тут выбили» (Zowzсak 2000: 159).

Обратим внимание еще на один момент. В народных рассказах проявляется мысль о том, что вина евреев — в покушении на «нашего» Бога (о том, что Христос часто мыслится «русским», «поляком», «болгаринoм» или просто местным уроженцем, мы уже говорили в гл. 2).

Кроме того, рассуждая о богочеловеческой природе Христа, большинство наших информантов склонялось к тому, что Христос был все-таки вполне реальным историческим лицом, за свой жизненный путь познавшим вполне земные тяготы.

«Христос буў чelавек. У него была Матерь Бoжа. Ана его в яслях радила ат Духа Святого. Му [мы] не знаем, хто его атец» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О.В. Белова). Слова рассказчицы «мы не знаем, кто его отец» чрезвычайно значимы в контексте славянской «народной Библии». В народно-христианской традиции (Каргополье, Полесье) неоднократно фиксировались пред-



ставления о Христе как о... незаконнорожденном ребенке (иногда рождение Иисуса «без отца» считается первопричиной появления в мире матерей-одиночек и незаконнорожденных – НБ: 314.

«Быў абыкнавенный, хадиў по земле, а кагда пострадаў за наши грехи, евреи яго мучили, зделали вянец з гваздей и мучили, стаяли и сматрели, как ён viseў. Ён дух пусти ис себя и васкрес» (Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. Т.В. Рождественская).

Человеческие черты преобладают и в следующем свидетельстве с Житомирщины, рисующем Христа как незаурядную личность: «Сус Христос человек быў, високого ума человек. Не Бог быў. Манаил його звать было. А Сус Христос – як псевдоним, як... Лэнин» (Тхорин Овручского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. О.В. Белова). Так впервые в нашей собирательской деятельности в Полесье мы столкнулись с параллелью, которую проводят носители традиции между Иисусом Христом и Лениным. Здесь речь шла пока только о том, что «высокого ума человек» по имени Манаил (Эммануил) взял себе псевдоним, как это обычно делали «великие» в Новейшей истории, в частности Владимир Ульянов-Ленин. Следует отметить, что мотив перемены (сокрытия) имени широко распространен в славянских народных представлениях, где он чаще всего трактуется как магический оберег. В этот круг поверий органично вписывается и сюжет о переходе Иисуса Христа из одной конфессии в другую и о неоднократной перемене им имени (см. гл. 2). Оказалось, что рассказчица не случайно выбрала такую параллель: в дальнейшей беседе она подчеркнула: «Вот и партизаны брали клички... А Христос, он тоже к

партии принадлежал и за нее пострадал». Безусловно, перед нами своеобразный «авторский» фольклорный текст, который свидетельствует и о неординарном знакомстве информанта с книжной традицией (рассказ содержит библейские аллюзии, ср. пророчество Исаии: «Итак Сам Господь даст вам знамение: се, Дева во чреве примет, и родит Сына, и нарекут имя ему: Еммануил» (Ис. 7: 14), а также фрагмент Евангелия от Матфея: «...да сбудется реченное Господом чрез пророка, который говорит: “Се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил, что значит: с нами Бог”» — Мф. 1: 22–23), и о погруженности в социальную проблематику — качествах, присущих отнюдь не каждому носителю фольклорного сознания. Воспринимаемый сначала как некий фольклористический курьез, этот сюжет, однако, получил продолжение в следующей Полеской экспедиции (1982 г.) в Гомельскую обл., что позволило несколько иначе взглянуть на такого рода свидетельства и убедиться, что перед нами не единственный факт, бытующий в узколокальной традиции (одно село), но некий устойчивый стереотип, на основе которого сближаются в народном сознании две «исторические» фигуры — Христос и Ленин.

В с. Грабовка Гомельской обл. рассказывали: «Христос, канешна, абыкнавенный человек, таки ж, яки Ленин, людей жалеў» (зап. Т.В. Рождественской). Что касается обстоятельств земной жизни Христа, то они описывались также с опорой на некий прототип: «Як вот Ленин ходиў са сваими саратниками па ку́ста́м, писа́ли — в таком-та гаду́ то-та и то-та, так и Христос с апосталами учениками хадил» (зап. Т.В. Рождественская). В данном рассказе интересен ход мысли информанта от Нового времени к истории: «как у

нас, так и тогда» — далекое прошлое моделируется по образцу недавней современности, когда жизнь шла согласно партийным предписаниям.

В этом контексте земная жизнь Иисуса воспринимается именно как работа агитатора среди населения (ср. основное занятие большевиков). В приводимом ниже тексте наличествует еще одна параллель, сближающая Христа и Ленина. Это мотив предательства («убийства»), осуществленного врагами-вредителями. И здесь мы подходим к третьей составляющей нашей мифологемы — стереотипу инородца/иноверца, реализованному в образах абстрактных «евреев» или вполне конкретных фигурах Иуды или некоей «еврейки». «Как Ленина убила еўрейка, так Иисуса Христа предал Иуда-еўрей, за трицать сребренникаў. Ужэ Юду падкупили — ён жэ был учэник. Як Ленин хади́л са сваімі саратнікамі, так Ісус Хры́стос хади́л са сваімі учэнікамі. “Буде, — кажэ, — паўтина, дрэты, буде па ўсем свеце; будуць птыцы лятать с жалезнымі дзюбкімі”. Ета Ісус Хры́стос дыктавал сваім учэнікам. Як Ленин сваім саратнікам. Я ужэ тае гаварыла раз на лекцыі» (зап. О.А. Терновская, Ф.К. Бадаланова).

Перед нами снова «авторский» вариант евангельского сюжета. Рассказчица, Евдокия Федосовна Грицева, 1902 г.р., пересказывает собирателям нечто, что уже однажды «говорила на лекции». Это очень похоже на агитационную беседу конца 1920–1930-х годов (к сожалению, в Полесском архиве нет более подробной информации об информантке). Вполне вероятно, что она сама могла сконструировать подобный текст, основываясь на собственном восприятии евангельского сюжета о Христе и его учениках, и провести «исторические параллели», руководству-

ясь требованиями момента. Любопытно также указание на то, что именно Христос «диктовал своим ученикам» — он перечислял им стандартный набор признаков конца света и времени прихода Антихриста, который наизусть знает практически любой носитель фольклорной традиции: это железная паутина, опутавшая небо, это птицы с железными клювами (подробнее см. НБ: 391–398, а также о приходе «жидовского Мессии» в гл. 2).

Видимо, этот рассказ довольно прочно вошел в повествовательный фонд села, т.к. его версии (правда, с меньшими подробностями) были записаны и от односельчан Е.Ф. Грицевой, например: «Кагда Исуса Христа продаў Иуда, — так, как Ленина жидоўка тоже ж убила, — жида падкупили, взяў деньги и удавиўся» (зап. Т.В. Рождественская). Даже в этом вторично фольклоризованном, лаконичном варианте сохраняется основной акцент «первоисточника»: «как Иуда(=еврей) продал Христа, так и Ленина “убила” еврейка».

Еще одна видимая параллель — мотив жертвы, принесенной Христом и Лениным, который вплетается в рассказ о том, почему еврейская Пасха «траурная» в отличие от «красной» и «великой» Пасхи православных. В канун праздника евреи совершили убийство, распяли Христа: «У еўреев пасха очень траурная, яны паприходили дамой, у них всё окровавлённое было, кроме вады и муки, патаму что они убили челавека, хатели яны владычествовать, как теперика Израиль. Как Исус Христос васкрес, вот як Ленин жисть всю даў, так и Христос. Яички красные вот и делаем, поёцца: “Пасха красная, Пасха великая”» (Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. Т.В. Рождественская).

Характерный для бытового советского сознания полумифический мотив «владычества» Израиля, присутствующий в приведенном фрагменте, встретился нам также вне легендарного сюжета и какого-либо определенного временного аспекта – в контексте рассуждений о различных «верах»: отстаивая точку зрения о том, что главной верой является «русская» вера (православие), информантка сообщила, что «яўрэи хатели пэрэвэрнуть русских, шоб была вся йихняя вера» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О.В. Белова).

Материалы полесских записей свидетельствуют, что фигуры Христа и Ленина оказываются одинаково сакрализованы в фольклорном сознании и одинаково приближены к «простым людям»: Христос – в результате устойчивого бытования народных легенд на библейские темы, в результате самосохранения традиции перед натиском атеистической пропаганды и борьбы с предрассудками и суевериями в советской деревне; Ленин – в результате насаждения официального культа «самого человеческого человека», который «прост, как правда» (ср.: «Ленин жисть всю дав»).

«Евреи» в обоих случаях выступают в роли «злодеев»: в первом случае как персонажи фольклорной версии евангельского мифа, во втором – как одиозные фигуры, привлекательные для бытового антисемитизма, проникавшего в советское массовое сознание (городское или крестьянское – в данном случае не имеет значения).

Таким образом, в народно-религиозном сознании соединились представления о страшном грехе евреев – распятии Христа, о «кровавой» составляющей всей иудейской культовой обрядности, которая

воспринималась сквозь призму новозаветных событий именно как комплекс ритуалов, связанных с поруганием христианских святынь, о вечном «противостоянии» евреев по отношению к «святыням» (будь то христианский сакральный персонаж или обожествляемая наивным сознанием фигура политического деятеля) и о каре, постигшей евреев за их преступление.

Живучесть представлений о «кровавом навете» уже становилась предметом исследования (см. Трахтенберг 1998, Саґа 1992, Саґа 1995, Zowczak 2000). Что касается традиции восточных славян, то народные версии «кровавого навета» из регионов тесных этнокультурных контактов (Полесье, Подолия, Галиция, Карпаты) могут дать дополнительную информацию о том, как бытовал данный сюжет на пограничье западной и восточной христианских традиций, будучи к тому же включенным в фольклорно-мифологический контекст данных регионов.

Перед тем как непосредственно перейти к анализу фольклорных свидетельств о «кровавом навете», следует отметить роль конфессионального фактора в их формировании и распространении. По рассказам информантов из Полесья, где большинство населения — православные, «кровавый навет» представляет собой некий «мифологический сюжет», не имеющий ничего общего с «этнографической действительностью». В Подолии, как более «городском» и «местечковом» регионе, население которого составляют в большинстве католики и униаты, традиция отражает, вероятно, особенности исторической ситуации и результаты официальной церковной пропаганды по распространению сочинений антииудейской направленности, что и

повлияло на большую укорененность сюжета в массовом сознании.

Итак, мотив жертвоприношения, возникающий в народных пересказах Евангелия, тесно переплетается с мотивом кровавой жертвы, которую евреи приносят ежегодно в праздник Пасхи, и мотивом ритуального убийства.

### 3.2.2. «Казáлы, нэ йди до еўрэя, бо пэчúт мацю...»

В Подолии достаточно широко известен сюжет о похищении евреями христианских детей в канун еврейской Пасхи, для того чтобы посадить жертву в бочку с гвоздями и, перекачивая эту бочку с боку на бок, получить кровь для ритуального блюда — мацы (то же в Западной Белоруссии — Гродненская обл., на пограничье Польши и Литвы и повсеместно в Польше; см., напр., Са́та 1992: 101–102, Са́та 1995: 128–130).

«Було́ таке, шо казáлы, нэ йди до еўрэя, бо пэчúт мацю, то тебе ўкинут ў бочку, и из тэбе кроў... Так пугали... Шоб на якісь празник шоб нэ ходыли» (Л.Т. Кузевич, 1929 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин).

«Пэ́рэд Пасхой це трэба мацю там (маця була) и трэба крови людской. Ка, тильки вийдеш, а там у них бочка, они кидают у бочку, бочка набита гвоздями, и они котют ту бочку и бэрут кроў ў ту мацю. И ми так боялися, най и на двир не выходили. Так ляка́ли, просто дитэй пугали» (мужчина, ок. 50 лет, баптист, Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Сравним рассказ из Западной Белоруссии: «Нас, малых детей, пугали: если не будешь поститься, то евреи забирают таких детей и в бочку, набитую гвоздями, бросают, а потом на мацу, чтобы кровь христианскую (взять)» (Браславский р-н, 1996; Zowczak 2000: 163). Сходный текст записан от поляков в Литве: «Говорили, что у них была такая большая бочка, набитая гвоздями, и в ту бочку бросают (жертву) и качают, пока вся кровь не выйдет» (Zowczak 2000: 161).

Отметим, что рассмотренный сюжет бытует в форме «страшилок» (которыми родители, по воспоминаниям информантов, пугали непослушных детей) и именно так осознается самими рассказчиками.

Иногда народные пересказы «кровавого навета» включают элементы местного фольклора. Примером может служить рассказ из Подолии: «[Накануне еврейской Пасхи родители пугали детей: говорили, что евреи хватают детей, сажают в бочку с гвоздями, чтобы получить кровь для своей мацы]. Аборт тогда не делали, откуда можно кровь брать? Если вин [ребенок] худенький, то воны йогó годувáлы цукёрками, шоб вин стаў жирнёнький; а пóтим уж у бочку [сажали. Бочку перекачивали с боку на бок, чтобы гвозди кололи жертву]» (Н.А. Ковальский, 1951 г.р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова).

В этом рассказе обращают на себя внимание два момента: логическая нестыковка (получить кровь из заплывшей жиром жертвы все-таки труднее, чем из худой) и упоминание о том, что евреи кормят своих пленников конфетами. Можно предположить, что перед нами результат контаминации рассказа о «кро-



вавом навете» с украинской легендой о песиголовцах-людоедах, которые пойманных и предназначенных на съедение людей кормят конфетами, пряниками и орехами, периодически проверяя, достаточно ли разжирела жертва — для этого надрезают ей мизинец и смотрят, идет ли кровь. Если кровь есть, значит, жертву надо еще кормить, если нет — значит, можно ее есть (Драгоманов 1876: 2, 384).

Мотив кормления сладостями отсутствует в «западных» (в том числе польских) версиях рассказов о похищении детей евреями с целью получения крови. Однако этот мотив можно встретить в раннесредневековых византийских источниках о ритуальных убийствах, якобы совершаемых евреями, — жертву предварительно кормят медом или поят медовым напитком (на эту деталь нам любезно указала польская коллега Ханна Венгжинек, за что авторы приносят ей искреннюю благодарность). Таким образом, вопрос рецепции книжных сюжетов в «антииудейском» фольклоре и движение этих сюжетов в культурном пространстве славянского мира — в его западнохристианских и восточнохристианских регионах — может стать темой отдельного исследования.

Иногда в рассказы о «кровавом навете» вплетается еще один сюжет — о похищении демонологическим персонажем «хапуном» евреев во время богослужения в Судный день — Йом Кипур. Кровь похищенных предназначалась для приготовления еврейской пасхальной мацы (см. гл. 5).

Итак, устойчивым представлением является «общее знание» о том, что для приготовления пасхальной мацы евреям нужна человеческая кровь. Рассмотрим основные мотивы, составляющие конвой этой аксиомы.

### 3.2.3. *Есть ли христианская кровь в маце?*

Рассказывая о том, что они знают о маце, большинство информантов сначала сообщают, что в состав мацы входят только вода и мука (об этом см. также гл. 4 об атрибутах праздника Песах).

«Маца тонэсэнъка. Преснэ тисто. Без усяких так удобрэниеў...» (Л.Т. Кузевич, 1929 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин); «И кагда у них Пасха, ани пякут мацу на ваде да мука. Даже не солят» (Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. В.В. Казбе-рук).

В приведенных примерах говорится как раз о том, что маца, по определению, лишена всяких примесей, из-за того что только мука и вода не пострадали после распятия евреями Христа. Тем не менее мотив убийства выводит эти рассказы на тему «кровавого навета», и их нелогичность в этом контексте информантами не ощущается. Так и по легенде, записанной у поляков в Литве, первую кровь для мацы евреи получили, распяв Христа (Hryciuk, Moroz 1993a: 90).

В некоторых свидетельствах форма мацы также связывается с новозаветными событиями. Поляки считают, что маца, изготовленная в виде длинной полосы, — это образ дороги, по которой Христа вели от Анны до Кайафы (ср. эпизод из Евангелия от Иоанна, 18: 13, 24). Другой вид мацы — в виде круглых лепешек — должен напоминать о ранах на плечах Христа, когда он, согласно польской легенде, с посохом на плечах переходил через Красное море (налицо контаминация Христа и Моисея) (Cała 1992: 89–90).

Как доминирующий элемент «мифологического знания» о маце выступает представление о том, что в мацу добавляют кровь (при этом рассказчики ссылаются на некое «общее мнение» — «говорили», «старые люди говорили» и т.п.). Декларируется предпочтительность детской или «невинной» крови. Мотивировку этого представления можно почерпнуть из свидетельства, записанного от поляков в Литве: невинная кровь должна присутствовать в маце, потому что евреи замучили «невинного Пана Езуса» (Hruczuk, Mogoż 1993a: 90).

• «На свою Пасху, на “Пейсах” они должны попробовать нашей крови, крови невинного хлопчика или чистой девушки. Напекут одну корзинку мацы с кровью, а один без крови, и всем по кусочку рассылают, как наши облатки» (Вильнюсский р-н, 1990, Zowczak 2000: 160–161).

«Как делают мацу, то нужно им поймать невинного ребенка и замучить в бочке такой, с гвоздями в середине. Сажает его в бочку и качают бочку, а кровь стекает в миску, а потом рассылают эту кровь всем по одной капельке» (Вильнюсский р-н, 1991, Zowczak 2000: 164).

Представление о том, что в мацу обязательно «что-то» добавляют, может бытовать в довольно причудливых формах. Так, в Подолии было записано следующее свидетельство: «Пекли мацу, добавляли обрезки от обрезания и кровь» (О.Я. Мельник, 1928 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

### 3.2.4. Откуда евреи берут христианскую кровь?

Как уже было сказано, наиболее популярным у славянского населения является сюжет о бочке с гвоздями, куда сажают жертву. Согласно некоторым свидетельствам, жертву предварительно заманивают в еврейский дом или в корчму, человек наступает на доску в полу и проваливается в подвал, где его и ожидают мучители-евреи (Западная Галиция; Kosiński 1904: 86).

В современных нарративах на тему «кровавого навета» происходит, с одной стороны, «развенчание» традиционных сюжетов (никто не верит в бочку с гвоздями или таинственный подвал), а с другой – их своеобразная «вторичная мифологизация». В имеющихся в нашем распоряжении материалах преобладают рассказы о том, что кровь берется из больниц или добровольно поставляется сердобольными соседями; годится даже кровь из случайного пореза.

«Но обязательно, я сколько раз [спрашивала], то обязательно руска кроў, українска кроў має бути, капля крови в маці. [Откуда евреи брали кровь?] Так як сейчас бэруть анализ крови, то то вони диты лапали ў бочки... То ка́же, бочка така́ с гвоздиками, и тую дытыну кинуть, и вонó тыми гвóздями колеца, и тая кроў [вытекает]. То то непраўда. Это лякалы [пугали] нас. А оны бралы с больницы, навэрно. Анализы берут крови, и сохраняеца упакоўка хоро́ша, тые ампулы. И обязательно, кажутъ, руская кроў мае бути в маці!» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

В качестве параллели к современному рассказу из Подолии можно привести свидетельство, зафиксированное в Люблине в 1636 г., согласно которому цирюльники и хирурги были для евреев вторичным источником пополнения запасов крови. Один монах-кармелит утверждал, что евреи заманили его в какой-то дом и, принудив к подчинению, передали врачу-немцу, который вскрыл ему вены и собрал некоторое количество крови в сосуд, тогда как евреи в продолжение всей операции бормотали свои заклинания (Трахтенберг 1998: 138).

«Жена брата жила в городе, служила у жидов. Так еврейка, как приходит Пасха, ее просила, чтобы она палец разрежала и дала крови. И она сама (хозяйка) булки делала. Я спрашиваю, ты не боялась, они тебя зарезать могли. “Нет, они добрые были, я только кровь им давала”» (Вильнюсский р-н, 1990, Zowczak 2000: 165).

Любопытные детали содержит меморат, записанный от 82-летней польской крестьянки, служившей у евреев: однажды взялась за ручку двери и порезала руку, потому что в этой ручке было лезвие бритвы. Хозяйка-еврейка принесла новую белую простыню, руку работнице обтерла и окровавленную повязку спрятала. Потом, как уверяла рассказчица, простыню эту евреи режут на кусочки и наделают целый кагал «польской кровью». Причиной этого действия служит уже упоминавшаяся необходимость смазывания детям глаз — мотив, широко распространенный в польских верованиях. Далее рассказчица вспоминает, как однажды ее хозяйка оставила на виду блюдце с окровавленными кусочками этой простыни, а рядом лежали три гвоздя. Этими гвоздями, как уверяла информантка, хозяйка-еврейка колола в окровавлен-

ные кусочки простыни (своего рода «доморощенное» осквернение гостии!); еще она уверяла, что евреи «это» едят на свою Пасху (т.е. кусочки простыни у нее ассоциировались с мацей) (Вильнюсский р-н, 1992, Zowczak 2000: 165).

### 3.2.5. *Маца и причастие*

Довольно устойчиво представление о том, что еврейская маца является своеобразным «очистительным» средством, к которому евреи прибегают в свой праздник подобно тому, как христиане ходят к причастию. В этом контексте для информантов-католиков маца становится полным аналогом облаток, а в сознании всех христиан (независимо от конфессии) ритуальное употребление мацы отождествляется с причастием (которое мыслится как пресуществление крови и тела Христова); с этой точки зрения наличие крови в маце становится вполне оправданным.

«У них как Пасха, так им нужна человеческая кровь в маце, как и нам нужно освященное» (записано от поляков в Литве; Zowczak 2000: 161); «Им хоть раз в году надо попробовать нашей крови в тот свой праздник (т.е. на Песах). Они тогда души свои очищают» (записано от поляков в Литве, Zowczak 2000: 163).

По воспоминаниям пенсионерки Р.И. Балевой из г. Ловеч (Болгария), в детстве отец рассказывал ей, что евреи похищали детей, сажали в бочку с гвоздями и толкали, пока жертвы не умирали. Полученной кровью евреи «причащались» (АЕИМ 909 (II): 271).

Вероятно, отголоском представления о маце как некоем сакральном объекте, значимом в контек-

сте обряда, является свидетельство из окрестностей Пшемышля о том, что мацу первоначально изготавливали в форме креста, а потом разламывали на кусочки (Zowczak 2000: 164).

К народным рассказам о «кровавом навете» примыкают рассказы о похищении гостии из костела и надругательствах над ней. Современные рассказы на эту тему демонстрируют, с одной стороны, особую логику мифологического сознания (если евреи манипулируют с гостией, значит, они как бы признают присутствие сакрального начала и в конечном итоге праведность христианской веры; при этом рассказчики настаивают на том, что «евреи не верят, что в причастии – кровь Иисуса Христа»). С другой стороны, такие рассказы включаются в круг повествований об осквернении святынь (причастия, Святых Даров, сакральных изображений) в процессе колдовских практик.

Так, в легенде из Западной Белоруссии описывается случай, якобы произошедший в Кракове. «Злые» евреи упростили одну женщину украсть для них в костеле святое причастие. Получив желаемое, они в каком-то подземелье долго его рассматривали, ничего не увидели и начали причастие бить. И тут кровь потекла по стенам, по столу и лавкам, начала брызгать на евреев. Они испугались, завернули причастие в кусок полотна и бросили его в колодец. Но святое причастие вылетело из колодца наверх. Евреи положили его в мешок, отнесли далеко в поле и закопали в землю. Пастух, бывший неподалеку, увидел в поле свет и летающего в пламени мотылька, побежал к ксендзу. Ксендз позвал епископа, который и взял святое причастие и отнес в костел. Но пастух вновь увидел летающее в огне причастие. Тогда все

поняли, что это знак того, что на этом месте надо поставить костел. Костел поставили и назвали «Божье Тело» (Браславский р-н, 1996, Zowczak 2000: 167).

По всей видимости, эта народная легенда основывается на письменном источнике — сходный сюжет находим в одной из польских городских хроник. Согласно материалам из Познанского воеводства, в 1399 г. некая женщина-христианка, подкупленная евреями-«рабина́ми», выкрала из костела три гостии, которые евреи кололи ножами, желая узнать, действительно ли в святом причастии скрывается «живое тело Христово». Во время осквернения гостии из нее появилась кровь, которая залила все стены подземелья; испуганные евреи хотели избавиться от гостий, бросали их в огонь, в колодец, в сточную канаву, но святыни появлялись оттуда вновь и вновь белыми и невредимыми; не удалось утопить гостии и в болоте за городом. Дело получило огласку, виновные были жестоко наказаны (их жгли огнем и травили собаками), и магистрат постановил, что ежегодно в праздник Божьего Тела евреи с ножами в руках должны следовать за церковной процессией — в память об их злодеянии и в наказание за поругание святыни (Kolberg DW 9: 9–11; см. Каустов 2004: 109–110).

«Магические» мотивы присутствуют в другом рассказе из Западной Белоруссии. Евреи просили работницу приносить им гостию из костела; она согласилась, но стала похищать гостии и для себя, набрала всего 12. Перед смертью отдала узелок с гостиями своей дочери и велела никому не показывать — тогда в жизни всегда будет достаток. Когда женщина умерла, похоронить ее не смогли, земля не принимала («выбрасывала») тело. Дочь отдала гостии ксендзу, он их сжег и проклял умершую; только тогда ее уда-



лось похоронить (Браславский р-н, 1996, Zowczak 2000: 166).

### 3.2.6. Для чего еще нужна евреям христианская кровь?

Ответы на этот вопрос демонстрируют вариативность, свидетельствующую о том, что в представлениях славян евреи просто не могут обходиться без крови христиан.

Во-первых, кровь нужна *для промывания глаз новорожденным*, т.к. евреи рождаются слепыми (Польша, Литва, Карпаты). Данная версия «кровавого навета» органично вписывается в традиционные представления о слепоте «чужих»: поляки и белорусы рассказывают о слепых мазурах, карпатские украинцы — о слепых поляках («ляхах») (Саґа 1992: 102; Federowski 1897: 233; Франко 1908: 369–370). Согласно представлениям жителей Подлясья, евреи вешали на косяк двери маленький сосудик с христианской кровью — это был запас для того, чтобы промывать глаза их слепым новорожденным (Саґа 1992: 102). О слепоте и других особенностях «физиологии» евреев см. в гл. 4.

Рассказывая о потребности евреев в человеческой крови, информанты ссылаются на слова своих этнических соседей: «Они (т.е. евреи) говорят, что они были бы слепыми, если бы не эта кровь... Как родится у них ребенок, нужно ему глаза помазать» (записано от поляков в Литве, 1992, Zowczak 2000: 161).

«Им нужна невинная кровь, лучше всего детская. Если они христианской крови в мацу не дольют, будут слепыми рождаться. Когда Пана Езуса мучили, спрятали под бочку жидовку с детьми. И гово-

рят Пану Езусу: “Угадай, кто там под бочкой?” А Пан Езус ответил просто: “Сучка с щенятами”. Заглянули под бочку, а там сучка с щенятами. И вот потому они (евреи) рождались слепыми. И если бы не доставали крови христианской, то рождались бы слепыми. А правда это или нет, не могу сказать» (Вильнюсский р-н, 1991, Zowczak 2000: 161–162; ср. Świetek 1893: 547).

Отметим, что в последнем примере в сферу «кровавого навета» оказывается включен вариант еще одного сюжета, традиционно связываемого с евреями, — это легенда о том, что Христос превратил в свинью еврейскую женщину, которую ее соплеменники спрятали под корыто, чтобы испытать всеведение Христа (подробнее об этой легенде см. в гл. 4). Обычно данный этиологический сюжет служит для объяснения того, почему евреи не употребляют в пищу свинину. В польском варианте из Литвы свинья заменяется собакой, и сюжет «работает» уже для поддержки другого стереотипа — представления о «врожденной» слепоте евреев.

По поверьям жителей Западной Галиции, взрослые евреи также должны раз в году смазывать глаза кровью католика, чтобы не ослепнуть; добытая через убийство человека кровь рассылается почтой в маленьких бутылочках тем, кто в ней нуждается (Kosiński 1904: 86).

Во-вторых, христианская кровь необходима евреям *для обеспечения деторождения*. Так, в с. Синевир Межгорского р-на Закарпатской обл. утверждали, что если бы евреи «не причащали своих жен русской кровью, у них никогда не было б детей». Далее следовал рассказ о том, как евреи собирают «русскую» кровь и отправляют ее в Израиль своим соотечественникам, где за эту кровь «миллионы платыли» и по-

сылали в обмен на кровь вино (А.В. Печкан, 1914 г.р., 1994, зап. С.П. Бушкевич). Видимо, так отозвался в этом рассказе факт посылки гуманитарной помощи еврейским общинам бывшего СССР...

Приведенный рассказ оказывается созвучным свидетельству, записанному в 1716 г. в Польше: евреи посредством инъекции вводят христианскую кровь в яйцо, которое дают съесть новобрачным, чтобы те произвели многочисленное потомство (Трахтенберг 1998: 138). Сравним также зафиксированное в первой половине XX в. в Венгрии суеверие: евреи ежегодно душат ребенка или юную девственницу филактериями (ритуальными ремнями, используемыми при молитве), извлекают кровь жертв и смазывают ею гениталии своих детей, чтобы впоследствии они приносили обильное и здоровое потомство (Трахтенберг 1998: 143).

В-третьих, кровь нужна *для спасения всего народа*: «Пан Езус сказал, что для спасения рода людского нужна лишь капля крови. Евреи не знают, истинная ли их вера или нет. И потому на всякий случай они берут ту (христианскую) кровь. И первой мацы они никогда не показывают, они колют ее вилкой, совсем как Христа» (Вильнюсский р-н, 1991, Zowczak 2000: 164).

### 3.2.7. Мифотворчество вокруг «кровавого навета»

Трансформацией представлений о похищении людей иноверцами с целью ритуального убийства можно считать причудливое поверье карпатских гуралей, которые считали крайне опасным удержи-

ваться на улице в день еврейских «босин»: в этот день немцы (!), которые «науки восприняли от чертей», похищали детей, чтобы выслужиться перед своим «мистром»; иногда этим «немцам» удавалось украсть еврейского ребенка или подростка (Kolberg DW 45: 506).

«Немцы» в качестве устрашающего элемента присутствуют и в следующей истории, зафиксированной в Польше в начале 1980-х гг. Рассказывали, что в окрестностях Лежайска разъезжает черный автомобиль, пассажиры которого, говорящие по-немецки, нападают на польских девушек и колют их специальными инструментом, состоящим из палки с насаженным на нее стеклом. Кровь, полученная таким образом, переправлялась за границу в шины черной «Волги» для лечения больных лейкемией, которых среди немцев очень много (Саґа 1992: 79–80).

Приведем еще один рассказ, курьезно сочетающий в себе «традиционное» знание с элементами инновации: «Во время праздников (особенно масленицы) садисты ходят по поселку с леденцами и приманивают детей. Тех, кто с ними пойдет, они засовывают в бочку с железными гвоздями, добывают кровь, которую используют для приготовления хлеба. Ребята гуляли, встретили мужика с леденцами, но испугались и убежали, а один пошел с ним, а потом его нашли обескровленного с дырочками по всему телу. Так старшие мальчики пугают младших, рассказывая о масленице» (Тульская обл., д. Овсянниково; сообщение Д.Д. Беляева, 1977 г.р.).

Возвращаясь к теме навета на евреев, отметим пример «мифотворчества», записанный в 2004 г. в одном из бывших местечек Подолии: «Был еврей,

что делал мыло. Так когда пропал ребенок, говорили, что еврей украл. Убил и мыло сделал. Собак тоже крал» (Л.В. Мельниченко, 1953 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., зап. Т. Зайцева, Ю. Улгова).

Представляет интерес отношение к «кровавому навету» евреев, живущих в окружении славянских соседей, для которых этот сюжет и сегодня является живучим стереотипом. Приведем фрагмент рассказа Клавдии Исаевны Горовец, 1926 г.р., записанного во время полевого сезона 2005 г.: «Когда-то в древние времена, вы, очевидно, это знаете, если вы изучали фольклор, в древние времена давали в угоду Богу, резали ягнёнка, вот... Значит, это как бы... как это считалось... Господи, когда нужно на язык [слово не идет]... такое ему приношение давали Богу, приношение. Значит, вы знаете, очевидно, эту историю с... о том, что сочинили дело Бейлиса, вы слышали? И вот люди распространяют такие, до сих пор такие слухи, что якобы, значит, христианская кровь на Пасху, на Пейсах, она, значит, используется для мацы. Это очень многие верят и на сегодняшний день, да. Вот, например, у меня <...> была женщина с высшим образованием, Валя, которая работала патронажной сестрой, она три года у меня была. Она сама физик, с интеллигентной семьи и так далее. И она говорит, она мне прямо говорила. А меня, говорит, когда я была классе в пятом, в шестом классе, в четвертом и раньше, меня, говорит, прятали на еврейскую Пасху, у меня такая неприятность всегда была, меня вечно не выпускали целую неделю на улицу. Я говорю, почему? Она говорит, а потому что существует, я не знаю, она говорит, *но очевидно что-то есть, она говорит, это не просто так* (курсив наш. — О.Б., В.П.) — такое пове-

рье, что, значит, евреи, некоторые старые евреи такие, они ловят детей, они их режут, и эту кровь они обязательно должны дать в мацу. Я говорю: «Валя, вы совсем чокнулись!» Я говорю: «Вы видите, никто сейчас мацу не печёт, мацу получаем готовую, с Израиля... И в общем, какие глупости! Вы слышали о деле Бейлиса, что это дело Бейлиса защищали... всё прогрессивное русское человечество! Если взять Образцова-отца, академика, [отца] Сергея Образцова, я говорю, так он устроил бал в честь защиты вот именно дела Бейлиса. Его [Бейлиса] оправдали, он [Образцов] устроил бал, он поднимал бокал, говорит, как я рад, что справедливо закончился суд, что вердикт вынесли справедливо». Вот. «Я не слышала о таком деле». Так, я говорю, надо вот почитать, надо немного интересоваться этим. Я говорю, это глупости такие, вот. Я говорю, разве Иисус Христос, он тоже ел мацу, вот он бы ел эту еврейскую кровь?! Он тоже ел, он ходил в синагогу, он ел мацу так же, как и все евреи <...> Так что, говорю, вы не прислушивайтесь к таким глупостям» (Черновцы, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

По рассказам Клавдии Исаевны, ей не раз приходилось участвовать в полемике по поводу «кровавого навета». Но если в разговоре с интеллигентной Валеёй она приводила в качестве доказательств лживости навета дело Бейлиса и еврейское происхождение Христа, то в споре с «малограмотной бабой» из секты адвентистов Седьмого дня понадобились другие аргументы.

«Вот я, например, тоже чуть не поругалась, чуть по морде, извините, я конечно не дала, но я хотела! <...> Иду я однажды со Стэфой (соседка-украинка. — О.Б., В.П.), и она встречает одну знакомую бабу ка-

кую-то, такую пожилую, конечно малограмотную, которая, значит, является субботницей (субботниками в Черновцах называют адвентистов. — *О.Б., В.П.*). И вот эта субботница, шо-то разговорились, она говорит: “Стэфка, чо́го вы нэ йдёте до нашой цэркви, у нас так ф́айно спивают, мы так мо́лымося га́рно”. Она [Стефа] говорит — они враги, православные очень не любят сектантов — она говорит: “Да вы что, вы не верите в Троицу, вы не верите в си свята”. Они считают, они не празднуют вот эти ни Пасху, ничего, они только какой-то одни день празднуют и всё. Они иконы не признают, все сектанты не признают икон, вот. Она говорит: “Я не хочу, даже мэни нэ говорить!” А она говорит, шо, ну, напрасно, у нас дуже гарно, вот до нас приходьте и так далее, у нас всяки люды прыходять, на́вить жыды. А я говорю, я со Стэфой стою, я говорю: “Пока ще, — я ка́жу, — у нас не называют жыдамы, цэ, ка́жу, таки тэмни, як вы, то, ка́жу, называют жыдамы”. — “Ну, аврэи, хай будэ аврэи. Алэ то... алэ я нэ люблю цих аврэеў”. А она не знает, шо я, значит [еврейка]. Я говорю: “А чо́го вы нэ любытэ, шо воны вам зробылы поганого?” — “А шо зробылы? Воны мэни нэ зробылы поганого, алэ я боюся диты свои, внуку пускаты”. — “Куды?” — “Да, бо скоро будэ та... Пасха, а они рижут дитэй, бэруть кроў ў мацу”. Я ка́жу: “Вы така дурна баба, шо вас, кажу, трэба загори выгнаты, кажу, с той цэркви. Я пийду до вашого просвитэра, и хай вин мэнэ покаже, дэ цэ напысано у Библии, дэ рижут дитэй, кажу, и бэруть у них кроў. Я, ка́жу, спытаю! Я ка́жу, вин вас виженэ [выгонит]!” — “А шо, хиб́а вы такé нэ чу́лы?!!” Я ка́жу: “Нэ, я нэ чу́ла такé, я, ка́жу, и знáты [не хочу], я жыдиўка е, я ка́жу, ныко́го нэ ризала, и мэнэ никто нэ ризал. Вы, ка́жу, баба чурка дурна́, тэбэ трэба [в цер-

ковь] ходыты, шо ты там розумиеш?» <...> Вот то недавно было» (зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

Из описанного случая мы узнаем, что хотя евреи не сделали ничего плохого большинству соседей славян, все равно те верят, что на еврейскую Пасху евреи охотятся за кровью для мацы и потому лучше не пускать детей и внуков на улицу...

### 3.3. «Праздничные наветы»

«Кровавый навет» не является единственным сюжетом, в котором декларируется «греховность» и «неправота» представителей «еврейской веры». Народно-христианская традиция постоянно сравнивает «свои» и «чужие» обряды, при этом, как показывает фольклорно-этнографический материал из любой локальной традиции, каждый смотрит «со своей колокольни», что и приводит к соответствующим оценкам. Смешение «своих» и «чужих» ритуальных моделей, проекция «чужой» обрядности на привычную для себя картину, сопровождаемые установкой на «разоблачение» этнических соседей, которых подозревают в постоянном кощунстве по отношению к «доминирующей» культуре, приводят к тому, что в народном сознании складывается довольно специфическое отношение к «чужой» ритуалистике.

Это ярко проявляется в народных рассказах, посвященных еврейским праздникам. Одним из основных мотивов в такого рода свидетельствах выступает мотив профанации иноверцами христианских ритуальных действий с непременным наказанием виновников.



Подобная история зафиксирована в архивном деле XIX в., хранящемся в фондах Национального исторического архива Беларуси в г. Гродно (НИАБ в г. Гродно), к которому мы и обратимся.

Согласно материалам Канцелярии гродненского губернатора, с 15 апреля 1827 г. по 5 июня 1828 г. велось дело «о расследовании факта и предания суду евреев Слонимского уезда Нохимовича Мовшу, Берковича Янкеля и др., сорвавших с креста при дороге дер. Новосёлки Слонимского у. изображение Иисуса Христа» (НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2082). Как следует из дела, евреи Мовша Нохимович, Янкель Беркович, Янкель Лейбович, Мовша и Еля Рабиновичи, Берка Абрамович Янкелиович, Мордух Лейбович, Мордух Израелиович, Гирш Мордухович, Гирш Мовшович, Мовша и Новхемия Гиршоновичи, Орех Зевелиович, Абрам Оркович, Пинхус Мовшович и еврейки Сора и Хана «преданы суждению за сорвание с креста изображения Иисуса Христа, делание над оным разных поруганий и произнесение богохульных слов» (л. 52). Случилось это 1 марта 1827 г. во время еврейского праздника «Пурим называемый», когда «ночным временем» толпа евреев во главе с арендатором корчмы «сорвали с креста, стоящего на дороге при деревне Новосёлках, изображение Иисуса Христа и били оное вместо Гамана, произносили разные богохульные слова <...> по сорвании с него [с креста] изображения Спасителя нашего, взяв в руки и прибыв ко кресту, ими зделанному, ходили и пели «Господи помилуй», что все видели крестьяне Тарас Яговдзик и Андрей Серватка» (л. 2–2об.). Далее из текста следственного дела выясняются любопытные «этнографические» подробности: «...и по сознанию самих евреев, принимая они на себе разное

лицо (sic! — *О.Б., В.П.*), а Мовша Нохимович представлял священника, носили крест, ими сделанной, ходя толпою по Сенковщизне, Бояры и Ягнешицы, имея трещотки и сковороду вместо колокольца, пели молитвенные слова, употребляемые христианами, и произносили таковые же богохуления» (л. 53). Так евреи «производили разные бесчинства, потом опять принесли [изображение Христа] на то же место и прибили к кресту» (л. 19). Среди «бесчинств» упоминается, что евреи «наругались <...> над оным [изображением] в ягнешицкой мельнице в лице (т.е. в присутствии. — *О.Б., В.П.*) крестьянина Соколовского» (л. 53). Учитывая все обстоятельства, было решено: «...за таковой их поступок, сопрягающийся с явным христианской религии наруганием, по основанию приведенных в том определении узаконений наказать в городе Слониме при народном собрании в страхе и примере другим» (л. 53–53об.). Исполнители «обряда» были биты кнутом, зачинщики приговорены к каторжным работам, крестьяне, не донесшие сразу земской полиции о виденном происшествии, были арестованы и оштрафованы.

Есть в следственном деле и некоторые странности. Так, параллельно официальному расследованию, свое собственное дознание провели помещик капитан Волович и ксендз Якутович, которые представили в суд свое заключение, «что никакого сорвания креста не было», а «мельник Соколович — пьяница, веры ему нет» (л. 59–59об.).

Видимо, как кощунственные бесчинства были расценены ритуальные действия евреев по «поруганию Амана», предусмотренные сценарием праздника Пурим и включающие обрядовое ряжение (ср. выше: «принимая на себе разное лицо») и уничтожение

обрядового чучела (см.: Lilientalowa 1919: 45–103, Петрухин 2004: 92–94), а наказание понесли исполнители традиционного еврейского обряда.

Именно уверенность представителей «доминирующей» культуры в том, что иноверцы всегда и везде совершают кощунственные действия, приводила к тому, что становилось возможным вмешательство в «чужой» ритуал — и в этом никто не видел ничего зазорного. Подобным способом осуществлялось «моральное насилие» над конфессиональными оппонентами, в результате чего «нападающая» сторона могла чувствовать себя удовлетворенной. Об этом — рассказ «Как еврей строил синагогу», записанный в польской среде на Виленщине, в Литве, и посвященный одной из разновидностей молодежных забав.

«Как назывался этот еврейский праздник, сказать не могу, не помню. Но на этот праздник еврей строил себе такую... где они могли бы молиться. Небольшая, два на два метра или около того <...> Сначала забивал один колышек, потом через некоторое время другой, потом третий. Потом все это накрывал. Двери делал. И потом они там молились. Приходили в эту, как там ее, в эту, в синагогу или как там ее назвать. Малютка такая синагога, вот. А мы уж ждали, как только он, как бы сказать, до половины достроит <...> это свое помещение. Это кучки называли, кучки! То «Бог в помощь» (*Boże dopomoż*). Как только «Бог в помощь» [скажешь], он разбрасывает все и по новой, по новой все строит. И они [евреи] старались так это построить, чтоб никто не видел, как он строит» (Станислав Давидович, 1929 г.р., урож. д. Яглимоньце (Яглимонис); Prokopowicz 1994: 163–164).

Это не единственное свидетельство такого рода. Приведем еще один рассказ, записанный в начале

1990-х от 77-летней польки: «В ноябре евреи строят «кучки» — такие шалашики около дома, туда заходят только мужчины и молятся — как пройдешь мимо такой «кучки» и скажешь «*Boże drogi*», так еврей должен эту кучку разрушить и строить заново» (Нгусіук, Mogoż 1993a: 91).

В контексте межконфессионального противостояния отнюдь не случайной кажется концентрация вокруг тех или иных еврейских праздников (и прямая к ним приуроченность) разнообразных слухов и толков довольно мрачного характера, призванных держать конфессиональных оппонентов в эмоциональном напряжении. Об этом мы подробнее расскажем в следующей главе (см. 4.4).



## Миф 4

---

**«МЫ ЖИЛИ  
ПО СОСЕДСТВУ...»**

**Практика и мифология  
соседства**

### **Присяга еврея в христианском суде.**

Гравюра XVI в. В центре изображен еврей, стоящий на свиной шкуре.

Надпись гласит, что для принесения присяги еврей должен встать на шкуру босыми ногами, а его единовец, стоящий напротив, должен удостоверить его клятву

Из кн.: Rybár C. Židovská Praha. Praha, 1991. S. 67

**В** этой главе речь пойдет об особенностях этнокультурного соседства в регионах тесных этноконфессиональных контактов. Фольклорный материал дает достаточно колоритную картину представлений славян о бытовом укладе, религиозных воззрениях и обрядности их этнических соседей. На всех уровнях мифологизация образа «чужого» сочетается с «бытовым» знанием о соседях, основанным на повседневном общении, но при этом «мифологический» аспект остается, безусловно, преобладающим. Как показывают полевые исследования последних лет, в живой фольклорной традиции славянского населения, испытавшего опыт соседства с евреями, до сих пор сохраняются многочисленные верования, в которых «еврей» представляется вполне мифологизированной фигурой.

## 4.1. Фольклорная антропология: как можно распознать еврея?

В этом разделе мы расскажем о народных представлениях о физических, внешних, телесных особенностях, присущих (с точки зрения носителей традиционной культуры) евреям и являющихся своеобразными видимыми знаками («отметинами», «приметами»), с помощью которых всегда можно опознать «чужого» среди «своих». Физические характеристики, приписываемые «чужим» в системе народной антропологии, это, с одной стороны, видимые и осязаемые признаки, благодаря которым формируется «наглядный» портрет чужака (антропологические и этнографические отличия); с другой стороны — это гипертрофированные (мифологизированные), не требующие верификации черты, приписываемые «чужим» традицией.

Согласно народным верованиям, всем инородцам (иноверцам) без исключения присущи разного рода телесные особенности и аномалии (иногда эти признаки скрытые, на первый взгляд не опознаваемые), которые объясняются народной этиологией как следствие «нечеловеческой», «демонической», природы «чужих» или как результат наказания «чужих» высшими силами за их «нечистоту» и греховность. Таким образом, любой «чужой» буквально «с головы до ног» оказывается покрыт отметинами, выдающими его инородность.

### *4.1.1. Тело и душа*

Универсальным представлением является то, что тело (если речь идет о живом и «нормальном» с



точки зрения традиционной культуры человеке) есть вместилище души (ср. общераспространенное представление об антропоморфном виде души – СД 2: 165; Толстая 2000: 62–71). Однако если речь идет об инородцах, это общее правило не срабатывает.

Традиционным в народной культуре является представление, что у иноверцев (инородцев) нет души, а есть только *пар, пара*, как у животных. Русины Закарпатья, отказывая евреям в наличии у них души, приравнивают их к животным, когда говорят *жид іздох, жид ізгиб*; но никогда не скажут *жид умер*, как принято говорить о смерти человека (Жаткович 1896: 35). В Полесье зафиксировано аналогичное отношение: *на яўрэеў кажуть здохла* (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983 г., зап. О.В. Белова); ср. о крепко спящем человеке: *спыць, як дохлы́й жыд* (Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, зап. А.В. Гура).

В то же время в Закарпатье распространено поверье, что тело инородца, подобно телу колдуна, может вмещать в себя две души, поэтому среди евреев особенно много «двоедушников» (СД 2: 29–31): «Жи-дюў мно́го было́ нючникюў (*ночники* ‘двоедушники’); то-то нючники были лише [только. – О.Б., В.П.] жыды» (Синевир Межгорского р-на Закарпатской обл., КА 1994 г., зап. С.П. Бушкевич). Думается, что такое поверье, бытовавшее в регионе тесных этнокультурных контактов, могло подпитываться не только устойчивым славянским представлением о связи евреев с нечистой силой (об этом см. в гл. 5), но и поверьями самих евреев о том, что в будний день у каждого еврея одна душа, а в субботу и в праздники – две (Lilientalowa 1900: 644), а также о том, что в канун субботы (т.е. в пятницу вечером) в каждом доме «гос-

тит злой дух», который может задержаться там до следующей субботы (Lilientalowa 1905: 148).

Современные полевые записи демонстрируют бóльшую толерантность по отношению к проблеме наличия у «чужих» души: «У женщин и детей душа такая же, как у мужчин. У всех, кто живет, душа одна: и у иноверцев, и у людей другой национальности» (Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1974, зап. О.А. Сedaкова, Н.А. Волочаева); «Мы ж родымся одинаковыми, а хто ж знае, чья душа лучше; не поймэш — ци штунда, ци православных, то всэ равно, души одинаковы» (Речица Ратновского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. С.М. Толстая); «У жывотных только пара е. У жыдоў, у цыганьў, конешно, е душа. Оны ж такы самы люды» (В.М. Манчук, 1913 г.р., Мокраны Малоритского р-на Брестской обл., ПА 1977, зап. Н.А. Волочаева). Для сравнения вспомним русское поверье, что «душа во всяком человеке, какой бы он ни был народности, одинакова, но при этом христианская душа светлая, все остальные — темные» (Владимирская губ., БВКЗ: 145).

Но даже если существование души у иноверцев признается, они не могут вместе с христианами попасть в ад, рай или чистилище. Согласно верованиям белорусов и поляков, для душ евреев и некрещеных детей существует особое место *otchlań* или *atchlań* — пещера или бездонная темная пропасть (Federowski 1897: 221; Kolberg DW 7: 21). По представлениям польшукaв, души «грешных» евреев, замучивших Христа, не попадают ни в рай, ни в ад: «Жыды Христа замучили — йих Гасподь не примáе, так и ходют мимо рая и пекла» (П.Л. Сопот, 1910 г.р., Новинки Калинковичского р-на Гомельской обл., ПА 1975, зап. Н.А. Волочаева).

В Закарпатье существует поверье, что душа умершего еврея переселяется в коня (Гура 1997: 44), причем иногда уточняется, что «душа злых людей может перейти в зверя — в коня», и это верование якобы заимствовано карпатскими жителями у евреев (Потушняк 1941: 202). Согласно верованиям гуцулов, душа грешника в измененном виде может пребывать на земле, «переселившись» в животное — свинью или лошадь (таким образом уравниваются после смерти и грешники-христиане, и изначально грешные с точки зрения народной традиции «чужие» — инородцы и иноверцы). Грешная душа обречена на пребывание в теле животного, пока свинья не будет заколота, а лошадь не околеет (Онищук 1909: 49). Упомянем в связи с этим «переселением душ» и болгарские поверья о том, что души грешных турок переходят в свиней, а праведных — в собак; эти собаки сидят на плетеных дорожках близ христианского рая (СБНУ 1914/30:17).

#### *4.1.2. Какого они цвета?*

Интересно, что в фольклорно-мифологическом сознании носителей традиционной культуры в отношении к «чужим» (представителям другой нации или другой конфессии) важную роль играют представления об особой «окрашенности» чужаков. При этом данный «миф» представляет собой некое «общее знание», никак не соотносясь с тем, что можно увидеть собственными глазами. Отметим, что при этом особо значимым оказывается противопоставление не столько конкретных колористических признаков, сколько признаков «светлый–темный», «чистый–грязный». Это представление проявилось, на-

пример, в легенде из Каргополья: «[Бог дал каждому народу] и акцент свой и цвет кожи, а русские вот светлокожие – самые его любимые» (НБ: 81).

В болгарском песенном фольклоре наиболее частотным постоянным эпитетом для определения «чужих», в частности евреев, наряду с прилагательным *мръсни* («грязные», «мерзкие») выступает слово *жълти* («желтые»). Злые персонажи сравниваются то с «черной цыганкой» (*черна циганка*), то с «желтой еврейкой» (*жълта еврейка*) или с «желтым евреем» (*жълто чифутче*) (Дабева 1939: 83, 87). Как отмечает О. Тодорова, происхождение и смысл данного эпитета не совсем ясны и едва ли могут быть объяснены этнографической реальностью (ср. бытовавшие как в Западной Европе, так и на Балканах средневековые предписания, согласно которым евреи должны были носить головные уборы желтого цвета; Тодорова 1994: 18–19). Скорее желтый цвет, наделяемый в народной культуре преимущественно негативной оценкой (СД 2: 202), выступал как своеобразный символ «нечистоты» и «неправедности» евреев – впрочем, как и всех других конфессионально чужих; ср. показательную синонимию при описании нашествия враждебных сил: «Тръгнали ми са латини, / *Латини жълти евреи...*» (Дабева 1939: 83). В болгарских эпических песнях повествуется, как герой спасает «чиста Света гора» от «жълта еврешуга», которые намерены купить «белите манастири и черните калугери», сжечь все евангелия и превратить все христианские храмы в синагоги (Тодорова 2001: 92). Отступление от «своих», «правильных» норм поведения, приобщение к «нечестивым» обрядам иноверцев приводило к тому, что человек сам становился одним из «желтых евреев». В болгарской песне рассказывается о

том, что, выпив еврейской крови, девушка может утратить и свою веру, и свою этничность: «...когда Иринка станала, / пред врата стои еврейка, / у ръка държи лъжица, / у лъжицата ясна кров, / Иринка да си запои, / *жълта еврейка* да стане [когда встала Иринка, в воротах стоит еврейка, в руках у нее ложка, в ложке чистая кровь, Иринка выпьет, *желтой еврейкой* станет]» (Дабева 1939: 149, Тодорова 1994: 12).

В то же время приобщение иноверцев к христианской религии приближает их к категории «своих». Как известно, рассеяние евреев по всему миру, отсутствие у них своей земли, их гонения трактуются в народных легендах как результат Божьего проклятия, как наказание за распятие Христа. Но если иноверец проявит сочувствие к христианским ценностям, он может избавиться, например, от излишней природной смуглости, которая в славянской традиции расценивается как некая неправильность, аномалия внешности, как признак демонической природы (ср. «желтизна» или «чернота», о чем ниже). Об этом — легенда из витебской Белоруссии: «Сравнительно с мужчинами жидовки имеют бóльшую белизну лица оттого, что при всех почти страданиях Спасителя, особенно крестных, они проливали обильные слезы, которыми и смыли восточную темноту лица» (Никифоровский 1897: 298).

Среди польских материалов, опубликованных А. Цалой, есть также целый ряд любопытных свидетельств относительно особенностей одежды евреев, в которых просматривается и «мифологическая» подоплека: «мода» евреев на черный цвет установлена самим Богом: «Носили черные пальто и говорили, что Господь Бог так ходил по земле» (окр. Замостья, Саґа 1992: 26). Другая интерпретация черного цвета

одежды евреев связана с евангельским мифом: «Черную, траурную носили одежду... Траур носили по Нему (Христу), но не уверовали» (Саґа 1992: 90). Еще одно свидетельство напрямую соотносит цветовую гамму одежды с демонологизацией этнических соседей: «Они сами были на чертей похожи, одевались в черное...» (Саґа 1992: 95).

Любопытную цветовую характеристику этнических соседей представляют материалы из полиэтнических регионов; показательно, что одни соседи для славян оказываются более близкими, чем другие, что и отражается в фольклорных свидетельствах. Например, на территории Спиша (польско-словацкое пограничье) местное славянское население подчеркивало разницу между евреями и цыганами так: евреи были «красивые» и «белые», а цыгане «черные» (Nowicka 1995: 363).

#### 4.1.3. «Странные» евреи

Аномальные признаки, приписываемые представителям других народов и конфессий, должны служить своеобразным маркером «чужого»; эти признаки, как показатели «чуждой», «дикой», отчасти «нечеловеческой» природы, могут быть как видимыми (и тогда они выступают как элементы внешней характеристики чужаков), так и скрытыми (ср. народные представления славян о скрытых телесных изъянах, которыми отмечены представители нечистой силы – СД 2: 53).

Прежде всего, народная традиция отказывает «чужакам» в праве на «нормальное» *рождение*. Во-первых, сроки беременности еврейских женщин отлича-

ются от обычных. По поверьям, бытующим в Польше, беременность евреек длится всего 6 месяцев (при том что у польских крестьянок — 9, а у шляхтянок — 12), поэтому еврейские семьи столь многодетны и евреев много («Евреи плодятся как клопы», — констатирует польская пословица). Во-вторых, евреи рождаются *de culo* (из прямой кишки) (Jastrzębski 1989: 38; Stomma 1986: 29–30).

Устойчиво бытует представление о том, что инородцы рождаются *слепыми*, подобно животным, и требуется определенное время или особые манипуляции, чтобы новорожденный прозрел. Например, евреям требуется человеческая кровь, чтобы «открыть» глаза своим новорожденным (Саґа 1992: 102; Zowczak 2000: 161–162, 165; Нгуциук, Мороз 1993а: 90; Трахтенберг 1998: 47, 215–216); то же самое рассказывают поляки о мазурах (Саґа 1992: 102). Жители Волковысского повета (Западная Белоруссия) также считали, что мазуры, подобно животным, рождаются слепыми и прозревают только на третий день (Federowski 1897: 233); по представлениям украинцев галицко-волынского пограничья, только на 9-й день прозревают мазуры, за что их и дразнят *ślepy Mazur* (Siewiński 1903: 70). Этим же поверьем объясняется западноукраинское прозвище поляков «лях-девятиденник»: считается, что слепого новорожденного мать 9 дней держит под «макитрой» (большой миской), пока у него не откроются глаза. «Ляхи» рождаются слепыми, как котята, и потому само их название имеет отрицательный оттенок, отражая якобы их нечеловеческую природу: «погане 'му імя: Лях» (Франко 1908: 369–370).

Как гласит польская поговорка, «Жид солнца на небе не видит, а только притворяется, что видит»

(Kolberg DW 42: 598). Присловье соотносится с поверьями поляков в Литве о том, что «евреи не видели солнца» и, следовательно, не могли определять время. Поэтому они всегда спрашивали у работников-христиан: «Maryńka, a gdzie słońce, skolka czasu?»; по этой же причине у многих евреев были наручные часы (Zowczak 2000: 161).

В частности, бытуют представления о том, что *кровь* евреев отличается от крови неевреев из-за принимаемого а ргіогі «родства» евреев с нечистой силой. Так, по карпатскому поверью, кровь черта черная и густая, подобная смоле (Онищук 1909: 16); согласно быличке из Мазовше, однажды гром ударил в еврея, и тот растекся смолой совсем как черт (Świątek 1893: 547).

«Зооморфной» природе чужаков соответствуют польские поверья из окр. Замостья, что у евреев острые *зубы* и острый *слух* (Stomma 1986: 30).

Отсюда вполне логично предположить, что чужакам присуще *людоедство* — признак, устойчиво соотносящийся с представлениями об особенностях этнических соседей, особенно в тех жанрах фольклора, где чужаки выступают в роли воинственных противников, завоевателей (перечень основных мотивов см.: Bystroń 1923; Bystroń 1980: 326–327; Benedyktowicz 2000: 138). Людоеды-иноземцы часто фигурируют в народных преданиях как представители мифических, «доисторических» народов (аборигенов края, первоначальников); при этом данные персонажи могут носить имена реальных этносов (см.: СД 1: 302).

Таким мифологическим персонажам, носящим имена реальных этносов, приписываются черты, роднящие их с демоническими существами. В болгарских легендах упоминаются великаны-людоеды



(иногда одноглазые) — *латини, елини, джидове, джидовци*. В Хорватии бытуют предания о людоедах с песьими головами, которые именуются *pasoglavi Turci, Tartari pasoglavni*. В народных представлениях как людоеды выступают *москали* (у поляков), *литва* (у русских на Северо-Западе — новгород., псков., твер.), *евреи* (у южных славян — болг., серб., словен., макед.), *чудь* (на Русском Севере и Северо-Востоке, на Урале) (см.: Илиев 1890, Илиев 1891, Bystroń 1923; Топоров 1990; Белова 1998: 259). Так, македонцы полагали, что евреи по субботам ничего не делают, а по воскресеньям едят людей (Илиев 1891: 249).

Типологической параллелью к мотиву людоедства можно считать представления о ритуально-магическом употреблении «чужими» человеческой крови или о практике человеческих жертвоприношений, принятой у «чужих»; данные представления в ряде случаев могут опираться на стереотип «чужака-людоеда» (см. 3.2, а также Белова 2005: 115–116).

*Нижние конечности* также оказываются значимой частью фольклорно-мифологического описания внешности «чужого». Вспомним общеславянское представление о том, что ноги — единственная часть тела, вид которой не в силах изменить нечистая сила; именно по виду зооморфных или аномальных нижних конечностей всегда можно опознать демона, принявшего человеческое обличье. Сходным образом ноги инородцев/иноверцев оказываются той частью тела, которая отличает «чужого» от «своего».

Любопытные свидетельства об особенностях ног «чужих» можно найти в болгарском фольклоре. Так, согласно легенде из северо-западной Болгарии (Видин), у евреев ноги (ступни) как будто исколоты иглами. Эти знаки остались с тех времен, когда «цы-

ганский царь Фараон» наказал евреев, заставив их босиком ходить по колючим терниям за то, что евреи, не желая заниматься земледелием, посеяли вареное жито, из которого не выросло ничего, кроме сорняков (с.-зап. Болгария, Видин — СбНУ 1912/36: 156; зап. Болгария, Граово — СбНУ 1958/49: 587; с.-вост. Болгария, Странджа — СбНУ 1983/57: 880).

В польской среде были зафиксированы представления о том, что евреев можно опознать по форме ног — ноги у них кривые и колени полусогнуты («наверное, от сидячего образа жизни») (Саҫа 1992: 25).

Своеобразную параллель к польским свидетельствам могут составить миниатюры древнерусских рукописных сборников, представляющих в живописной форме мучения грешников. Среди клеветников, блудников и еретиков мы видим и «иудеев» с красными высунутыми языками, на полусогнутых ногах (сборник лицевой коллекции Богословского, № 41, XIX в., л. 144 об; Древлехранилище Института русской литературы РАН, Санкт-Петербург). «Жидове распеншеи Христа» представлены так: «...и лица ихъ кровію помазани, и в рукахъ ихъ опащи конскія держаще, и языкъ ихъ вне вися яко беше инымъ псомъ, ноги ихъ искривлени имуще в кожи осли оболчени. И взирающе другъ на друга дивляхуся себе и между собою глаголюще, о горе намъ» (там же, л. 192).

Отметим также, что изъяны или зооморфный вид конечностей молва приписывала еврейским цадикам (об этом см. в гл. 5).

Тело «чужого» отличает и такая «звериная» черта, как *хвост*. По поверью жителей Подлясья, хвостатыми рождаются их западные соседи курпи (субэтнос в Мазовше) (Stomma 1986: 31). У сербов-границар и черногорцев бытуют представления о «хвостатых»

турках (Вукановић 1931: 67), чьи хвосты напоминают собачьи (Беговић 1887: 202), что соотносится с представлениями южных славян — христиан — о зооморфном образе пророка Мухаммеда (см. Белова 2005: 134).

В фольклорно-этнографических сводах восточнославянских материалов свидетельств о бытовании народных верований об инородцах с хвостом не зафиксировано. Однако представление такого рода упоминается в романе «Соборяне», автор которого, Н.С. Лесков, был необыкновенно чуток ко всякого рода народным суевериям и отразил многие из них в своих произведениях. Итак, мать учителя Варнавы, найдя у сына кости утопленника, предназначенные для «научноестественного» изучения, хочет похоронить их по-христиански и записать в поминание. Учитель пытается спасти свое «наглядное пособие»: «“Не молитесь вы, пожалуйста, маменька, за него, он из жидов”. Не верит! “Лжешь, говорит, это тебя бес научает меня обманывать, я знаю, что жида с хвостиками”. — “Никогда, говорю, ни у каких жидов, ни у нежидов никаких хвостиков нет”. Ну и спор, я как следует стою за евреев, а она против; я спорю — нет хвостов, а она твердит — есть!» (гл. 10). Сравним в связи с этим польское поверье о том, что все евреи имеют маленькие хвостики (Подлясье; *Wystrój* 1922: 180); ср. известные всем славянам представления о том, что наличие хвоста у человека выдает его склонность к ведьмачеству (СД 1: 297).

В основе славянских представлений о хвостатых инородцах (в частности, евреях), как нам представляется, может лежать инокультурный книжноустный источник, а именно — еврейская легенда о том, что Бог сотворил Еву не из Адамова ребра, а из хвоста, который сначала был у Адама (Грейвс, Патай

2002: 94–95). Этот же сюжет отразился и в западнобелорусской легенде о сотворении Евы из хвоста Адама. Как рассказывали в Западной Белоруссии, первоначально Бог сотворил Адама с хвостом, но потом хвост отрезал, и «зрабиласе с таго хвоста жуонка Ева» (Federowski 1897: 201).

#### 4.1.4. «Жид жидом завсегда смердит»

Одним из самых устойчивых стереотипов в народной культуре является *запах* «чужого» — это и известные со времен Средневековья общеевропейские представления о *foetor judaicus* — «еврейском зловонии» (Трахтенберг 1998: 44–47), чешские народные представления о запахе цыган и т.п. (СД 2: 269) и верования болгар о специфическом запахе, присущем туркам (ДОО 1: 212; Толстой 1995: 420–421). Запах «чужого» могут приобретать и отвергнутые члены «своего» социума, которые автоматически превращаются в «чужих». Согласно болгарской легенде о происхождении «болгарских цыган» (из проклятых царем клеветников), они приобрели такой же запах, какой исходит от турок и «других» цыган (СбНУ 1894/11: 71). Специфический запах исчезает, если «чужие» вводятся в рамки «своей» конфессии: по болгарской легенде, царь Константин окрестил население «Влашской земли», чтобы они не распространяли зловоние («за да не му миришат») (Георгиева 1996: 80). О запахе, присущем евреям до крещения, см. 2.5. По свидетельству из Ловеча (Болгария), каждый народ имеет свой собственный запах, который не ощущает — его чувствуют только «чужие», и это взаимно (АЕИМ 909 (II): 269).

Представления о запахе инородцев, в частности евреев, нашли отражение в славянских поговорках: *Жид – еврей, жид. Жид жыдым пахницъ* (рус. смолен., Добровольский 1914: 223); *Жид жидом завсегда смердитъ* (укр., Номис 1993: 82); *Ваняйить, как от жыда, Жыд жыдом и ваняйить* (рус. воронеж., Дикарев 1892: 88, 117); *Żyd żydam śmierdzić* (бел., Federowski 1935: 372); *Żyd zawsze Żydem śmierdzi, Śmierdzi jak Żyd* (пол., НКРР 3: 988). Отметим, что семантическое значение этих поговорок передает не только представления о запахе, якобы исходящем от евреев, но и характеризуют выкрестов, якобы сохраняющих свою еврейскую сущность даже после крещения (см., напр., Номис 1993: 82; см. также 2.5.4).

По данным экспедиционных исследований в Полесье и в Подолии, представления о специфическом запахе «чужого», по которому его всегда можно опознать, широко бытуют до сих пор.

«Як колысь еўрэи булы, познавалы [их] по запаху. Жыд смэрдыть. То познавалы йих по тому, шо смэрдыть. Як Моисей выводіў еўрэи з Египта, воны стали роптаты на Моисея [потому что хотели есть]. Биг им посылаў манну (поэтому и гаворать, наша молитва: “Хлеб наш насущный дай нам днесь”) и птицы карапатки, але сказаў: “Йиште, а ў запас не берыць”. Але воны пожадничалы, набрали ў запас, и воно пэрэночовало, и уже не можно было йисти, бо смердело. И од йих запахало так, шо вид них чўти. Ў запас стали брать, а нельзя! От ужэ я гаворю, шо воны стали браты ў запас, но пэрэночувалы, и нэ можно ўжэ кушать былó. Ўжэ вонó смэрдило. То тако и гавóрать, шо жыдум чўти (т.е. евреем пахнет. — О.Б., В.П.)» (Е.В. Супрунюк, 1910 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Согласно этой легенде, происхождение «еврейского» запаха связывается с событиями библейского Исхода (ср. Исх. 16: 13, 20): евреи были наказаны за свою жадность — нарушили запрет брать посланных Богом куропаток про запас (аналогичный сюжет с упоминанием испорченного мяса как причины «еврейского» запаха зафиксирован у поляков в Литве — Zowczak 2000: 176). Упомянем также легенду из Галиции, объясняющую, почему евреи оказались отмеченными паршой — в наказание за жадность и неподобающее поведение в пустыне — см. 4.1.5).

В Прикарпатье было зафиксировано свидетельство, согласно которому евреи «генетически» обладают неприятным запахом в силу своего происхождения: «Евреи, они... у них пот свой такой, ну, пот такой вонючий, от кочевникоў ещё. Еврей — он вонючий. У них идёт уже как в генах заложено, шо, они ж евреи как — от кочевникоў походят по истории, и ў них это как уже в генах заложено, шо они... Он хоть так — моется — он всё равно полдня походит, от него запах такой специфический идёт <...> у них это в крови это заложено» (М. Кукурба, 1969 г.р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

Запах, по которому можно было отличить еврея, по мнению полешуков, исходил от самих «чужих» или от их одежды. Этот запах распространялся и на природные объекты, которые с точки зрения местной традиции считались «еврейскими» (например, в Полесье удода называют «еврейской кукушкой» именно из-за его неприятного запаха, см. 4.8): «От одежды запах. И можно сразу отличить [еврея от нееврея]. Запах такэй... ну, як у скотыны запах есть» (М.М. Костючик, 1937 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Что касается последнего рассказа, то в связи с ним развернулась любопытная дискуссия, показательная в контексте нашего исследования. Присутствовавшая при разговоре сестра рассказчика, семья которой до войны жила в с. Мельники (3 км от Речицы) по соседству с еврейской семьей («наши хаты стўляны булы с жидáмы») с некоторым удивлением для себя поделилась таким своим «этнографически-бытовым» наблюдением: соседи-евреи жили зажиточно и очень «чисто»; местные цыгане, напротив, чистоплотностью не отличались. И все-таки, заметила рассказчица, «цыгане — воны такие бывають грязные, а нэ пахнэ видных ничим. А еўрэи — воны чисто ходылы, одёжи много было у них, а вот запах... Почему так?» (2000, зап. О.В. Белова). Таким образом, цыгане не обладают характерным «запахом чужого», и дело здесь вовсе не в гигиене. Так бытовые наблюдения, сочетаясь с фольклорно-мифологическими стереотипами, придают новые оттенки представлениям о «чужих», подчеркивая, что конфессиональная принадлежность (здесь — евреи-иудеи и цыгане-христиане) в ряде ситуаций может превращать «чужих» в «других» и почти в «своих».

Согласно рассказам информантов из Подолии, особый запах исходит не только от самих евреев и их ритуальной одежды, но ощущается также в еврейских домах, даже после того, как их давно покинули хозяева (Копайгород Барского р-на Винницкой обл., 2001, зап. А.В. Соколова).

С чем идентифицируется у славян запах еврея? Чаще всего говорят просто о «запахе» («запах их, такой чужой, трудно объяснить...» — пол., Нгусіук. Mogoż 1993a: 90), но если этот запах с чем-либо сравнивается, обычно упоминают животных («як у скоты-

ны запах есть» — Полесье, «евреи воняли козлом» — поляки в Литве, Нгуциук, Могоз 1993а: 90; ср.: Трахтенберг 1998: 45, 215) или падаль («какая-то курица сдохла или что» — поляки в Литве, Нгуциук, Могоз 1993а: 90). «Еврейский» запах может ассоциироваться также с запахом лука и чеснока: *От него цыбулькой, чесноком пахнет (он из жидов)* (рус., Даль ПРН: 348); *Żyd zaŕsiudy czasnykóm śmierdzić* (бел., Federowski 1935: 372); аналогичные польские поговорки см.: Саґа 1992: 25; Саґа 1995: 30, 34; Czaja 1906: 44; НКРР 3: 988. По замечанию А. Хертца, «чесночный» запах евреев есть не что иное, как одна из мифологем, традиционно связываемых в массовом сознании с образом еврея (Hertz 1988: 243). По мнению исследователя апокрифической литературы Я. Янува, мотив «чесночного» запаха, якобы исходящего от евреев, имеет книжно-апокрифическое происхождение (подробнее см.: Janów 1931: 23–24; Zowczak 2000: 177). Об идентификации запахов, присущих другим народам, см. подробнее в СД 2: 269.

Поверья о «еврейском» запахе парадоксальным образом сочетаются с представлениями о том, что в домах у евреев было гораздо чище, чем в хатах местных жителей: «Бувало у еврэев и чысто вроде, а вот у их запах був други» (Бельск Кобринского р-на Брестской обл., ПА 1986, зап. Н.П. Антропов); «А ў них такие булы шкафчики такие, и закрывали посуду и вообще и таку [пасхальную] посуду. Ў йих так не було, шоб всё валялось. Такие булы закрытые шкафы и пид стеклом, и там посуда ў них. Дуже чистота була. Хотя таки во комнаты таки малэньки булы, алэ любили чисто» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин). Один из корреспон-



дентов Русского географического общества в материалах 1854 г. из Ровенского уезда отмечал несоответствие внешнего вида еврейского жилища и его интерьера: «У евреев дома высокие, светлые, с большими окнами, «но внутри полны сметья, вони и нечистоты»» (Зеленин 1914: 274). В этом свидетельстве также просматривается стереотипное восприятие «чужого» жилища: за «высоким» и «светлым» фасадом таится нечистота.

Аналогичные представления о чистоте, сопровождаемой тем не менее специфическим запахом, бытуют в селах Спиша применительно к цыганам: «W chałupach zaczej czysto, ale jest zapach taki... ale my tu rozpatny, że to Cygan». Причиной «цыганского» запаха информанты-славяне считали то, что цыгане ели конину (Nowicka 1995: 363).

Отметим также болгарское поверье, согласно которому еврейки и турчанки не могут делать солений, потому что приготовленные ими продукты будут смердеть (Белова 2005: 61).

#### 4.1.5. «Нечистые» чужаки

Как уже говорилось выше, понятия о гигиене отнюдь не определяют народное представление о паре признаков «чистый–нечистый» применительно к иноверцам или чужеземцам. Это связано как со специфическим семантическим полем самого понятия «чистота» в народной культуре («нечистое» — не только грязное, неопрятное, загаженное, но и безнравственное, непристойное, порочное; «чистое» как новое, первое, целое, свое, сакральное), так и с кругом стереотипов, однозначно характеризующих

«чужих» как «нечистых» — как в конфессиональном аспекте, и тогда «нечистота» связывается с понятием греха (о «нечистоте» чужой веры см. 2.5), так и в области бытовых наблюдений.

По представлениям поляков, «грязными» являются шведы, татары и евреи — при этом данное представление фиксируется как в мифологических рассказах о воинственных противниках, так и в бытовых нарративах об этнических соседях (Stomma 1986: 43). В болгарском песенном фольклоре частотным постоянным эпитетом для определения «чужих», в частности евреев, является определение *мръсни* ‘грязные’, ‘мерзкие’ (Дабева 1939: 83).

Стереотип «нечистого» чужеземца (этнического соседа) бытует и в современном массовом сознании, что убедительно показал А. Дандес на примере американского фольклора («этнические» анекдоты о поляках, евреях, итальянцах, акцентирующие среди прочих и такой признак, как нечистоплотность) (см.: Дандес 2004а).

В области быта зачастую весь уклад жизни этнических соседей видится как беспорядочный, «грязный», «нечистый» — это касается и пищи, и обихода (напр., пол. *żydowska czystość* ‘грязь, беспорядок’). Ср. подробно изученные модели номинации этнических соседей, основанные на пищевом коде, — прозвища типа *лягушатники*, *жабояды*, *ершееды*, *сажееды*, *векшееды*, *щепоеды* и т.п. (Даль ПРН: 327–346; Stomma 1986: 44–45, Воронцова 2002, Зеленин 1994, Зеленин 1994а и др.).

В сфере актуальных верований «нечистота» чужих трактуется в связи с представлениями о нечистых животных: «Коз во всей нашей губернии никто из крестьян не держит. Вы их встретите только в ме-

стечках, у евреев, на что крестьяне смотрят с презрением. “Якіе гэты жидэ дурныя, — говорят они, — трымаюць коз! з их нема ні якой ноўды (пользы): молоко слизко, як сморкач, а яны, подлы, ядўць гэто молоко!”» (Шейн 1902: 81). Согласно украинской легенде, воробьи появились из козьего помета, который евреи, чрезмерно любя этих животных, прятали в свои пуховики (Чубинський 1995: 65).

В бытовом обиходе представление о «нечистоте» «чужих» воплощалось в особом отношении к предметам, оказавшимся в контакте с инородцем/иноверцем. Особенно тщательно мыли посуду, из которой ел «чужой». В традиционном русском быту долго сохранялся запрет пользоваться посудой, из которой ели цыгане, татары, немцы: она долгое время считается как бы оскверненной, и хозяйки не велят домочадцам есть из нее, «пока татарин не выдохнется» (Максимов 1995: 545). Посуду, которой пользовались чужаки, нужно было вымыть в проточной воде, и только тогда ее можно было снова использовать (Тихомирова 2001: 8). Из посуды, в которой был кумыс, русские уже никогда не ели — она навсегда оставалась «поганою» (Зеленин 1991: 280).

### *«Нечистота» и традиционная обрядность*

«Нечистыми» (греховными) с точки зрения народного христианства видятся религиозные практики иноверцев, некоторые ритуалы, совершаемые «чужими» в рамках традиционных обрядов. Упомянем в связи с этим устойчивое представление, зафиксированное в восточной Польше, в Подолии и в Полесье, что евреи венчаются на мусорной куче. Эта мифоло-

гема, с одной стороны, дает представление о трактовке «чужого» обряда как магического ритуала (ср. действия, совершаемые на мусорной куче у славян, — лечение, снятие порчи, продуцирующая магия — и представления о том, что мусорная куча — место сбора нечистой силы, СД 3: 340) или как «обряда наоборот», с другой же стороны, может быть связана с символикой мусора (богатство, достаток, доля, благо) в славянской народной культуре (см.: СД 3: 337–340).

В Подолии рассказывали, что балдахин, под которым во время свадебной церемонии стоят жених и невеста, устанавливали там, куда выбрасывают мусор (Соколова 2003: 324; Шаргород Винницкой обл., запись 2001 г.), «жених и невеста стоят на мусоре» (Яруга Могилевского р-на Винницкой обл., 2004), «[Жениха и невесту выводили туда, где нечистое место, побольше мусора.] Несмотря на то что там мусор, грязно, зато в жизни будет хорошо» (Н.М. Летун, 1923 г.р., Тульчин Винницкой обл., 2005, зап. Н. Егорова, Ю. Мягкова). Ср. запись, сделанную в Полесье: «[Уверяют, что] жыды на сьмётнику венчаюца, на самом тум сору» (Е.М. Микулич, 1927 г.р., Оздамичи Столинского р-на Брестской обл., ПА 1984, зап. С.М. Толстая).

По материалам А. Цалы из восточных областей Польши, о еврейской свадьбе «на сметнику» часто говорили как бы в насмешку, потому что церемония происходила вне синагоги (возможен также рефлекс восприятия ритуального разбивания посуды в ходе свадебного обряда). Рассказывали также, что евреи венчаются на дворе, на конском навозе, на огороде, на дороге (Саґа 1992: 69–70; Саґа 1995: 89–90, 109). У поляков в Литве было записано свидетельство, что для еврейской свадьбы специально насыпали на дво-

ре кучу мусора, и раввин обводил молодых вокруг нее, а потом над этой кучей молился (Hryciuk, Moroz 1993a: 91). Представляет интерес фрагмент интервью с бывшим нотариусом, который сообщил, что у евреев было два вида свадьбы: «ритуальный» (на мусорной куче) и «официальный», с регистрацией в сельской администрации (Сага 1992: 70).

Этот «странный» элемент «чужого» обряда был адаптирован славянской традицией в довольно причудливой форме: по свидетельству кон. XIX в. из юго-восточной Польши (окр. Кросно), если девушка, родившая вне брака, отказывалась при крещении назвать священнику имя отца ребенка, он грозил ей, что заставит ее «венчаться на еврейской мусорной куче» — *brać ślub na żydowskim smitiu (śmieciu)* (Kolberg DW 49: 305).

Согласно некоторым свидетельствам, заготовленная в еврейский праздник Кущей капуста будет иметь неприятный запах (продукт приобретает качества, свойственные носителям «чужой» культуры, см. выше о «еврейском» запахе): «Капусту квáсыты в любы́й дэнь можно; тых пильну́ются [опасаются] кúчэк жыдиўскых, капусту не квасят, бо <...> будэть смердэча» (Онисковичи Кобринского р-на Брестской обл., ПА 1985, зап. Ж.В. Куганова). Аналогичный запрет фиксировался на территории Западной Белоруссии еще в конце XIX в.: заготовленная на Кучки капуста сгниет; мотивировалось это «неправильным» поведением иноверцев — евреи якобы испражнялись в своих «халупках», называемых «кучками»: «жиды <...> наспаскудзят ў кучку, то будзе капуста гнилая» (Federowski 1897: 415).

Согласно народным верованиям, некоторые обряды, практикуемые «чужими», направлены именно на то, чтобы избавить их от присущей им нечистоты.

Таково, например, поверье из белорусского Полесья, приуроченное к еврейской Пасхе: «Як на ихнюю [еврейскую] Паску дождж, то им харашо, их тады вошы нэ йидять. Жыдоўская Паска с дажджом — им харашо, йих вошы нэ йидять» (Присно Ветковского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. А.Л. Топорков). Поляки считали, что дождь на праздник Кучей (*Кучки*) избавляет евреев от парши: «В Кучки дождь парши смывает» (Сага 1992: 144). В Западной Белоруссии полагали, что омовение под дождем на Кучки избавляет евреев от парши и коросты: «каб на Кучки дождж ни падаў, то ўсе жыды были б паршывые» (Federowski 1897: 238). Согласно современной записи из гомельского Полесья, дождь (или имитация его) на Кучки избавляет евреев от якобы присущего им неприятного запаха (см. выше): «Як нема дождю, значит, они побьют молодого гáрбузика и почéпляць над столом на сошку, штоб хоть бы сок покапаў (на дворе), або они смердеть будуть, а як пойде дож, будуть чистые жыды» (Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1984, зап. Ж.В. Куганова).

### *Видимые признаки «нечистоты»*

С интересным фактом мы столкнулись во время полевого сезона 2005 г. в Черновицкой обл. Говоря о прошлом этого «еврейского» города, все наши информанты независимо от этноконфессиональной принадлежности вспоминали изумительную чистоту Черновцов довоенных и первых послевоенных лет, связывая этот факт с присутствием в городе евреев. Для информантов-евреев чистота черновицких улиц свидетельствовала о том, что в «еврейском» городе в

большинстве своем жили цивилизованные, культурные люди. Для информантов-славян данный факт являлся некоторым парадоксом: «*Говорят, шо евреи грязные, но вот улицы в Черновцах мыли с мылом. Сейчас евреев нет, а стало грязнее, мусорят приезжие.* [Откуда вы знаете, что улицы мыли с мылом?] Моя учительница рассказывала, она была жена прокурора, ей квартиру дали на Кобылянской [одна из центральных улиц Черновцов, считавшаяся в то же время «еврейской» улицей] в роскошном доме. Так после войны каждое утро улицу мыли с мылом, и было очень чисто» (Н. Кравченко, ок. 30 лет, Черновцы, 2005, зап. О.В. Белова).

Представления о «нечистоте» этнических соседей могли «подпитываться» даже такими внешними признаками, как чрезмерно плотная застройка еврейских кварталов местечка: по свидетельству из Подолии, «еврейские дома были так близко, что им некуда было воткнуть туалет, поэтому они дома какали» (Н.М. Летун, 1923 г.р., Тульчин Винницкой обл., 2005, зап. С. Егорова, Ю. Мягкова).

Проявлением «нечистоты» являются также специфические болезни, которые помимо того, что играют свою «знаковую» роль в различении «чужого» и «своего», требуют особого к себе отношения, особых методов лечения и профилактики. В Западной Европе с XVII в. имел широкое хождение «каталог» тайных «еврейских» хворей, опубликованный в 1602 г. крещеным евреем Франциском из Пьяченцы. В нем перечислялись болезни (кожные язвы, кровохарканье, телесные уродства и т.п.), которыми были наделены все 12 колен Израиля в наказание за распятие Христа (несмотря на тот факт, что 10 колен были рассеяны задолго до распятия Иисуса) (см. Трахтен-

берг 1998: 48–49, 139–140, 216). По поверьям восточных славян, евреи также страдают коростой и паршой, которые являются результатом Божьего наказания (см. выше).

В народной традиции ряд болезней также получает статус «еврейских». Так, в 1890 г. некий колдун Вавжек Марут, обвиненный в том, что он выкопал и похитил два трупа с еврейского кладбища, объяснил, что существует два вида *тифа*: обычный, который можно преодолеть с помощью молитвы Господней, и «еврейский», от которого могут исцелить только кости еврея (Трахтенберг 1998: 216). На Украине и юге России бытовали представления о *лихорадке* «*жидовке*», нападающей исключительно ночью; борьба с ней предписывала растирание освященным салом — продуктом, неприемлемым как для самих евреев, так, видимо, и для этой болезни (Семенцов 1993: 104; Шарко 1891: 171; см. также о лечении с помощью «жидывського Бога» — 5.6).

Специфически «еврейским» явлением считалось кожное заболевание *парша* (ср. польское уничижительное прозвище еврея — *parch*). О причинах появления у евреев этого неприятного качества повествует галицийская легенда о событиях библейского Исхода: «Як жиди ходили з Мойсейом до пушчи, то Бож їм послаў манну та перепелиці. Але жиди дуже захланні! Налапали тільки перепелиць, шчо сї позасмерджували. І так вони їли засмержене перепелиці, а с того подіставали пархи» (Гнатюк 1902: 33). Среди современных полевых материалов встречаются «рационалистические» объяснения этого явления, возникающего якобы из-за многочисленности и скученности евреев: «У украинских домов огороды и сады, а у евреев такого не было. У них было по двадцать детей, и за-



велась парша» (Н.М. Летун, 1923 г.р., Тульчин Винницкой обл., 2005, зап. С. Егорова, Ю. Мягкова).

«Этнологическую» характеристику получает и такое довольно распространенное явление, как *веснушки*, которые становятся своеобразным опознавательным знаком целого народа. Этиологические легенды о причинах появления веснушек у евреев распространены в фольклоре восточных и южных славян (болгар). Сюжет связан с апокрифическим сказанием об ожившем петухе, которого евреи сварили для трапезы после распятия Христа и который своим чудесным оживлением доказал истинность воскресения Христа. Многие евреи имеют веснушки с тех пор, как воскресший вареный петух взмахнул крыльями и обрызгал евреев подливой (з.-укр., Верхратский 1899: 147; болг., АИФ, I 91(II): 189–190; Хасковско, 1989, зап. К. Михайлова; АИФ I 48(I): 120; Хасковско, 1988, зап. В. Кузманова) — у них на лицах навсегда остались отметины). Так же объясняют болгарские легенды наличие у евреев парши (болг. *кел*) — евреи «келяви», потому что оживший петух обрызгал их горячим супом (Каравелов 1861: 171; СБНУ 1983/57: 880).

В народных верованиях веснушки могут приравниваться к различным болезненным проявлениям на коже — ожогам, струпьям, бородавкам (СД I: 352–353). Поэтому вполне логично, что в гуцульской легенде чудо с петухом становится причиной появления у евреев, наряду с веснушками, коросты на руках (Онищук 1912: 38).

Итак, «чужой» всегда остается чужим — не только духовно, но и в прямом смысле телесно, что и подтверждается фактами традиционной культуры, для

которой стереотип «чужого» остается одной из незыблемых констант.

## 4.2. «Мы ж ад яўрeяў прайзашлі, усе зналі яўрэйскі язык»

Этот раздел посвящен народным представлениям славян о языке их соседей-евреев и коммуникативным принципам, связанным с языком «чужих». Здесь мы снова сталкиваемся с уже отмеченными ранее различиями из «области мифа» и «области быта». Фольклорная этиология в жанре народных легенд объясняет появление различных языков, особенности наречий и такие стереотипные признаки, характеризующие чужую речь, как невнятность, неблагозвучность, «заумность». Что касается непосредственного опыта языкового общения с этническими соседями, то он оказывается прокомментирован другим типом текстов — меморатами о собственном опыте коммуникации с «чужими». В этом случае активизируются и собственный словарный запас «чужого» языка (если таковой имеется), и представления о том, когда и как уместно пользоваться «чужим» языком.

### 4.2.1. *О разных языках*

В контексте фольклорно-мифологических представлений о «чужих» языковой аспект не играет ведущей мифологизирующей роли, что для регионов тесных этнокультурных контактов может объясняться, в частности, активным присутствием «лингвистичес-

# Иллюстрации



Езрей, пазыгаюцый на покров.

Фрагмент іконы «Успение», 1650 г.

(с. Олтуш Малорытскага р-на Брэстскай обл.).

«Этнаграфічныя» дэталі косяма: нагруднік, белыя чулки, «халат»

Із кн.: Жывапіс Беларусі XII-XVIII стагоддзяў. Мінск, 1980, № 41



inslav



Ангели і невірний Авроній.

Фрагмент ікони «Успение», XVIII в., Острог (Україна).

Костюм бородатого єврея видає в нем «чужака»



### Ангел и «неверный Авфоний».

Фрагмент иконы «Успение», XVII в., Острог (Украина).  
Длиннополая одежда и треугольная шляпа отличают еврея  
от других действующих лиц



Евреї, досягаючий на покров.

Фрагмент ікони «Успение», остання чверть XVII в. (г. Кричев).

«Етнографічні» деталі костюма: нагрудник со свисаючими нитями  
Из кн.: Жывапіс Беларусі XII-XVIII стагоддзяў. Мінск, 1980. № 54





inslav



·Повешение Нуды·

(Прухник, окрестности Пшемышля, Польша). 1999 г.

Из кн.: Zowczak M. Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych  
w kulturze ludowej. Wrocław, 2000. N 7



**«Павозаше Пуды»**

(Прухник, окрестности Пшемышля, Польша). 1998 г.

Из кн.: Zowczak M. Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych  
w kulturze ludowej. Wrocław, 2000. N 6



### Ражский «еврей»

(Южная Чехия). 1975 г. Отличительная черта персонажа – длинный нос. Фигура украшена цветными лентами.

Подобные маски использовали на масленицу в XVIII–XIX вв.

Из кн.: Stánková J. Lidové umění z Čech, Moravy a Slezska. Praha, 1987. N 24



**Масленичная маска «еврей»**

(Чехия). 1975 г. Отличительные признаки персонажа – длинный крючковатый нос, в руке «еврей» держит колотушку, сделанную из вывернутой наизнанку шкурки ежа

Из кн.: Stánková J. Lidové umění z Čech, Moravy a Slezska. Praha, 1987. N 23



inslav



**Святочная маска «еврея»**

(Бельско-Бяльское воеводство, Польша), 1958 г. Маска изготовлена из раскрашенной хлебной массы, овечьей шерсти, конского волоса, украшена железными зубами и шляпой фабричной работы

Из кн.: Fryś-Pietraszko E., Kunczyńska-Iracksa A., Pokropek M. Sztuka ludowa w Polsce. Warszawa, 1988. N 416

**«Аасид». Деревянный улей в виде фигуры еврея**

(Краковское воеводство, Польша). XIX в.

Из кн.: Fryś-Pietraszko E., Kunczyńska-Iracksa A., Pokropek M. Sztuka ludowa w Polsce. Warszawa, 1988. N 331



«Еврей» с козой. Кукла из рождественского вертепа  
(Бельско-Бяльское воеводство, Польша). Ок. 1950 г.  
Из кн.: Fryś-Pietraszkowa E., Kunczyńska-Iracksa A., Pokropek M.  
Sztuka ludowa w Polsce. Warszawa, 1988. N 411





«Евреи». Сувенирные фигурки,  
обязательный атрибут пасхальных базаров в Польше. 1980-е гг.  
Из кн.: Fryś-Pietraszkowa E., Kunczyńska-Irackska A., Pokropek M.  
Sztuka ludowa w Polsce. Warszawa, 1988. N 451



«Еврей» на коне из группы колвдишков  
(окрестности Пшемьшля, Польша). 1950-е гг.

Из кн.: Fryś-Pietraszkowa E., Kunczyńska-Iracka A., Pokropek M.  
Sztuka ludowa w Polsce. Warszawa, 1988. N 421

кой составляющей» в ежедневной коммуникации. Даже универсальный сюжет о библейском «смешении языков» в локальных традициях межкультурного пограничья приобретает дополнительные мотивы, аргументирующие взаимосвязь всех языков и, следовательно, их взаимную «понятность». Об этом – рассказ о родстве языков из волынского Полесья.

«После Потопа стал расхóдытыся народ, стали засэляты зэмлю, и задумалы, значыть, кирпичи стали палыти и задумалы робыти башню до нэба. Это в Библии напысано – башню до нэба робыты. И робота йшла успэшно. И Бог сам подумал, ну до чого ж, всё раўно ж вони нэ достроят до того, это даромный труд, як йих прыостановыты? И вот помэшал языки. Помэшал языки – той крычыть: «Давай воду!», а той нэсэ хлеб. Крычыть, давай, значыть, кирпич, а вин нэсэ воду, нэ понимае. От и оставыли тую башню. Так говóрать, шо дэ-то вона строилась, шо и досе там останки есть. Оставыли йийи робыти и давай города строиты. Бог сказаў, от так робите города, стрыйтэ [стройте. – *О.Б., В.П.*]. И от того врэмья так язык и помэшался». Далее рассказчик поделился с нами своим наблюдением: оказывается, черты языковой общности все же сохранились. Например, «язык нэмецкий подхóдыть под еврэйский. Да, под еврэйский. Бо от ужэ дажэ у нас у тую войну (имеет в виду Первую мировую войну. – *О.Б., В.П.*), як я был малым, то ў дэрэвне стоял нэмец, одын, и пэрэговоршчик быў еврей. Дак воны понимáлисе» (Е.В. Супрунюк, 1910 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Этот рассказ представляет собой народную концепцию происхождения и родства языков (мотив Вавилонской башни в фольклоре является основным

для объяснения «многоязычия», ср. НБ: 285–288). Эпизод «смешения языков» пересказан достаточно близко к книжным текстам (возможные источники — церковная проповедь, основанная на книжных сказаниях о Вавилонском столпе). Отметим, что и в книжных памятниках нет единого мнения о числе языков, появившихся после Вавилонского столпотворения. Толковая Палея называет 72 языка, Мефодий Патарский упоминает 12 (по числу колен Израилевых). Ср. бытующее у болгар в Родобах представление, что маленькие дети говорят неразборчиво потому, что в начале жизни они объясняются сразу на всех 72 языках, когда-то обретенных человечеством; постепенно дети усваивают один (родной) язык, остальные забывают, и речь их становится понятной (Родопи 1994: 21).

Приведем пример из еврейской традиции, в котором также эксплицируется отношение к «чужим» как к «немым». В рассказе о военных мытарствах еврейской семьи из Могилева-Подольского, пережившей и изгнание из родного дома, и лагерь, и гетто, упоминается бесстрашная в своем безумии старушка приживалка, которая не боялась немцев, потому что в ее представлении они были «немыми» — не говорили и не понимали идиша и потому были не опасны: «...Семья большая, был еще мамин брат и старушка. У нас в четырнадцатом году, когда гнали евреев, она проходила в Могилеве... все годы гонят евреев... Так она проходила, значит, вместе со своими родными. Так сказали — кто хочет ее взять? Она по-еврейски разговаривала, больше ничего не понимала. Так бабушка и дедушка, папины родители, взяли ее к себе. И она была у них пять лет. А потом, когда папа женился, так ему дали это «приданое» [смеется]. И она была у нас все годы! <...> А когда немцы пришли, она

сказала, что чего вы боитесь? Это ж немые люди! Она ж не понимала, шо они разговаривали по-немецки. Она думала, шо это... “Шо ты боишься? Это немые люди, они ничего не понимают!”» (М.И. Жидовецкая, 1930 г.р., Шаргород Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, Т.В. Величко).

Возвращаясь к славянскому фольклору, вспомним белорусскую легенду, о том, что «мы ж ад яўрэяў прайзашлі, усе зналі яўрэйскі язык», но после Вавилонского столпотворения «сталі разныя языкі: і рускі, і кітайскі, і многа...» (ТМКБ 2: 756).

#### 4.2.2. Особенности разных наречий

Своеобразной реакцией на наличие в непосредственном соседстве носителей различных языковых культур является бытование «этноцентрических» легенд об особенностях «чужих» говоров.

Согласно легенде из Западной Белоруссии (Волковысский повет) о происхождении мазуров, «в начале света» жил человек, который никому не уступал дорогу. Однажды он встретился с чертом и стал с ним драться. Черт ударил его и выбил ему зубы. Человек стал шепелявить, и от него пошел целый такой род, т.к. дети переняли его речь (Federowski 1897: 232–233).

Характерное «дзеканье» белорусов отмечено в русских поговорках: «Разве лихо возьмет литвина, чтобы он не дзекнул», «Только мертвый литвин не дзекнет», «Как не закайся литвин, а дзекнет» (Даль ПРН: 723). Фонетические различия придиричиво отслеживаются и в пределах одной локальной традиции. Так, специфический говор (рефлексы ять, диф-

тонги) жителей Слободского с/с Харовского р-на Вологодской обл. является причиной того, что соседи из ближайших окрестностей называют их то «хохлами», то «латышами», то «немцами» (Белова 2004а: 187).

Непонятность языка цыган (*nieczysta mowa*) польские легенды объясняют тем, что во время распятия Христа цыганка спрятала под язык один из гвоздей, предназначенных для распятия, и поранила себе язык (ю.-вост. Польша, Саґа 1992: 88–89, Zowczak 1992: 37, Zowczak 2000: 385).

Современная легенда из Прикарпатья отвечает на вопрос «Почему все евреи картавят?»: младенец Моисей был спасен из реки украинцами-чумаками, которые стали кормить ребенка горячей картошкой, отчего у него «запеклись уста» — он обжег себе рот и губы. «Оттого-то Моисей и стал картавым. Оттого и все евреи картавят» (Дубровина 2002: 4). В фольклорных материалах из Тамбовской обл. особенности речи евреев также связываются с особенностями речи Моисея: «Моисей немного заикался, поэтому евреи картавят» (Дубровина 2002: 4).

Бытуют и другие объяснения, причем оценка может быть полярной — от признания особенностей речи евреев знаком их избранности до интерпретации «акцента» как Божьего наказания: «Господь Бог любил евреев-израильтян, потому-то и выделил их от других народов при помощи языка иха. Оттого-та они и картавят»; «Господь дал такую речь»; «Бог наказал»; «Евреи картавят оттого, что они некрещеные» (Дубровина 2002: 4). Встречаются объяснения, согласно которым евреи картавят, потому что «у них короткая уздечка языка», «им подрезали языки», «в детстве им подрезают кончики языков», «младенцам отрезали языки» (Дубровина 2002: 4) — вероятно, здесь столь причудли-

во запечатлелись трансформированные представления о том, что у евреев принят обряд обрезания.

### 4.2.3. «Нечеловеческая» речь

С точки зрения носителя этноцентричного традиционного сознания, «человеческим», или «культурным», статусом обладают исключительно представители «своей» традиции. Соответственно только язык «своей» культуры признается полноценным и пригодным для человеческого общения. Язык «чужой» традиции в этом контексте может восприниматься либо как звукопроявление, родственное «языку животных», либо приравниваться к **немоте**, ибо с помощью «чужих» слов, по определению, невозможно передать «правильную» суть явлений (см.: Venedyktowicz 2000: 128–130, Толстая 1994: 20–21, СД 2: 415, Топоров 1990: 11, Бартмицкий 2005: 272).

В связи с этим упомянем такие номинации, как рус. *немец* ‘иностранец’, пол. *gluchoniemce* ‘немцы’, рус. диал. *латыши* ‘человек, плохо выговаривающий слова по-русски’, ‘бестолковый человек’, в которых говорение на чужом языке приравнивается к немоте. Ср. также *немереча* ‘иностранец, говорящий на иностранном наречии’ (Добровольский 1914: 493).

В народной традиции «чужой» язык осознается как признак нечеловеческой природы, отсутствия разума (СД 2: 415, Venedyktowicz 2000: 135–136). Определяющими признаками «чужой» речи становятся, таким образом, *невнятность* и *неблагозвучность*.

С точки зрения «своей» культуры звучание чужого языка оценивается как странное, неблагозвучное, смешное. Так, например, русские отмечают «гэ-

канье» украинцев, «дзеканье» белорусов и обилие шипящих в речи поляков; поляки называют немцев *derdydasy*, фиксируя внимание на наиболее частотных немецких артиклях, литвинов — *betkoty* (ср. пол. *betkot* ‘бормотание’) (Stomma 1986: 32), украинцев Люблинского воеводства — *chmaki* (от характерного окончания *-chmo* в 1-м л. мн.ч. глаголов) (Бартминьский 2005: 264); белорусы и украинцы называют поляков *przeki* (от предлога *przez*) (Бартминьский 2005: 264). Ср. полесскую загадку, в которой кипение варева в горшке загадывается через сравнение с «чужим» языком: «Сыдыть дид на прыпичку, бае Богу по-нимецьку» (Березичи Любешовского р-на Волынской обл., ПА 1985, зап. В.Ю. Миськив). Согласно польским книжным и фольклорным источникам, «чужие» *пищат, гнусавят, бормочут, визжат, свистят, кричат* (см.: Benedyktowicz 2000: 135).

Специфические определения существуют для речи евреев, при этом утверждается, что «еврейский» акцент спутать невозможно ни с чем: «Жи́ды между соби *галды, галды, Галды, галды* — не разбей ялды» (Добровольский 1914: 117); «*Гы́ркання, гы́рканье* — разговор на иностранном языке. *Жи́доўскаго гы́ркання* ни панимаю» (Добровольский 1914: 155); «*Szwargózcä, jak żyd*» (Federowski 1935: 370; ср. также употребление выражения *szwargot* ‘гортанный говор, лопотанье’ по отношению к немецкому языку — Бартминьский 2005б: 272); *Szwargocze jak Żyd*» (НКРР 3: 984); «*Lisa po ogonie, a Żyda po towie poznać można*» (НКРР 3: 982). Показательно, что аналогичными лексемами обозначается ненормативное речевое поведение, например, громкий крик: «*Галды* — о громком крике» (Добровольский 1914: 117); «*Гы́ркать, гы́ркаць* — говорить на иностранном языке, громко. *Жи́ды гы́ркають*» (Добровольский 1914: 155).



Следует отметить также зафиксированное в традиции украинцев, белорусов и поляков представление об «иноязычии» удода, который считается «еврейской» птицей (см. 4.8). Удод неблагозвучно *гудготыть, швэркае, жукае, глыгече, гэрэгэцт, як жыды*.

Приведем западноукраинский анекдот о том, что евреи стали считать удода «своим», когда убедились, что удод умеет отличать евреев от христиан. Однажды шел еврей по лесу, услышал крик удода «вудвуд, вудвуд» и решил, что удод обращается к нему: «Юд-юд, юд-юд». Он удивился, откуда птица знает его национальность, и решил, что это, должно быть, еврейская птица. Он был также приятно удивлен, что кукушка (*зазуля руска*) знала, кто он такой и, не в пример удоду, вежливо обратилась к нему, прокукував: «Пане купец, пане купец». Эту историю еврей поведал потом людям в корчме, которые и назвали удода *вудвуд (водвуд) жишовски* (Гура 1997: 600–601; Gustawicz 1881: 126).

Показательно в этом контексте отношение взрослых к детским забавам с использованием «заумной» речи. По свидетельству из Западной Галиции, старшие запрещали детям говорить, вставляя в слова дополнительные слоги (например: *fi-dej fi-ze fi-mi fi-to fi-jab fi-ko = dej ze mi to jabtko*), мотивируя запрет тем, что именно так говорили между собой евреи, когда мучили Христа (Kosiński 1904: 86).

#### 4.2.4. Владение языками – путь к коммуникации

Данный раздел касается уже не «области мифа», т.е. сконструированных представлений о «чужом»

языке и его особенностях, а полностью относится к «области быта», т.е. тем реальным ситуациям языкового общения, из которых складывалась повседневная жизнь местечек Украины, Белоруссии, Польши. Согласно публикациям этнолингвистических материалов, а также данным полевых исследований, в регионах этнокультурных контактов на территории Восточной Славии (Подолия, Полесье и примыкающее к нему польское Подлясье, Карпаты, белорусское Понеманье) языковая толерантность достигала значительной степени и могла корректировать ментальные стереотипы.

Согласно исследованиям проф. В. Московича (Израиль), можно говорить о высокой степени владения языком идиш среди славянского населения местечек и окрестных сел на территории Украины и Белоруссии (о существовании своеобразной славяно-идишской диглоссии см.: Moskowich 1993). Идиш активно использовался славянами как «язык торговых операций» в общении с соседями-евреями. Об устойчивости такой ситуации свидетельствуют и современные полевые материалы из Полесья и Подолии.

При том, что евреев в Полесье нет со времен Второй мировой войны, в памяти местных жителей сохраняются и лексика, и набор фраз, необходимых для минимального общения, и рассказы о бытовых контактах. Уже упомянутый 90-летний Е.В. Супрунюк из с. Речица рассказывал, как с помощью «еврейских» слов «флэйш» и «гут» при немцах смог сдать на мясо маленького бычка вместо молочной коровы-кормилицы. «Я <...> порываўся з евреями, з жыдкáмы, и да же йих язык понимал. Значыць, *флэйш* — это мясно называецца. *Гут* — по-нашему цэ значит “добре”, це “хоро-

шо”. А по-еврейску: “О, гут!” <...> И пригонёю [бычка к немцу-приемщику], дывиця и смэеця. Каже: “Клэй-нэ!” (“Малэнький”). “Клэй-нэ”, – каже. А бычок буў такий хорощий, гладкий. А я кажў: “Пан! Алэ флэйш гут из клэй-нэ” (“Алэ, пан, мясо хороще”). Дви слова. Помогло! Я кажу: “Пан! Алэ флэйш гут!” Он: “Йо-йо-йо”, – давай, и пошел. То тэи [односельчане] волосся рвалы! От, ка, шось! Бычком, ка, отбуўся!» (Е.В. Супрунук, 1910 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Возможность договориться с немцем при помощи еврейского языка наш информант мотивировал тем, что эти языки похожи (см. выше, 4.2.1). Ср. свидетельство из Западной Белоруссии: «Жыды маюць мову вельмі не падобную на нашу. Яны гавораць, як немцы» (Щучинский р-н Гродненской обл., Пивоварчик 2003: 372). Более того, фиксируются замечания носителей славянской традиции о том, что еврейский и немецкий языки похожи, потому что евреи и немцы являются представителями одного этноса: «У жыдоў і ў немцаў разгавор адзін – адна нацыя» (Городокский р-н Витебской обл., ТМКБ 2: 783).

Это наблюдение относительно идиша и немецкого находит подтверждение и в словацком фольклоре, когда немецкий язык объявляется языком евреев (Krekovičová 1999: 53), что для данного региона может быть обусловлено и исторической действительностью – немецкий язык для многих евреев Австро-Венгрии был разговорным.

Знание числительных на идише помогло Е.В. Супрунку и при обмене лошадьми с евреем (еврей просил у крестьянина доплату за коня в 100 рублей, а своим соплеменникам сказал на идише, что цена коню всего 70). В приводимой далее истории обращает

на себя внимание следующая деталь: «озвучивая» диалог евреев, рассказчик довольно точно имитирует лексику и звучание языка идиш.

«Потом буў одын такой случай <...> В Луцьк поїхаў за зерном. И упаў ў мэня кинь, шо нэ миг я уже йихаты нияк <...> Йидэ жидок вэрхом конякою. О. Каже того: “Поменяймо! Бо ты нэ дойдэш” <...> “А ты сколько хочеш додатку?” – “Сто рублиў”. – “А-а-а, кажу, багато [много. – О.Б., В.П.]”. Едутъ евреи – два. “А шо? *Минкес, Минкес?* (обращение по имени к третьему еврею, с которым уже беседует ЕВС. – О.Б., В.П.) *Гэр-гэр!*” (“Слушай!” – идиш). И пытае його: “*Вифэл кóстэ?*” О! “Скилько коштўе?” – “*Вифэл кóстэ?*” Каже: “*Зэбэцыг*”. А *зэбэцыг* – это семьдесят. Бо то так: *эйн, цвэй, драй, фир, зехс, зэб...* [смеется] Я тую азбуку жидиўску гэть дóсыть з малэнства понимаю! Каже: “*Зэбэцыг*”. Я йому: кажу – багато того! Кажу, петьдесет додам. “Э-э! не! шо ты?” Торгуемъся, торгуемъся. Ну, кажу, сэмьдесят! <...> И такэ на мою выйшло» (Е.В. Супрунюк, 1910 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Большинство бывших местечек сейчас уже утратили свой городской статус, превратившись в большие села с моноэтничным населением. Однако в памяти информантов старшего поколения сохраняется невостробованный в настоящее время своеобразный «разговорник», бывший актуальным до середины 1950-х годов, когда местечки еще сохраняли остатки своего традиционного быта и уникальной языковой ситуации.

«Всё понимаю! Мэня еўрэи не продадут! Не продадут! А читати не могу... Шо хочете спытайте, я вам скажу по-еврэйски, шо оно называеця! С детства, а дытына скоро науцаеця» (Ю.С. Резник, 1929 г.р., Му-

рафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

«Двое близняток еврейских було, а моя бабушка пэкла булочки на базар <...> Моя бабушка була пэкаркой. Як я ешо була в детстві — то я ходила на базар и продавала ци булочки, хлиб цэй. То пидходять цих двое — я-то знала раньше, но забула! Но я цэ запомнила, шо воны пидходять и: “Дай булочку!”, а я ка: “Нэй!”, и: “*Гэй момэ, бринк ге...*” Грошы я забыла як... “*Гэй бин ой...*” И “нэм булочки!” <...> А моя бабушка-то тыльки по-еврейски говорыла. Она еврэю служыла с детства, бавыла диты [смотрела за детьми. — О.Б., В.П.]. И вона по-еврейски говорыла з йимы так як воны. Всё знала! Брат мий, шо в Донецку, знаў трохи по-еврейски, бо більшинство, вин з детьми граўся з еврейскими, говорыл» (Н.А. Лоянич, 1931 г.р., Шаргород Винницкой обл., 2001, зап. А.В. Соколова).

Большинство рассказчиков свидетельствовали о том, что в быту соседи-евреи общались исключительно на своем языке, поэтому среди местных жителей-украинцев знание идиша было распространено — многие помогали евреям в работах по дому и по хозяйству, работали в еврейских мастерских, да и просто жили по соседству. При этом информанты подчеркивали, что большинство евреев были билингвами или даже трилингвами (владели идишем, украинским/русским и польским): «Воны миж собою разговаривали по-еврейски. А так — воны знали и украинский язык, и русский язык, вот. А молитвы всё у них было по-еврейски <...> Алэ еврэи говорили и ту мову, и ту мову. Вони вси мовы знали...» (Б.И. Ридвянский, 1919 г.р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Интересно свидетельство о неудавшемся опыте коммуникации жителя белорусского местечка — он решил выучить еврейский язык, но евреи почему-то не хотели с ним на этом языке разговаривать: «Я калі быў маленькі, дык аддалі мяня на службу да жыдоў у Васілішкі. Ну я і падумаў — вось навучуся па-жыдоўску гаварыць, можа калі і прыдасца. Не толькі старыя жыды, але і дзецям сваім такім як я па ўзросце забаранялі адзвацца да мяне па-жыдоўску» (Щучинский р-н Гродненской обл., Пивоварчик 2003: 372).

Более молодые информанты владеют лексикой этнических соседей уже пассивно, осознавая ее «иноязычность» и «непонятность»: «На вэрбовецких, значыць, на местечковых казалы — “хабэ”. “Хабэ” казалы. Цэ еврэй, то есть “мэстныя еврэй”, мол, “хабэ”. Слово есть такэ, можэ, вы чули такэ слово чи нэ чулы? Я сам нэ знаю, шо воно означае. Еврэй сами, “ты шо, — гаворать, — ты хаба!” А шо воно означае? “Куда ты полизла, хаба!” [так и сейчас в селе окрикивают непослушную скотину, корову] <...> Дид Пэтро кажэ мэни: “Чо прилиз, габэл?” — А шо «габэл»? — А я шо, знаю? Цэ еврэйске слово» (Н.А. Ковальский, 1951 г.р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин).

Рассказывает женщина-украинка, долгие годы прожившая по соседству с двумя сестрами-еврейками: «Воны учили [дочь Е.Е.] по-еврэйски гаворыти. Вона знала окрэми слова [отдельные слова. — О.Б., В.П.], а так, рэчью нэ могла гаворыць, шэ була мала, може шо дальше проучилася, то наўчылась бы. [На каком языке говорили старшие евреи?] Тильки по-еврэйски миж собой. [Украинцы знали еврейский язык?] Хто долго прожыў з ними, то конечно. Той

чоловик ўже помэр <...> то вин всэгда з нимы по-еврэйски говорыў. [Он украинец был?] Да. И всегда с ними по-еврэйски говорил» (Е.Е., 1950 г.р., Черневецы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

Владение несколькими языковыми кодами значимо для такого фольклорного жанра, как анекдоты об этнических соседях. Смысл таких текстов – подчеркнуть возможность разного лексического выражения одного и того же значения. Возникающее при этом непонимание – только внешнее. На самом деле речь идет о диалоге, который могут оценить рассказчики и слушатели, владеющие как своим наречием, так и наречием «чужих». Именно по этой схеме построен разговор украинца («мужика») с евреем, основанный на использовании лексических параллелей. Еврей потерял саночки и спрашивает мужика: «Загубило я гринджало, на гринджалі ричка, в ричці ричиня і сїм корсаків і месір і польовий виторопень». Мужик отвечает: «Знайшов саночки, на саночках торба, в торбі торбинка і сїм коржів жидівської маці, і ніж, і заїц». Получив такой ответ, еврей успокоился: «То не мое, Бог з тобою!» («гринджало» – «саночки», «ричка» – «торба», «месір» – «нож», «польовий виторопень» – «заїц») (Шимченко 1895: 13).

### 4.3. Мифология повседневности

Приглядываясь к образу жизни, обычаям и особенностям быта соседей-евреев, местное славянское население формировало для себя образ «чужой» культуры, опираясь прежде всего на собственные представления, собственную систему ценностей, собст-

венную картину мира. Рассказы о религиозных практиках, обрядах и ритуалах этнических соседей, как показывает материал, отражают вполне живую традицию фольклорного самоосознания себя в окружающем мире и во взаимоотношениях с представителями другого этноса, с одной стороны, и способствуют формированию определенных стереотипов, с другой. Именно через процесс дистанцирования себя от «других» каждая этническая группа пыталась осмыслить (в привычных для нее категориях и терминах) свою непохожесть и свое отличие от соседних народов, утверждая при этом свою идентичность.

Рассказы жителей бывших местечек и сел с прежде полиэтническим населением содержат массу интересных этнографических деталей, подмеченных внимательными соседями, которые дают представление об особенностях быта местных евреев. В то же время в этих свидетельствах ярко проявляется характерная для традиционной культуры мифологизация образа «чужака», основанная на архаических народных представлениях (СД 2: 173–176, 414–418).

Следует отметить, что на формирование фольклорного образа «чужого», безусловно, влияла модель культурного соседства, сложившаяся в том или ином регионе. Иными словами, для формирования комплекса стереотипных представлений о евреях было небезразлично, в какой среде они формировались — среди жителей местечек с преобладающим еврейским населением (как в Подолии) или в сельской среде, где немногочисленные еврейские семьи жили в окружении соседей-славян (как в Полесье). Скажем сразу: сегодня большинство этих местечек и сел превратились в населенные пункты с моноэтническим населением, однако память о соседях-евреях, во мно-



гом определявших специфический колорит данных исторических регионов, жива среди местных жителей. Собранный в ходе полевых исследований материал наглядно подтверждает, что различия в типе соседства отражаются и на тематическом, и на жанровом составе фольклорных нарративов о евреях (сходную картину для региона Подлясья в Польше отметила в одной из своих работ О. Гольдберг-Мулькевич – Goldberg-Mulkiewicz 1989: 150–152).

Из местечковой среды, где до сих пор сохранились материальные свидетельства «еврейского присутствия» (такие элементы культурного ландшафта, как синагоги, кладбища, рядовая застройка), мы получаем значительный пласт рассказов, «привязанных» к этим видимым объектам – это могут быть легенды о постройке местной синагоги, рассказы о глубоких подвалах и подземных ходах под еврейскими домами, о кладках, сокрытых в подземельях или особых комнатах – «секретах». Хотя местечковое еврейство составляло достаточно обособленную группу населения (в рассказах постоянно подчеркивается противопоставление территории, где компактно проживали евреи, и окрестных «слобод», соседи-славяне могли наблюдать обрядовые действия, связанные с культовыми практиками евреев (моление в синагоге, погребальный обряд), и соответственно их интерпретировать. Так, зачастую самым популярным объектом народных рассказов (в том числе суверенных) становится местечковое еврейское кладбище (см. раздел 4.5).

В Полесье, где тип региональной культуры был иной – немногочисленные еврейские семьи жили в окружении сельского населения, в таких же, как и полешуки, хатах, ближайшее местечко находилось в не-

скольких десятках километров, — представлен иной тип рассказов о «чужих». Местные жители практически ничего не знают о религиозной жизни евреев, об их культовых ритуалах, они никогда не были на еврейском кладбище и, бывая в местечке, вряд ли ходили специально посмотреть на синагогу. При таком отсутствии «материальных» следов «чужой» культуры складывается отличная от местечковой «мифологема еврея», когда евреи во многом становятся «своими чужими», растворенными в стихии традиционного полесского быта; становится возможным взаимное участие в семейных обрядах, опыт соседства предполагает обмен магическими и лечебными рецептами. Но и в этом случае в представлениях этнических соседей друг о друге продолжают превалировать не «объективные знания», а верования, обусловленные традицией.

#### *4.3.1. Миф об утраченной благодати*

В начале XX в. доля еврейского населения некоторых местечек достигала 80%, и именно евреи определяли и уклад жизни, и благосостояние жителей окрестных сел. В этом контексте не может показаться преувеличением утверждение о том, что для носителя польской традиционной культуры «евреи являлись элементом универсума» (Jastrzębski 1989: 48). Сегодня большинство местечек превратились в села (поселки) с моноэтническим славянским населением, однако память о соседях-евреях, во многом определявших колорит данных регионов, жива. Видимо, для мифологизации этнического соседа необходимо его присутствие, причем массовое, когда можно сказать

безлично — «они» — и сконцентрировать вокруг живущих по соседству «чужих» суеверия и предрассудки. Но и отсутствие (исчезновение) «чужаков» оказывается значимым: при сохранении традицией стереотипов, обусловленных архаическими, мифологическими представлениями, в опустевшем культурном пространстве возникает «новая мифология» об ушедшем народе, о тех, кого нет...

Во время экспедиций от людей старшего поколения нам неоднократно приходилось слышать фразы «мы проклятый народ», «мы проклятые люди», которые затем разворачивались в рассказы о том, что вместе с евреями из местечек «ушла благодать» и пошатнулось благополучие.

«Где були евреи, там було богатство...» Эта фраза звучит лейтмотивом в большинстве записанных нами рассказов. Действительно, евреи, составлявшие до Второй мировой войны основное население местечек, вели крупную торговлю, занимались ремеслом и владели «городскими» профессиями. Евреям продавали крестьяне-украинцы продукцию со своих огородов на ежедневных местечковых базарах. Стереотипный образ живущего за счет чужого труда еврея-белоручки, столь привлекательный для приверженцев «бытового антисемитизма», напрочь разбивается о такие, например, свидетельства:

«Местечко, оно ж не мало поля, оно жило за счет своего труда... Когда они [т.е. евреи] выбирали место, то они хотели, чтоб вся их родина, вся их нация была вокруг. Вы не забывают за це, что они были специалисты. Воны были, например, я знаю, и стекольщики, и продавцы, и что вы хотите. Если бы евреи з́араз были, то у нас магазины были бы полные... У них... может, природно, может, поколение с поколения передава-

лось — торговля, специалисты разные. Вы не думайте, что еврей ничего не робил. Брехня. Место — все-все специалисты. Не только Мурафа, а съезжались во-круг: то пошити пальто, то костюм, то двери зробити, то коня подковать... Они были трудяги!» (И.А. Круп-ляк, 1916 г.р., с. Мурафа Шаргородского р-на Винниц-кой обл.).

По мнению многих информантов, деловые каче-ства евреев часто становились причиной притесне-ния со стороны соседей-славян: «Такэ врэмья наста-ло, шо и з́араз, навэрно, еврэя в село нэ затыгнэш. Ну есть таки, значить, отдельни екземпляры. У нас не да-дут жити, тут и цвому [своему. — *О.Б., В.П.*] не дают жити, бо вжэ тут мужык токо выкрутытсья. То трэ тор-говаты, врачом бути. Вы ж знаете, як прытеснялы еўрэеў, шо прытеснялы спецыяльно, шоб не даваты йим врачамы буты, бо, мол, воны зловрэдничают — и всё. И оказывається, еўрэйи особо розумнийши були люды и, значить, способствовал Господь йим за то, шо-бы, значить, даваў йим у голову то, шо не могло даты мужикови. Мни так кажется, на мою думку» (Н.А. Ко-вальский, 1951 г.р., Вербовец Муровано-Куриловецко-го р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Со-колова, В.Я. Петрухин). Исход евреев из Вербовца рассказчик объясняет не столько трудностями дере-венской жизни, в которой только «мужик выкрутит-ся», сколько ее бесперспективностью и теми обидами, которые суждено было претерпеть евреям (в расска-зе явно присутствуют отголоски печально знамени-того «дела врачей»).

Так какими же были евреи в глазах своих сосе-дей-славян, какими качествами обладали и чем отли-чались от других?

### 4.3.2. Бытовые стереотипы – от этнографии к мифологии

Здесь мы расскажем о таких понятиях, как богатство, труд, хитрость, ум – так, как они видятся носителям славянской традиции, когда речь заходит об их соседях-евреях. Как показывает материал, в приложении к фольклорно-мифологическому образу «чужого» эти понятия приобретают дополнительные коннотации.

Полевые материалы, зафиксированные в регионах славяно-еврейского соседства, содержат массу интересных этнографических деталей, подмеченных внимательными соседями, которые дают представление об особенностях быта местных евреев, цыган, татар и др. В то же время в этих свидетельствах ярко проявляется характерная для традиционной культуры мифологизация образа «чужака». Этой особенностью и обусловлена попытка разграничить в нашем исследовании стереотипы из области мифа и области быта. Если для «области мифа», которой в основном посвящены предыдущие разделы главы (см. 4.1, 4.2), характерно включение признаков «чужих» в круг таких понятий, как «дикий», «нечеловеческий» и т.п., то для «области быта» значимыми оказываются признаки «чужого», проецируемые на повседневное общение с этническими соседями. Цель данного раздела – показать, как расходится область мифологии с областью объективных знаний, основанных на опыте соседства, какие «бытовые» стереотипы фиксируются в поговорках (поговорах) и как они воплощаются в развернутых текстах-нарративах.

## Богатство

Этот признак, единодушно приписываемый славянами евреям, воплощается как в лаконичных констатирующих конструкциях типа *Hrószrej, jak u žyda* (бел., в значении 'много' – Federowski 1935: 369), *Грошей, як у жида* (укр., в значении 'много' – Номис 1993: 100), так и в пространных нарративах на тему «еврейского» богатства.

Представления о богатстве этнических соседей фокусируются вокруг их зажиточности, облика жилищ, отсутствия «хозяйства» (скота, огородов, земли) и мифологемы о «еврейском золоте», которым, по определению, должен обладать каждый еврей. «[Евреи богато тут жили?] Конечно! [Чем они тут занимались?] Купцы» (М. Кукурба, 1969 г.р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина); «*Жили шикарно* по сравнению с нами. Были у них полы, а у нас глинобитные. Чай пили с варэннем и рафинадом» (Г.К. Гайворонюк, 1943 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова); «*Хорошо жыли*, хозяйства у них не было» (Л.В. Мельниченко, 1953 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

Именно богатство евреев давало им возможность получать образование: «Были богаты, мели возможность учицца» (Г.К. Гайворонюк, 1943 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова). Таким образом, богатство евреев напрямую связывается с еще одним бытовым стереотипом – «умного», «ученого» еврея.

Некой идеализацией добрососедских отношений могут показаться и воспоминания о том, как за-

житочные евреи помогали бедным соседям-украинцам: «*Когда бы не евреи – пропали бы. А так все они давали набор [т.е. в долг] на месяц, на два. Да понемножку [мы] выплачивали и так и жили*» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин); «*У евреев всегда можно было одолжить, попросить – и всегда выручит людей*» (мужчина лет 50, баптист, Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин); «*Деньги в долг давали по-дружески, по-соседски. Не жадные, но налево-направо не раскидали*» (Г.К. Гайворонюк, 1943 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова); «*Помогали у биди разным, без грошей – так дадут*» (А.А. Телеватюк, 1919 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова); «*Колькі гэто раз жыды давалі нашым мужыкам тавар напавер, і колькі раз нашы мужыкі жыдам грошы не пааддвалі. Значыт, тут жулік не жыд, але наш мужык жулік*» (Волковский р-н Гродненской обл., Пивоварчик 2003: 373).

На основе этих рассказов складывается впечатление об устойчивом образе еврея – безотказного кредитора. Идиллическую картину нарушают свидетельства времен военного времени, когда местечковые украинцы выдали немцам-оккупантам своих соседей-евреев, чтобы... не возвращать им долги: «*До войны евреи в Кутах жили в основном в центре <...> Давали, ну да, давали в долг <...> Да, служили у них много украинцев, в долг, естественно, брали. И вот в основном вот, шо я знаю, шо основная причина, из-за чего их начали убивать ещё до прихода немцев, началось вот это, то шо – дед говорил – шо они были очень много*

*должны <...>* И как только ушли войска, вот было безвластие где-то, не знаю, около двух недель безвластие, и вот первые начали ещё до прихода немцев, до прихода румын, потому шо румыны зашли, первые румыны зашли туда. Румыны я не слышал, шобы трогали [евреев]. А вот украинцы — да. Начались погромы, и в основном в первую очередь, конечно, богатых. *Те, кто должны, они начали убивать евреев, начали погромы.* Или убивать, б́ули, що нэ ўбывалы, а просто погромы, громили, а были, шо и убивали. Но массово это началось, это, конечно, в июле месяце, когда уже немцы пришли, и немцев было мало, сколько дед рассказывал, шо было или двое, или трое в Косове, и те приезжали, и с ними были полицаи уже украинские, и они входили... В Кутах была, я не хочу называть эту фамилию, конечно, была женщина, которая садилась на коня и ехала показывала конкретно каждый дом, где живут евреи. Потому шо они жили в центре, и также по окраинам тоже много жило евреев. В центре как-то легче их было организовать, найти, а по окраинам они не жили все вместе. Они приходили, показывали, где евреи, и просто приходили, забирали, и всё» (А. Латышев, ок. 40 лет, Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О.В. Белова).

«А в вайну бывала такое, што жыды, калі даведаліся, што ім будзе капут, хавалі у наших людзей багацтво. Некаторыя, узяўшы жыдоўскае багацтво, да носілі немцам, гдзе хаваюцца жыды» (Свислочский р-н Гродненской обл., Пивоварчик 2003: 374).

Соседи-украинцы посягали на богатство евреев и иными способами, однако преступным путем добытое имущество не приносило счастья — виновная семья каралась страшной болезнью на протяжении не-



скольких поколений: «...знаем ту семью, они в то время, как я вам рассказывал [т.е. когда в Кутах убивали евреев], когда евреи старались убежать, одна семья тут была, шо дед предлагал им за деньги перевезти на румынскую сторону и там переправить их. И по дороге он их убивал, топил в речке и всё забирал. Так в той семье они все померли от рака. Вот это то, что мы знаем. Притом долго очень болели, практически вся семья. Вот то, шо я сам знаю» (А. Латышев, ок. 40 лет, Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О.В. Белова).

Однако отношения любого соседства всегда отличаются одной особенностью. Как бы ни был хорош сосед, он все равно «чужой» и потому слегка подозрительный персонаж. Отсюда — многочисленные местечковые рассказы о тайных богатствах евреев, скрытых в бездонных подвалах еврейских домов, в потайных комнатах — «секретах», в замурованных стенных нишах, где их по сей день ищут неумные «предприниматели» с металлоискателями. Иногда такие рассказы — по сути своей типичные фольклорные былички — приобретают форму «свидетельских показаний», касающихся конкретных лиц и событий. Две версии такого рассказа мы записали в п. Сатанов. Местный уроженец Николай Андреевич, 1926 г.р., рассказывая, как во время войны погибло много евреев, когда немцы наглухо закрыли людей в огромном подвале под базарной площадью, упомянул одного чудом спасшегося старика, который пришел к месту трагедии, чтобы разыскать среди погибших свою жену. Опознал он ее по палочке, с которой всегда при жизни ходила пожилая женщина... В тот же день была записана вторая версия этой страшной истории, имеющая непосредственное отношение к теме

«еврейского богатства»: «Тэпэр у нас было на базари. Дэ оцэ универмаг з́араз стоить, то там буў склад. И в том складе тоже багато было еврэив. И в той склад так о были двэри, и тые двэри немцы забили, и еврэи там подушылиса. Колы вжэ, значыть, наша советска власть вжэ пришла <...> колы видкрили эту яму <...> я пришла тильки подывилася... Я говорю, Боже, ужас один, уже шо там вжэ було <...> Знаю, шо буў врач, еўрэй. И он шукал свою жинку. А жинка м́ала його з палкою. *И вин шукал свою жинку, бо казал – в тэи палке золото.* Но чи найшоў, чи не найшоў, то я тоже не знаю» (Л.Т. Кузевич, 1929 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин).

А что до еврейского золота, то оно было вложено и в убранство пятиглавой сатановской церкви, разрушенной в 1935 г.: «У нас дуже церква була богатая, позолочена. Так шо всё було позолочено, и утварь, и иконы. *Еўрэи м́али много золота. Наши не понимали, шо то золото.* “Катырыны” – були гроши таки большие, новенькие. Еврэи м́али золото, ми покупали у еўрэйі и позолóчовалы» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Во время экспедиции 2004 г. в с. Купин Городокского р-на Хмельницкой обл. мы услышали историю о том, что, когда евреев гнали на расстрел через мост над рекой Смотрич, они выбрасывали в воду из карманов золото, потому что в этом месте река наиболее глубока: «Писля вийны мы хлопцами скільки ныряли-ныряли, ничего не знайшли...» (сообщил В.С. Урода).

Согласно многочисленным рассказам, евреи традиционно прятали свои богатства в доме – в печке или под порогом, а также в глубоких подвалах (это

устойчивые мотивы большинства нарративов, записанных в Подолии; см. также Соколова 2003: 336).

«Тут багато еврейского золота находили пияля вийны! Находили. Дужэ багато. И хто жиў до вийны в Сатанове, вси золото мают. [Где находили?] В домах просто. Обэчно евреи ховали золото там, дэ печка. Тильки хтось помэр, пришли пьець — *пьець* польски это «печь» — пришли пьець розвалылы и нашли золотишко. Ну и пид порогом завжди евреи закапывали. У нас тут буў такой еврей Люфтик местный, вин бляхарэм робиў (бляхарэм — значить, ну как это... жестянщик), так вин — хтось знаў! — у нас же тут быў район в Сатанови, и милиция була, и НКВД, и прочие и прочие АБВГД [смеется], ГБ-комитет, мать его так! Хтось, навэрно, сказаў, стукнуў, и у него пид порогом викапалы шить килограмм золота! Ну, евреи *мáлы тут золото*. Конечно, тут же ж всё врэмья прохóдиў торговый шлях через Сатаниў, значить, и всё врэмья тут купци зуппинялыся, и так далее. И евреи, естественно, золото тут *мáли*» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2003, зап. О.В. Белова).

«Хорошо было у них в хатах, большие погреба, в них золото находили» (А.А. Телеватюк, 1919 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова); «Прятали они золото в погребах» (Д. Водинска, 1925 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова); «Золото прятали под хатой... У муре [в стене]» (Л.В. Мельниченко, 1953 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

«Еврейское богатство» до сих пор является раздражающим фактором в тех регионах, где жители

еще помнят своих этнических соседей, и эта память не дает угаснуть данному стереотипу, создавая причудливые гибриды толерантности и нетерпимости: «Вядома, што Гітлер паступіў з жыдамі некультурно: глуміў і забіваў іх, а так з людзьмі паступати не можна, бо яны ж таксама людзі. Як вядома, яны накіпілі многа багацтва. Усё гэта я забраў бы і раздаў бы нашым людзям. Жыдоў раздеў бы, перасветліў бы рэнтгенам, праверыў бы, чы не налыгаліся золата і брыльянтаў, адзеў бы ў новыя фуфайкі, купіў бы білеты і гайда ў Палесціну» (Волковыский р-н Гродненской обл., Пивоварчик 2003: 373).

В обрядовой сфере стереотип «богатого еврея» проявляется в символике, придаваемой еврею-полазнику (см. раздел 5.6.3), а также в привлечении евреев к магическим манипуляциям, направленным на увеличение приплода животных, в традиции карпатских овцеводов (СД 3: 506, Белова 2005: 249, см. 5.6.2).

### *Труд*

С мировоззренческих позиций носителей традиционной культуры, «чужого» сразу выдает его профессиональная деятельность. «Настоящей» работой, истинным трудом признается лишь труд крестьянский, труд на земле. Именно поэтому представители «специальных» профессий — кузнецы, печники, мельники, лекари и др. — занимают в сословной структуре маргинальные позиции (см. подробнее: Байбурин 1983: 57; Лотман, Успенский 1982: 113). Сходным образом оцениваются профессиональные занятия этнических соседей: их непричастность к земледельческому труду (пахоте, косье, молотьбе) рассматривается как явный

недостаток. Ср. поговорки типа пол. *Zdatny, jak Żyd do roli* (НКРР: 987), пол. *Zdatny, jak Żyd do kosy* (НКРР: 987, Саґа 1992: 16, Саґа 1995: 23–24), *Zdatny, jak Żyd do wiązki siana* (НКРР: 987), укр. *Жид ні сіє, ні оре, а обманом жиє, Кваписся, як жид молотити* (Номис 1993: 81, 246).

По имеющимся в нашем распоряжении материалам с пограничья восточно- и западнославянского регионов, наиболее колоритная картина складывается в отношении к «еврейскому» труду.

Когда речь заходит о наиболее распространенных занятиях местечковых евреев, информанты-славяне в первую очередь подчеркивают, что среди евреев было много «специалистов», т.е. представителей «городских» профессий, не имеющих отношения к сельскохозяйственному труду. В то же время положительно оценивается профессионализм евреев (аналогичные представления зафиксированы в польской традиции, см.: Саґа 1992: 16–19, Саґа 1995: 23–27).

«Они были торгоши сильнейши були, они малы свои тут амбары, конюшни...» (Н.А. Ковальский, 1951 г.р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

«...У сферы абслуговання: шили, стэклили, воду рабили, многия были учицелями» (Г.К. Гайворонюк, 1943 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

«В основном занимались коммерцией. Торговали, многие были учителями» (И.Ф. Столяр, 1933 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

«Камерцыя, базар и таргоўля, хлеб пьакли» (Д. Водинска, 1925 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

«Были сваи магазины, прадавали муку, мяса» (О.Я. Мельник, 1928 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

«До войны евреи в Кутах жили в основном в центре, занимались в основном или ремёслами, или торговлей, давали... в ростовщичество, занимались... это в основном. Давали, ну да, давали в долг. Магазины, в центре в основном они держали магазины, делали ковры, мини... ну, не фабрика, а мини-фабрика была, потом пилорамы у них были в Кутах, что ещё... мельница была...» (А. Латышев, ок. 40 лет, Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О.В. Белова).

«Не было ў еврейў нияких огородиў. Они не малы, они всё купляли <...> О цэ улыця — цэ були тылькики сапожники. Тут жили — бильшинство ций улицы — сапожники <...> швэйная мастерска була...» (Н.А. Лоянич, 1931 г.р., Шаргород Винницкой обл., 2001, зап. А.В. Соколова).

В некоторых рассказах оценка трудовых навыков евреев напрямую связывается с оценкой конкретного исторического момента. Так, для жителей западных областей Украины и Белоруссии, присоединенных в 1940 г. к СССР, одним из самых негативных проявлений новой власти было создание колхозов. Приведем свидетельство, согласно которому к неудаче данного предприятия оказался причастным еврей-односельчанин, пошедший на службу советской власти: «Там делались такие дела, которых нельзя понять здоровой головой. Всю зиму приезжал в Новую Волю свислочский еврей Абрам, тот, что был лавочником возле рынка. Видите, он вдруг кинул свою лавку и сделался большим инструктором по земледелию. Каждый день он приезжал в нововольский колхоз и все жал, чтоб быстрее сеяли и сажали

бульбу. Ну они там посеяли овес и посадили бульбу, почти что в снег. Ну и известно, что все в грязи и сгнило. Черт его знает, чем все это объяснить. Или эта советская власть полностью сдурела. Пускай себе этот Абрам занимался бы торговлей. Он торговое дело хорошо знает, а в сельском хозяйстве ни черта не разбирается» (Пивоварчик 2003: 371).

Сельские жители отмечают, что евреи платили владельцам земли за разрешение посадить на их земле картошку; даже скот выпасали на чужой земле, внося за это плату.

. «[Чем занимались евреи в селе?] Торговлэю. Буў ў нашэм сэли, буў кузнец, до його абрацалыся люди багата, бо всэ ж трэба было сделати, топор надо сделати, ножика надо сделати, исковаты. Кузнец буў, буў сапожник, шо починяў тэи... и було два тых... йих чтыри було — шо магазины трымалы вже, лавки. Это богаче считались. Трымалы воны коровы, алэ зэмни йим... зэмли воны нэ малы, даже в общество, в громаду платылы, шоб корова ходыла по нашей земли, по нашей паше» (Е.В. Супрунюк, 1910 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

«[Чем занимались евреи в селе?] [ВГС:] У йих, нэ було ў йих зэмли. [ММК:] Торговалы. [ВГС:] Воны токо такое... Ек у кого багато [земли], то воны заплащать и рик — посадять о там картошку.. Гуси о трималы» (В.Г. Супрунюк, 1931 г.р. (ВГС), М.М. Костючик, 1937 г.р. (ММК), Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Любопытно следующее свидетельство о работе в еврейском колхозе: «Когда был жидивски колхоз, нам платили, каб мы за их работали» (А.А. Телевэтык, 1919 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

Подобная профессиональная избирательность может оцениваться двояко. Если в приведенном выше рассказе о процветании местечка Мурафа за счет евреев-«трудяг» явно звучат ностальгические нотки по утраченной благодати, то в свидетельстве из полесского села Речица акцент перемещается, и евреи выступают в роли «спекулянтов»: «И жыды тыльки так во займалися — хйба дэ купыть... Шо воны — купыть, а продасть дорого. Так о вони жили» (В.Г. Супрунук, 1931 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Среди информантов более молодого поколения, уже не заставших живую традицию этнокультурного соседства в местечках, преобладает точка зрения на евреев как на представителей исключительно «чистых» профессий: «Они все врачи, бухгалтера, кассиры — такие. Ни одного еврея не было кузнецом там, сталеваром» (М. Кукурба, 1969 г.р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

### *Хитрость*

Это качество мыслится как присущее всем народам, но в различной степени. Хитрость в народной системе ценностей — категория неоднозначно-оценочная, значимая для общей характеристики «своих» и «чужих». Быть хитрым по отношению к «чужому» — хорошо, но если хитрость проявляет этнический сосед, это качество оценивается негативно. Внутри славянского сообщества существуют стереотипные представления о «хитрых» и «бесхитростных» соседях: при этом каждая культура наделяет «хитростью»



тех соседей, в которых видит потенциальных соперников. «Бесхитростными» же оказываются те соседи, по отношению к которым данная традиция ощущает свой доминирующий характер. Подобное противопоставление отражается в присловьях, анекдотах (традиционных и современных). Так, русские считают хитрыми украинцев; украинцы — поляков; русские, украинцы, поляки считают бесхитростными белорусов; белорусы и поляки считают бесхитростными мазуров; украинцы, белорусы и поляки Подлясья считают наивными полешуков, в то же время подозревая их в особой зловредной хитрости, связанной с умением ворожить; болгары считают бесхитростными простачками сербов и т.п.

С точки зрения славянского сообщества этнические соседи (не славяне), безусловно, обладают хитростью, но качество это имеет своеобразную градацию.

«**Хитрость**» **цыгана** — это свойство вполне понятное, однозначно связываемое со способностью обманывать, морочить голову (ср. повсеместно распространенное у славян представление о способностях цыган в области магии и колдовства, см. Белова 2005: 241–242). Белорусы Гродненской губ. считали цыган «великими обманщиками, чаровниками» и потому предпочитали торговать с евреями (Federowski 1897: 231). Хитрость цыгана неразрывно связана в народных представлениях с постоянной его удачливостью. По представлениям белорусов, «не бесполезно иметь в доме какой-нибудь предмет из цыганских рук, потому что таковой у них «кылядовыный» (добытый из счастливых рук данный по доброму расположению дателя). Употреблять его на дело (одежду, обувь, упряжь, кормовые предметы) нельзя, иначе в конце сведется и то, что было раньше» (Никифоров-

ский 1897: 306). Таким образом, «цыганская» вещь может служить залогом удачи, но не может быть использована по назначению, ибо добыта цыганами «хитрым» способом.

Иное отношение у славян к «хитрости» немца. В приложении к этому этническому соседу речь идет скорее об «учености», обладании тайным знанием, особыми умениями, о профессионализме. В этом контексте показательно отношение к лекарям-«немцам» (как этническим немцам, так и иностранцам вообще) в Древней Руси (Лотман, Успенский 1982: 113; Турилов 1998: 33–34). В народной паремиологии также зафиксирован образ «хитрого» немца. Ср. бел. *Niemcy, to wielmi chitryje i zauziéntyje ludzi* (Federowski 1897: 234), рус. *У немца на все стфрумент есть, Немец хитер, обезьяну выдумал* (Даль ПРН: 346). Ср. стереотипную конструкцию «работать по-немецки» в польском языке — в значении ‘тщательно, хорошо, культурно’. Так же как и в русской традиции, у поляков «хитрость» немца во многом синонимична уму: «У немца учись разуму, а у поляка добродетели» (Бартминьский 2005: 274).

Еще более сложное отношение к «хитрости» еврея. В это понятие вкладывается как представление об обмане, так и целый ряд дополнительных значений, обусловленных стереотипным образом еврея, сложившимся в народном сознании.

*Обман как проявление еврейской «хитрости».* Представление о «хитром» еврее является, вероятно, наиболее устойчивым в массовом сознании. Даже в регионах, где славянское население никогда не имело прямых контактов с евреями, понятие «хитрый жид» является постулатом: «[Кто такие евреи?] Еврей... Хитрый жид!» (В.Н. Егоров, 1940 г.р., Злобиха Харовского р-на Вологодской обл., 2002, зап. О.В. Белова).

Ср. в связи с этим русский стереотип «хитрый хохол» в противопоставлении простодушному русскому.

Именно в значении 'обман' фигурирует еврейская хитрость в поговорках типа бел. *Chitry, jak Żyd, Chitry: Żyda abszukaje [abmanie]* (Federowski 1935: 369), *Na tóje Żyd, kab oszúkuwai* (Federowski 1935: 370); укр. *Жид, як не обшукає, то навет и не пообідає; Жид, як не збреше, то удавиця* (Номис 1993: 81). В данной позиции еврей выступает как «двойник» цыгана: пол. *Co Żyd, to Cygan* (NKPP, *Żyd* 29), *ale byli Żydzi, którzy nie byli Żydami, byli złodziejami, byli Cyganami* (Саґа 1992: 50). Ср. также поговорки типа макед. *Лажит како некој Евреин, Како Егуптин лажит* (Rothstein 1985: 187).

«Жыды — гэто народ разумны і хітры. Жыда не вельмі ашукаеш, але ён цябе, калі схоча, то ашукае» (Щучинский р-н Гродненской обл., Пивоварчик 2003: 372).

В области актуальных верований представления о способности хитрых евреев к обману выражаются, например, в предписании соблюдать осторожность при совершении торговых сделок: нельзя было допустить, чтобы какую-либо вещь первым «заторговал» (приценился к ней) еврей — это сулило неудачу в торговле (бел., Сержпутоўскій 1930: 133). Сравним это белорусское поверье с представлением из восточного Мазовше о том, что, покупая у еврея курицу-несушку, не следует выпускать ее из рук, иначе «израэлит» потихоньку вырвет у нее три перышка из-под крыла и скажет: «Тебе мясо, а мне перья», — и курица не будет нести яйца (Gloger 1978a: 174).

Отношение к еврею как к лукавому обманщику оправдывало в глазах носителей славянской традиции допустимость обмануть еврея. Мотив обмана иудея христианином является неперменным элемен-

том целого ряда книжно-фольклорных легенд о чудесах и обращении иноверцев (см. 2.4) и народных нарративов об утаенных (украденных) деньгах — при этом совершающий преступление мотивирует свои действия тем, что обман иноверца/инородца не является грехом, т.к. не направлен против человека «своей» веры (см. Белова 2005: 111).

*Особенности костюма как проявление еврейской «хитрости».* Жители полесского села Мельники обращали внимание на то, что евреи никогда не ходили в домотканом, и обувь у них была иная, чем у крестьян; а раз в году, на Пасху, евреи выбрасывали обувь на двор на радость соседским детям: «Тыко *воны хитрый народ буў, тэи жыды*. Наши люди ходили ў *постолах* [в лаптях. — *О.Б., В.П.*], ну, як вам сказать — постолы? Я дитям росказуваю, шо во — до колин замóтували онучи. А жыды ходили так як в самых тапочках, и таких... туфлы, як ты хочеш, на шкорочках [т.е. в обуви на кожаной подошве. — *О.Б., В.П.*]. Так вы зна, хата наша была тыко разом и з жыдамы, то вже оны як вымитуют на *Вылыкдэнь*, вымитують там гору, так ў нас кидают, о! вже мы побэжымó тай назбыраемо тых туфлюв. У них во-о-о! *воны хитрый народ, воны богато жыли*. О жыды, я ж вам кажú, и ў таких ў юбках таких ходыли, йэк и тэпэрика [т.е. в городской одежде. — *О.Б., В.П.*]. Тыко мужыки ходыли <...> в своей работы [т.е. в домотканом. — *О.Б., В.П.*]. А жыды нэ — жыды ходыли и ў тапочках, и ў тóхликах, о!» (В.Г. Супрунюк, 1931 г.р., Мельники Ратновского р-на Волинской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

*Способность договариваться между собой как проявление еврейской «хитрости».* «Хитрость» евреев проявляется также в том, что они всегда могут прийти к соглашению в неординарных ситуациях: «Я знаю, шо

только в 60-х годах к ним приезжали одесситы, и они возили свеклу. А у нас жил еврей, Зегерман, он, значит, был протезник, зубы делал. И вот ночью они, это ж Одеса-мама, Господи! они начали шастать по подвалам, там всё такое и прочее. Они приходят к нему и постучали в окошко — это ночью было. А он говорит: «Ребята! ви из Одесы?» — «Да». — «Так, ребята, вот вам конверт, и больше меня не беспокойте». — «Хорошо-хорошо!» И всё. Он конвертик дал з деньгами, и сколько они здесь были, целую осень, никто его не беспокоил. Я просто говорю, шо всегда евреи — это такие хитрые люди, хитрая нация, ёлки-палки, шо вот зачем там прочее и прочее — всегда можно договориться. «Домовытыся», як кажуть по-украински» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова).

## Ум

Еврейский ум и сообразительность, согласно представлениям белорусов, проявляются сразу же после рождения еврея — он тут же начинает думать, как прожить на этом свете (в отличие от «мужика», который думает, как бы что украсть): «Как жид родится, так головою крутит, уже думает, как на свете жить, а как мужик родится, то руками вокруг себя хватает, как бы что украсть» (Federowski 1897: 237). Любопытное высказывание по поводу врожденной сообразительности евреев нам довелось услышать в с. Вербовец в Подолии. Информант, мужчина лет 50, рассказывал, что родился в доме, стоявшем недалеко от еврейского кладбища. Благодаря этому обстоятельству ему не раз приходилось слышать в свой адрес шутку: «Ты родил-

ся на еврейском кладбище, *головка трэба бути еврейска, шобы нэ робыты, а всё маты* [все иметь] <...> Трэ еврейску голову маты» (Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин). Так причудливо отразился в местной славянской традиции стереотип «умного» еврея, подкрепленный, вероятно, и знакомством с фразеологией этнических соседей, ср. выражение *yidische kopf* (буквально «еврейская голова») ‘умный, сообразительный, толковый’.

Большинство информантов отмечают не только ум, но и «культурность» евреев, при этом эпитет *культурнейший* характеризует не только поведение и образ жизни, но и внешний вид: «Они *разумнейшия и культурнейшия за нас были* <...> *Одежда у них была культурнейшая*» (Г.К. Гайворонюк, 1943 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

Помимо природного ума отмечается любовь евреев к учебе и школе: «С отцом в школе учились евреи, но они... учителя ж были евреи. Отец с 27-го года, учился с евреями. *Ну все толпою, не было там дураков*» (М. Кукурба, 1969 г.р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина); «Украинцы ходили в школу пока снег лежит, а евреи все время» (Г.К. Гайворонюк, 1943 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

Еврейский «ум» вкупе с бережливостью проявляется и в обрядовой сфере, о чем свидетельствует фрагмент рассказа о еврейском погребальном обряде: «[Клади что-нибудь в могилу?] Деньги бросали, но не золотые, медяки бросали. [Деньги бросали?] Да! [Когда, перед тем, как могилу засыпать?] Ну зака-

пывают уже и бросают. Мы находили так монеты — медяки; золотых нет. *Еврей же не есть дурак, шоб золото бросать* — с земли достали и в землю бросать!» (М. Кукурба, 1969 г.р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

### 4.3.3. Миф о «преступлении и наказании»

Отметим еще один сюжет, бытующий в фольклоре местечек. Это рассказы о «вечной вине» евреев за распятие Христа как о причине их истребления во время войны и время от времени проявлявшегося со стороны соседей недоброжелательного к ним отношения.

«Воны так рэшыли, бачь, Хрыста распъети. То йих и Бог наказаў, тожэ парасыпáлыся по цылым свити. А выбило скілько йих! Я сама темлю [помню. — О.Б., В.П.] там о — викопали ямку и загналы йих ўсих, и пострэлилы, и закопалы» (Е.М. Шнайдер, 1929 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

«Ну, конешно, наши були недобри [к евреям], украинци, потому шо воны Спасителя замучили. Молодежь ругали: “Як так, замучили Спасителя, муки вин приняў”. <...> Но дети не виноваты, то дуже не хотели даже дружиты [с евреями], шо ж такую живую людыну и через вас пострадал. А чо вин? Тому, шо вин... пэрва вира була еврейска. Як оно настало все, еврейска була вера. Ну, потом правослаўна перешла. Спаситель, колы ему 32 роки було, вин пэрэхрэстиўса на рички Иордане — Иван Хреститель его перехрестиў на правослаўну. И евреи туды — вин такой родимий вин буў, дуже розумный, знаў все же, прика-

заў приказание яке все, собрания робіў, и евреи вже туды – недовольные, шо вин перешоў на правослаўну. Вин первый перейшоў. А он еврей буў, да. И его вихрестили в 32 года, вин обрезанный буў и перекрестивсь, подумав себе, *шо правослаўна вира лучча, и работяга, рабочие хорошие. Еврей-то вони тильки знают так – купити, перепродати – такэм занималыся. Вони коло земли неты, не понималы трудытыся.* Ну, вони так його начали мучить. Всеяки муки вин перенис <...> Через еврееў вин пострадаў. Така людына понимающа и религиозна, за религию, за людьми стояў, и вин пострадаў. То вже давно було, то шо ж тые зара не виноваты, вже их немає, которы мучили його. А перва вира еврейска була» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

В этом рассказе о судьбе еврейского народа переплетаются мотивы избранности еврейской веры и ответственности евреев за распятие Христа, перехода Христа из еврейской веры в православную, оценка «своей» православной веры как «лучшей» и стереотипное восприятие евреев как торговцев. Рассказчица задается вопросом, заслуживают ли евреи плохого к себе отношения за вину своих предков, и сама себе отвечает: ее современники не виноваты в давних грехах, и потому гонения на евреев несправедливы.

В рассказах о войне также переплетаются «исторические факты» с фольклорными (почти сказочными) мотивами. Вот история евреев из волынского села Мельники, которую рассказала полесская крестьянка, семья которой до войны жила бок о бок с еврейской семьей – соседи помнят «своих» евреев по именам: «Янкель, Лейзур, Пейсах и старший – Ершко Папир».



«Стали прятаться евреи. Днем стали прятаться. Приехали в село немцы, хотели сжечь дома, а их хата была близко от наших. Так одна баба пришла — немцам руки целует и говорит: “Не палите, мы все сгорим, убейте!” (“Нэ палыте, бо мы вси погорымо, побыйтэ!”) То еврейка удивлялась на ту соседку, что соседка говорила, чтоб их убили. И с той поры стали они прятаться, от немцев скрываться. По соседям ходили, к нам заходили. И знаете, эти люди давали им есть. А потом стали больше прятаться, стариков пришли половили и подводу взяли и отправили их в Ратно. И там их убили. А молодые, дети их, молодые-то долго скрывались, чуть ли не год. Вот так придут ночью, стучат, знаете, по-соседски, тоже давали есть, это ж люди! Придут, постучат, накормят [их]... И два еврейчика, долго они зимой прятались...

Из Ратно, из района, девушка, как бы сказать, он любил ее и хотел жениться, ходила за ними, за этими еврейчиками. И вот она уже видит — беда, не спасется, и пошла в колодце утопилась. В нашем в том колодце. Так вот — жили-то рядом!

А эти-то прятались, прятались эти еврейчики — и они добрались к партизанам, а от партизан уже перебрались в Америку. Они вернулись, уже война отошла [на запад], так они вернулись сюда в село свое и говорят: “Мы попрощаться, говорят, пришли с соседями, потому что мы перебираемся в Америку, там у нас родня есть”.

Была большая семья: сыновей было, кажется, пять, и дочери были. Дочки были в Дивине и в Ратно — никто из них не спасся, всех убили. Однажды мы с моей матерью собирали коноплю, слышим, что-то так — *ай, вэй-вэй-вэй-вэй!* — еврейка причитает. Мы при-

шли: “Чего вы так?” — мать спрашивает. — “Ой, побили все мое семейство!” Дочки, что в Дивине, в Белоруссии были, их убили, только двое спаслось. И один утонул такой молодой, и поубивали. Только два еврейчика и спаслись — Лейзур и Янкель, те, что в Америку перебрались («ў Гамэрыку»). И как-то после войны письмо прислали! Ну! Откуда-то из Америки уже прислали, что мы живые, перебрались в Америку...» (В.Г. Супрунюк, 1931 г.р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

В этом рассказе есть все — и бесхитростное предательство одних соседей («не сжигайте, лучше убейте!»), и самоотверженная помощь других («давали есть, то ж люди!»), и чудесное спасение в далекой Америке. Что тут правда, что вымысел — не важно. Перед нами небольшой фрагмент «устной истории» из тех времен, когда хаты жителей Полесья «стуляны булы з жыдамы»...

Отношение к «чужим» в регионах тесных этнических контактов регламентировалось культурными механизмами, благодаря которым «еврей» для местных жителей-славян был и остается знаковой, мифологически окрашенной фигурой. Собранный материал говорит в пользу того, что взаимоотношения славян и евреев и в Полесье, и в Подолии (несмотря на различие региональных типов культур) строились с опорой на универсальные модели. Этноцентризм, присущий любой традиционной культуре, в то же время предполагал достаточную степень толерантности, обусловленную спецификой фольклорно-мифологического отношения к «чужим». Принципы этнического соседства регулиро-

вались и регламентировались архаическими культурными моделями, в которых оценочные категории не являются релевантными, а основное значение в «мифологии соседства» придается амбивалентной семантике признаков «свой» и «чужой». Таким образом, комплекс представлений (стереотипов, суеверий) о «чужих» обрядах и ритуалах демонстрирует поразительную устойчивость. Материал показывает, что представления эти живут вне зависимости от того, присутствует или отсутствует иноэтничный элемент в реальной действительности. Фольклорно-мифологическая память об этнических соседях продолжает сохраняться, когда само соседство уже стало фактом истории.

#### 4.4. Еврейские праздники — какие они?

В сфере суеверных представлений оказывается и народный календарь. Славянские поверья о еврейских праздниках, о связанных с ними приметах и магических действиях изобилуют разного рода мифологемами.

На фоне целого комплекса мифологических представлений о евреях существование у них иного, отличного от христианского, календарного цикла делает «чужие» даты особо значимыми, когда речь идет о магических практиках, погодных или аграрных приметах. Подобные верования нашли отражение в самых разных фольклорных жанрах — легендах, быличках и анекдотических историях.

#### 4.4.1. Отчего у разных народов разные праздники?

В легенде из Покутья (Прикарпатская Украина) говорится, что в начале света «русские», «польские» и «еврейские» праздники совпадали, а причина их расхождения во времени... в обуви. Однажды встал еврей рано утром, обулся в свои «пантофли» и побежал на молитву в школу; проснулся мазур, надел свои «буты» и тоже пришел молиться Богу, но позже еврея; а русин долго обувался в свои «постолы» (лапти. — *О.Б., В.П.*) и пришел последним. С тех пор всегда сначала наступает еврейская Пасха, потом католическая («польская»), а потом уж приходит православная («русская») (*Kolberg DW 29: 77; Gustawicz 1902: 391–392*). Сходная легенда известна и в Галиции, с той только разницей, что участники «соревнования» разуваются и первым оказывается еврей, легко сбрасывающий с ног свои тапочки (*Гнатюк 1902а: 209*).

Представляет интерес также рассказ из Подолии, в котором отразились особенности межконфессиональных отношений в этом регионе: «во времена польские» православные церкви на Украине были арендованы неким евреем Рахманом, который так долго открывал их на пасхальные праздники, что иногда проходила целая неделя. Поэтому православная Пасха и стала опаздывать на неделю против католической и получила название «Рахманьский Великдень» (напомним, что в православной традиции этим названием обозначается среда на четвертой неделе после Пасхи) (*Kolberg DW 29: 351*). Вопрос о том, действительно ли евреи арендовали у «панов» церковные здания наряду с корчмами и складскими помещениями, вызывает споры среди историков (Га-

лант 1909: 81–87). Как бы то ни было, фольклорная традиция также внесла свой вклад в разработку этого научного спора. Что касается легенды с участием Рахмана, то это вариант широко известного у восточных славян сюжета о «Рахманском Великодне», связанного отнюдь не с конкретным персонажем, а с загадочным народом рахманов.

Повсеместно у восточных славян известен обычай бросать скорлупу от пасхальных яиц в проточную воду. Этот обычай часто комментируется рассказами о рахманах – мифическом счастливом народе, живущем далеко за морем. Источником народных легенд о рахманах послужили памятники средневековой книжности – «Хождение Зосимы к рахманам» и «Слово о рахманех и о предивном их житии» инока Ефросина (XV в.). Согласно этим сочинениям, блаженный народ рахманов не знает железа, огня, серебра и золота; рахманы ходят нагие и спят в пещерах на листьях; они образуют семьи, но пара расстается после рождения двоих детей, чтобы в дальнейшем пребывать в чистоте; у рахманов нет летосчисления, но, в отличие от обычных людей, праведным рахманам известно время их смерти. Рахманы – христиане и празднуют свою Пасху – *Рахманський Великдень* в среду на четвертой неделе после православной Пасхи (в праздник Преполовения).

О причинах, по которым рахманы празднуют Пасху позже остальных христиан, рассказывает гуцульская легенда. Когда Христос воскрес, он устроил в Иерусалиме большой праздник и пригласил христиан со всего света. Рахманы жили очень далеко и добрались до Иерусалима, когда праздник уже кончился (через четыре недели после Воскресения). Но в знак признательности их благочестия Христос уста-

новил особый день специально для того, чтобы рахманы могли также праздновать Пасху (Онищук 1912: 42). Согласно другой гуцульской легенде, евреи провели Христа на муки через село, где жили рахманы, которые оплакивали Христа в течение трех недель. Когда наступила четвертая неделя, рахманы увидели, что по реке плывет яйцо; они выловили его и съели, и сразу печаль ушла из их сердец — «яйцо вытянуло горе»; с тех пор они празднуют Пасху именно в этот день (Онищук 1912: 43).

По другим версиям, скорлупа освященного на Пасху яйца, брошенная в воду, доплывает до страны рахманов и вновь становится целым яйцом, которым и разговляются праведники-рахманы, которые в течение года замаливают людские грехи и только в день своей Пасхи угощаются одним яйцом, причем его хватает на 12 человек (гуцулы, Шухевич 1904: 243).

Итак, рахманы узнают о Воскресении Христовом, только когда скорлупа пасхальных яиц доплывает до их заморской или подземной страны. Поэтому и пускают по воде «до рахманів» крашеные скорлупки, чтобы подать знак далеким единоверцам. Украинцы Покутья верили, что рахманы живут под землей и питаются скорлупой пасхальных яиц, которую люди бросают в воду на Великдень (Белова 2005: 160–161).

Вопреки объективной реальности, в массовом фольклорном сознании существует устойчивое представление о том, что подвижные праздники разных конфессий никогда не совпадают: «Не! Не совпадае! Йихня отходьть, а наша заходьть Пасха», — уверяли нас в Полесье (В.Г. Супрунюк, 1931 г.р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова); «Йихна заходэ, наша ўжэ е. Поняли? [То есть еврейская Пасха раньше?] Раньше, да. На дви нидили», —

вторили в Северной Бессарабии (Т.В. Герсан, 1937 г.р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О.В. Белова).

Если же временное совпадение «своих» и «чужих» праздников признавалось возможным, то оно приобретало в народном сознании особое значение (наслаиваясь на традиционные представления о неординарности дней, в которые происходит совпадение праздничных дат, например, день совпадения Благовещения и Пасхи считается опасным, и именно в такой день, по поверьям русских крестьян, и наступит конец света — Белова 2005: 174); предрасположенность праздничного периода к чудесам и чудесному во всех его проявлениях усиливалась. При этом чудо, произошедшее в связи с еврейским праздником, объяснялось христианами с точки зрения их религии. Колоритным примером такого рода может стать украинская легенда о чуде, произошедшем в день совпадения Хануки с Рождеством. В один из дней праздника Ханука перед выездом из дома еврей забыл благословить четвертую ханукальную свечу. Он поставил свечу на воз, зажег и благословил. Христианам показалось, что шлях горит, но следов огня они на этом месте не обнаружили. Священники объяснили, что это чудо — результат совпадения Хануки с Рождеством. Место было признано святым, на котором нельзя убивать людей. Евреи спасались там от погромов (Фиалкова 1994: 114).

«Чужие» праздники часто воспринимаются как «праздники наоборот» (точно так же, как «чужая» вера считается греховной и несправедливой, а «чужой» Бог представляется демонологическим персонажем). Так, на Витебщине полагали, что погода в «жидовскую Пасху» всегда противоположна погоде в христианскую (Никифоровский 1897: 244), а «поль-

ские коляды» (период от Рождества до Крещения. — *О.Б., В.П.*) в отличие от «наших» (православных. — *О.Б., В.П.*) — «неправильные»: «На польские ко́ляды никогда не бывает луны. Наши ко́ляды правильная, а польские неправильная» (Ровбицк Пружанского р-на Брестской обл., ПА 1990, зап. М.А. Исаченкова).

#### 4.4.2. У кого больше праздников?

Естественно, «свои» праздники всегда лучше, их больше, и они важнее. Об этом говорится в рассказе о споре иудея с христианином на предмет того, чья вера лучше, у кого больше праздников и святых. С середины XVIII в. эта история встречается в русских рукописных сборниках новелл, фацеций и жартов (Malek 2000: 326–327), широко бытует в русской и украинской устной традиции. Приведем один из народных вариантов этого популярного сюжета (запись была сделана в Нежинском уезде). Основу рассказа составляет «состязание» еврея и мужика, перечисляющих праздники «своего» календаря. Назвав праздник, можно вырвать волос из бороды соперника. Первым слово берет еврей как представитель «Божьего народа»: «Мы з народ бозы, то й празныки головниси, — мени поцынать!» Мужик соглашается: «Ну, нехай вже твуй чорт старшы — починай!» Еврей начинает перечислять, каждый раз вырывая по волосу из бороды мужика: «Ад нового году — Рош ходеш шват! Хамиша Ассар б'шват!» Тут мужик возмутился, решив, что его дурачат, перечисляя вместо календарных дат многочисленных родственников (именно так он «расшифровал» услышанные названия): «Та що ты, свыняче ухо! Казав, у вас головнийши празныки, а теперь що



ты выдумуеш: то сват и се сват, та й будеш усю ридню тягаты!» Но еврей все-таки закончил перечисление: «Рош Ходеш Адар, другый день Рош Ходеш Адар, Гаманове Ухе» (при последнем названии он дернул мужика за ухо). Далее стал перечислять мужик, также начав с Нового года: «Первый день свят! Собор Пресвятейи Богородыци й священномученыка Юхыма! Святого апостола й первомученыка Степана! Святых мученык дву тму в Ныкодимиийи сожженных!» (при последнем названии он вырвал у еврея всю бороду). Еврей согласился, что «у вас бильсе празныкув», но неумный мужик потребовал выслушать хотя бы малю их часть: «Пъятый день — Святых младенец чотырнадцяти тысяч, Хрыста ради избиенных од Ирода в Вифлееми Иудейским!» (при этом он схватил своего оппонента за пейсы) (Гринченко 1901: 198–199). Согласно другому варианту, еврей запросил пощады после праздника Сорока святых мучеников (Гринченко 1901: 199–200).

Наряду с характерной для украинских и белорусских рассказов имитацией речи еврея, его акцента, отметим своеобразную «транскрипцию» еврейских названий праздников. Любопытный именно своим макароническим характером перечень годовых праздников (причем «правильные» названия реконструируются без особого труда) содержится в рассказе из Галиции: «Судный день, Трубки, Кучки, Гамана, Пейсах, Зелени Съвета» (Гнатюк 1899: 212).

«Трубки» как название одного из еврейских осенних праздников (Судного дня) или целого периода от еврейского Нового года до праздника Кущей зафиксировано также в восточной Польше (Саґа 1992: 108) и отражает один из ритуалов, приуроченных к этим датам, — трубление в бараний рог (шофар).

«Гамана» — это широко распространенное название праздника Пурим (об обрядах, связанных с этим днем, речь пойдет далее), связанное с именем Амана (Гаман, Haman) — центрального персонажа обрядового ряжения, приуроченного к этому празднику. Упомянутое выше название Пурима «Гаманове Ухе» обусловлено наименованием треугольного печенья с маком, изготавливаемого к празднику, «озней-Аман» («уши Амана») или «гоменташ» («сумка Амана»). Этот термин известен в Подолии и в наши дни: «Осенью, ну так бы сказаты в кинци сентября, у ных начыналося Кучки, Гáманэ вúхо и там дальше, дальше...» (Н.А. Лоянич, 1931 г.р., Шаргород Винницкой обл., 2001, зап. А.В. Соколова). Обрядовое печенье может стать своеобразным «символом» праздника, его основным видимым показателем. И если для славян «еврейское печенье» символизирует Пурим, то для евреев значимыми становятся, например, «кресты», выпекаемые христианами в среду на Средокрестной неделе: «Хрэсцы один день, ужэ пекли таке хрэстики, пирожка на пирожка кладéш — адна пришла яўрейка да ка: «А коли у вас той день, кады хлеб на хлеб лизе?»» (Перга Олевского р-на Житомирской обл., ПА 1984, зап. М.Н. Толстая). Нельзя не отдать должное образному определению со скрытым эротическим подтекстом, которое дала празднику соседка-еврейка, — «когда хлеб на хлеб лезет»!

Обратим внимание и на название *Зелени Сьвета*. Праздник Пятидесятницы (Шавуот) именуется в зонах этнокультурных контактов — по аналогии с народным славянским названием Троицкой недели — *Троица*, *Зелени света*, *Zielony Świątki*. Термин этот известен и евреям, в разговорной речи употребляется довольно часто, иногда с оговоркой, что «это украинцы так на-

зывают». Возможно, традиционный славянский термин «зеленые святки» прилагается к празднику Шавуот, чтобы подчеркнуть растительную символику этих праздников в обеих культурах.

#### 4.4.3. «Магия праздников»

Так можно назвать феномен, определяющий взаимное отношение этнических соседей к важным датам «чужого» календаря. Именно к «чужому» празднику можно приурочить исполнение магических обрядов для достижения благополучия в хозяйстве.

Согласно гуцульскому поверью, на христианскую Пасху евреи обязательно хотят одолжить у соседей-христиан огня, потому что это хорошо для скота и приносит удачу (Онищук 1912: 40). Значимость для хозяйственной магии «чужого» пасхального огня усиливается еще и тем, что пасхальный огонь — это «новый», впервые зажженный (иногда так называемый «живой» — т.е. полученный трением) огонь, следовательно, магическая сила его особенно велика. В свою очередь, в Белоруссии был распространен обычай накануне Пасхи разжигать и поддерживать огонь на погосте с помощью повозок, бочек, колес, украденных у евреев (Зеленин 1914: 456).

По наблюдениям гуцулов, евреи стремились как бы случайно принять участие в обрядовом обливании водой в «Волочильный понедельник» (понедельник после Пасхи), чтобы уберечься на весь год от коросты (Онищук 1912: 41). Стремясь быть облитыми водой в пасхальный понедельник, евреи вели себя вполне в русле местной славянской традиции, где ритуал обливания как раз и способствовал получению

здоровья и благополучия на весь год. Как отмечал П.Г. Богатырев, местные жители считали, что обряд обливания появился как раз благодаря евреям: «В Верховине Быстрой и Вышнем Быстром мне объяснили, что обливание в понедельник и вторник пасхальной недели совершают в память о том, что после Воскресения Христова евреи обливали верующих, чтобы те не разгласили этой вести. По словам дьяка из Смерекова, когда Христос воскрес, евреи обливали толпу верующих, чтобы разогнать ее» (Богатырев 1971: 239–240). Свидетельство П.Г. Богатырева подтверждается материалами из с. Горынчево Хустского р-на Закарпатской обл.: «Католики обливаются <...> на другой день после Великого дня, в понедельник. Поливаются они в знак того, что, когда воскрес Христос, враги его кидали в народ яйца и водой обливали, чтобы люди не говорили, что Христос воскрес. У православных в память этого на Пасху варят и красят яйца» (АИЭА, ф. 16, д. 1378ж, тетрадь М. Данковой, 1946, с. 76). Одновременно в той же локальной традиции бытовало и «христианское» объяснение появления этого обычая: апостолы, перед тем как снять распятого Христа «з древа», вымыли руки, чтобы чистыми руками дотрагиваться до Божьего тела. С тех пор пошел обычай мыться в этот день (Онищук 1912: 41).

В дни особо «магически значимых» праздников и славяне, и евреи исполняли одни и те же охранительные ритуалы, чтобы избавиться от происков нечистой силы. Так, в Закарпатье «на Юрья» (день св. Георгия, 23.IV/06.V), когда, согласно народным верованиям, ведьмы отнимают у коров молоко, и гуцулы, и местные евреи разжигали костры из вонючих материалов, чтобы не допустить ведьм к скоту; у костра все время должен был находиться стражник,

чтобы никто не мог взять уголек от костра и таким образом навести порчу на коров (Онищук 1912: 43).

В гомельском Полесье был записан рассказ о том, как еврей при помощи «универсальной» магии (используя общеизвестные в Полесье способы отгона нечистой силы) смог уберечь своих коров от ведьмы, которая в ночь на Ивана Купалу пыталась пробраться к нему в хлев. Когда ночью голая ведьма пробралась в хлев и стала собирать там навоз (известно, что навести порчу на коров можно, завладев любой «частью» животного), еврей стал повторять ее действия — что и заставило ведьму покинуть хлев (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Н. Борзаковская). И славяне, и евреи использовали одни и те же обереги от нечистой силы, например, вешали в хлеву убитую сороку, чтобы защитить скот от «злого» (черта, ведьмаря) (подробнее об этих и других магических практиках рассказано в гл. 5).

С точки зрения славянской традиции, как она представлена в имеющихся в нашем распоряжении фольклорных текстах, некоторые христианские праздники почитаются и славянами, и евреями. Причину того, что день св. Марка (25.IV/08.V), празднуют не только христиане, но и евреи, объясняет карпатская быличка. В этот день один еврей возил навоз на поле. Доброжелатели сказали ему, что сегодня праздник — работать грех. Еврей засмеялся: «Шо то Марок? Марок — шмарок!» — и тут же провалился вместе со своими конями «в скалу» (горную трещину). С тех пор евреи всегда спрашивают у гуцулов: «А коли того Марка?» — чтобы не нарушить запрет работать в праздник и не навлечь на себя беду (Онищук 1912: 45).

#### 4.4.4. Праздничный хронотоп

Казалось бы, чем может грозить иноверцу нарушение праздничных запретов, соблюдаемых христианами, — ведь «чужой» находится как бы вне культурного пространства местной традиции и ее установки на него не распространяются? Однако именно в сфере календарных представлений этот принцип не срабатывает, и определяющим оказывается поверье о прямой соотнесенности времени (праздника) и пространства, в пределах которого он имеет место быть. Описывая народный календарь крестьян Виленской губ., священник Иоанн Берман отметил, что, «по понятиям народа, христианские присвятки (праздники, не имеющие статуса «годовых». — *О.Б., В.П.*) привязаны к христианским *грунтам* (почве) и потому в неважный полупраздник не годится работать собственно на своей ниве, чтобы не накликасть на нее бедствий» (Берман 1873: 33). В Ошмянском уезде Виленской губ. рассказывали о глухонемом крестьянине, который отправился пахать в праздник («присвяток») Бориса и Глеба. Соседи поспешили догнать его и знаками — крестным знаменем в сторону церкви — объяснили, что сегодня праздник и в поле работать не годится. Глухонемой кивнул и «затормосил» кулаком свою бороду, дав понять таким образом, что он отправляется пахать не на свое поле, но на поле еврея. В то же время предосудительным для хозяина считалось, если на его «христианском грунте», арендованном евреями, в праздники велась работа, хотя бы и руками евреев (Берман 1873: 33).

Крестьяне Слуцкого повета также соблюдали запрет на работу в «варавіты сьвяток» Бориса, опасаясь, что гром спалит посевы. Однако наниматься на работу

«к другим людям или к жидам» можно, ибо известно, что грех за работу в праздник падает на того, кому «на корысть» идет эта работа (Сержпутоўскі́й 1930: 105).

Среди еврейских фольклорных текстов также имеются повествования о том, почему важно отмечать «чужие» праздники. В рассказе выходца из Галиции о праведнике рабби Менделе из Реминова говорится, как рабби однажды поздравил хасидов с Новым годом гоев. Удивленной аудитории рабби объяснил, что «Новый год гоев сулит хорошую подпись еврейскому народу — видит Господь прегрешения гоев в их Новый год, и вспоминает свой народ. Сидит он на троне и судит гоев в соответствии с их делами, но милосердием становится для евреев Его судейство» (Израильский архив фольклорного рассказа при Хайфском университете, № 1773; Фиалкова 1995а).

Что касается обратной ситуации — почитания в какой-либо форме еврейских праздников славянами-христианами, фольклорно-этнографические своды кон. XIX–XX вв. не содержат таких сведений. Исключением является трогательный рассказ потомка рабби Пинхаса из Белоруссии «Ханукальная свеча Алексея» о том, как каждый год евреи со всей округи собирались в доме полесского крестьянина Алексея, чтобы отпраздновать Хануку. Алексей же устраивал для евреев праздник и сам принимал в нем участие по обету, в память о чудесно спасшей его ханукальной свече, свет которой указал ему дорогу из лесной чащи (Израильский архив фольклорного рассказа при Хайфском университете, № 3486; Фиалкова 1995б).

«Чужеродность» еврейского календаря для соседей-славян подкрепляется еще и тем фактом, что все еврейские праздники — подвижные, «не в числе». Этим обусловлены попытки «закрепить», хотя бы

лично для себя, некоторые даты еврейского календаря за определенными днями. Довольно точно описывая события еврейского Судного дня, когда требуется соблюдать строгий пост «до звезды», одна из рассказчиц отметила, что Судный день приходится всегда на субботу: «Судный дэнь, да-да! Вона́ [соседка-еврейка] нэ йила цэлый дэнь, вона в пятныцу як пойила, мни ка[ж]ется, шо вин всегда ў субботу припадае, то в пятныцу вона як повэчэрала, и всё, и цэлый дэнь. Докуль нэ взойшла зирочка. Взойшла зирочка, и тоди вона сидае за стил и приглашае кого там, и едят» (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

#### 4.4.5. *«Чужой» праздник: от этнографии к мифологии*

Славянские рассказы о ритуалах, совершаемых во время еврейских праздников, удивительным образом совмещают в себе «этнографический» и «мифологический» пласт. С одной стороны, они содержат наблюдения, свидетельствующие о пристальном внимании, с которым местные жители Прикарпатья или Полесья наблюдали за обрядами своих соседей и своеобразно интерпретировали их (часто с точки зрения собственной традиции). С другой стороны, в этих рассказах отражается один из наиболее устойчивых стереотипов — о связи иноверцев с нечистой силой.

Осеннему празднику Кущей, который совместил в себе целый комплекс представлений, связанных с поминальными и очистительными обрядами, обрядами вызывания дождя, а также многочисленные приметы, посвящен отдельный очерк.



Славянские народные поверья, окружающие ритуалы еврейского Судного дня и связанные с демонологическими представлениями, особо рассмотрены нами в разделе о «хапуне» (см. гл. 5).

В данном разделе мы остановимся на представлениях славян о еврейских праздниках — Пуриме, Песахе и Суккот. Славянская фольклорная «проекция» этих праздников показательна и в связи с перекодировкой «чужих» понятий в рамках «своей» традиции, и как пример тесного взаимодействия соседствующих культур.

### *Пурим*

Белорусская поговорка «людзи гавораць, што Пуримы не сьвято, а трасца не хвароба (Пурим не праздник, а лихорадка не болезнь)» (Сержпутоўскі 1930: 203) на первый взгляд принижает статус этого праздника (отголосок того, что не все евреи отмечают этот праздник?). Однако понимать это выражение следует, видимо, в прямо противоположном смысле (исходя из того, что лихорадка в народных представлениях — один из самых свирепых недугов). Да и фольклорно-этнографический материал показывает, что Пурим не остался незамеченным в славянской традиции. Это практически единственный праздник, который оказался напрямую спроецирован на славянский календарь — как в языковом, так и в обрядовом аспекте.

Среди украинцев, живших в тесном соседстве с евреями, бытуют вполне адекватные представления о празднике Пурим, основанные на знании библейского сюжета из Книги Эсфирь. «А була дуже краси-

ца Эстер и попросила своего чоловика, своего возлюбленного, и он повишал того Амана», который хотел уничтожить еврейский народ. С тех пор и пошел у евреев обычай печь «пирожки» и «пряники», праздновать свое спасение (Ю.С. Резник, 1929 г.р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Пурим нередко оказывается во временной близости со «славянскими» праздниками – Средопостьем (Средокрестьем) и масленицей. Именно из-за этого славяне пытаются усмотреть в нем «аналог» этим праздникам. И. Берман отметил такую деталь относительно праздника Средопостья, или «крестцов» (среда на 4-й неделе Великого поста), в народных представлениях Виленщины: «Замечательно, что часто случающийся об эту пору еврейский праздник Пурим тоже почему-то называется евреями и крестьянами «жидовские крестцы». Многие евреи по невежеству думают, что этот праздник у них потому называется «крестцами», что в оное время Аман задумал евреев приневолить к принятию христианства» (Берман 1873: 9).

В польской традиции праздник Пурим иногда называется *Żydowskie Zapusty*, т.е. «еврейская масленица» (интересно, что восприятие Пурима и масленицы как сходных праздников бытует и в современной городской русско-еврейской среде см.: Добровольская 2004: 140–143). Как рассказывают информанты-славяне (Бельско-Подляское воеводство; поляки на территории Литвы), в этот день евреи на роль ненавистного Амана нанимали за плату католика, которого потом могли толкать и бить кольями, «как Иисуса Христа» (Саґа 1992: 89; Нрусіук, Могоз 1993а: 91; Zowczak 2000: 177–178, 182).

С одной стороны, здесь налицо обычное для народного христианства соотнесение всех еврейских обычаев и обрядов с евангельскими событиями как более значимыми — с них в фольклорном сознании начинается мироздание и история. Вспомним народные легенды о том, как Христос творил мир, что еврейский Талмуд есть не что иное, как тайная книга о распятии Христа, что в пасхальную ночь евреи собираются для того, чтобы вспомнить, как они распинали Иисуса, и т.д. Показательны в связи с этим свидетельства, записанные у поляков в Литве: «С нашей веры берут, с христианской <...> И называют его еврейским Аманом (*Hamanem żydowskim*) <...> Они и пана Езуса Аманом (*Hamanem*) называли» (Zowczak 2000: 177–178); «...заставляли православного или католика <...> рвали розги, наливали уксус и желчь в водку. Платили Аману много <...> так пьяницы соглашались. Евреи молятся, а потом плюют на него, бьют его розгами, как Пана Езуса. Может, Пан Езус и значит «Аман» (*Haman*) по-еврейски» (Zowczak 2000: 178).

С другой стороны, описанный ритуал с битьем и преследованием совершенно органично входит в систему масленичных бесчинств, которыми сопровождались проводы зимы и обряды изгнания смерти в славянской традиции, что также могло послужить основанием сближения еврейского Пурима и славянской масленицы. Славяне на Страстной неделе, накануне Пасхи (эти дни являются значимым не только с точки зрения церковных ритуалов, но отмечены многочисленными обрядовыми действиями, имеющими очистительный и охранительный смысл) также привлекали евреев к обязательным в этот период ритуальным бесчинствам. Так, повсеместно у западных славян в различных вариантах известно предпа-

схальное действо, называемое «наказание», «преследование», «сжигание» или «повешение Иуды», смысл которого сводился к изготовлению обрядового чучела с последующим его уничтожением (все эти обряды могут быть рассмотрены как христианизированный вариант уничтожения куклы — олицетворения зимы и смерти, подробнее см. Белова 2000). В различных вариантах «повешения Иуды» обращают на себя внимание следующие моменты: «Иуду» одевали в вещи, украденные у евреев, в еврейский головной убор, били, вешали на рыночной площади, на ворота или на дерево напротив дома еврея, забрасывали внутрь еврейского жилища, и еврей должен был откупиться, заплатить за куклу. Затем эту куклу тащили к реке, поджигали и бросали в воду, разрывали на части или же сбрасывали с башни костела. Здесь также имеет место ежегодная реализация евангельского мифа в сочетании с элементами ритуальных обходов ряженных (чучело, выкуп, преследование, уничтожение), происходивших в поворотные моменты года. Согласно польским материалам, когда процессия, несущая чучело Иуды, встречала на пути настоящего еврея, участь его была незавидной. Участники процессии бросали куклу, хватали еврея и начинали его бить и толкать. В Западной Галиции (Ропчице) шествия с «Иудой» были запрещены городскими властями, когда стычки с евреями особенно участились (Белова 2005: 168–169).

Любопытным в связи с рассмотренными действиями с «Аманом» и «Иудой» кажется троицкий обычай, бытовавший в Лиманове (Новосондецкое воев.): на крышу или на дерево вешали соломенное чучело, называемое *Haman*. Потом его стягивали на землю, били палками, закидывали камнями (Magiera 1900).

Среди наших информантов не встретилось людей, помнящих о том, разыгрывали ли евреи на праздник Пурим традиционные «пуримшпили» с масками и ряженым. Возможно, отголосок этой традиции звучит в лаконичном свидетельстве, записанном в 2004 г. в одном из бывших местечек Подолии: «Когда умер Сталин, евреи радовались, пели песни, играли на бубнах» (Л.В. Мельниченко, 1953 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова). Столь бурное веселье местечковых евреев могло объясняться тем, что время смерти вождя народов пришлось на Пурим, когда традиция предписывала исполнять обычай...

### *Песах*

Во время летней экспедиции 2000 г. в волынское Полесье нам удалось записать воспоминания Василины Григорьевны Супрунюк (1931 г.р.) — до войны их семья жила в доме по соседству с еврейской семьей («наши хаты стуляны булы с жидамы»). О еврейской Пасхе она рассказала следующее. Когда Моисей «переводил евреев через море», они питались только куропатками и тоненькими пресными лепешками, которые они пекли на солнце (об этом рассказывал деревенским детям старый сосед-еврей). Эти лепешки назывались «маца». Когда наступала еврейская Пасха («Великдэнь»), евреи совсем убирали весь хлеб из дома, что вызывало любопытство украинских детей: «А вжэ мы подбэгаемо дытьми и крычимó: “Маца пуд стил, а хлиб на стил!”». Все тот же «старый дед» на вопрос, зачем евреи прячут хлеб («чого ж то у вас — хлиб ховаете?»), отвечал, что делается это в память о странствиях в пу-

стыне, когда у евреев не было хлеба (Мельники Ратновского р-на Волынской обл., зап. О.В. Белова).

Такова еврейская Пасха, увиденная в «исторической перспективе»: информантка, ссылаясь на рассказ старого еврея, четко соотносит этиологию праздника и сопровождающие его ритуалы (в частности, изготовление мацы, избавление от квасного) с библейскими событиями — ветхозаветным Исходом. Рассказывая об Исходе, Василина Григорьевна все время говорила о том, что евреи «сорок день були в пустыни», видимо соотнося этот период со 40-дневным предпасхальным постом.

Но, как часто это бывает в рамках народно-христианских воззрений, новозаветные ассоциации могут прилагаться и к ветхозаветным сюжетам. Среди католиков в Литве бытует, например, мнение о том, что евреи, «как и мы», празднуют Пасху, но у них этот праздник отмечается в память исхода из Египта и в то же время в память о том, как они распяли Христа (Hrucіuk, Mogoż 1993a: 91).

В.Г. Супрунюк рассказала также о том, как евреи приглашали на праздник христианских детей в качестве помощников, но взрослые этого не одобряли: «Как ихняя Пасха, то они уже нас зовут, чтоб мы им светили, списки чтоб зажигали, чтоб горел огонь, чтоб они, Боже сохрани, ничего не зажигали». Родители возражали против этих «соседских» услуг, апеллируя к традиции, потому что издавна поется:

Как християне, хоб вы знали,  
Своих дьтэй научалы,  
И евреям служыть запрэшчалы!

Говорили также: «Не годыця! Другá нацыя!» — при том, что вообще «жили хорошо, по-соседски»

(Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Этот фрагмент свидетельствует о напряженности, возникающей в отношениях между соседями с наступлением еврейской Пасхи. Истоки и смысл этого мотива мы уже рассматривали в главе, посвященной религиозным наветам.

В Прикарпатье рассказывали, что во время пасхальных праздников евреи едят мацу. Берут деревянную ложку и «кавалок» хлеба и сжигают. После праздника они идут на то самое место, «перепрошуют» хлеб и говорят: «Гам, гам! Ходи хлібе 'д нам!» (Франко 1898: 199–200). Из этого описания хорошо видно, как праздничный ритуал (избавление от *хамеца* – квасного) в глазах славян превращается в некий магический обряд «приглашения» хлеба (ср. славянское обрядовое приглашение на ритуальную трапезу мороза, предков-«дедов», животных и т.п. ради урожая и благополучия в наступающем году – Виноградова, Толстая 1993).

А вот как виделся обряд очищения дома от квасного жителям полесского села: «Як придé празник Пасха, дéжку выкидають, штобы ана атдыхала. [После праздника ею снова можно пользоваться.] У еврээв таки обычай: на Пасху выносит дежку в сарай и говорит: “Иди, иди, нехай тебя сабаки съедят”. [После праздника снова этой дежкой пользовались.]» (Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, зап. Л.Ю. Грушевская). Действия, производимые евреями с квашней (выносят квашню из дома, «чтобы она отдыхала»), явно напоминают рассказчице обряд «говения дежи», исполняемый местными жителями в Чистый четверг накануне Пасхи: очищенную от остатков теста и вымытую дежу выставля-

ли на восходе солнца на двор; считалось, что перед праздником «дежа говеет», «дежа идет на отдых» или «дежа на исповедь пошла» (СД 2: 46–47).

Неупотребление в пищу хлеба также расценивается как отличительная черта еврейской Пасхи: «Ето Паска йихна. Воны две нидели хлеб не кушают, ничего, только одну картошку и всё. Одну картошку и всё, больше ничего» (Т.В. Герсан, 1937 г.р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О.В. Белова); «Мацу вони делали. Хлиба зóвсим не... цэ вони цилу нэдилю хлиба нэ йилы <...> У них, ка, ў хáти нэ мае б́уты кришки хлиба. Тильки мацу там, ну, курку, таке во» (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко). При этом указывается на пищевые предпочтения евреев – это маца и курица (подробнее об этом мы расскажем в разделе о пище).

Ритуалом, сконцентрировавшим в себе суть еврейской Пасхи, ее «опознавательным знаком» становится для славян изготовление пресного хлеба – мацы. Все наши информанты единодушно называли мацу среди первых атрибутов этого праздника. Пресная маца как символ еврейской Пасхи является полной противоположностью сдобной «пасхе» (куличу), основному элементу христианской пасхальной трапезы. В то же время маца – это аналог христианской пасхи (исполняет функцию обрядового хлеба), что подтверждается часто встречающимся наименованием мацы «паской».

«[Еврейская пасха происходила] зóвсим иначе. У них мацю называют. Такá тонэнька <...> ну сухое они едят <...> Так у них завэдено. Я знаю, мои батьки, наприклад, я буў малый, у нас паски пэчуть, все <...> готовлять, а у них не, у них маца называеца. З муки. Воду добавляють, воды щчэ добавляють, воно преснэ»



(Б.И. Ридвянский, 1919 г.р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на, Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

«Пасха — они делают как маца! Маца. Вы понимаете, воны делают такие коржики и вылкою так — раз-раз-раз! Ну такая тоненькая вона, эта паска. [Из чего ее делают?] З муки! Просто, ниякóго жиру, ничего нету <...> Маца — цэ ж паска! Паска, маца» (Т.В. Герсан, 1937 г.р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О.В. Белова).

«Маца — это паска по-нашэму. Я кушал. Они угощают <...> он такой вот тоненькой, на блинчик [похоже], белое-белое, пресное тесто, запечёная она. [Из чего ее делают?] С муки! Пресная она, не как наша пасха. Наша пасха сдобная, жёлтая, с яйцами, с сахаром, с маслом и еще чего-то там добавляют — сахар. А у них всё пресное. Одна мука, соль и вода. Запечёно и всё» (О.А. Кошевой, 1960 г.р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

«На Пасху пекли тоненькие, как листочки... Замесят тесто и тоненько катают, катают, без соды и соли. Жидовска маца. Потом дробили на кусочки» (А.А. Телеватюк, 1919 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

Любопытное свидетельство зафиксировано в Полесье; считается, что для приготовления мацы евреи использовали... спорынью (*мáтки*): «Жыды ходыли, собирали мáтки и пиклы маццю» (Спорово Березовского р-на Брестской обл., ПА 1988).

Во многих рассказах из Полесья подчеркивается, что маца — это особый вид обрядового печенья, изготовление которого приурочено к определенному празднику (точно так же, как в рамках «своей» традиции славяне пекут «кресты» на Средокрестье, «жаворонков» на Благовещение или «лесенки» на Возне-

сение). Сравнивается маца и со свадебным караваем, и с пасхальным печеньем, предназначенным для поминания умерших...

Согласно диалектным материалам В.Н. Добровольского из Смоленской губ., слово «маца» вошло в обиход местных крестьян. Здесь слово «маца» бытовало в двух значениях: «1) жидовские лепешки; 2) лепешки из пресного теста. Мужчины спрашивают у баб: якей вы сянни мацы напякли» (Добровольский 1914: 405). Определяющим признаком для включения слова в «свой» языковой фонд в данном случае выступает признак «пресный».

Точно так же, как хранили и использовали в особых случаях обрядовое печенье (например, крестики, испеченные на Средокрестной неделе, скармливали скоту при первом выгоне или клали в короб с семенами при первом севе), славяне находили применение и еврейской маце. В Полесье, например, считали, что «нада ў стог палажыць жидоўская масу́ – ани на Паску гатовят. Ў каждый стог панямножку» (Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. А.О. Толстихина), – это оберегало зерно от мышей (отметим, что такого же результата можно было достичь, если в основание скирды положить крестообразно два снопа – Никифоровский 1897: 116). В народной медицине маца использовалась как средство от лихорадки: больного следовало окуривать дымом от подоженной мацы, которую предварительно следовало освятить в церкви вместе с пасхой (Покутье; Kolberg DW 31: 171).

Но наряду с «объективным» знанием о содержимом мацы в народной среде бытует и представление о том, что евреи якобы добавляют в мацу христианскую кровь – этот сюжет мы уже рассматривали в гл. 3.

В отношении к еврейской Пасхе соседи-славяне проявляли известную настороженность, поскольку считалось, что в это время активизируются демонические силы, с которыми любой конфессионально или этнически «чужой» состоит в особых отношениях. Именно к еврейской Пасхе приурочены «страшные рассказы» о явлении «еврейского бога» в виде некоего звероподобного существа, см. в гл. 5.

### *Суккот («Кучки»)*

Праздник Кущей (Суккот) в исследованных нами регионах носит название *Кучки/Кучи*. Кроме того, термином *кучки*, *кучи* обозначают весь комплекс осенних праздников, поэтому в рассказах информантов к *кучкам* приурочиваются все возможные ритуальные действия, исполняемые евреями в дни новолетия, Судного дня, Суккот; более того, материал показывает, что словом *кучки* информанты склонны называть вообще любой еврейский праздник, а также сам ритуал моления (ср. название беседок-кущей, возводимых к этому празднику, — *кучки* у украинцев, белорусов и поляков).

Народная этимология объясняет название *кучки* именно тем, что на этот праздник евреи проводят совместные моления и массово совершают обрядовые действия: на основе народной этимологии активизируется внутренняя форма слова, что ведет к его переосмыслению — молящиеся собираются вместе, т.е. «в кучу». Так, говоря о субботней молитве, информант из Подолии называет это действие «идти на кучки». «У нас нэдиля, а у них субота. О цэ воны в суботу идут на кучки и моляца до обиду, молюца Богу, вот»

(Б.И. Ридвянский, 1919 г.р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Название праздника Кущей имеет и локальные варианты, также порожденные и поддерживаемые народной этимологией. На территории юго-восточной Польши (Новы Сонч) зафиксировано название *lizowki*: у евреев был такой праздник, когда каждый строил себе шалаш около дома; евреи называли этот день *lizowki*, потому что, когда шел дождь, они все слизывали со стола; за столом сидели только мужчины и молились (Саґа 1992: 61, Саґа 1995: 79). Как следует из приведенного примера, из всех моментов праздника, который в славянской среде удостоился наибольшего количества комментариев потому, что проходил на открытом пространстве, доступном всеобщему обозрению (см.: Саґа 1992: 60), определяющим для создания термина стал неverifiedируемый ритуал, связанный с обрядовой трапезой, скрытой от глаз посторонних. Таким образом, название *lizowki* представляет собой термин, порожденный не объективным знанием о традициях «чужих», а «реконструкцией», проведенной на основе суеверных представлений.

В славянской среде с праздником Кущей связан не только целый ряд поверий, но и запреты, касающиеся хозяйственной деятельности (Белова 2005: 176–184). Отметим, что красочные повествования о еврейском празднике Кущей в настоящее время уже полностью принадлежат к области фольклора — с уходом евреев из местечек эти ритуалы давно никто не исполняет, и все рассказы наших информантов основаны на воспоминаниях прошлого. Показательно, что полученные сведения не складываются в еди-

ный «сценарий» праздника — разные информанты в разных регионах выделяют для себя разные, особо значимые, с их точки зрения, моменты.

### *Кучки как очистительный обряд*

Согласно данной версии, основное действие, производимое евреями в этот праздник, — это моление над водой (иногда подчеркивается, что молятся только женщины), сопровождаемое выбрасыванием из-карманов их содержимого. В иудейской традиции обряд «вытрясания грехов» (*ташлих*) приурочен к первому дню Нового года (Рош ха-шана) и исполняется перед заходом солнца.

Приведем несколько примеров из Подолии.

«И часто ийшли тут во над ричку, тоже молылись над ричкой. [Молились на какой-то праздник?] Якись день такой, шо... свято якэсь, я нэ знаю, религиозне йих <...> Стоялы на берегу над водою молылись. [Молились и мужчины, и женщины?] Я жэншыниў бачила. Може, мужчины тоже ийшли, не буду казати, ну, не знаю. Токо жэншчины» (Л.Т. Кузевич, 1929 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин).

«И есть праздник такой осинний. Шо тоже идут молытыся, и всё, шо в кармане ма́ют, выкида́ют на речку и идут до дому. Всё, шо було́ в кармане, высыпáют на речку... [Зачем это делали?] Нэ надо, надо прийти домой чистым, шоб ничо́го нэ було́ ко́ло сэбэ. И витру́шуют всё, пилю́йки [пылинки] з юпок, з кофты, яки скида́ют, и всё на воду витру́шуют. [Это делали и мужчины, и женщины?] Жэншины. Муцины не» (А.А.Скибинская, 1915 г.р., Городокского р-на

Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

В последнем рассказе показательно, что сама информантка осознает этот обряд как очистительный, т.е. «переводит» чужой ритуал на язык своей культуры (ср. общеславянский обычай ритуального омовения для «очищения» от болезней в Чистый четверг перед Пасхой).

### *Кучки как поминальный обряд*

Согласно другой версии, праздник Кучки есть не что иное, как ритуал поминовения умерших, и основное действие сосредоточивается на кладбище и на поминках; при этом отличительная черта ритуала — громкий крик и плач («голошение»). Приурочивается этот праздник поминания к сентябрю и длится, по мнению наших рассказчиков, от двух до шести недель.

«[Не слышали такой праздник — «Кучки»?] Кучки, такой да, есть Кучки. [Когда такой праздник?] Цэ, по-моему, як воны вымирають... Як ўмирае еврэй, то воны сидят на кучках, понимаете... дэнь воны сидят на кучках. [Что значит «сидят на кучках»?] Оны сидают так о кругом и сидят. Сидят покамест, ка, до шисьть нэдиль сидят» (Т.В. Герсан, 1937 г.р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О.В. Белова).

«На рэчку... Колы, вже я вот нэ помню, скільки днiў, покойника як [похоронят], то воны йдуть над рэчкою мольтыся. По покойники» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

«У них, як Кучки, крычать <...> Цэ воны идут на кладбишчэ и цэ вони кричат. Цэ таки специальни Куч-

ки, такой дэнь, и вони йдуть туды и там кричат <...> а Бо его знает, по-еврейски, по-своему, а Бо его знает, шо вони там кричат» (Б.И. Ридвянский, 1919 г.р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

«Цэ ж Кучки, цэ ж осенью у них Кучки. В вэрэс-ни (т.е. в сентябре. — *О.Б., В.П.*) мисяци починаеця, и дви нидили. Вони йдуть на кладбишчэ, до помэрлых, помынають йих <...> и дужэ голосують, крычать, плачут на ци Кучки» (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

### *Кучки как праздник вызывания дождя*

Согласно иудейской традиции, начиная с восьмого дня праздника Суккот (день этот завершает и весь цикл осенних праздников), в течение всей зимы читают молитву о дожде. По верованиям украинцев, белорусов и поляков, к празднику Кущей у евреев приурочен магический обряд вызывания дождя, целесообразность которого вызывает сомнение у славянского населения (моление о дожде осенью мешает полевым работам!). Если же дождь не идет, евреи имитируют его, сливая воду сквозь отверстия в выдолбленной тыкве, которую подвешивают у себя во дворах. И ритуал этот себя оправдывает — на Кучки всегда идет дождь!

«Еврэйски Кучки. Як дошчу нэмае, то дуже цэ нэ добрэ. То вони роблять так з гарбуза́ таки дырочки, нальвають воду, шобы ишоў дошч. [Что делают с продырявленной тыквой?] Подвешивают. [Где — в доме или на дворе?] На дворе, на вулиці. Чи там на

городи, чи где подвешують и воду ляют, и шобы вода текла <...> Цэ дуже ў них як дошч, цэ велька благодать. А як дошчу нэма, то воны крычат и моляца... Но всегда! Вот я скильки запомнила, когда Кучки начинаюца, всегда дошч. Повинны дошч буты. Вот то называецца Кучки» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

«Кучки — шобы дошч ишоў тоди на них. Мама моя розказувала — а як нэма дошчу, то просто воны гарбузы клали, робили соби и так пид тым душэм милиса. Дырки, дырки такие сверлили и так наливали воды. Подвешивали и мились. Кажуть, шо плохо, як дошчу [на Кучки] нэмае. [Евреи] делали соби дошч по хатах, каждый для своей сэмьи» (С.Д. Остапович, 1923 г.р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

О происхождении обряда моления о дожде нам удалось узнать следующее: «Кучки — е такой празник, шо вони [евреи] плачуть, вони плачуть, як дошчу нэма <...> Бо йим [нужно], шоб дошч ишоў. Яны мольлись, як йих выводыли, то не було [дождя], то суш була. То вони просыли Бога. И вжэ воны ў Кучки <...> воны моляца...» (В.Г. Супрунюк, 1931 г.р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Приведенный рассказ — довольно редкое свидетельство о том, что сведения о «чужом» и не очень понятном ритуале были добыты самим информантом непосредственно от соседей: наша рассказчица говорит, что специально спрашивала старика еврея о смысле производимых на Кучки действий. Он якобы и объяснил ей, что ритуал исполняется в воспоминание о страданиях от засухи во время странствий



еврейского народа по пустыне во время Исхода (в иудейской традиции с воспоминаниями об Исходе связано строительство кущей-шалашей в дни Суккот). Обычно же в расспросах о «чужих» религиозных праздниках и обрядах мы сталкиваемся с иной ситуацией: внутри традиции уже имеется некое коллективное, сформированное а priori мнение, которое и излагается нашими рассказчиками.

Интересно обратить внимание на предметный код обряда вызывания дождя на праздник Кущей. Помимо уже упоминавшихся тыквы с отверстиями, бочки или сосуда, из которых изливается вода, в Полесье было зафиксировано свидетельство о том, что для исполнения данного ритуала евреи использовали решето, через которое и сливали воду: «Цэ евреи так роблять, шоб дошч ышоў — льют воду чэрэз рэшэто, або у гарбузу дырки прокручываюць и [наклоняюць все под него голову] — шоб дошч буў» (Рясно Емильчинскаго р-на Житомирскай обл., ПА 1981, зап. Е.С. Зайцева). В данном контексте решето появляется не случайно: у восточных и южных славян сливание воды через решето — один из традиционных способов вызвать дождь (СМ: 434).

А в Шаргороде в Подолии нам рассказали такую историю: в крыше местной синагоги были устроены два специальных окна, которые открывались во время богослужения в праздник Суккот. Через эти окна капал дождь, и присутствовавшие в синагоге евреи подставляли под него головы. Окон было два — для разных сословий: тех, кто побогаче, и тех, кто беднее (З.Л., ок. 60 лет, Шаргород Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова).

Для чего же евреи, согласно представлениям соседей-славян, устраивают имитацию дождя на празд-

ник Кущей и обливаются водой? Зафиксированные мотивировки (как в публикациях XIX в., так и в современных полевых записях) явно указывают на отношение к производимому действию как к магическому ритуалу, исполняемому с целью обрести богатство и благополучие, избавиться от болезней и якобы присущего евреям неприятного запаха. По верованиям украинцев Прикарпатья, когда на Кучки идет дождь, евреи подставляют под него головы, чтобы на них так же обильно весь год «капали» деньги (Франко 1898: 200). Современная запись из Подолии подтверждает это представление: «Да, обязательно. Бодай чуть-чуть, и мае б́уты дошч <...> Бо як дошч нэ йдэ, говорылы, шо цэ дужэ для ных погано. А чо́го? Можэ, на урожай, можэ, на добро́, можэ, шось такэ...» (Е.Е., 1950 г.р., Черневецы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

Эти поверья органично сочетаются с традиционным славянским представлением о том, что обливание водой накануне христианской Пасхи (в Чистый четверг) способствует избавлению от кожных болезней и вредных насекомых.

### *Кучки как весенний праздник*

Во время полевых исследований 2004 г. в Хотине мы столкнулись с устойчивым представлением о том, что Кучки наступают незадолго до еврейской Пасхи, т.е. весной.

«Я Кучки слышал. Говорят, у нас на Кучки дождь постоянно идёт. Вот это да. И постоянно дождь идёт! На сто процентов! Кажуть, жыдиўски Кучки (у нас кажуть «жыди»), на жыдиўски Кучки постоянно идёт

дождь, он идёт день-два. Потом перестаёт. [А Кучки когда?] Это тоже перед Паской. Или за два недели, или за три недели...» (О.А. Кошевой, 1960 г.р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

Некоторые информанты говорили, что именно на Пасху евреи молятся о дожде: «Дуже дошч идэ, як они моляца Богу. [Это на какой-то праздник они так молятся?] Да! Ето Пасха йихна. Воны две недели ни хлеб не кушают, ничего, только одну картошку и всё» (Т.В. Герсан, 1937 г.р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О.В. Белова).

#### 4.4.6. «Опасные» и «страшные» праздники

Праздники как особые дни в календаре, выделенные из череды будней, отмеченные различными обрядовыми предписаниями и запретами, воспринимаются в народной славянской традиции не просто как значимые дни, но как дни опасные и даже страшные, требующие особого поведения и соблюдения особых правил (Агапкина 2002: 31–40, Толстая 2004: 25–27). Так, например, запретами на все виды работ отмечен в славянской традиции святочный период (*святые вечера, страшные вечера, щедрые вечера*). Крестьяне Гродненской губ. отмечали «неправильное» поведение соседей-евреев в этот период времени: «цэлы свет ничо́го не робиць гэтыми вечерами, туолько одны жьдэ робяць, бо, ведомо: поганцы, ў Бога не вераць» (Шейн 1902: 115), – т.е. «безбожные» евреи работают на святки, нарушая «общечеловеческие» правила!

Вдвойне страшными могут оказаться и праздники, отмечаемые иноверцами. Согласно верованиям поляков, вредоносные ходячие покойники (упыри)

активизируются в дни еврейских праздников (а также в новолуние или полнолуние, в пятницу или в тот день недели, когда он умер, а также в годовщину своей смерти или когда в окрестностях кто-нибудь кончает жизнь самоубийством) (Baranowski 1981: 59). В Полесье считают, что в дни еврейских праздников размножаются водяные (ПА 1982).

Поскольку «чужие» праздничные ритуалы в представлениях носителей традиционной культуры соотносятся с участием в них нечистой силы, то дни праздников иноверцев воспринимаются как опасные, неблагоприятные для хозяйственной деятельности. По белорусскому поверью, в праздник Кущей нельзя было рубить и складывать в бочки капусту — сгниет (Federowski 1897: 415). В витебской Белоруссии полагали, что нельзя сеять рожь во время «жидовских стыянов» (так называют здесь дни еврейского моления над водой. — *О.Б., В.П.*): от такого посева во ржи будет стоять только пустая солома (Никифоровский 1897: 107). В белорусском Полесье (Слуцкий повет) считалось, что не следует сеять жито, когда «жыды стаяць у школе перад страшнаю нуоччу, бо будуць пустыя каласы-стаяны» (Сержпутоўскі 1930: 62), т.е. посеянное накануне Судного дня не даст зёрна. Неблагоприятным днем считалась в Полесье суббота: «Субота — жыдоўскі день, не надо засеивать, садить» (Стодоличы Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1984, зап. Ж.В. Куганова). Примечали и по погоде: если в еврейские праздники ненастье (слякоть), это к неурожаю (Подгалье, Kolberg DW 45: 518).

В то же время считалось, что вредоносные персонажи вместе с «конфессиональными оппонентами» отдыхают в определенные дни. Этим обусловлены поверья, согласно которым сельскохозяйствен-

ные работы (сев, посадку различных культур) как раз следовало приурочивать к датам еврейского календаря. Так, на Украине (Лубенский у.) подсолнечник сажали в субботу или в дни, на которые приходились еврейские праздники («як жыды на кучкы сидалы»). По народному поверью, это обеспечивало сохранность посевов от воробьев. Зависимость времени посадки от еврейских праздников объяснялась так: воробьи «не будутъ пыть соняшника», потому что и евреи с субботу ничего не делают. Как же связаны воробьи и евреи? Оказывается, во время распятия Христа воробьи помогали евреям мучить Христа, крича «жив! жив!», и были прокляты, подобно евреям. «Спасытель сказав: “Хай горобець буде як жыд”. Так горобець проклятый, и тым вин у субботу ничего не займае» (Милорадович 1991: 246). Той же магией подобия обусловлено правило сажать подсолнечник до восхода солнца, а лучше после его захода — «горобци вже не жырують тоди, не щебечуть, бо на шабаш пишлы, як жыды» (Милорадович 1991: 247).

Своеобразное «родство» евреев и воробьев проявляется также и в следующем поверье: «Воробьи, подобно жидам и чертям, не любят сала, и потому советуют всякому, желающему отогнать воробьев от посева, при сеянии мазать руки освященным салом» (укр., Чубинський 1995/1: 66; бел., Сержпутоўскій 1930: 67). Этому вторит белорусское поверье: чтобы уберечь посева от воробьев, нужно раскидать по полю солому, «якою смалілі сьвіней» (Сержпутоўскій 1930: 64).

К «чужим» праздникам нередко оказываются приурочены разного рода слухи и толки, активизирующие в массовом сознании «страшные» сюжеты с участием нечистой силы.

Безусловно, самым «страшным» еврейским праздником является Судный день, когда в каждой еврейской общине разыгрываются драматические события с участием демона Хапуна, похищающего людей. Подробно мы расскажем об этом в гл. 5, сейчас же обратим внимание на некоторые документальные свидетельства, в которых даты еврейского календаря оказываются значимыми.

Согласно архивному свидетельству из Канцелярии гродненского губернатора, 30 сентября 1838 г. состоялось рассмотрение судебного дела «о распространении слухов о готовившемся якобы нападении христиан на евреев во время их богослужения» (НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 19. Д. 1761). 14 сентября 1831 г. к военному начальнику г. Лида явились евреи из местечек Белицы, Жолудовка, Щучин, Эйшишки и объявили, «что к ним дошли слухи, якобы жители села Крива христиане во время их праздника больших Босин, когда они соберутся с вечера на всю ночь в школу для богомолия, намерены их всех в оной умертвить, и что блиско Эйшишек в лесах собралась шайка, вышедшая из Вильна, и ожидают только того времени, покуда евреи все будут в школе» (л. 1). «Хоть я старался их переуверить, — пишет далее начальник в своем рапорте, — что сего случая не будет и никогда быть не может, но они оставались при своем уверении, просили защиты, говоря, что если им не дастся охранение, то они все погибнут» (л. 1–1об.). Были приняты меры: военное начальство посетило указанные местечки и запретило христианам «причинять евреям помешательства во время производства ими богослужения в школах», а также велело «прекратить нелепые рассказы христиан». В окрестностях Эйшишек «никаких шаек, приготовившихся к умерщвлению евреев, не открыто». Выяснилось также, что слухи о гото-

вящемся насилии евреи получили «от какого-то незнакомого еврея из Вильно» (л. 1об.).

Итак, евреи ожидали погрома на праздник «больших Босин». Праздник под названием *Босины* (*bosiny, bosaki, basinki*) довольно часто фигурирует в этнографических свидетельствах прошлых лет: упоминается он в черед е еврейских осенних праздников (Zowczak 2000: 173), иногда ассоциируясь с Судным днем, или как поминальный праздник евреев (*święto zaduszne*) (Kolberg DW 45: 506, Саґа 1995: 80).

Праздник Босины стал предметом специального описания в анонимном польском трактате XVIII в. «Бредни Талмуда», имевшем хождение в христианской среде и отразившем бытовавшие здесь представления о еврейских праздниках и обрядах. Среди праздников, приходящихся на август («по-еврейски называется *войс*» — имеется в виду месяц ав, соответствующий июлю–августу), упоминается праздник, который евреи начинают «в девятый день этого месяца» и который «они называют *Босинами*, в этот день в вечерние часы они должны сидеть на земле перед заходом солнца и есть хлеб, посыпая его вместо соли пеплом и смачивая водой <...> В десятый день евреи отмечают сам *праздник Босин*, и в этот день они входят в синагогу *босыми*...» (БТ: 385–386). В этом сочинении Босины соотносятся с 9 ава, днем, когда следует соблюдать строгий пост, воздерживаться от ношения до полудня кожаной обуви, сидения на высоких скамейках, мытья, сексуальных отношений и т.п. (БТ: 424–425, прим. 109). Название праздника определяется одним из ритуалов — хождением босиком.

В современных представлениях о суги названия и самого праздника наблюдаются любопытные тенденции. Согласно свидетельству, записанному в Ле-

жайске (восточная Польша), еврейский праздник *bosaki* является поминальным днем и соответствует (как хронологически, так и по содержанию) Дню Всех Святых, отмечаемому поляками. В этот день евреи босиком (*na bosaka*), чтобы не тревожить мертвых (ибо мертвые слышат!), идут на кладбище и молятся над могилами (Саґа 1992: 62). Название праздника мотивируется хождением босиком, но смысл этого хождения иной – не религиозный запрет, а суеверная боязнь потревожить покойников.

Мрачная репутация этого «праздника» представлена и в секретном деле 1861 г. «о распространившихся в Соколках слухах о намерении перерезать евреев», начатом по объявлению сокольских евреев Шмуля Шапиры и Лидмана Штейна (НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 22. Д. 1234). В распространении слухов об уничтожении еврейского населения обвинялись мещанин Кухаревич и дворянин Мацеевский. Евреи мещечка Соколка объявили, что «в Соколках распространился слух, что 2-го сентября в субботу во время еврейского праздника, когда все они обязаны быть в молитвенном доме, местные жители римско-католического исповедания намерены будто бы всех перерезать...» (л. 1). О каком же празднике идет речь? В рапорте сокольского городничего говорится: «На сих днях евреи донесли мне, что мещанин Кухаревич, в корчме бывши совершенно пьяным, болтал нелепость: что в еврейский судный день чорт передавит всех евреев. За что я этого мещанина выдержал в полиции под арестом двое суток, и после того никаких слухов нелепых более не слышат в городе» (л. 17об.). Итак, подвыпивший мещанин выступил здесь в роли ретранслятора вполне традиционного и широко известного в украинском, белорусском и польском



фольклоре сюжета о демоне Хапуне, похищающем (убивающем) евреев в Судную ночь — на Йом Кипур. Чем же обернулись для Осипа Кухаревича его «фольклорные» разговоры в шинке Абрама Маркуса, где он «распускал разные толки, что евреи должны ожидать скоро страшной опасности» (л. 18об.)?

«На мещанина г. Соколки Кухаревича последовали следующие изветы от сокольских евреев:

1<sup>с</sup>) Хаим Абелиович Штеин объявил, что тому назад три недели Кухаревич сказал ему, “подожди, что с вами будет в праздник Босины”;

2<sup>с</sup>) Абрам Хаимович Маркус — что Кухаревич был у него в шинке во вторник пред праздником их Трубки и говорил, “посмотришь, что будет с вами завтра в вечер”;

3<sup>с</sup>) Герш Берх — что Кухаревич, зайдя в лавку его, сказал: “Я тебя жалею, выезжай лучше в Белосток, ибо завтра будет с вами худо”.

За таковые толки, по жалобе евреев, Кухаревич по распоряжению городничего был выдержан двое суток под арестом при полиции, а по освобождении, придя в шинок Абрама Маркуса, где пил водку, сказал хозяину: “Мы вас вывешаем, и я имею собственную землю, что дам вам на кладбище”» (л. 19).

Так фольклорный рассказ о «черте», который «передавит евреев», в устах обиженного Кухаревича обернулся вполне жесткой погромной угрозой.

По тому же делу проходил и второй персонаж — «именующий себя дворянином Гродненского уезда околицы Мацевич» Иван Мацевский, которого еврей Зыско Рожанский обвинил в том, что Мацевский «пред последним их праздником, зайдя в его шинок, советовал Рожанскому нейти в школу на праздник Босины, ибо его там зарежут» (л. 19–19об.). За распуска-

ние подобных слухов Мацеевский «по донесению евреев городской полиции взят был под арест» (л. 19об.), однако на следствии все отрицал, говоря, что ничего не помнит, ибо был крепко пьян.

Итак, именно к еврейскому Судному дню, когда, по поверьям, евреям угрожают всяческие опасности со стороны демонических сил, оказались приурочены и вполне реальные агрессивные проявления.

Мы уже говорили о том, что термин *кучки* может означать весь цикл еврейских осенних праздников. Этим, скорее всего, и обусловлен тот факт, что иногда события Судного дня переносятся на праздник Кучей и именно он становится в представлении славян «страшным» днем, когда евреям грозят опасности со стороны потустороннего мира и его обитателей.

«Кучки — так йих ў той праздник хто-то хапае, ну и йих не стае... Так вони наливають ў бочку воды, вот, и заглядають: як шо тины [тени. — О.Б., В.П.] нэма, так того ўжэ той нэдобрый ухватыть. Вот и побачыть, и ўсё. И ўжэ вони знають, шо ага-а...» (М.М. Костючик, 1937 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

В этом лаконичном рассказе в «свернутом» виде содержится сюжет легенды, события которой обычно приурочиваются к Судному дню (людей похищает «недобрый»). Переосмыслению подвергся здесь и ритуал моления над водой: в славянской интерпретации он превратился в способ гадания о судьбе, который евреи якобы практикуют на Кучки и в Судный день (об этом см. в гл. 5).

Представление о Кучках как о «страшном» и отчасти аномальном празднике мы записали в Подолии: «Колы е еврэйски Кучки?.. раз в чотыри рóки вроде бы... Колы у нас идэ високосный рик, еврэйски

Кучки — так-так — в сентябре месяци <...> Ну шо там повинно буты? Трэба прино́сыти жертву, жертвоприношение у еврейё. [А кого они в жертву приносят?] Младенцеё. [Своих?] Зо стороны бэруть» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин). Информант осознает Кучки как опасный праздник точно так же, как осознает неблагоприятность високосного года. Упоминание о жертвоприношении младенцев, которых евреи «берут» откуда-то «со стороны», является трансформированным мотивом «кровавого навета», который обычно связывается с еврейской Пасхой (см. гл. 3).

Представления этнических соседей о календаре и праздниках друг друга — яркий пример взаимопроникновения традиций и широкого взаимного усвоения элементов культуры. Как показывает материал, такая ситуация характерна не только для традиционной среды, но имеет место и в современной городской культуре (о «совместном» освоении праздничной традиции горожанами — русскими и евреями см.: Добровольская 2004). На этом фоне уже не покажется странным свидетельство из белорусского Полесья: «У нас ат жыдоў узяли звычай: як пьюць — гаварыць “шóлам”...» (Сержпутоўскі 1930: 196).

## 4.5. Еврейские похороны глазами славян

Говоря о «мифологии соседства», нельзя не обратить внимания на своеобразные представления, ко-

которые бытуют в славянской среде относительно обычаев и обрядов, практиковавшихся евреями. Показательно, что в рассказах украинцев, белорусов и поляков, проживавших в непосредственном соседстве с евреями, «объективные знания» о ритуале еврейских похорон сочетаются с целым комплексом фольклорно-мифологических представлений и суеверий, передаваемых из поколения в поколение.

Еврейские похороны — наиболее «открытый» в общественном отношении ритуал, который можно наблюдать и который можно сравнивать со «своим» обрядом. Элементы погребального обряда становятся постоянной темой для обсуждения, дискуссии и полемики в тех местах, где соседствуют представители разных национальностей или конфессий. Обратимся к рассказам славянского населения бывшей черты оседлости о еврейском погребальном обряде, который можно считать образцовым примером «воплощенного мифа» о еврейской обрядности в целом.

Еврейский погребальный обряд оказался в наибольшей степени «прокомментирован» внимательными соседями — возможно, в силу того, что был наиболее «наглядным» (каждый раз похоронная процессия преодолевала неблизкий путь до находившегося в отдалении от местечка — чаще на высокой горе — еврейского кладбища). Да и вид самого кладбища (тесно стоящие надгробия, непохожие на христианские) постоянно активизировал в сознании носителей фольклорной традиции суеверные представления, связанные с «чужой» культовой ритуалистикой.

Основные моменты, вокруг которых строятся рассказы славян о еврейских похоронах, это предсмертная ритуалистика, характер похоронной процессии, способ захоронения, поминальная обряд-

ность. Отметим, что «сценарий», по которому строятся все имеющиеся в настоящее время в нашем распоряжении фольклорные нарративы (как опубликованные свидетельства, так и архивные записи), вполне стандартный и отражает общий для украинцев, белорусов и поляков набор стереотипов.

#### *4.5.1. Проводы на «тот» свет*

Согласно народным верованиям, евреи помогают умирающим поскорее расстаться с жизнью и для этого душат находящихся при смерти подушками. В закарпатском селе Грушево рассказывали, что у евреев «был такой закон»: когда окружающие видели, что умирающий близок к кончине, они брали подушку и «помогали ему», а потом заматывали тело в простынь и в этой простыни покойника хоронили — без гроба. Покойника клали на доски и под голову ему подкладывали мешок с глиной (Тячевский р-н Закарпатской обл., КА 1988). Аналогичные описания встречаются в материалах 1980-х гг. из юго-восточной Польши и Литвы, при этом указывается и мотивировка этого действия (в украинских материалах подобного мотива зафиксировать не удалось): удушение производится потому, что умирающие евреи «просят и даже молят о крещении», ибо без этого их души не могут попасть в царствие небесное. Чтобы не допустить крещения, окружающие прерывают мучения умирающего, придушив его (Саґа 1995: 92, 127). Отметим, что в народно-христианской традиции вообще распространено поверье о том, что «умирают» (т.е. правильно расстаются с жизнью и отправляются на небеса) только представители «своей» веры. Так, поляки

Мазовше считали, что «умирают» только католики, евреев же черт уносит в пекло наравне с лютеранами и кальвинистами (Świątek 1893: 547).

Отметим, что аналогичные ритуалы молва иногда приписывает и русским старообрядцам, и данный сюжет, таким образом, выходит далеко за рамки регионов, где имели место контакты евреев и славян. Так, по свидетельству из Кинешмы, зафиксированному в начале XX в., «столоверы» (т.е. староверы) «поморского толка» вызывают к умирающему «душилу», помогающего человеку отправиться на «тот свет». «Душила» приезжает с красной подушкой, которую кладет на голову умирающему, и душит его. Такой способ смерти объясняется по-разному: «чтоб душа меньше страдала»; считается, что такой смертью искупаются грехи умирающего (Вл. Б. 1904: 161). Развивая эту тему, русский этнограф Д.К. Зеленин отмечал, что подобные слухи о «красной смерти» через задушение красной подушкой, якобы практикуемой старообрядцами, ходили и в Сарапульском у. Вятской губ. При этом он отмечал, что бытуют представления о существовании особого специалиста по удушению, но эту обязанность могут выполнять и родственники умирающего — сын или дочь (Зеленин 1904: 68). Удушение красной подушкой практиковали, согласно «Памятной книжке Вятской губернии на 1901 год», и бегуны: тяжело больных людей «крестят и душат красной подушкой» (ПК 1901: 98–99). При этом «красная смерть» — всегда добровольная; по мнению Д.К. Зеленина, красная подушка является здесь скорее вторичным символом, «по созвучию с красной (т.е. красивой, почетной) смертью» (Зеленин 1904: 68).

Считается, что евреи, помогая умирающим поскорее расстаться с жизнью, душат их, иногда прибе-

гая к помощи гоев. При этом и для исполнителя ритуал был небезопасен — «душила» мог отправить на «тот» свет только шестерых евреев, после чего его самого поджидала смерть. Об этой «еврейской традиции» мы слышали в Подолии, причем рассказ о ней был представлен в виде анекдота с элементами «черного» юмора: «Говорили, что колысь, если еврей не может помереть, то, чтоб не мучился долго, его трэба, мол, додушить... Нанимали одного там Ивана — иди, додуши! Шесть человек ему дозволялося, а седьмым он должен был умереть. Такая была у них традиция. Нашли еврея такого здорового... и в комнату туда: “Так, Иван, иди, трэба того еврея додушити, не может умереть”. — “Зараз!” [Иван честно отправился исполнять поручение, не подозревая о подвохе.] Нема-нема, полтора часа нема. Выходит [Иван]: “Вот какой здоровый, если бы не я, еще бы сто рокив жил!”» (Н.А. Ковальский, 1951 г.р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Этот же мотив возникает в довольно причудливом контексте и в произведении совсем другой традиции — в «Житии и чудесах блаженной старицы Матроны» (Матроны Тульской, 1885–1952), в предсказании о смерти Сталина: «Сталин взялся очищать Россию от сионизма, захвата ее, и если бы не это, кто знает, может быть, его и не убрали бы <...> Матушка часто нам показывала, как Сталин будет перед смертью кричать: “Что вы, что вы!” По одной стороне постели будет стоять Каганович, а по другой стороне — сестра его. “Что вы хотите сделать со мной?” А они наложат подушки на него» (Житие и чудеса: 59–60). В этом «пророчестве» зловерные евреи умертвляют

вождя народов, видимо, единственным известным им способом, широко распространенным, согласно народным суевериям, в еврейской среде.

Любопытно, сколь живуч оказался этот несколько сюрреалистический мотив лишения жизни через удушение подушкой, запущенный в массовую среду известным своими антииудейскими воззрениями книжником XVII в. Иоанникием Галатовским.

В 2001 г. в Подолии был записан колоритный рассказ об особенностях погребения женщины, при жизни не бывшей замужем: «Если она [умершая] старая дева, в смысле не было мужика, её всё равно мёртвую [лишали девственности]. Там был у них такой молотобоец – не насиловал, не это, но... Такой ритуал у них у евреев, шо она должна в загробную жизнь всё равно прийти женщиной. Лишали девственности, это только тоже у них ритуал» (О.Н. Грабовский, 1940 г.р., Хмельницкий, зап. А.В. Соколова). Описания сходного «ритуала» зафиксированы и в польской традиции: согласно записи из окрестностей Пшемшля, евреи «подговаривали» кого-то из мужчин сделать так, чтобы умирающая не осталась девственницей; если желающих не находилось, в качестве «дефлоратора» могли использовать даже «кол из изгороди» (Сага 1995: 128).

#### *4.5.2. Подготовка к погребению*

Большинство информантов рассказывают о том, что евреи хоронили своих покойников без гробов, завернув тело в полотно, «повивая» покойника, как младенца, или обряжая в специальную рубаху. Иногда уточняют, что сначала тело заворачивали в



белый «саван», а потом в черную материю (Белова 2005: 188–189).

Иногда представление о погребальных пеленах приобретает довольно курьезный характер. Так, по свидетельству из с. Ярышев, «евреев хоронят стоя, в черных полиэтиленовых пакетах» (Могилевский р-н Винницкой обл., 2004).

Захоронение без гроба в рассказах носителей славянской традиции становится главной отличительной особенностью еврейского погребального обряда, которая подчеркивается как особо значимая: «Без гроба никогда не хоронили – без гроба то еўрэи ховають» (Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1976, зап. О.А. Седакова, Н.А. Волочаева); «Без гроба не хорóнили, только евреи – вони не ложили у гроб» (Глинное Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. И.А. Морозов); «А ранійшэ... так тильки завивалы у билэ полотно и звэрхи чорнэ кинули, и на нáры – знаете такие, як то що нóши [носилки. – О.Б., В.П.] – и на нары, и всё, и понэсли на кладбишчэ» (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

В некоторых рассказах содержатся и этнографически точные детали. Неоднократно наблюдавший еврейские похороны В.И. Дмитришенко (1960 г.р.) – в 1980–1990-е гг., когда традиция сделала уступку техническому прогрессу, он принимал участие в траурных процессиях в качестве шофера – отмечал, что при прощании с покойником евреи определенным образом разрывали на себе одежду; также рассказчик говорил, что на кладбище отправлялись только ближайшие родственники покойника, присутствие же посторонних и тем более представителей другой

конфессии не допускалось. На кладбище перед погребением раввин закрывал покойнику глаза черепками – эта деталь еще неоднократно будет возникать в рассказах о похоронах евреев (Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

### *4.5.3. Путь на кладбище*

Похоронная процессия отправлялась на кладбище пешком, при этом покойника несли на носилках («на нарах»), накрыв тело черным покрывалом. Как характерные особенности погребального шествия отмечается то, что евреи несли своих покойников на кладбище бегом, что в процессии участвовали только мужчины, а женщинам «это запрещено» (Белова 2005: 190). При этом давались авторитетные ссылки на знание других погребальных традиций: «И бегом, только одни мужчины. Я знаю, шо у мусульман одни мужчины хоронят; у евреев так са́мо» (О.А. Кошевой, 1960 г.р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

В Сатанове в Подолии нам рассказали о плакальщицах, которых нанимали для сопровождения процессии, поскольку у евреев не было принято оплакивать умершего: эти женщины рвали на себе волосы и голосили по покойнику: «Идэ ця похоронна процесия, и жинки йдуть. Значыть, оказываеця, евреи на похороны специально нанимали, платилы плакальщиц, якие шли за процесией, значыть, плакалы и рвали на со́би волоссы. Цэ я памятаю» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова). Похоронная про-

цессия доходила до речки, за которой находилась гора с кладбищем. Плакальщицы останавливались над речкой, и лишь немногие провожавшие продолжали путь до могилы. Наш рассказчик затруднился ответить, были те женщины еврейками или украинками. Скорее всего, речь идет все же об украинках, что подтверждается польскими материалами: «Нанимали плакальщиц-полек, потому что евреи не плачут [по покойнику], сидят только и бормочут что-то по-своему» (Hryciuk, Mogoż 1993a: 91).

Говоря о том, как проходила еврейская похоронная процессия, некоторые рассказчики вспоминают о шутках, которые устраивали в это время дети и молодежь. В 2001 г. в бывшем местечке Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл. мы записали рассказ о том, как дети и подростки забирались на церковную колокольню и «в шутку» звонили в колокола во время еврейских похорон. При колокольном звоне процессия останавливалась, и евреи, по словам рассказчицы, бросали своего покойника на землю. Целью этой шалости было получить от евреев своеобразный «выкуп» — конфеты и коржики. Евреи приходили жаловаться родителям «шутников», но те даже если и наказывали детей, то слегка, и забава продолжалась (А.А. Скибинская, 1915 г.р., зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Этому «анекдоту» нашлись соответствия и в других местах. Нечто подобное происходило, например, в с. Вашковцы Черновицкой обл.: «А наши в колокол звонят — а они тело кладут. Звонить перестали, и они опять бегут. Этим занималась молодежь. Старики ругались» (Соколова 2003: 358). Во время экспедиционных исследований 2004 г. также удалось найти подтверждение бытованию такой практики ритуального

поведения: при прохождении еврейской похоронной процессии дети старались зазвонить в церковный колокол; евреи бросали покойника и разбежались (с. Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл.). Нечто похожее происходило, как свидетельствует А. Цала, и на территории юго-восточной Польши (Саґа 1995: 55).

Таким образом, в распоряжении местного христианского населения было безотказное средство, способное приводить евреев в состояние паники.

Однако если выслушать другую сторону этого культурного противостояния, то и у нее находились ответные, не менее действенные меры. Об этом — легенда, связанная со старым еврейским кладбищем польского города Люблина.

В давние времена гора, на которой находится исторический район Люблина — Калиновщина, принадлежала некоему человеку, который после своей смерти завещал ее двум своим сыновьям. По прошествии некоторого времени братья продали свои владения: один — монахам-францисканцам, другой — еврейской общине. Вот так и получилось, что исстари на вершине горы располагались рядом католический монастырь и еврейское кладбище. При этом повелось, что каждый раз, когда евреи шли хоронить своих покойников, в монастыре начинали звонить колокола. Однажды умер почитаемый цадик, и евреи понесли его хоронить. И как только (как обычно) раздался колокольный звон, случилось чудо: мертвец сел на погребальных носилках и стал по книге читать молитвы, проклиная тех, кто мешал ему упокоиться. И от его проклятий монастырь стал уходить в землю. Перепуганные священники прибежали просить цадика о милости. С большим трудом ученики

уговорили рабби прекратить проклятия и улечься на носилки, чтобы завершить похоронный ритуал. Но с тех пор монастырь францисканцев так и стоит на горе ниже еврейского кладбища (Kubiszyn 2003: 33–34).

По сообщению В.А. Дымшица, в еврейской среде обращался еще один сходный сюжет, восходящий к XII в. и зафиксированный в «Майсебух», сборнике XVII в. Согласно этой легенде, житель немецкого города Вормса, вздумавший звонить в колокол во время прохождения еврейской похоронной процессии, был придавлен обрушившейся колокольной.

Яркое отличие еврейских похорон от нееврейских, по мнению наших информантов, состоит в том, что евреев не положено хоронить с цветами и с музыкой. Соответственно для еврейской среды «похороны с музыкой» становятся знаком «антикультуры», неподобающим ритуалом, и пожелание таких похорон еверю может означать проклятие. Об этом — история из довоенной жизни города Суража в Брянской обл., рассказанная нам жителем Москвы.

«А с музыкой, что это противоречит этим, похоронам, это я знаю с нескольких, так сказать, сторон. Ну, прежде всего, это беседа христианина с евреем, с иудеем. И вот христианин говорит, что как это всё у вас мрачно проходит, похороны. А у нас там музыка и всё... А еврей отвечает: “Да! Мне тоже больше нравятся ваши похороны”. Ну это опять же на уровне анекдота, но понятно всю эту подоплёку. Как мне мама рассказывала, что их дом находился напротив синагоги. И в 20-е годы, в конце 20-х годов, когда началась эта борьба за то, что все население Советского Союза является атеистическим, и даже в процентах писали, сколько осталось верующих, там целыми районами рапортовали о том, что религия, так ска-

зять, искоренена полностью. Ну и вот пришли комсомольцы грабить эту синагогу, которая была напротив. Причем, наверно, больше половины евреев было среди этих... комсомольцев. А бабушка — ее бабушка, это моя прабабушка, верующая — мама, значит, смотрит на нее, а она стоит совершенно молча так с каменным лицом и повторяет все время: “Мит музыка! Мит музыка! Мит музыка!” Это значит, она слала им проклятия, чтоб их хоронили с музыкой, вот! Это само по себе считалось кощунством уже — хоронить с музыкой» (В.Г. Смолицкий, 1926 г.р., Москва, 2005, зап. О.В. Белова).

#### 4.5.4. Последнее пристанище

В ландшафте бывших местечек кладбища различных конфессий зачастую становятся своеобразным маркером культурного пространства. При этом как некрополи доминирующей конфессии (католическое — «польское» и православное — «русское»), так и заброшенные еврейские кладбища окружены в массовом сознании целым комплексом суеверных представлений.

Следует начать с терминологических различий. Для христианских захоронений в обследованных регионах повсеместно употребляются термины *кладбище*, *кладóвище*, *цвинтар(ь)/цвэнтар(ь)*, *мо́гилки*. Словом *кладбище/кладовище* может обозначаться и еврейский некрополь, но в ряде мест Подолии и Буковины зафиксировано четкое терминологическое противопоставление: *кладбищем* называются только места католических и православных захоронений, для еврейских же существует особое название — *окóпысько*

(значение этого слова иногда соотносят с «окраинной», неким отдаленным пространством) (Белова 2005: 191).

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).

Не остаются без внимания в народных рассказах и особенности надгробных памятников (их форма, декор).

В Подолии рассказывали, что евреям на могилы клали «колоды» или же надгробия их были в форме «сапога». Термин *колода*, обозначающий еврейское каменное надгробие, очень показателен в контексте традиционных славянских верований, когда «чужой» ритуал сопоставляется с архаическим типом славянского захоронения (положение на могилу куска ствола дерева). Аналогичные представления фиксировались и в украинском Полесье: в с. Перга Олевского р-на Житомирской обл. рассказывали, что колоды на могилы «у еврээв клали, а в хрыстыян не клали» (ПА 1984, зап. Э.И. Иванчук); Жыды клалы, каминня клалы» (Красностав Владимир-Волынского р-на Волынской обл., ПА 1986, зап. Л.Д. Ильчук), при

этом очевидно, что речь идет именно о плите в противопоставление традиционному надмогильному кресту.

В белорусском Полесье был зафиксирован любопытный комментарий к обычаю класть на могилы дубовые доски или обтесанные колоды — «прыклады». Жители с. Гортоль Ивацевичского р-на Брестской обл. по поводу сооружения «прыкладов» сообщили следующее: «Прыклады кладуть на коледочки [подставки, так как] на Христа жыды нёкали камённыя клады»; «Кода-то Христа прыла́дзили ка́менем» (ПА 1987, зап. И.Д. Смеркис). Деревянное надгробие как бы символизирует собой камень, которым был закрыт вход в пещеру, где лежало тело распятого Христа.

Еще один случай фольклорной интерпретации традиционных еврейских надгробий — это не менее значимый термин *болван*, зафиксированный в Шаргороде (Винницкая обл.) для обозначения надгробий в виде стволов дерева с обрубленными ветвями или стел с шарообразными навершиями. В других местах Подолии термин *болван* прилагается к любому типу еврейского надгробия: «И еврейское кладбище, старое-старое еврейское кладбище, где написано на этих, как мы говорим, “болванáх” ишó на иврите» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2003, зап. О.В. Белова).

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 еврей-



ского надгробия может быть могоен-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 якáсь такá символика еврэйска. Е, значыць, 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 ничо, 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 стали «на одно лицо».

Отношение современных жителей бывших местечек к заброшенным еврейским кладбищам демонстрирует сочетание прагматических убеждений и суеверного трепета. Представления об «опасности» или «нечистоте» «чужих» некрополей могут быть достаточно прозрачными, как показывают, например, материалы, опубликованные А. Цалой. По свидетельствам из Подлясья, на заброшенных еврейских кладбищах не пасли скот (это грозило падежом животных, болезнью и даже смертью хозяина); строения, поставленные на месте старых «чужих» кладбищ, становились опасными для жизни людей (Сага 1992: 105–106).

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; за указание на эту публикацию благодарим М.М. Каспину). Дальнейшие смерти удалось предотвратить, когда все тот же от-

ступник 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).

Современные материалы восточнославянских регионов демонстрируют не столь однозначную позицию по отношению к «опасности», возможно исходящей от «чужих» культовых мест.

«[Можно ли пасти скот на еврейском кладбище?] Вообще, я хóчу вам сказаты, нэ трэба <...> вообще на кладбишчэ нэ надо гнáты. А цэ люди вже сами почáли при немцах пáсты и так пасуть. А вообще нэ трэба. Цэ е могилы, цэ е пам'ятныки <...> Ну яка ризныця, чи ты еврэй, чи ты хто, чи там — хто б цэ нэ буў — яка ризныця? Ну цэ сами люди. Ну нэ трэба цьогó робыты. Нэ трэба и всё! Там пасуть, я знаю...» (Л.Т. Кузевич, 1929 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин).

«[Еврейское кладбище — опасное место?] Не-ет! Мы там дитьми пáсли худóбу всё врэмья и нэ-нэ... нэ булó там нияких таких выпадов» (В.Ф. Бабийчук,

1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2003, зап. О.В. Белова). Однако тот же информант рассказывал, что на еврейском кладбище особенно страшно ночью: «ветер завивает, там хтось сидит» (2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин). А еще в одном из своих рассказов он напрямую связал такие «нечистые» и окутанные суеверными представлениями места, как старая скотобойня и еврейское кладбище, якобы соединенные подземным ходом, со странным «сверхъестественным» происшествием в своей жизни.

«В том же году, в том же месяце [речь идет об августе 2001 г. — *О.Б., В.П.*], значить, <...> пийшоў я за дом, там ў мэнэ е така дровитня, значить, дэ я складаю дрова порубани <...> Значит, и чую, шо знызу, вид пяток идэ огонь. Просто горю! И цэй огонь пиднимаеця, пиднимаеця до гори, до гори аж до головы. Краем ока я бачу, шо, значить, огонь в прямом и переносном розуминни — пólумья. Пólумья. Я думаю: всё, горю! Но рухнўтыся я нэ мóжу! <...> Ну ниби я пририс до земли, понимаете. Так, може, тягнулося секунд тридцать, може сорок. Так, и всё! Пóтим звэрху вниз вин помалэньку-помалэньку и пошоў ў зэмлю <...> Я не знаю, с чем цэ повязанэ. [Может, на какое место особое встали?] Может! Справа в тóму, шо за сим местом пид домом идэ пидземний ход. Вот так. Ну там я не знаю, скильки тут, мэтроў сэмыдсят е? До еврейского кладбища? <...> А тут рядом, через мэтриў триста, есть, вот стоит скотобойня. Там где-то шестьдесят лет подряд били скот. Може, вонó с цэми шось и звязано, хто его знает?» (2003, зап. О.В. Белова).

Как «страшное» место выступает еврейское кладбище в детских рассказах: «Наша учителька нам рассказывала, шо тут ходил дух якый, шо мы втикали

со кладбища нáвпол [быстро]. [А чей дух?] Не знаю, у билому вэсь! Нечистый дух, кáжуть» (дети 10–12 лет, Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина). В этом же селе дети помладше (5–7 лет) рассказывали, что там, «де жыды похованы», ходит «бандит с косо́й» (зап. О.В. Белова).

В сознании некоторых информантов «чужое» кладбище является местом сгущения сверхъестественных сил. Вот что происходит на еврейском кладбище (из рассказа кладбищенского сторожа, П.Н. Бойко, 1946 г.р., г. Хотин Черновицкой обл.): «Место здесь паранормальное! Душа находится вблизи могилы или в могиле, пока не истлеет последняя кость. Тогда все стихии — вода, огонь, воздух и земля — объединяются и выбрасывают душу!» (2004, зап. О.В. Белова). О кладбище как месте обитания душ нам довелось услышать и в одном из сел Гродненской обл. Жительница с. Новый Двор Щучинского р-на Мария Ивановна (1933 г.р.) рассказала о разорении местного еврейского кладбища, откуда брали песок для строительства. При этом из разрушенных могил выбрасывали кости, золотые зубы и т.п. По словам рассказчицы, ее отец собрал кости в мешок и захоронил на сельском христианском (католическом) кладбище, потому что «как можно выбросить душу, которая там похоронена!» (2004, зап. О.В. Белова).

#### 4.5.5. Способ захоронения

Большинство наших информантов говорило о том, что им самим не приходилось наблюдать, как именно копают могилу на еврейском кладбище, как

опускают в могилу тело. Однако в сознании рассказчиков присутствует целый набор стереотипных представлений о том, что происходит во время еврейских похорон, и представления эти опираются на то, что так «старые люди говорили», или на то, что «всем известно» и потому не требует верификации.

«Я на кладбище лично не был, но мне отец рассказывал, что они специально там гроб [т.е. могилу. — *О.Б., В.П.*] копают с какой-то нишей, покойника там ставят, кажэ, или сидя, или чёрт там как, я не знаю. Я там не был, лично я на кладбище не был <...> Мне отец рассказывал, что они чего-то делают там, какую-то нишу или пид полость там закапывают, я не знаю» (*О.А. Кошевой, 1960 г.р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко*). В этом рассказе, с одной стороны, отмечается характерная особенность конструкции захоронения «с подбоем», нетипичная для местной славянской традиции, а с другой — содержится широко распространенное среди украинцев, белорусов и поляков представление о том, что евреев хоронят сидя или даже стоя (*Белова 2003: 66–67; Саґа 1995: 91–92, 109; гораздо реже фиксируются свидетельства о захоронении евреев «нормально», т.е. лежа или полулежа — Нгуциук, Могоз 1993а: 91*). О захоронении сидя получены единичные свидетельства и от евреев: «У евреев нет гроба, кладут его на землю, хоронят без гроба. Берут чистый белый материал, из него шьют штаны, рубаху и сверху халат и в этом его хоронят. Вниз кладут доски и подушку, на них кладут [покойника], нет, сажают — не знаю зачем...» (*Нгуциук, Могоз 1993: 86*).

Рассказывают также, что в могиле выкапывается специальная «нора», куда и помещают тело лицом

вниз: «Нўра о так о, туда в яму його (показывает, как тело в полусогнутом положении подсовывают в могилу), о так о — положили, лицом ўниз. Шэ ранийшэ, колысь-колысь, шэ в давнину то так йих хоронилы. И так плытами обложить, плытами, кáмням» (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко). Упомянем в связи с этим, что в славянской традиции лицом вниз хоронили обычно колдунов и ведьмарей, чтобы они не могли выбраться из могилы...

Многие информанты обращали внимание на то, что евреев хоронят в неглубоких могилах (всего «на девять кулаков»), опускают в могилу в сидячем положении. Если же по каким-то причинам покойник оказывается похоронен «не по уставу» (например, в советское время на общегородском — бывшем христианском — кладбище), традиция все равно берет свое, и «правильное» захоронение в любом случае имеет место быть, даже если это связано с изъятием тела из могилы.

Об этом история из подольского местечка Сатанов. Когда умер бухгалтер сахарного завода, его похоронили в гробу на «русском» кладбище. Единоверцы бухгалтера сочли это совершенно невозможным, ночью выкопали гроб, перенесли тело на еврейское кладбище, где и усадили в могилу, потому что «такэ у них заведение» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Еще одна подробность касается расположения тела в могиле относительно сторон света. Для православных и католиков областей со смешанным в конфессиональном отношении населением спор о том, как «правильно» располагать тело в могиле — голо-

вой к востоку или к западу, никогда не теряет своей остроты. О евреях же рассказывают, что своих покойников они «ориентируют» в могилах лицом на юг или на восток. «[Как хоронят евреев?] Их сидя! Ну как — человек как сидит на кресле, вот так [показывает: руки как бы кладет на подлокотники кресла] <...> Да, их сидя, там материалом их как обматывали и всё. Сидя, низко — так полметра — и уже голова <...> Лицом к югу там или к востоку шо-то» (М. Кукурба, 1969 г.р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

В одном из свидетельств, помимо указания на захоронение в белом мешке и сидя, встретилась еще одна интересная подробность — евреев сажают в могилы лицом на запад: «Я памятаю так. Значыть, еврейские похороны, у нас помэр начальник милиции. Еврей был, полковник, такой грузный мужчина, он воевал, всё такое. Значыть, машина накрыта там, но я тильки вот не помню, чим накрыта была. И положили — в мешку! — значыть, мешок такой, бильый мешок просто <...> Выкопывали яму вэльку, и, значыть, ниби так сидя! значыть, ховалы мэрця — головой туда, облычьем на захид. И всё!» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова).

Объяснение того, почему евреев хоронят сидя или лицом к земле, следующее: когда придет Страшный суд, еврей быстрее христианина выберется из могилы и первым предстанет перед Господом.

«Вы знаете, как их — их сидя хоронят. Такой у них ритуал. Они ни на чем его [не везут, несут на кладбище бегом, пока покойник не остыл]. Он еще не остыл, потому что его надо посадить сидя. Если он уже лёжа сутки полежит, его не согнуть. А чого, говорят, сидя, пото-



му що пока русский встанет, еврей уже будет на ногах!» (О.Н. Грабовский, 1940 г.р., Хмельницкий, 2001, зап. А.В. Соколова).

«Евреи в гробу не хоронят, обертывают в материю. Лежа, лицом к земле. [Почему?] Как придет Судный день, пока будет переворачиваться – устанет, а так сразу встанет» (Г.К. Гайворонюк, 1943 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

«Без гроба хоронили, низом лежа. [Для чего?] Чтобы, когда воскрешать придут, быстрее вставали. [А кто будет воскрешать?] Иисус Христос, может быть» (Д. Водинска, 1925 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

В Сатанове нам рассказали, что покойника сажают в могилу и на голову ему надевают горшок; аналогичные представления бытуют среди поляков на Виленщине (см.: Нгуциук, Mогоz 1993a: 91). Видимо, так трансформировался в сознании соседей еврейский обычай класть мертвецу на глаза глиняные черепки. А в окрестностях Пшемышля (юго-восточная Польша) считали, что евреев хоронят сидя, а в могилу помещают горшок с водой и полотенце, потому что на Страшном суде «пока католик найдет рушник и воду, еврей уж умытый первым будет» (Zowczak 2000: 159). Согласно другому свидетельству из того же региона, евреев хоронят сидя, чтобы они первыми встали на Судный день»; пока поляки еще только зашевелиятся в своих могилах, евреи уже будут на небесах» (Саҫа 1995: 91). Среди поляков в Литве бытует представление, что евреи «копают яму и в нее сажают покойника, говоря, что это для того, чтобы первым [еврей] вышел из могилы на суд, прежде,

чем католик, который лежит в гробу» (Нгуциук, Могоз 1993а: 92).

Главная особенность «чужого» погребального обряда в представлениях этнических соседей — это необычный, отличный от принятого в рамках «своей» традиции способ захоронения (устройство могилы, положение тела). Захоронение сидя, согласно славянским представлениям, характерно не только для евреев. Точно так же, согласно свидетельствам русского населения Поволжья и Крыма, хоронят своих покойников татары. Более того, «странный» способ захоронения может приписываться «своим чужим» и внутри одной и той же традиции. Так, у русских существуют свидетельства о захоронении сидя у старообрядцев. Например, в Заонежье об особенностях погребения религиозных сектантов рассказывали, что те не хоронят своих покойников на кладбищах. «Бегуны» хоронят на отдаленных пожнях, без гроба; завернутое в домотканый половичок тело опускают в могилу в сидячем положении (Логинов 1993: 167). Упомянем в связи с этим обычай «крещения в смерть», бытующий у беспоповцев-бегунов на севере Пермской обл.: человека, готовящегося к смерти, погружают в колоду, наполненную водой, и выстригают на голове волосы в виде креста; когда же человек умирает, его кладут в могилу (за это сообщение сердечно благодарим Е.М. Сморгуну).

Таким образом, сходный погребальный ритуал приписывается и этническим соседям, и конфессиональным «оппонентам».

Не остались без внимания этнических соседей и предметы, которые кладут в могилу. В большинстве рассказов упоминаются черепки, закрывающие глаза,

и палочки, которые вкладываются в руки покойному. Палочки «священник» сламывает прямо с дерева на кладбище, а нужны они покойнику для того, чтобы быстрее подняться на Страшный суд (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко). Согласно другой версии, палочки давались покойнику с собой, «чтобы он ел» (Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. М. Геркович, М. Трескунов). На первый взгляд курьезное свидетельство имеет под собой основание: эти палочки были раздвоенными на конце и назывались «гоплах» (буквально — «вилочки»), что и могло навести на мысль об их «загробном» употреблении (устное сообщение В.А. Дымшица).

Среди предметов, полагаемых в могилу, упоминаются также: подушка, набитая щепками (Новоселица Черновицкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко); доски, мешок с глиной, который кладут под голову (Грушево Тячевского р-на Закарпатской обл.; КА 1988); мешок с песком, якобы для того, чтобы в Судный день еврей мог бросить этот песок в глаза католику и таким образом опередить его на пути к Всевышнему (Саґа 1995: 92).

Все перечисленные мотивы славянских описаний еврейских похорон небезосновательны и находят соответствие в рассказах, записанных от польских евреев: покойнику кладут в могилу палки, на которые он может опереться, когда придет Мессия; на глаза ему кладут глиняные черепки (Lilientalowa 1898: 278). Среди евреев Подолии также бытовало поверье, что палочки пригодятся покойникам в качестве опоры, когда они под землей будут «катиться» в Палестину на суд Мессии (Чубинский 1872/7: 53).

## 4.5.6. «Выкуп места»

Летом 2001 г. во время экспедиции по бывшим местечкам южной Подолии был записан рассказ о необычном обряде, якобы имевшем место в легендарном Меджибоже, связанном с жизнью основателя хасидизма Баал Шем Това. Сведениями об этом обряде поделился Олег Николаевич Грабовский, главный архитектор «Хмельницкархпроекта». Повествование О.Н. Грабовского об обычае «выкупа места» для покойника и о своеобразном ритуале, сопровождавшем это действие, основано на рассказах его бабушки, которая родилась и прожила жизнь в Меджибоже.

«Ритуал такой был, шо они [евреи] подбегают — “откип” [т.е. выкуп] это называлось. [В Меджибоже евреи нанимали украинца, который должен был при входе на кладбище останавливать похоронную процессию и требовать выкуп за место.] Они бегут, подбегают к воротам, ворота должны быть закрыты, и он с той стороны открывает эти ворота, они его умоляют: “Открой, последнего похороним. Больше не будем хоронить, больше умирать не будем”. [Страж ворот отвечал:] “Мест нету”, — говорит. [Чтобы получить место, евреи давали ему выкуп. Однажды] подбегают они, дали ему червонец, он открывает ворота: “Для всех места хватит!”» (О.Н. Грабовский, 1940 г.р., Хмельницкий, зап. А.В. Соколова).

В описании явно присутствуют элементы ритуального диалога, характерного для «магии против смерти», и значимая фигура «чужого» — го́я — нанятого на роль местечкового Харона. Однако что перед нами: местный анекдот или осколок забытой традиции? «Перепроверить» это свидетельство было невозможно — большинство местечек превратились

в села с моноэтническим славянским населением. Что касается Меджибожа, в последние годы в результате возобновления паломничества к месту захоронения Баал Шем Това евреи стали снова появляться в местечке, но это уже пришлые, «не наши», во многом подобные многочисленным туристам, посещающим могилу праведника.

Прояснить упомянутый сюжет отчасти позволило обращение к печатным источникам. Сходный пример из соседнего региона — Ровенского у. Волынской губ. — нашелся в «Описании рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества» (1914–1916), составленном Д.К. Зелениным.

Автор материала «Этнографические сведения о Ровенском у.» (рукопись 1854 г.) В.И. Абрамович отмечает: «Степанские евреи в холерный 1853 г. наняли одного отставного солдата сидеть ночью у ворот кладбища (у них кладбище Окопысько хорошо огорожено и имеет одни только ворота, запираемые на замок): если ночью привезут мертвого и попросят отворить двери, то солдат должен был ответить: “Не могу, ибо нет места”, а при усиленной просьбе: “На сей раз, хоть тесно, да сыщу, но больше не везите, ибо нет и не будет места для холерного места!”, — и побожился бы христианским Богом. Но подвыпивший солдат обманул евреев, ответив на спрос: “Давай сюда: целое местечко, ей Богу, уложу!”» (Зеленин 1914: 312).

Итак, материал 150-летней давности содержит следующие детали, на которые стоит обратить внимание: это упоминание о холере, борьба с которой требовала совместных усилий, независимо от конфессиональной принадлежности, это «магия слова» и использование «чужого» сакрального имени (божбы) для отгона болезни.

#### 4.5.7. «Неправильное» захоронение

А что будет, если еврея похоронить на христианском кладбище? Удивительную по своей мифологической насыщенности историю рассказала нам Дора Иосифовна Яцкова-Креймер (1924 г.р.) из Копайгорода, продемонстрировав при этом прекрасное знание украинских фольклорных верований.

«Ну, у нас здесь семья была, в общем, он белорус, она еврейка. Ну, мы с ней были в хороших отношениях. Ну, потом муж умер, его похоронили на православном кладбище. Ну, у нас же здесь и еврейское есть — украинское, еврейское и польское есть. Ну, она болела, я часто к ней приходила, и когда она умерла, так пришли ко мне её соседи, говорят, знаешь шо, пойди туда, ну подкажешь, может не так мы делаем, ну, чтоб похоронить как положено. Я пришла туда, ну, сидят эти соседи и говорят, ну, она такая была... Ну, я, например, за то, шоб всё, ну... как положено, как у евреев, шоб всё это делали. А она чего-то, не знаю, или она от всего еврейского как-то отвыкла, все время в окружении украинцев, так она перед смертью сказала, шоб её возле мужа похоронили на украинском. Ну, я пришла, это послушала и говорю: “Я вам скажу вот что. Ну, она если сказала, что она далека была от религии и вообще — как можно такое сказать? Во-первых, я говорю, здесь такие фанатики — если вы её похороните на украинском кладбище, так она спокойно лежать не будет. Ну, такие есть: ‘Ага! дождя нету, значит (вы меня извините, говорят так: одни говорят ‘евреи’, другие говорят ‘жиды’), там жидиўка похоронена, и того нэма дошчу’. А если всё время дожди идут, вона тоже винна. В общем, что бы ни было в природе, значит, виновата эта жэнщина. Потому

што её похоронили на этом... ей там не место <...> Я говорю, дайте, вона мучилась столько лет, пусть она спокойно уже на том свете полежит”. А то не дадут ей, будут всё время кошунствовать там, ну вообще... на что только люди не способны...»

Итак, захоронение еврея на христианском кладбище, согласно местной традиции, может вызвать засуху или продолжительное ненастье, точно так же, как захоронение на кладбище самоубийцы-висельника. Дора Иосифовна продолжает: «Они даже если, допустим, похоронили человека, ну... повесился, так его уже не хоронят рядом с этими [т.е. на кладбище], а где-то в канаве <...> А если его не похоронили в канаве, а рядом, вот видите — вы его похоронили <...> и вот поэтому, видите, дождя нету...» (Копайгород Барского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Этот рассказ демонстрирует актуальное верование о том, что похороненный на христианском кладбище «чужой» приравнивается в народном сознании к так называемому «заложному» покойнику, не изжившему свой век и потому особо опасному для людей.

В Сатанове (Подолия) в 1950-е гг. несколько евреев также были похоронены на православном кладбище, но... с краю, «на обочине»: «А вже у нас помэр Люфтик, потом портной, то йих вже хоронили на нашому православному кладбишче, но так — как бы сказати — на обочине. Тому шо правослаўны нэ дуже хотили, шоб еўрэіў хоронили, то на обочине. Значыть, Люхтика и портного <...> Да, хоронили, тильки на краю кладбища. Ну то шо ж, то была советская власть, дал приказ и всё, никаких там гроздѣў! [А кого из христиан хоронили на окраине кладбища?] Ну,

хоронили тех, шо там — душегубцеў, ну, хто повишаўся, значыць, и так далее и так далее» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова). И так, на христианском кладбище евреи оказываются опять же в соседстве с «заложными» покойниками — самоубийцами и висельниками. Аналогичные свидетельства зафиксированы в Полесье: «Колысь жидов под могилками заховали» (Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1984, зап. Т.А. Коновалова).

Общие захоронения, с точки зрения носителей традиции (как славян, так и евреев), являются печальной необходимостью (отсутствие «своего» кладбища, влияние городской среды и т.п.): «[Бывало ли, что хоронили на “чужом” кладбище?] Никогда, никогда, ни на украинском, ни на польском нет людей [показательно употребление термина *люди* по отношению к представителям своей этнокультурной традиции]. Допустим, поляки — да, поляков хоронили, допустим, на украинском. А потом поляки щас привели в порядок, это, своё кладбище, так там они хоронят поляков. А так хоронили на этом, украинском <...> Так они меня — говорят: “Ну, а почему в большом городе все вместе?” Ну, понимаете — там хоронят всех, ну, как говорят, — там дети разных народов, всех хоронят. Ну нет же отдельно еврейского, польского. Ну так там уже вынуждены хоронить. Но если здесь есть польское, еврейское и украинское, то почему не похоронить эту женщину на еврейском кладбище?» (Д.И. Яцкова-Креймер, 1924 г.р., Копайгород Барского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).



#### 4.5.8. Поминание

Особо следует сказать о поминальных ритуалах. В рассказах, основанных на личном опыте информантов, содержатся детали, свободные от мифологических наслоений. Показательным примером может стать запись интервью с украинской женщиной, которая ухаживала за своими престарелыми соседками-еврейками и проводила их в последний путь: «Як Дина помырала, то она мэни говорила, шо, кажэ, як я помру, то сим днив кровать, кровать не маешь права застилаты, шоб я нэ застилала кровати. Так як, кажэ, мэни забэруть с кровати, так тут мэни одэниш всё и тоди сим дниў нэ застиляй. А пройдэ сим дниў, и тоди ужэ можно робыты уборку ў хати и застиляти кровать, и ўсэ» (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко). Итак, украинка получила подробные инструкции относительно того, как обряжать покойницу, когда и как убирать в доме и застилать постель после похорон (ей было запрещено это делать в течение семи дней).

Большинство наших информантов указывало, что у евреев не принято устраивать поминки (поминальное застолье), и весь ритуал сводится к молению сидя на полу возле печи: «Вертаюця и сидают — такой есть кóло пéця, кóло плиты таки промэжуток, — воны сидают тылко в чулках и моляца» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин); «Сядут на полу, на своем полу, и — по стакану чая» (А.А. Телеватюк, 1919 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова). Украинцы обращали внимание на то, что при посещении кладбища евреи оставляли на могилах ка-

мушки; это мог сделать и нееврей, пришедший навестить своих знакомых или соседей: «Всегда трэба класти на могилу каменчика. Ну, допустим, так, як я... маю прийти и положить каменчик» (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

Другое дело — поминание умерших как отдание памяти ушедшим родственникам. Вот что рассказала нам Д.И. Яцкова-Креймер (1924 г.р.) из Копайгорода (в 2001 г. она была единственной еврейкой, проживавшей в поселке: «Ну, допустим, если все умерли из его семьи, так я всё равно... в те дни, когда поминают украинцы, я тоже иду и поминаю. Можно любому человеку, даже в церковь. Потом, у моей тётки муж был поляк, вот, и никого нет, так я... когда поминальные дни были, я пошла в костёл и тоже помянула его. Они даже там, монашки, удивляются и говорят: “Чо она й ходит и ў цэрковь, и в костёл; если б была бы синагога, она б и туда пошла”. Я говорю, ну и что? Я считаю так: пока человек живёт, это не грех, а, наоборот, это очень хорошо. Я даже разговаривала — ходила к председателю поселкового совета, и там сидел священник наш — так я ему рассказала. Я, говорю, я еврейка, но я хожу в церковь и поминаю. Он говорит: “Это очень хорошо с вашей стороны, это очень-очень, говорит, благородно” <...> Я допустим, могу зайти в церковь и даю там такой листочек бумажки — вы пишете “за здравие” всех. Ну так я могу написать туда — записываю — и украинцев, и евреев. Я спросила, или можно, они говорят — да. Потом я свечи там зажигаю, ну, я зажигаю свечи и вместе с тем я так тихонечко прошу, щоб Бог послал всем здоровья. Я считаю, что один Бог есть на небе, над нами, и всё. Вот так я делаю или за упокой или за здра-

вие, так я вместе так — я иду уже, они всегда знают — никто не ходит, я одна только. Сразу евреи-то возмутились: “О, Дора, ты ходишь, вот, ты же еврейка, чо ты...” Я говорю: “Это не грех”» (Копайгород Барского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

#### 4.5.9. Еврейские похороны по этнографическим источникам XIX в.

В «Описании рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества», составленном Д.К. Зелениным, опубликованы фрагменты рукописи Н.А. Маркевича «Отрывки из путевых заметок», датированной 1848 г. Среди них — фрагмент «Обряд еврейских похорон в гор. Прилуках». Безусловно, интересно сравнить материалы XIX в. с современными свидетельствами. Кроме того, в комментариях Маркевича, сопровождающих текст, слышатся голоса представителей описываемой традиции, что, безусловно, выделяет этот материал из общего ряда, который обычно представляет нам свидетельства «наблюдающей стороны» и в котором этнографическая реальность смешивается с мифологическими конструктами.

«Покойнику легче, когда его несут родные и знакомые, нежели когда везет его конь» (Зеленин 1916: 1124). Данный фрагмент указывает на возможное использование лошадей в еврейском погребальном обряде. Сравним этот постулат со свидетельством из Закарпатья о том, что евреев везли на кладбище на лошадях (лошадь как традиционно нечистое животное!): «Чтобы везти покойника на кладбище, нельзя

запрягать лошадей, надо только волов. Это закон. На лошадях возят евреев, а для *русин* нужны волы. Только евреев возят на телегах. А *русина* нельзя так возить на кладбище, потому что его тело растрясется и начнет смердеть»; «Нехорошо возить покойников на кладбище на лошадях, как евреев. Лошадь нечистое животное. Вол — самое чистое животное»; «У лошади нет дыхания (*не має диханіє*), она не верит в бога. Вот почему покойников возят не на лошадях, а на волах и не на телеге, а на санях. Волон нельзя запрячь в телегу, нет такой упряжи» (Богатырев 1971: 265). В этих рассказах соседей-христиан относительно еврейских похорон отразился целый комплекс мифологем: об изначальной «нечистоте» «чужих», о специфическом запахе, присущем «чужим», о том, что нарушение правил «своего» погребального обряда может приравнять покойника к «чужому» — инородцу.

«Нельзя класть покойников там, где нет воды; в местах, где нет ни реки, ни озера, мы роём колодези для кладбища» (Зеленин 1916: 1124). Вода необходима рядом с кладбищем, чтобы можно было очиститься после посещения места, связанного с миром мертвых и потому ритуально «нечистого». В связи с этим упомянем шутку по поводу еврейского кладбища в Сатанове. На дороге у подножия горы, на которой расположено еврейское кладбище, находится колодец с вкусной водой. Проезжающие часто пользуются колодцем, и не всегда аккуратно. Один из местных жителей придумал способ отваживать посторонних. Когда в его присутствии кто-либо хвалит воду, он говорит, что вода такая хорошая, потому что «тече с еврейского кладбища и отмывает тебе жидовски кистки» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин, 2001).

Согласно материалам Маркевича, хоронят евреев без гробов потому, что «для покойника легче, когда он скорее обратится в землю»; мертвецов кладут «лицом против восходящего солнца»; обрубки досок, которыми было закрыто положенное в могилу тело покойницы, были тоже выкинуты в яму: «Это не наше дерево, — говорили евреи, — это все ее» (Зеленин 1916: 1124–1125). Сравним с этим фрагментом рассмотренные выше современные свидетельства о положении тела в могилу, о предметах, полагаемых в могилу.

#### 4.6. «Чужой» в маске. Образ еврея в обрядовом ряженье славян

В поворотные моменты года, отмеченные в славянском народном календаре обходами ряженых (святки, масленица, обряды, приуроченные к концу Великого поста), а также на определенных стадиях обрядов жизненного цикла (конец свадьбы, «игры при покойнике» в похоронном обряде) значительную роль играют маски «чужих» (иностранцев, иноверцев), с помощью которых реализуется защитно-продуцирующая семантика обряда. Ведь именно «чужак», который с точки зрения фольклорной традиции, стоит на пограничье мира людей и мира потустороннего, в наибольшей степени способен обеспечить контакт с силами, дарующими благополучие.

Как же воплощается в обрядовом ряженье образ «еврея», какие признаки, с точки зрения носителей местной традиции, оказываются наиболее значимыми для его маркирования и последующего узнавания?

### 4.6.1. Внешность – «этнографические» детали

Этнический состав масок «чужих» достаточно стандартен. Это известные во всех славянских традициях «еврей» и «цыган» (их широкое распространение обусловлено, вероятно, не только непосредственным этническим соседством со славянами, но и влиянием на обрядовое ряжение текстов вертепной драмы, где эти персонажи являются обязательными, см.: СД 1: 344, Белова 2005: 204). В зависимости от особенностей местной традиции рядились также в «татар» (Польша; Краковское, Тарновское воев.), «венгров» (Мазовше, Великопольша), «турок» (Болгария, Польша), «словаков» (Мазовше), «тирольцев» (Чехия), «арапов» (западная Болгария), «армян» (Гуцульщина), «китайцев» (русские в Сибири) – список можно было бы продолжить.

Для маркирования «чужого» использовался целый ряд универсальных приемов – раскрашивание лиц сажей, вывернутая одежда, бороды, волосы, пояса из пакли, соломы, конопли или льна и т.д. Однако обращает на себя внимание и пристальный интерес к этнографическому облику чужого – костюмы ряженных содержали элементы, характерные для облачения этнических соседей (иногда эти вещи стилизованы под предметы «чужой» одежды, но могут быть и аутентичными). Если облачение ряженных «цыгана» и «цыганки» составляли пестрые вещи (рубахи, платки, юбки), то в костюме ряженного «еврея» присутствовали более точные опознавательные детали. Помимо черной одежды, которая традиционно служила главной приметой «еврея», в Польше, например, в костюме ряженного включались «халаты» и белые чулки ха-

сидов, широкополые шляпы. Помимо бороды «еврей» был обычно украшен пейсами (Сага 1992: 128). В некоторых районах Польши в канун Великого поста дома обходили три ряженных «еврея» — «царь Ирод», «раввин» и «простой еврей». Их отличительной чертой были маски с рыжими пейсами (Сзаја 1906: 53–54). В Западной Галиции «евреями» рядились на масленичной неделе. Костюм ряженого включал шубу, «пабасовку» в качестве головного убора, маску с льняной или конопляной бородой, мешок. При этом «еврей» часто был горбатым (Udziela 1890: 65–66).

Дополнением к костюму служили различные предметы, связанные с профессиональной деятельностью того или иного персонажа. Ряженные «евреи» обычно представляли торговцев (мешок за спиной, кошелек на поясе), «арендаторов» (трубка во рту) или раввинов (книга в руках).

Этнографические детали присутствовали и в костюмах, изготавливаемых для кукол — участников вертепных представлений. Так, например, в окрестностях Кракова костюм «еврея» для «шопки» (рождественского кукольного представления) включал длинную бороду, пейсы, лапсердак, пантофли и баранью шапку (Kolberg DW 5: 262).

В качестве опознавательного признака использовался и запах, который, как уверяет народная традиция, присущ любому «чужому» и еврею в частности. На Украине и в Польше ряженные, изображавшие «евреев», специально жевали лук или чеснок или натирались ими.

Речевое поведение «масок» также должно было отвечать стандартной схеме образа «чужого». Исполнители обрядовых ролей «инородцев» озвучивали своих персонажей, учитывая и объективную реаль-

ность (ситуацию соседства), и тот мифологический стереотип, который существовал в массовом сознании (представление о «чужом» языке как «нечеловеческом наречии»). Именно поэтому записи речи ряженных «чужих», с одной стороны, довольно точно фиксируют особенности речи («национальный» акцент), а с другой – содержат «заумные» и невразумительные конструкции.

Например, в святочном обряде «Маланка» в Прикарпатье объектом пародирования было богослужение евреев. Среди ряженных был «раввин» – парень в длинном черном кафтане, с пейсами и ермолкой на голове; под мышкой он держал черную книгу, изображающую Талмуд. «Раввин» представлял богослужение в синагоге, манипулируя с книгой и зажженной свечой. При этом дружина ряженных – «маланкари» – пели:

Шли жиди до школи  
Богу ся молити.  
Ух, вей, зіг, зей,  
Трон, сабаш, унтер, хлейбан  
(Курочкін 1995: 158).

На юге Подолии на «Маланку» ряженные чертями украинцы гонялись за евреями по местечку, пугая их: «На *маланку* наши устраивали комедию. Одевались чортами. Евреи боялись, прятались, закрывали двери, а наши за ними бегали» (А.А. Телеватюк, 1919 г.р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

При масленичных обходах с «туронем» ряженный «еврей» пел с акцентом, благодаря Бога за то, что тот не создал его ни волком, ни собакой, ни котом, а сотворил «*Żidkiem Abramem, będą sobie siędział, jako pan, za kramem*» (евреем Абрамом, чтобы сидеть, как пан, за



прилавком) (Czaja 1906: 52). В Мазовше на второй день свадьбы «евреи-купцы» предлагали свой «товар» гостям, обращаясь к ним «*zydowska towa*» («на еврейском языке») (Kolberg DW 24: 284).

В одном из списков вертепной драмы указывается, что «жид» говорит «в нос и с протяжным ударением в словах» (при этом фиксируется своеобразный «свистящий» акцент):

Ой, вей мир, савафияне;  
 Як гналыся, пак, фараоняне,  
 Явреев сам Бог *засцусцае*,  
 За огненным стовпом их ховае,  
*Цудо* друге *луцце* ще зробыф,  
 В *Цермном* мори вийско затопыф.  
*Мовса*, Гарун, Дувид, святыи,  
 Воны вси *баццылы*, *цуда* тыи.  
*Взе* скоро оттый *час* прыде,  
*Сцо* хтось то нас кругом обыйде  
 И *сказе*, пак, так:  
*Цесны* Явреи! я *Мессия* вас!  
 Тепер я цар, и свит *вес нас*.  
 (Маркевич 1991: 93;  
 курсив наш. — О.Б., В.П.).

Второй пример — особенности речи ряженных «евреев», которые «продают» и «покупают» невесту, в польском свадебном обряде: по наблюдениям О. Гольдберг-Мулькевич, это неправильное употребление падежных форм, смешение мягких [ś], [ć], [ź], частое употребление частиц *ni*, *ny* (Goldberg-Mulkiewicz 1978: 51).

В словацких народных песнях и обрядовых играх польских пастухов фиксируется своеобразный звуковой прием, характеризующий речь «еврейских» персонажей, так называемое *vajkanie*, *vejkanie* (*aj*, *vaj*;

*vej-vej-vej*). «Вейканье» может присутствовать в тексте и как междометие, и как рефрен квазиидишских текстов, например:

Išli Židi cez Červené more  
a postretili tam jedno ťeliatko  
a tomu ťeliatku sa klaňali.  
Ako? Nuž na moj' pravdu takto:  
*Refr.: Alez vaj, junkez vaj, alez junkez  
vaj, vaj, vaj.  
Alez vaj, junkez vaj, alez junkez  
vaj, vaj, vaj.*

(Krekovičová 1999: 53).

Иногда персонажи, участвующие, например, в обрядовых играх, не отмечены сами по себе какими-либо этническими чертами, однако на их «чужеродность» может указывать контекст игры или реплики других участников. В качестве примера приведем одно из пасхальных развлечений, бытовавшее в Покутье, — девичью игру «Дед и баба». Девушки водят хоровод, при этом «баба» находится внутри круга, а «дед» снаружи. Танец сопровождается шуточной песней:

Chałam (czołam) baba, chałam gid,  
Swaryli si za obid,  
Za hołowku czysnyku  
Swaryli si do smyrhu (zmierzchu).

(Kolberg DW 29: 160–161).

«Этнически окрашенное» приветствие «шолем» и упоминание чеснока придают персонажам характерные узнаваемые черты.

В одной из поздних записей украинского вертепа (1920-е гг.) нашел отражение распространенный в мас-

совом сознании стереотип «хитрого» еврея, умеющего приспособиться в любой жизненной ситуации. На сцене появлялись «еврей» и «еврейка» и пели:

*Жидівка:*                    Ой куди ж ти ідеш,  
Куди шкандибаєш?

*Жид:*                            У райком за пайком,  
Хіба ж ти не знаєш?  
(Воропай 1993: 87).

#### 4.6.2. «Еврей-благодетель»

Если пристально взглянуть на ту роль, которая отводится ряженым «евреям» в календарной и семейной обрядности, становится очевидно — перед нами явно мифологизированный персонаж, наделенный необычными способностями. «Необычность» обрядового образа «еврея», его связь с потусторонними силами подчеркивается белым или черным цветом маски или лица (в славянских народных верованиях эти цвета соотносятся с «тем светом» и его обитателями, см. СД 1: 154), «кривизной» маски (о кривизне как знаке причастности к миру нечистой силы см. СД 2: 674–675.), горбатостью фигуры (о горбатости как признаке, отмечающем принадлежность к демоническому миру см. СД 1: 521), хромотой (ср. общеевропейское представление о хромоте как признаке черта). Ряженые евреи часто ведут себя комически-кощунственно: например, в белорусском Полесье рассказывали, что во время святочных обходов «жид» в белой маске, с длинной конопляной бородой время от времени присаживался «оправляться» и

подтирался бородой, чем и веселил публику (Верхние Жары Брагинского р-на Гомельской обл., ПА 1984, зап. А.А. Астахова). Обычно же «еврею» отводилась в святочных интермедиях роль торговца: «еврей» в белой кривой маске «торговал» у ряженого «деда» козу (Верхние Жары Брагинского р-на Гомельской обл., ПА 1984, зап. И.М. Тарчинец).

Столь насыщенному значимыми признаками персонажу в обрядах отводится важная роль. На Украине и в Польше ряженный «еврей» участвует в рождественских и карнавальных обходах с «козой» или «туроном», причем непосредственно сопровождает этот символ плодородия, танцует с ним, одновременно сам олицетворяя плодоносную силу, очень откровенно заигрывая с девушками (Czaja 1906: 43, 51).

В Польше во время рождественских обходов «геродов» ряженому «еврею» отводилась роль победителя Смерти; таким образом, он становился символическим дарителем жизни (Cała 1992: 124).

Из Чехии на масленицу можно было наблюдать следующие сцены: «В Врбчанах... мужчины и женщины ходят одетыми евреем и еврейкой, иногда и медведем. Они бегают по сельской площади, каждого окрикивают и заставляют всех нюхать табак, даже и детей, собирая за это булочки. Хозяйка срывает с медведя клочок гороховой соломы или лоскуточек с костюма еврея и кладет их под гусынь, чтобы они хорошо сидели» (Богатырев 1971а: 40). Этот пример ярко иллюстрирует представления о магических (продуцирующих) свойствах предметов, принадлежащих «чужим».

Ряженный «еврей» был основным героем шуточных интермедий (например, «выкупа невесты»), разыгрываемых на польской свадьбе (Goldberg-Mulkiewicz 1978; Kolberg DW 3: 194; Kolberg DW 10:

89; Kolberg DW 9: 260, 320). «Еврей» или пара «евреев» торговались за невесту, предлагая «выкуп» — нарезанные кружками брюкву («талеры») и морковь («дукаты»); присутствовавшие обвиняли их в обмане, говоря, что вместо денег у них «пархи» и «вши» (окр. Познани; Kolberg DW 11: 177). «Евреи-купцы» торговались о «яловке» (т.е. невесте), расплачиваясь черепками, после чего следовал обязательный танец невесты с «евреем», а молодой угощал «евреев» водкой. Ряженный «еврей» присутствовал в свите жениха (окр. Радома; Kolberg DW 20: 144, 165).

. В похоронном обряде (Карпаты, Моравия) «еврей» был участником «игр при покойнике». Ряженный «еврей» изображал покойника, вокруг которого с насмешками ходили участники игры и пели: «Умер у нас еврей, ничего нам не оставил, только старой дудки, которая ничего не стоит. Встань, еврей, встань и на дудке нам сыграй!» В конце концов «покойник» оживал и бросался на присутствующих (Václavík 1959: 170). Откровенно эротический характер носила игра «дід а баба», бытовавшая в Закарпатье. Главные действующие лица (в исполнении парня и мальчика) выглядели так: горбатый «дід» с бородой и пейсами из ветоши, с зачерненным лицом; между ног, чтобы «рассмешить всех», он втыкал толстую чурку, обмотанную тряпками; «баба» тоже была горбатой, с черным лицом и тряпкой на голове. Оба старались говорить «по-еврейски» (т.е. по-русски, но с еврейским акцентом). Эти колоритные персонажи по ходу дела изображали половой акт, «дід» приставал к девушкам, они должны были целовать его (Богатырев 1996: 494–495).

Своеобразным «амулетом» в Польше и отчасти на Западной Украине считаются фигурки евреев, в

больших количествах продаваемые на вербных (предпасхальных) базарах. Колоритные «евреи» — особенно с кошельками в руках или мешками за спиной — предлагаются публике как гарантированный залог благополучия в доме...

## 4.7. Еврейские пищевые запреты в фольклорной интерпретации славян

В этнокультурном диалоге славян и евреев тема пищи и ритуалов, связанных с едой, оказывается значимой именно благодаря своей наглядности, «открытости» пищевого кода для сравнения и интерпретации. Для славян пищевые запреты, принятые в иудейской традиции, являются видимым маркером «чужой» культуры. Неупотребление евреями в пищу некоторых продуктов становится постоянной темой для толкований и комментариев. Объектом внимания этнических соседей становятся различия в еде, пищевые предписания и запреты (подробнее см.: Саґа 1992: 72–74; Саґа 1995: 93–95; Белова 2005: 42–44, Белова 2005а) Здесь мы расскажем о пищевых запретах, существующих (или якобы существующих) у евреев.

### 4.7.1. Кошерность

То, что отнюдь не все продукты евреи употребляют в пищу, что существуют особые правила обращения с продуктами или что еврейская еда должна быть какой-то «особенной», знают практически все.

Именно поэтому соседи с пониманием относились к тому, что евреи почти всегда отказывались от угощения в христианских домах.

Полесская крестьянка рассказывала, что, бывало, зайдет к ним соседка-еврейка одолжить чтонибудь, ее и и угощают: «Постыйтэ, я вам покрою [нарежу. — О.Б., В.П.]». — «Ой, не-не-не!» — кричит. Кажэ: «То коширный нихшь!» Коширный! Бо вони боэлыся так!» Далее рассказчица пояснила, что больше всего евреи боялись, что ножом, которым хозяйка пыталась нарезать угощение, она резала сало (В.Г. Супрунчук, 1931 г.р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

«Мясо кашэрнэ мае бўти, а свинина — такэ во, то ни! Воны свиныну нэ йилы. Нельзя! Тильки кашэрнэ, мясо кашэрнэ» (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

Многие информанты вспоминают о том, что в местечке был резник (*шойхет*), который и осуществлял правильный забой птицы и скота для евреев. Приведем пример записи, фиксирующей рассказ сразу двух информантов, которые по очереди, а иногда и хором стараются рассказать о фигуре такого «ответственного» человека, каким представлялся резник.

«[ОАК:] Буў якись отвэтсвэнный чоловэк, шо кур рубаў... [ЗАМ:] Буў одын такой чоловик... [ОАК:] Буў одын такой чоловик, местный. [ЗАМ:] ...шо вин рубаў куры еврэям. [ОАК:] Спэциально. [ЗАМ:] Еврэй ни одын нэ рубаў, вони носили до нього. [Это украинец был?] [ОАК и ЗАМ хором:] Не-не, еврэй! [ЗАМ:] Алэ одын буў такой спэцияльный чтолович, шо вин... [ОАК:] Так спускаў кроў, шо... <...> [ЗАМ:]

Вин называўся, чкайтэ, як вин называўся... ой-ёй-ёй... а! нэ, нэ так... пахам, чи як... ну, в общем — пахам! Вин быў одын чоловик, шо вин всим еўрэям ци куры, бо воны сами нэ билы, вот. И воны нэсли до ньόго, и рубал ти куры» (О.А. Кошевой [ОАК], 1960 г.р., З.А. Маланчук [ЗАМ], 1939 г.р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

Часто в рассказах местного населения резник выступает как некий «магический специалист», обладающий особыми способностями и умениями по умерщвлению животных (Соколова 2003: 352). В народных рассказах из юго-восточной Польши фигура резника предстает в мрачных тонах: якобы евреи на бойне специально долго мучили предназначенное для убоя животное подобно тому, как они подвергали мучениям Христа (окр. Пшемышля; Саґа 1992: 74; Саґа 1995: 95). Что касается названия этого специалиста, которое воспроизвела наша рассказчица из Хотина — *пахам*, оно явно восходит к слову *хахам*, которое может иметь и значение ‘резник’ (за эту справку авторы благодарят А. Кержнера). О значимости этого персонажа говорит и другое название, зафиксированное в Подолии, в с. Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., — *профаб* (2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова). Для сравнения приведем пример из южнославянской традиции: болгары Баната говорили, что для евреев птицу особым образом закалывал их священник — *шлэхтерът* (СбНУ 1963/51: 187).

Вот еще одно интересное свидетельство, на этот раз речь идет о требованиях к овощам и фруктам, чтобы они не считались «трефными» (женщина рассказывает, как она угощала соседей-евреев грушами и орехами, но они должны быть без единой червоточины, поэтому она лазила за плодами на самый верх дерева: «Я



йим грушки давала и горихи давала. Но еврэям трэба даваты бэз ганчи – бо будэ трэфнэ. То я з самого вэрхá рвáла грушки <...> То я рвала и угошчала. Нэма ў ных ни чэрвячка, ничо́го, то цэ я нэсла» (Ю.С. Резник, 1929 г.р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин).

#### 4.7.2. Чего не едят евреи и почему?

Этиология пищевых запретов находит отражение в народных легендах, связывающих появление тех или иных обычаев относительно пищи с событиями Ветхого и Нового Заветов.

Наибольшее количество фольклорных легенд связано с запретом употреблять в пищу *свинину*. До сих пор широко бытует сюжет, как Иисус превратил в свинью еврейскую женщину, которую ее соплеменники спрятали под корыто (под бочку, в печь), чтобы испытать всеведение Христа. Иисус явил евреям чудо превращения, и с тех пор свинина оказалась у них под запретом, ведь свинья — это «жидовская тетка» (подробнее об этом сюжете, его генезисе, географии и фольклорных трансформациях см.: Белова, Петрухин 2003, а также далее раздел 4.8).

Приведем несколько восточнославянских образцов этого общеевропейского сюжета.

«Як ходиў уже Исус, ну так он пошоў людей исцелять. Хто слепый, хто кривый, то уже он зробіт так, шоб бачиў. То жыды кажуть: “Не верим! Раз ты такой знахорь, то угадай, шо под тим корытом есть”. Жыдоўку запэрли под корыто. То он каже: “Свиння с поросятами”. И з той жыдоўки зробилась свиння с поросятами. Одвэрнули корыто — то свиння с порося-

тами» (Тхорин Овручского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. О.В. Белова).

«Яны [евреи] взяли падлажыли пад карыто жыдоўку и спрашивають:

— Што тут?

— Свиння и парася.

Аткрыли, а там свиння и парася. И от еўрэи свинины не едят, гаворать: “То наша тётка”» (Т.В. Байкова, 1901 г.р., Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О.В. Белова).

«[Евреи хотели испытать Христа и посмеяться над ним.] В пич замуруемо жидывку [и посмотрим, угадает ли он. Спрашивают у Христа:] “Ўгадай, шчо в пэчи е?” — “Свиня и дванаццать поросят”. [Евреи открывают, а там и правда — свинья и двенадцать поросят.] От чого воны сала ны ядятъ» (Е.С. Ильох, 1900 г.р., Уховецк Ковельского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура). Упоминание 12 поросят встречается в легенде, записанной в Иркутской губ. в конце XIX в. и на Виленщине в конце XX в. (польско-литовско-белорусское пограничье) (Белова 2005а: 109).

В одной полесской легенде еврейку в свинью превратили апостолы: «Свынэй ни ек нэ йилы <...> Кáжуть, схóвалы жыдиўку и пытають, ка, шо э там схáванэ? <...> Чы там до нэго ходыли апостолы, чы там хто... А воны кáжуть, то “свиння”! Воны туды — а там праўда! [Превратилась еврейка в свинью?] Еврэйка ў свынню! Воны [евреи] нэ йилы свинины. [Не говорили, что еврейка — это “жидовская тётка”?] Ну, так е... такэ говорыли. Такá поговорка [смеется]» (В.Г. Супрунюк, 1931 г.р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Любопытный вариант легенды был записан в Полесье — сам Христос посадил беременную еврейку

под корыто, чтобы проверить способности одного из своих учеников: «Сус Христос ходиў з учениками; да он их ўсе, ўсе учил. Он йим показывал людей, шо проказные, и исцелял йих». И устроил Христос ученикам испытание: «Посадиў жыдоўку пид корыто, а она ў положении была. И пытае своего ученика: “Шо пид корытом?” [Ученик отвечает:] “Свиння с поросятами!” [Подняли корыто,] а свиння с поросятами вишла. Ученик пэрэтвориў [превратил в свинью]». И Христос поверил, что ученик старался в учении. «А про то жыды сала не едят», — делает вывод рассказчица (М.К. Шмаюн, 1936 г.р., Тхорин Овручского Житомирской, ПА 1981, зап. О.В. Белова).

В восточной Польше был записан сюжет-перевертыш на тему о свинье-«еврейской тетке». Евреи хотели посмеяться над Христом, накрыли корытом свинью с поросятами и спросили: «Что там?» Христос ответил, что женщина с ребенком, и, когда евреи подняли корыто, то убедились в его правоте. С тех пор, заключает легенда, и появился запрет есть свинину, ибо евреи думают, что люди происходят от свиной (Саґа 1992: 90; Саґа 1995: 114).

Оригинальный текст, касающийся этиологии запрета употреблять свинину, зафиксирован на Житомирщине: евреи перестали есть сало после распятия Христа, когда свиньи указали возмущенному народу местопребывание участвовавших в распятии (Г.Т. Бугайчук, 1930 г.р., Курчица Новоград-Волынского р-на Житомирской обл., 1981, зап. О.В. Белова).

Еще один сюжет, связанный с этиологией запрета на свинину, возводит этот запрет к временам сотворения мира, разворачивая его в мифологической перспективе. Бог как сотворил мир, так сразу же засадил свой огород капустой, морковкой, луком и кар-

тошкой, чтобы обеспечить себе пропитание. А сторожить огород Бог назначил первого человека Адама. Но Адам не исполнил поручения – увлекшись Евой, он так «полюбился с нею», что забыл обо всем на свете. В это время пришли свиньи и разрыли Божий огород. Пришел Бог и увидел, что «шкода велика» – велики убытки. «Ядаме, сяку-таку твою матір! ходи сюди!..» – в сердцах вскричал Господь и повелел ангелам выгнать Адама из рая. Вот тогда Адам и повелел своим детям не есть свиней. «І жиди до сих пор приказ его шанують» (Левченко 1928: 63). Таким образом, евреи оказываются как раз тем народом, который до сих пор хранит одну из заповедей Адама и не отступает от нее.

Среди современных рассказов встречаются тексты, в которых запрет объясняется с опорой на авторитетный источник – на «Старый Завет», на Библию, на «закон», на «канон».

В с. Мурафа в Подолии нам рассказали, что, как пишется в «Старом завете», был «одын старичок, дуже старэценький, замучэный за свынину» – он отказывался вкушать свиное мясо, а его заставляли. Его товарищ, «хороша людына», предлагал: «Давай я подам тебе говяжье, а ты скажешь, что ешь свиное». Но мученик отказался: «Цэ будэ дужэ велька подлисть, як узнает народ, то скажет – такá стáра людына и такá нэгодяща. Для молодёжи – цэ нэхорошо. И для Бога цэ нэ годыца, шоб я поломал». И замучили старичка «для того, шо нэ хтиў йисты свыныну». «Закон запрэшчаў, шчэ за Моисея!» – заключила рассказчица (Ю.С. Резник, 1929 г.р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

90-летний житель полесского села Речица изло-

жил свою версию появления запрета на употребление евреями свинины, весьма близкую к библейскому тексту (ср. Левит 11, Втор. 14). «Свинины почему не йидять? Это в Библии напысано, як йим даваў Бог <...> У Библии то так – всяку пищу йиштэ, но тылько с роздвоёнными копыта́ми – ну как у коня, примэрно, копыта́ круглые, а у коровы, у вола, значыть, роздвоёны. У овцы роздвоены и у свиньи роздвоены». Но существует еще одно условие: «О! з тэи, з роздвоенные копытóm, нэ йиштэ тэи творэння, которы жўйка нэ жыé [не жуют жвачку. — *О.Б., В.П.*]». Свинья «жўйку не жуе», и это евреям «противно», потому что они соблюдают библейскую заповедь. Когда евреи, по воспоминаниям рассказчика, ссорились с местными крестьянами, они обзывали их самым обидным словом: «У йих пэрша тая буква: “Мужык – свыння!”» (*Е.В. Супрунук, 1910 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова*).

Некоторые информанты пытаются осмыслить особенности еврейской пищевой культуры в «сравнительном аспекте»: «Ну так шо взяты по тых канонах, они там в шо вирыт? Евреи не йидять свинины, хто ещэ – узбеки не едят свинины, так? Кто? Татары не йидять, пóтим, турки нэ йидять, так?» (*В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин*); «Свинину не ели. [Почему?] Йим там, по-видимому, как это, этим магометанам Коран запрещаает, так и евреям... Ё еврейў тоже ж е... что-то есть такое» (*В.Ф. Бабийчук, 2004, зап. О.В. Белова*).

Евангельский эпизод исцеления бесноватого (см.: Мф. 8: 28–34, Мк. 5: 1–20, Лк. 8: 27–38) также находит отражение в этом контексте – об этом легенда из с. Речица. Когда Христос ходил по земле, привели

к нему бесноватого («тобто глупого»), которого таким сделал «недобрый». Христос изгнал бесов, и они попросили: «Позволь нам ў свынни войты». Христос позволил, и «тры тысячи штук свынэй у морэ потопыло». И далее рассказчик уточняет: Христос явил чудо именно со свиньями, чтобы показать евреям неправедный характер их занятия, потому что тогда они разводили свиней на продажу (что противоречит законам иудаизма) (Е.В. Супрунюк, 1910 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

В случаях, когда в местной традиции сюжет о превращении еврейки в свинью утрачен, причины еврейских пищевых ограничений все равно связываются с представлением о нарушении некоего правила. Например, в Подолии рассказывали, что свинья якобы родила поросят в непопозволенном месте, во дворе, и из-за этого евреям нельзя есть свинину (А.А. Скибинская, 1915 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин). В Полесье мы записали легенду о том, что еврейка, совершив какой-то проступок, спряталась под корыто, но Бог все равно наказал провинившуюся: «Ты будешь свиньей!» (НБ: 175).

Продукт, неприемлемый в еврейской традиции, оказывается статусным в традиции «конфессиональных оппонентов», в данном случае у славян-христиан. Согласно легенде, русские едят свинину, поскольку свинью благословил сам Бог: «Когда жидаы искали Христа, чтобы убить его, то он спрятался в ясли к лошади, а она взяла да его и вышвыряла. Христос и сказал ей: “Езди за это на тебе крестьянин, а ешь тебя татарин”. Опять жидаы искали Христа, а он спрятался в ясли к корове. Жидаы и спрашивают: “Коровушка, не видала ли ты Христа?” — Вот я его дожевываю», — ска-

зала корова. И сказал Христос корове: “За это ты всегда будешь сыта; если у тебя не будет травы под ногой, то корм всегда будет с тобой”, — вот поэтому она и жуёт серку (жвачку). А когда Христос спрятался к свинье, то она его зарыла. Жиды спросили ее, не видала ли Христа? “Не знаю, ничего я не видала”, — ответила свинья. Вот поэтому Христос и велел есть свинину, но только три раза в год: в Пасху, в Рождество и в Крещение, а то она была нечистая» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 15 (Вязниковский у. Владимирской губ., 1899, зап. А. Дебрский), л. 28).

По легенде из житомирского Полесья, когда евреи преследовали Христа, он спрятался от них в «повитку» (дровяной сарай); свиньи зарыли вход туда и легли при дверях, почему евреи подумали, что тут свиной хлев, и не пошли туда: за это свиньи разрешены христианам в пищу (Зеленин 1914: 321). В гуцульской легенде говорится о том, что бежавший от преследователей Христос попросил свиней, рывшихся в земле, прикрыть его землей. Свиньи присыпали его землей, и в благодарность за это им оказана честь: предписано освящать солонину на Пасху (Шухевич 1908: 23).

Неприемлемым для евреев, согласно славянским представлениям, является и *мясо из задней части говяжьей туши*: «Нэ можно задка́ було́ жыдкам йнсты! [А почему так?] Ну, я знаю, такой закон у йих, шо оны нэ йилы тэлятыны» (В.Г. Супрунук, 1931 г.р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова). Аналогичные представления неоднократно фиксировались и в польской традиции, см.: Саґа 1992: 38, 73; Саґа 1995: 51, 93, 95.

Объяснение того, почему евреи не употребляют в пищу заднюю часть коровьей туши, связывается с

событиями, последовавшими за распятием Христа. Согласно полесской легенде, явившийся евреям теленок (аллюзия ветхозаветного золотого тельца?) как бы заменил евреям отвергнутого ими Христа и превратился в «сакральное» животное, из кожи которого делают ритуальные ремни (филактерии) для молитвы (НБ: 77).

Существует и другое объяснение: нельзя есть мясо из той части туши, где располагается крестец (*хрэст*): «И тэлят воны не ядять с задá, тылко пэрдкá, бо, кажэ, там... хрэст [на спине]» (Н.И. Пикун, 1963 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

В восточной Польше было записано свидетельство о том, что евреи не употребляют заднюю часть туши потому, что эта часть, по определению, «нечистая», ведь именно там происходят процессы, связанные с размножением животных (Саґа 1992: 73; Саґа 1995: 95).

Встречаются и «реалистические» объяснения, демонстрирующие отрывочные познания славян в еврейской традиции: «А говядину тоже йдять, алэ без... жэлы [жилы. — О.Б., В.П.]. Ну, я знаю, там есть якась петрушка, но я вот, я забуду» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин).

Встречаются объяснения с привлечением библейского контекста: «[Не говорили, что евреи не едят задка от коровьей туши?] Можэ того, шо цэй... патриярх Ияков, як боролся с ангелом, ангел зробиў йо́му́ на́мятку, шо вин зачал камбуляты [хромать] на но́гу, и можэ так для того, для то́е памьяти...» (Ю.С. Резник, 1929 г.р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин). Таким образом, получается, что пищевой за-



прет — это напоминание о «Божьем знаке», полученном когда-то одним из библейских праотцев (ср. Быт. 32: 24–32).

По славянским поверьям, евреи не употребляют в пищу *рыб-вьюнов*. «Бросили [евреи] гвазды [гвозди] у воду. Завязали глаза [Христу] и кажут: “Што там?” — “Вьюны”. И етые гвазды перекинулись у вьюны. Так вьюны не едят еўрэи» (Т.В. Байкова, 1901 г.р., Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О.В. Белова). Эта легенда содержит указание на неупотребление евреями в пищу вьюнов, объясняя это неудавшимся испытанием, которое евреи устроили Христу и в результате которого эта рыба им запрещена.

Следующая история видит причину неупотребления евреями в пищу вьюнов в том, что в этой рыбе содержится кровь, которая у евреев под запретом: «Оюна́ нэ йилы. [Это рыба такая длинная?] Нэ, от така [показывает — около 30 см длиной]. [На змею похожа?] Ну! [А почему не ели?] От оюна́ того нэ йилы — кроў, шоб йогó кроў». Кроме того, рассказчица указала, что вьюн — это «двенадцатое поколение ужовое», т.е. эта рыба происходит из змеи и потому непригодна в пищу (В.Г. Супрунюк, 1931 г.р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова). У восточных славян вьюнов в некоторых местах тоже не едят: например, украинцы считают, что вьюны — «гадючьей породы» (Старобельский у., Булашев 1992: 375).

В Полесье верили, что евреи помимо свинины не едят ничего, что отмечено знаком *креста* (о задней части говяжьей туши в связи с этим мы уже упомянули). В этот же ряд отмеченных крестом объектов попадает рыба щука.

«И рыбы, щучки, не едят. Бо, кажэ, ў голови тожэ хрэст [т.е. кость в форме креста. — *О.Б., В.П.*]» (Н.И. Пикун, 1963 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

«Щучки нэ йилы, шо ў щучки хрэст. [Где?] А... ў голови шось такэ е. [Что, косточка?] Ну, такá... никóлы нэ бачьбы?! А-а! Спрактыкўйтэся! Хрэст! Ну! ну! <...> И вот воны нэ йилы <...> Всяйку рэбу [рыбу. — *О.Б., В.П.*] йилы, а щучки нэ йилы, бо там хрэст. От!» (В.Г. Супрунюк, 1931 г.р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

В связи с этими свидетельствами упомянем польское поверье, что евреи не едят щук, потому что на голове у этой рыбы можно видеть изображения орудий, которыми мучили Христа, — крест распятия, копьё и др. (сев. Подлясье; Гура 1997: 753).

Иногда легенда расходится с бытовыми наблюдениями, но такая «нестыковка» не смущает рассказчиков: одно дело предание, другое — повседневная реальность, которая может корректировать «миф»: в с. Речица старушка, изложив нам поверье о том, что «у щучки крест в голове», в подробностях рассказала, что ее брат, который до войны был рыбаком, снабжал рыбой соседей-евреев, и от «щучек» они не отказывались (Е.М. Шнайдер, 1929 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Объектом изучения могут стать также фольклорные свидетельства о запрете или допустимости для евреев есть освященную пищу. В современных полевых материалах строгий запрет на употребление евреями «свяченого» не фиксируется. Более того, рассказчики старшего поколения (как славяне, так и евреи), вспоминая свой опыт соседства, неод-

нократно упоминали об обмене обрядовыми блюдами (мацой, куличами, пасхой и т.п.) между христианами и евреями. Из фольклорных свидетельств прошлого отметим записанную в Закарпатье быличку о знахаре-еврее, который «исправил» корову у одного хозяина. Поскольку знахарь появился в христианском семействе после Пасхи, его угостили освященной пищей с пасхального стола, и он не отказался от угощения (Онищук 1909: 119–120).

### 4.7.3. *Что едят евреи и почему?*

С темой пищевых запретов непосредственно связаны представления о пищевых приоритетах этнических соседей. Информанты-славяне единодушно признают, что самым любимым блюдом евреев была *куруца*, постоянно употребляемая в пищу.

«У них главно — гарно пойисти, курочку там... Вони соби курэй куплялы — у нас же буў базар ўнызу, и воны соби (базар буў вэлыкий! тут и свыньи продавалысь, и коровы...) А еврэйи шо — купил курочку...» (Б.И. Ридвянский, 1919 г.р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

«Я тебе говорю, шо Фишбэйна, который у нас был парикмахер, Этя — была жена — она пришла на базар, она все куры перещупала. Она была выше среднего роста такая, ну, приятная женщина, они все такие приятные. «Вот эту я беру». Почему евреи едят курятину? Цэ ж диетичнэ мясо, ёлки-палки! Як они кажуть: “Да ми хочемо сто рóкиў жить!”» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин).

Предпочтение курятины в рассказах информантов часто выступает как показатель «мудрости» евреев, делающих выбор в пользу здорового образа жизни: «А евреи, наприклад, люблять тильки кур. Я скильки памятаю, в Сатанови як прийдеш на базар, вси еврейки позбираюця, и вони ййлы тильки куры, и так сзáду дмúхае [показывает — глубоко вдыхает], о! жир е, всё, иди сюда! Ну, алэ же я можу сказаты, шо воны мудры люды, еврэи, тому шо курятина — цэ ж dietyчнэ мясо! Еврэи — тильки курятину, и всё! Ну еще — хорошая телятина, молодая, нежненькая. Это Фишбейна жена всё время, Этя, приходила на... она там всех женщин собирала. Вот хорошей телятинки молодой, тоже хорошее мясо — помню хорошо» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова).

Отметим, что в славянской традиции в ряде случаев курятина является продуктом, запрещенным для ритуальной трапезы (кур не освящают на Пасху, курятиной не разговляются). Так, в Покутье считали, что свинья заслуживает «посвящения» (имеется в виду освящение поросенка на Пасху) за то, что она зарывала следы Христа, когда его вели на распятие (видимо, с целью облегчить его участь). Курица же, наоборот, разгребала следы, делала их видимыми — за это курицу не освящают в церкви на Пасху (Покутье, Kolberg DW 31: 171–172). По представлениям украинцев, курица — проклятая птица. Когда Христос прятался от евреев, куры «выгребли» его ногами. Поэтому кур не освящают на Пасху и не едят куриных лап (Харьковская губ., Иванов 1898: 304–305, Булашев 1992: 348). Аналогичный мотив присутствует в современной легенде из Краснодарского края: «Он [Христос] спрятался в хлеву, в ясла, а курица-то все же гребет от се-

бя, она подошла и разгребла, и жида нашли Христа и распяли»; «Когда Христа распяли, то курица ходила вокруг и его загребала (она же всегда лапами загребаёт), то есть спешила его хоронить» (Запорожец 2003: 40). Ср. польскую легенду о том, что хотя курица и закопала один из гвоздей, предназначенных для распятия, но Пилат все равно распял Христа при помощи четырех гвоздей (окр. Радома; НБ: 350). Согласно легенде из Мазовше, курица выкопала из земли гвоздь, который спрятал цыган, и этим гвоздем прибили к кресту ноги Иисуса Христа; за это кур не освящают на Пасху (Dworakowski 1964: 79).

Мы уже говорили о том, что в народных верованиях славян физиология евреев отличается от физиологии других людей. В частности, довольно причудливо объясняется многодетность еврейских семей (см. раздел 4.1). Добавим, что эта характерная черта, оказывается, коренится еще и в пище, которую употребляют евреи. По поверью украинцев Воыни, евреи едят *фасоль*, чтобы иметь много детей (Rokossowska 1889: 184). Это поверье вполне соответствует широко распространенному у всех славян поверью об особой продуцирующей силе бобовых (фасоли, бобов, гороха, чечевицы), обеспечивающей деторождение, ср. русские поговорки *горошку поест* или *гороху объесться*, т.е. забеременеть (см. СД 1: 524–525).

#### 4.8. «Еврейская тетка» и «жидовская зозуля»

Удивительным образом славянские народные представления о евреях оказались спроецированы

на некоторые природные объекты. Скажем сразу: во всех славянских языках присутствуют слова, определяющие некоторые явления природного мира как «еврейские», «татарские», «цыганские», «турецкие» и т.п. — это названия небесных светил, несъедобных растений и ядовитых грибов, названия животных, насекомых и рыб; названия аномальных природных и погодных явлений — дождя при солнце, двойной радуги и др.

Так, в некоторых местах украинского и белорусского Полесья «грибной» или «слепой» дождь (дождь при солнце) именуется «жидовским дождем» (Ровенская обл., Брестская обл.). Это как бы «неправильный» дождь, поэтому есть все основания причислить его к сфере «чужого».

В Карпатах бытует представление о «еврейской радуге» (Ивано-Франковская обл.). Она появляется вместе с обыкновенной радугой, но более темная. Сходное поверье есть и у словаков: существуют две радуги: первая — пестрая — христианская; вторая (рядом с первой, менее видная) — «еврейская» (НБ: 144).

В традиционном сознании маркированные как «чужие» природные объекты чаще всего осмысляются как принадлежащие запредельному миру, граничащему с миром людей (ср. представление украинцев Подолии о том, что края земли не может достигнуть ни один живой человек; это под силу только купцам-евреям — Чубинський 1995/1: 42). Соответственно в фольклорном сознании эти объекты оказываются мифологически окрашенными.

Мы представим здесь «портреты» двух представителей животного мира, которые не только получили название «еврейских», но стали своеобразными эмблемами всего еврейского, объединив в себе все

черты и признаки, которыми славянская традиция наградила сформированный ею образ еврея.

#### 4.8.1. *Еще кое-что о свиньях*

Важную роль в определении конфессионально «чужого» в народной культуре играют сюжеты, имеющие книжно-апокрифические корни и восходящие к памятникам отреченной литературы. Подобные легенды отражали своеобразное «поле напряжения» в межконфессиональных отношениях, межконфессиональную полемику или конфликтные ситуации.

Один из таких сюжетов — легенда о родстве иноверцев (иудеев, мусульман) с нечистым животным (свиньей) — распространен в различных версиях практически у всех славянских народов (как у православных, так и у католиков) и служит объяснением тех или иных «конфессиональных» особенностей представителей указанных вероисповеданий. При этом основным внешним показателем «жидовской веры» (иудаизма) или «турецкой веры» (мусульманства) для славян становится неупотребление в пищу свинины иудеями и мусульманами (на этом, собственно, и базируется стереотипное представление о родстве и даже тождестве этих двух религий).

В гл. 2 (раздел 2.6) мы уже приводили пространный пример народного рассуждения по поводу отличительных черт различных конфессий. Согласно этому описанию, «еврейская» и «магометанская» веры сближаются на основе того, что евреи, так же как турки и татары, не едят свинину.

Аналогичные представления бытовали во времена Османской империи и среди южных славян,

которые, безусловно, гораздо чаще, нежели жители Вологодской губ., встречались и с турками-мусульманами, и с евреями-иудеями. Согласно убеждениям болгар, особая близость между евреями и турками объясняется тем, что они «одной веры» — делают обрезание и не употребляют в пищу свинину (Тодорова 2001: 90–93).

В европейской (в том числе западно- и восточнославянской) фольклорной традиции сюжет о родстве евреев со свиньей бытует в форме стандартного сюжета. Евреи, желая испытать Христа, спрятали под корыто (под бочку, в печь и т.п.) свою родственницу (мать, тетку) или беременную женщину (женщину с ребенком) и попросили угадать, что находится под корытом. Христос ответил: «Свинья с поросятами». Когда евреи подняли корыто, вместо женщины они обнаружили там свинью. «С тех пор свинью называют жидовской теткой, и жида не едят свиного мяса, как своего тела» (Чубинский 1995/1: 53).

Более развернутую версию представляет белорусская традиция (при этом в рассказ о превращении еврейской матери в свинью включаются мотивы, перекликающиеся с апокрифическим Евангелием Детства, Христос жестоко наказывает физическими увечьями тех, кто не подчиняется ему). В легенде из окрестностей Слуцка «Аткуль узялася сьвіньня?» евреи поймали Христа и стали издеваться над ним, но одного только взгляда Христа было достаточно, чтобы наказать обидчиков: на кого ни взглянет, у того рука и отсохнет! Испуганные евреи предлагают Христу отгадать, кого они спрятали в сундук (они посадили туда свою мать). Христос ответил, что «была там жыдоўка, а цепер — сьвіньня». Евреи засмеялись, но тут из «скрыни» выскочила толстая свинья и бросилась



на них. Все разбежались, «застаўса тоўлько Хрыстуос да тыіе жыды, у каторых атсохли руки. И пачалі яны маліца Хрысту да казаць: віеруем, Госпадзі! Памажы нам. — Сжаліўса Хрыстуос і сцаліў ім руки». Свињья же так и осталась, и с тех пор евреи не едят свинины, они «отреклісь» от свињьи, «бо сьвіњья — іх матка». И с тех пор евреи невзюбили свињью — как видят, что свињья заходит в хату во время их молитвы, так сразу просят, чтобы «людзі выгналі з хаты сьвіњню» (Сергпутоўскі 1926: 97–98).

Зафиксирован этот сюжет и на Смоленщине, в Ельнинском уезде: евреи спрятали от Христа свою тетку: «Аткрыли корыб — думали увидать сваю тетушку, ажно запраўду свиння на их такая страшенная, як лось — «у-ух, у-ух!». Са страху жиды уси свае пантохвильки растирали. С тых пор яны ня молютца у хати, кали там свиння находитца, а просяць:

— А ўзу, пазáлыста, выгыньтя свињню!» (Добровольский 1891: 243).

Данный сюжет до настоящего времени является элементом живой фольклорной традиции в украинско-белорусском Полесье, о чем уже упоминалось в предыдущем разделе (см. 4.7).

В связи с рассмотренным сюжетом упомянем и украинско-белорусское поверье, бытующее и в наши дни: считается, что, если мужчина вступит во внебрачную связь с еврейкой, у него в хозяйстве будут хорошо плодиться свињьи. А по смоленскому поверью, если свињьи не велись, следовало пожертвовать на «жидовскую школу» 2 или 3 копейки, и «будуть весца свињни, парасить памногу, и повод будить хароший» (Добровольский 1891: 243).

Сюжет с превращением в свињью хорошо известен в европейской традиции (ср. Dähnhardt 1904;

Fabre-Vassas 1997), причем отдельные версии имеют более рационализированный характер. К примеру, в швабской версии Иисус и апостол Петр видят фарисея, который сидит перед своим домом в некоем городе. Он только что зарезал свинью и сушит корыто, под которое забралась поиграть его дети. Фарисей, желая испытать пришельцев, спросил, что у него под корытом, и Господь ответил, конечно, что там его дети. Не знавший о детской игре фарисей возразил, что там его свиньи, и дети действительно превратились в поросят. В гасконском сюжете, не связанном с евреями, в поросят превратились дети, которые во время посещения Иисусом их дома спрятались в хлеву и повизгивали там. Правда, хозяйка умолила Господа вернуть детям человеческий облик. В латвийской версии евреи прячут под одно корыто еврейку с детьми, под другое — свинью с поросятами, Иисус же превращает людей в животных, а свиней в людей. Эта же сюжетная схема реализуется в одной из польских легенд. Несколько евреек, желая узнать, является ли Христос настоящим пророком, спрятались в хлев и, когда Христос проходил мимо, спросили его: «Угадай, Иисусе, кто в этом хлеву: мужчина, женщина или дети?» Христос ответил: «Свиньи с поросятами». Когда открыли двери хлева, оттуда действительно вышли свиньи и поросята (Siarkowski 1883: 108–109).

В средневековой иконографии, прежде всего немецкой, по крайней мере с XIV в. распространяется сюжет «еврейской свиноматки» — изображение свиньи, кормящей еврейских младенцев молоком (при том, что взрослые евреи пожирают ее испражнения — Трахтенберг 1998: 97; Fabre-Vassas 1997: рис. 8–14; за указание на это ценное издание авторы благодарят Валерия Дымшица). Этот сюжет, известный и в хра-

мовом искусстве (в том числе в кафедральном соборе Нюрнберга), оставался одним из источников фольклорной версии «свиноматки»: ныне ведется полемика с властями о необходимости помещать пояснительные таблички о происхождении сюжета (см. Мюллер 2004).

Сюжет «еврейской свиноматки» давно сопоставлен с мотивом апокрифического Евангелия Детства, причем в его восточной (арабской, восходящей к древней сирийской) версии (см. Fabre-Vassas 1997: 92 ff.). Согласно этому источнику, ребенок Иисус наказывает своих сверстников, которые, не желая играть с ним, прячутся от него в доме. Стоящие у дверей женщины уверяют Иисуса, что детей там нет — «под кровлей» только барашки, и Иисус призывает «барашков» выйти к своему пастырю — превращает детей в барашков (Евангелие Детства, глава 40/39/). Сходный мотив изложен также в древнесербской версии Евангелия Детства — апокрифического Евангелия от Фомы (XIV–XVI вв.): дети, запершись в хлеву, на вопрос Иисуса «кто там?», отвечают «свиньи!» и по заклятию Иисуса превращаются в свиней (Лавров 1899: 116).

Показательно, что этот же сюжет использовался евреями-выкрестами для обличения своих бывших единоверцев. В 1602 г. крещеный еврей Франциск из Пьяченцы опубликовал каталог тайных «еврейских» хворей, согласно которому представители всех 12 колен Израилевых имеют некие тайные «знаки», передающиеся от поколения к поколению. Так, евреи из колена Нафтали приказали своим детям спрятаться в свинарниках, визжать и хрюкать. Когда Иисус, несший крест, проходил мимо, родители спросили его, что это было. Иисус ответил: «Это ваши дети». Но евреи настаивали, что он не угадал и

это хрюкали свиньи. Тогда Иисус сказал: «Если они свиньи, пусть будут свиньями и остаются свиньями». С тех пор у всех потомков Нафтали во рту четыре больших свиных зуба, свиные уши, и они смердят, как свиньи» (Трахтенберг 1998: 49).

Мотив «родства» нашел отражение и в средневековой ритуалистике. Согласно свидетельствам западноевропейских источников, с XIV в. известна специфическая процедура приведения еврея к присяге: клянувшийся должен был встать босиком на шкуру свиньи (забитой специально для этой процедуры) так, чтобы пальцы его касались сосков на шкуре (Görög-Karady 1992: 123–124; Fabre-Vassas 1997: 127). Сходное описание было зафиксировано в Белоруссии, в окрестностях Слуцка. В 1920-е гг. крестьяне рассказывали, что только в одном случае евреи «поминают» свинью, а именно — когда присягают у раввина в синагоге. Они становятся на свиную шкуру и говорят: «Присягаю тебе, Аданай, присягаю тебе, Шадой, што гэто праўда, як праўда то, што гэто мая matka». Такая клятва считается нерушимой, и еврей никогда не солжет «як стаиць на съвиной шкуры» (Сержпутоўскі 1926: 98). В версии «еврейской присяги», записанной в Добжиньской земле, присутствуют дополнительные колоритные детали: от присягающего еврея требуют, чтобы он надел смертную рубашу с нечетным количеством *цицит* (специальных нитей с кисточками на концах. — О.Б., В.П.), взял в руку зажженную черную свечу и встал на доску, на которой носят покойника (Petrov 1878: 23).

Что касается мусульман, то доказательство их родства с «нечистыми» животными было актуально для южнославянской традиции, которая разрабатывала иную схему сюжета: например, согласно болгар-

ской легенде, турки происходят от свиньи и собаки, которые были мужем и женой (Тетевенский округ, Ловешки край 1999: 280, ср. АЕИМ 150 II. Л. 13; СБНУ 1894/11: 69–70, окрестности г. Габрово). Поэтому турки не едят свиного мяса и почитают собаку (окрестности г. Ловеч на севере Болгарии). По верованиям болгар, после смерти плохие турки становятся свиньями (ю.-зап. Болгария, Санданский округ, АИФ 77 III. Л. 245–246). В окрестностях Дупницы (зап. Болгария) считали, что души грешных турок переходят в свиней, а праведных – в собак, которые сидят на плетеных циновках у ворот христианского рая (СБНУ 1914/30: 17).

С турками («детьми свиньи») в болгарском фольклоре связан также архаический сюжет об измерении земли с помощью шкуры животного, известный во многих мифоэпических традициях с античной эпохи. В основе – вергилианский миф об основании Карфагена Дидоной, бежавшей от убийц мужа в Африку, где она купила у берберского царя землю: земли она могла взять столько, сколько покроет шкура быка: разрезав шкуру на ремни, Дидона получила земли достаточно для основания города (МНМ 1: 377). В болгарском народном предании первый болгарский царь Константин получил от самого Христа столько земли, сколько покроет шкура вола: царь также режет шкуру на ремни и создает Болгарское царство (Бадаланова 1993: 148; предание записано у болгар-переселенцев в Запорожской обл. Украины).

Бычья или воловья шкура фигурирует также в южнославянских легендах о том, как турки получили свою долю земли (см: Георгиева 1996: 68, 83–85; СБНУ 1900/16–17: 307, Чирпанский округ; 307–308, Орханский округ; 310–311, окрестности г. Велес); СБНУ

1983/57: 881, обл. Странджа; АЕИМ 925. Л. 49–50, окрестности г. Ловеч). В одном из вариантов этого сюжета в качестве измерительного средства применяется шкура свиньи. Это легенда из окрестностей Перника (зап. Болгария) о том, что 7 детей (6 братьев и сестра), которых родила свинья, отмерили себе земли (всю Малую Азию!) с помощью разрезанной на полоски свиной шкуры и наплодили целый народ (мотив инцеста) – турок. С тех пор турки не едят свинины, как «мы» не едим человечины (АЕИМ 922 II. Л. 48–49).

Запрет на употребление мусульманами свинины объясняется по-разному. Легенды из окрестностей Пловдива и Кырджали (юж. Болгария) повествуют о том, что раньше турки («кызылбаши» и «мохамедане») свинину ели, но только один бок – тот, что сверху, когда свинья лежит. Но однажды свинья улеглась в грязь, и турки забыли, какой бок она испачкала. С тех пор они брезгуют есть свинину (АИФ 5 II. Л. 75, окрестности г. Пловдив; АИФ 19 III. Л. 224, окрестности г. Кырджали). Согласно поверьям сербов из области Височкой Нахии, мусульмане не едят свинину, т.к. однажды свинья потерлась о мечеть. Мотивация проясняется при обращении к предшествующим сюжетам: мусульмане не заметили, какой бок у свиньи стал «чистым» (Филиповић 1949: 198). В европейском фольклоре сходный сюжет существует и по отношению к евреям. Так, согласно венгерской легенде, пастух со свиньями проходил мимо Голгофы. Одна из свиней почесалась боком о крест, на котором был распят Христос (при этом не оказалось свидетелей, указавших бы, каким именно боком свинья прикоснулась к распятию). С тех пор евреи перестали есть свинину, чтобы невзначай не попробовать мяса от того бока,

которым свинья прикоснулась к кресту (Gögög-Karady 1992: 124; Fabre-Vassas 1997: 326). Польская легенда из окрестностей Олькуша (текст явно подвергся трансформации) также воспроизводит мотив частичного пищевого запрета, связанного со свиньей. Желая испытать Христа, евреи спрятали под корыто свиню (так!); отвечая на вопрос, кто спрятан под корытом, Христос сказал, что там их «тетка» (таким образом, мотив превращения здесь отсутствует, но при этом «родство» устанавливается и закрепляется силой Божьего слова!). Поэтому евреям можно есть свиней, но «только с одного бока», однако они не знают точно, на каком боку лежала под корытом свинья, и на всякий случай не употребляют ее в пищу (Ciszewski 1887: 39).

Запрет на употребление свинины имеет и распространённое «рациональное» объяснение, вероятно восходящее к Маймониду, — свинина быстро портилась на жаре (Fabre-Vassas 1997: 5). По болгарским легендам, Мухаммед запретил своим единоверцам есть свиное мясо, т.к. оно быстро портилось в жарком климате и люди от него болели (с.-вост. Болгария, Разградский округ, АИФ VIII 12. Л. 30; ю.-вост. Болгария, окрестности Кырджали, АИФ 19 III. Л. 224; сев. Болгария, г. Ловеч, АЕИМ 909 II. Л. 270).

Пищевой запрет может быть связан и с проклятием, наложенным на свиней. Согласно легенде из Странджи (вост. Болгария), пророк Илия и Мухаммед состязались в способностях творить чудеса. Илия ударил в камень жезлом, и потекла вода. Мухаммед решил перехитрить Илию, закопал в песок мех с водой, чтобы в нужный момент ударить в это место жезлом. Но свиньи вырыли мех и разорвали кожу, вода вытекла, Мухаммед не смог явить чудо и

был посрамлен. Тогда он проклял свиней и запретил употреблять их в пищу (СбНУ 1983/57: 881). Аналогичный сюжет бытовал и среди украинцев Причерноморья: Магомет проклял свиней за то, что они вырыли из земли бурдюки с водой и ему не удалось показать Христу чудо добывания воды из земли (поэтому турки не едят свинины). Однако Христос сказал: «Пусть будет проклято только то место, за которое ты держишь свинью» (рассерженный Магомет в это время накручивал свинье хвост). Поэтому у свиньи всегда хвост крючком (Дикарiв 1896: 5–6).

Характерная параллель мотиву «выкапывания» обнаруживается в другой зоне напряженных межконфессиональных отношений. У марийцев, которые упорно сопротивлялись христианизации, в начале XX в. записана легенда о свинье как нечистом животном (влияние соседних мусульман). Юмо (Бог) раздавал судьбу животным. Свинье он сказал: «Что будешь находить под ногами, то ешь». Свинья отправилась в день Пасхи копать в поле (нарушение запрета на работу в праздник); там она выкопала из земли Христа. С тех пор люди стали отмечать праздник Пасхи. Христос «отдал для людей свою кровь, напоил людей кровью. С тех пор вино «тар» (священное жертвенное вино) называют Христовой кровью» (Марийский фольклор 1991: 29, 264; записано венгерским ученым Эденом Беке в 1916–1918 гг. от военнопленного марийца Дмитрия Рыбакова (35 лет) из д. Туршомудаш Яранского уезда Вятской губ.).

Для восточнославянских народных легенд, развивающих этноконфессиональную тематику, характерен противоположный мотив «закапывания», связанный со свиньей как с животным, разрешенным в



пищу христианам в отличие от иудеев и мусульман (см. раздел 4.7).

В хронологическом отношении перечисленные мотивы восходят, как правило, к дохристианской — античной эпохе. Петроний (Fragmenta № 37) саркастически приписывает евреям обожествление свиньи, Ювенал замечает, что свинина запретна для иудеев так же, как человеческое мясо. Наконец, Плутарх в «Застольных беседах» приводит «рационализированное» обоснование запрета на свинину, приписанное египтянам: «Свинье же, по их [египтян] словам, почет оказывается по вполне основательной причине: первой взрыхлив землю своим длинным рылом, она, как гласит их предание, оставила след пахоты и тем самым показала, каково назначение сошника... если бы иудеи гнушались свиньей, то убивали бы ее так же, как маги — водяных крыс. В действительности же для них убить свинью — такое же нечестие, как и отведать ее мяса. Возможно, имеет смысл предположение, что, подобно тому, как почитают они осла, показавшего им источник воды, так воздают они поклонение и свинье, научившей их севу и пахоте» (5, 2).

Приведенные фольклорные легенды представляют парадоксальное смешение представлений (в том числе «бродячих» книжных сюжетов) о различных конфессиональных традициях, которое свободно вписывается в архаический жанр этиологической легенды (с «тотемическими» превращениями и т.п.). Подобные представления, очевидно, «снимают» конфликтные ситуации в традиционном обществе.

#### 4.8.2. «Птица царя Соломона», или «жидовская зозуля»

В народных верованиях полесско-подлясского пограничья к сфере «чужого», «инородческого» природного мира оказывается причислен удоод (Урира еропс), который в западных говорах украинского и белорусского Полесья, а также в диалектах соседнего региона – польского Подлясья – устойчиво именуется *жидівська зозуля*, *еўрэйская зозуля*, *жыдоўска зазуля*, *вудвуд жидовски*, *żydowska zazula* и т.п.

«Еврейской» птицей удоод считается по целому ряду признаков, роднящих его в сознании носителей местной традиции с их этническими соседями – евреями (Белова 2001а; Белова, Петрухин 2002) Исходя из перечисленных названий удоода, можно заключить, что удоод – это кукушка («зозуля»), но необычная, «чужая», «еврейская», отличающаяся от «настоящей» кукушки и голосом, и внешним видом, и поведением (точно так же, как отличается еврей от любого местного, «тутейшего» жителя).

В окрестностях Белостока «еврейскую» принадлежность удоода объясняют тем, что эту птицу когда-то евреи привезли из других стран (Гура 1997: 600).

В Полесье считается, что удоод носит имя Япуп (ср. классификационное название этой птицы: Урира еропс. – О.Б., В.П.) или Юда. «Жыдуўску зозулю звалы Япўп, бо яна кве путь-путь» (Парохонск Пинского р-на Брестской обл., ПА 1990); «Жыдивска зазуля, бо вин юдач, крычить бы Юда́ – у-у-у, дэй зовуть Юдо́ю» (Бездеж Дрогичинского р-на Брестской обл., ПА 1988).

«Речевое поведение» удоода как «еврейской птицы» маркировано: в его крике слышится слово «еврей» («юд-юд» – з.-укр.; Gustawicz 1881: 126) или сло-

во «что?» на идише («вус-вус», «вут-вут»): «Уткач. Жыдывська зозуля. [Кричит:] “Вус! Вус! Вус!” “Вус” — жыдывськи “шчо”. “Вус, вус, — кажэ, — вус?”» (Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., ПА 1985, зап. А.В. Гура); «Удод, жыдоўская зазуля. Удод кажэ: “Вут-вут-вут-вут”» (Рясно Емильчинского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. А.Л. Топорков); «Вут-вут-вут! Так и жыды балакают. То жыдоўска зозуля куе» (Курчица Новоград-Волынского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. О.В. Белова).

Удод живет по своему «еврейскому» календарю, потому и прилетает из теплых стран не вместе с другими птицами, и петь начинает раньше. «Жидовская зозуля» прилетает на две недели раньше «зозули обыкновенной» точно так же, как еврейская Пасха опережает православную на две недели (Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., ПА 1985, зап. А.В. Гура); «Жыдоўска зозуля — она перва по вэсьне ўдкае. Жыдоўська зоўзуля пэрва закуе, а нашая ўторая. А лўччэй услышать свою, як жыдоўськую» (Ковнятин Пинского р-на Брестской обл., ПА 1981, зап. А.В. Гура). В белорусском Полесье удода называют «жидовской зозулей» еще и за то, что он в отличие от обыкновенной кукушки продолжает кричать и после Петрова дня (Оброво Ивацевичского р-на Брестской обл., ПА 1987).

«Жидовской зозулей» удода называют также и потому, что он упоминается в Библии среди тех птиц, которых Бог запретил есть евреям: «А вони, значыть, свинины не йилы, йим не росполагало, не разрешиў Бог <...> ў Библии написано, шо ўдода нэ йисты; ўсяку птицу йисты, а ўдода нэ йисты. От ёго и назвалы — жыдиўска зозуля» (Речица Ратновского р-на Волынской обл., ПА 2000, зап. О.В. Белова; ср. Втор. 14: 18).

Отличительная внешняя особенность удода — хохолок на голове — также связывается (и довольно курьезно) в народных легендах с евреями: один удод позаимствовал у другого хохолок и отказался отдавать; не помогли даже просьбы евреев, которые пытались соблазнить похитителя орехами и конфетами (Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. Л.М. Ивлева).

Однако главный признак удода, получающий в народных представлениях разнообразное толкование, — это сильный неприятный запах, исходящий от этой птицы. Запах удода соотносится с запахом, который якобы присущ самим евреям (о «еврейском» запахе и связанных с ним суевериях см. Белова 2005: 58–61, а также 4.1): «Удод — еврэйска зозуля. Воняе, таму еврэйска» (Жабчицы Пинского р-на Брестской обл., ПА 1990); «Ўдода, жыдивска ўдода <...> Гаворать, шо вона евреем смэрдыть» (Ласицк Пинского р-на Брестской обл., ПА 1984); «От удода исходит такой же неприятный запах, как и от евреев, которые едят много лука» (Речица Ратновского р-на Волынской обл.; Гура 1997: 600). Запах удода может сравниваться с запахом, который якобы идет от одежды евреев: «У нас называют жыдиўска зозуля. Это еврэйска по-русски. [Почему так называют?] Говорать, шо запах есть, шо вона... жыдамы смэрдыть. [Какой запах?] От одежды запах. И можно сразу отличить [еврея от нееврея]. Запах такэй... ну, як у скотыны запах есть» (Речица Ратновского р-на Волынской обл., ПА 2000, зап. О.В. Белова).

Из-за сильного дурного запаха удод считается нечистой птицей: «Одуд паскудит у своем гнезде, и воняет смэрдячий гудуд» (Курчица Новоград-Волынского р-на Житомирской обл., ПА 1981); «Вўткач. Жыдовська зозуля (еврэйска зозуля). Воню-у-чая — свѣт нэ ви-

дел!» (Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., ПА 1985, зап. А.В. Гура); «Человеку, от которого исходит неприятный запах, говорят: “Смэрдиш, як вудуд” <...> Цэ жыдиўска зозуля» (Речица Ратновского р-на Волынской обл., ПА 2000, зап. О.В. Белова). Согласно верованиям из Малопольши, птицы презирают удода из-за его мерзкого запаха (Гура 1997: 55, 599).

О происхождении запаха удода рассказывают следующее. Своим криком удода выдал Христа евреям, гнавшимся за ним, чтобы предать его на мучения, или разбойникам, за что был проклят и стал «смердючим» (Черниговская губ.; Заглада 1929: 144–145). Подобные легенды до сих пор бытуют и в карпатской традиции. Так, в с. Брод Иршавского р-на Закарпатской обл. в 1988 г. была записана следующая краткая легенда: «Попикач [удод]. Вин согрешиў. Вин, коли Христа ловили, а вин кричаў: “Тут-тут-тут”. А Христос казаў: “Будеш смердючий, як пес”» (зап. Е. Быкова).

Согласно восточнополесской легенде, когда-то удода был царем птиц, даже орел ему подчинялся. Тогда ему захотелось стать птичьим богом. В наказание за дерзость Бог наказал удода: «Будь ты смердючим удодам и ляги и крычи: “Худа тут!”. И яму прызвишчэ такэе дали: смердючий удода» (Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, зап. А.В. Гура). Аналогичный сюжет был зафиксирован в Овручском у. Волынской губ. (Зеленин 1914: 321): птица *удуд* хвасталась, что будет птичьим Богом; за дерзость Господь наградил ее вонючим запахом и дал ей «чубок» — как бы «потешную» корону.

Приведенная выше легенда входит в круг немногочисленных зафиксированных в славянской традиции мотивов, согласно которым удода — это «царская» или «божья» птица.

По поверьям поляков и западных украинцев, угод — «еврейский божок» или «еврейский дух» (Gustawicz 1881:126), «в удеде живет душа еврея» (Клинггер 1909–1911: 294).

В отличие от рассмотренных ранее отличительных признаков удода, эти мотивы не были столь же подробно разработаны в фольклоре полешуков и жителей Подлясья и не имеют соответствующего этнографического контекста. Представляется, однако, что в этих лаконичных свидетельствах в свернутой форме содержатся сюжеты, указывающие, во-первых, на влияние книжной культуры на фольклорные представления и, во-вторых, свидетельствующие об этнокультурных контактах славян и евреев. На основании сравнения этих фрагментарных верований с представлениями, связанными с удодом в еврейской традиции (талмудические легенды, агада), можно, как нам кажется, говорить о том, что эти стоящие несколько особняком в славянской традиции поверья об удоде отражают (в достаточно стертом и разрушенном виде) иноэтническую традицию.

В талмудических легендах и их переработках в иудейской и мусульманской традициях удода действительно играет роль «птицы царя Соломона».

Он сопровождает Соломона в его странствиях, т.к. обладает способностью находить подземные источники (Веселовский 2001: 169, Zowczak 2000: 202).

Удод выступает как посланник, на своих крыльях переносит письма Соломона и царицы Савской. Однажды все птицы собрались перед царем Соломоном, только удода нигде не было. Наконец он явился и рассказал Соломону, что далеко на востоке он обнаружил «град Китор», все еще неподвластный Соломону, где правит царица Савская. Соломон написал царице

письмо с приглашением явиться к нему, привязал письмо к крылу удода и отправил его с этим посланием. За удодом последовали и все остальные птицы, и однажды утром они слетелись ко дворцу царицы Савской «так, что затмили собой свет». Получив письмо, царица написала ответ (удод опять выступил посланником) и поспешила отправиться с визитом к Соломону (Ginzberg 1956: 560–561; Веселовский 2001: 371–372).

В ряде еврейских легенд удоду отводится роль хранителя чудесного червя (камня) *шамиф*, при помощи которого обтесывались камни при строительстве Соломонова Храма — Святая Святых. По совету демона Асмодея Соломон добывает шамир, закрыв гнездо птицы стеклом и заставив ее принести шамир из укромного места для того, чтобы с помощью него разбить стекло (Веселовский 2001: 146–147; Goldstein 1990: 126; Unterman 1994: 264). В связи с последним сюжетом упомянем зафиксированное в трактате Элиана «О природе животных» эллинистическое представление о том, что удод для вызволения своих птенцов из закрытого гнезда добывает разрыв-траву (*saxifraga*), разрушающую любые преграды (Клинггер 1909–1911: 75).

Согласно талмудическим легендам (The Book of Legends: 272), удод поселяется в дуплистом дереве в саду рабби Симона бен Халафты, и тот разоряет гнездо нечистой птицы; та, однако, восстанавливает гнездо. Тогда рабби Симон приносит доску и забивает гнездо гвоздем, удод же приносит некое растение, при помощи которого вырывает гвоздь. «Надо бы спрятать это растение, — заключает рабби, — чтобы воры не воспользовались им и не погубили человечества». Разрыв-трава (рус. *спрыг-трава*, серб. *расковник* и т.п.) считалась в европейских, в том числе славянских, поверьях средством, от которого распадаются камни и открыва-

ются железные запоры (Афанасьев 1994/2: 396–399; Белова 1997). В славянских преданиях, однако, добывание разрыв-травы чаще всего связано не с удадом, а с другими птицами – прежде всего с дятлом, дупло которого (в полном соответствии с талмудической традицией) следует забить (см. Белова 1997).

Впрочем, и в еврейской нарративной традиции различные варианты одного и того же сюжета выводят в качестве помощника Соломона или хранителя шамира различных птиц: это «дикий (полевой) петух», «петух Бар» (Агада 2000: 206–207; *The Book of Legends*: 127–128, 130), куропатка (Ginzberg 1956: 572–573), глухарь (Веселовский 2001: 146); соответственно, в волынском Полесье куропатка также причисляется к «еврейским» птицам и именуется «еврейской курицей» – Гура 1997: 36, 718; Белова 2001a).

Такое «разночтение» может быть вызвано тем, что в еврейских текстах птица, фигурирующая в указанных сюжетах, чаще всего названа описательно: *тарн'гола бар* «дикий (полевой) петух» (что вполне может обозначать удада с его отличительным признаком – хохолком на голове, «аналогом» петушиного гребня), *bar yokhni* «сын гнезда» (см.: Graves, Patai 1966: 56). Впоследствии и в славянских текстах (как книжных, так и устных), отразивших рассматриваемые сюжеты, не наблюдается единообразия.

«Полевой петух» как хранитель чудесного средства для обработки камня фигурирует в «Толковой Палее». А.Н. Веселовский отметил почти дословное сходство этого сказания с талмудической легендой (Веселовский 2001: 177), на основе известных ему списков предполагая, что статья о шамире появляется в составе Палеи начиная лишь с XV в. (Веселовский 2001: 250). Однако уже в древнейшем русском списке



Палеи конца XIV в. читаем: «Рече Китовра(с). есть ноть птицъ малъ во имя шамирь. хранить же кокоть дѣтки въ гнѣздѣ своемъ на горѣ камянѣ в пустыни далней» (Барс. 619. Л. 234 об.). Повторяющееся и в более поздних списках Палеи сочетание «кокоть детскии» представляет собой перевод арамейского *таfn'гола бар* «полевой петух»: славянский переводчик спутал два значения слова *бар*: «поле» и «сын» (БЛДР 3: 386; ср. обозначение птицы как «петух Бар» в современном переводе легенды — Агада 2000: 206).

В легенде о загадках царя Соломона, записанной в Борисовском у. Минской губ., рассказывается, что Соломон, узнав, что на свете существует молодая царица, «мудрейшая за яго», послал «к ёй чираз питуха карточку» с приглашением в гости (Шейн 1893: 485).

Образ петуха — царского посланника нашел отражение и в «библейском» фольклоре карпатских украинцев. В легенде, записанной в Угорской Руси в конце XIX в., говорится о том, что однажды к Соломону собрались все птицы, нет только «когутá великóго». Наконец явился «когут» (петух) и сказал, что был «у туй Америцы, за морьйáми», где живет «йиднá христьáньська особа, йиднá жонá, та йи за царицьу». Соломон отправил с «когутом» царице письмо, пригласив ее в гости (Гнатюк 1897: 25). Текстовые совпадения в деталях между украинской и еврейской легендами (отсутствующие в книжных вариантах апокрифов о Соломоне и царице Савской) могут свидетельствовать о непосредственном заимствовании сюжета из одной повествовательной традиции в другую.

В этом контексте «говорящими» становятся славянские названия удода, не подкрепленные развернутыми легендарными мотивировками. Это номинации, связанные со словом «петух» и признаком «божий» —

с.-хорв. *božij kokotić* «божий петух» (Гура 1997: 599), или же «царские» названия — с.-хорв. *kruničar* (по хохлу на голове, напоминающему корону; Гура 1997: 599). В связи с последним примером упомянем, что «еврейской кукушкой» поляки Цехановского воеводства считали также хохлатого жаворонка (Гура 1997: 636).

Сквозь призму талмудических сюжетов можно рассмотреть и славянские поверья, связанные с представлениями об удоде как «колдовской» и «вещей» птице. На Западной Украине бытовало поверье, что хохлы, вырванные удодом у своих птенцов и сложенные в гнезде, отпугивают хищников; считалось, что если человек сорвет хохол с головы удода, это грозит ему большим несчастьем (Гура 1997: 49, 602). В Харьковской губ. верили, что удод может отомстить за разорение своего гнезда — принести огонь на крышу хаты и спалить ее (Клинггер 1909–1911: 294). На Украине предзнаменованием смерти считалось, если удод долбит угол дома (Гура 1997: 602).

Рассмотренные польско-украинские народные поверья об удоде, своеобразно отражающие стереотип «чужого» в его орнитоморфной ипостаси, свидетельствуют не только о разнообразии способов материализации фольклорно-мифологических представлений, но также о феномене культурного пограничья, аккумулирующего и удерживающего в себе элементы различных традиций. Осколочные представления о «царском» удоде, стоящие вне системы славянских народных представлений об этой птице и фиксирующиеся более в лексике, нежели в фольклорных нарративах, могут стать примером именно такой «культурной консервации» неславянских книжных сюжетов в славянской традиционной культуре.



## Миф 5

### «Хапун жидка ухошил...»

Демонология, магия  
и ведовство  
в славяно-еврейской  
среде

**Иудей на козле.**

Резное сиденье из церкви Нотр Дам в Эршо. Бельгия. XV в.

Из кн.: Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989. С. 299

**В** любой национальной традиции существует область, особо открытая для этнокультурных контактов, — это область народной демонологии и магии. До наших дней фольклорные представления о нечистой силе и потустороннем мире сохраняют характер актуальных верований, демонстрируя не только свою устойчивость в народном сознании, но и достаточно активный обмен персонажами и верованиями в полиэтнических регионах. Что касается славянской и еврейской традиций, то, несмотря на их глубокие различия, в сфере народной демонологии проявляется как раз тесное «сотрудничество», в котором обе стороны проявляют взаимную заинтересованность. На эту особенность обратили внимание еще классики этнографии П.П. Чубинский, говоривший о сходстве в демонологических представлениях украинцев и евреев, и С.А. Ан-ский, подчеркивавший, что так называемая низшая мифология, по существу, не знает конфессиональных границ.

Плохая примета, если дорогу перейдет водонос с пустыми ведрами или поп; при встрече со священником бросают ему вслед солому, чтобы оградить себя от неприятных последствий этой встречи. Перед тем как положить в колыбель новорожденного ребенка, туда кладут кота. Первый выпавший у ребенка зуб бросают на печь со словами: «На костяной, дай железный». Чтобы защитить скот от «злого», в хлеву вешают убитую сороку. Ласточки зимуют под водой, сцепившись лапками «шнуром», а перед Пасхой вылетают и возвращаются в свои гнезда...

Эти и многие другие подобные приметы и поверья общеизвестны и широко бытуют среди восточнославянского населения Полесья, Подолии, Карпат, а также в Польше. Однако приведенные выше записи — не очередное дополнение в копилку славянских народных суеверий. Дело в том, что данные свидетельства были записаны в еврейской среде в Польше и на Волыни и составляли, с точки зрения и носителей традиции, и собирателей, факты еврейской культуры, являясь примерами «еврейских» верований (Lilientalowa 1898: 279; Lilientalowa 1900: 321–322; Lilientalowa 1905: 166).

Подобные «дословные» совпадения в сфере народной культуры, особенно если речь идет о традициях регионов тесных этнокультурных контактов, характерны и вполне органичны. Именно такой материал предоставляет исследователям богатые возможности для изучения проблемы культурного взаимовлияния и проницаемости границ в сфере народных верований, обрядности и фольклора.

Мы не ставили своей целью смоделировать некую единую парадигму для описания взаимоотношений демонологических и магических элементов со-

седствующих культур. Скорее мы предпринимаем попытку наметить некоторые значимые позиции, в которых демонологические верования одной традиции обретают актуальность для носителей другой традиции и начинают работать механизмы взаимобмена фольклорным материалом (представляется, что обмен демонологическими сюжетами/мотивами и персонажами имеет ту же природу, что и обмен магическими и колдовскими практиками).

Начать же следует с того, каков образ «чужого» в народной славянской демонологии и почему «чужаки» оказываются подчас по ту сторону человеческого мира, сближаясь с представителями мира «нездешнего».

## 5.1. Между двумя мирами: образ еврея в народной демонологии славян

Поразительное в своей устойчивости и живучести соотнесение этнических и конфессиональных «чужаков» с представлениями мира духов и демонов обусловлено верованием, что у инородцев (иноверцев) нет души (см. 4.1), и потому все они причисляются к разряду «нелюдей», выступая как возможные воплощения нечистой силы.

Народная этиология ставит в прямую зависимость появление «чужих» этносов с деятельностью черта. В фольклорных легендах именно черт оказывается ответственным за разнообразие этнической картины мира. Согласно украинской легенде, черт решил сотворить кого-нибудь, подобного себе. Накидал в котел смолы и всякого «зілля» и стал варить. Первым он выварил «мужика» («хохла»-украинца). Решив, что

«недоварил», черт через некоторое время выловил из котла «ляха». Опять недоварил! Следующим оказался «немец», потом «татарин». Черт решил, что еще чуть-чуть, и выйдет у него некто, во всем ему подобный. Но недосмотрел и переварил — вышел «жид», «хитрейший и розумнейший», который может обмануть самого черта (Булашев 1992: 146).

Легенда, записанная на Волыни, объясняет причину, «с чего побратались жид с чортом»: апостолы Петр и Павел ходили по земле, встретили черта и еврея, оторвали им головы и бросили в ров. Когда они рассказали об этом Иисусу Христу, тот рассердился, что апостолы самовольно лишают кого-либо жизни, и велел исправить положение. Апостолы, приставляя, перепутали головы, и с тех пор «у жида чортяча голова, а в чорта — жидівска — то вони собі брати» (Кравченко 1914: 112–113). Упомянем в связи с последним сюжетом широко распространенное в Европе со времен Средневековья представление, что головы евреев украшены рогами, и именно поэтому они вынуждены носить высокие головные уборы (см.: Трахтенберг 1998: 42–43).

Представление о «родстве» нечистой силы и евреев отражает также украинская поговорка «щó чорт, що жид, то рідні брати» (Номис 1864: 155).

### *5.1.1. Нечистая сила в облике еврея*

Украинцы, белорусы и поляки часто представляют себе черта в виде «пана» или еврея (персонажи эти, как мы могли уже убедиться, вполне взаимозаменяемы, особенно в контексте народных рассуждений о «родстве» веры католиков и евреев).



«Чорт мог появитца в виде жыда. Нос у него крючком. Был в шапочке», — рассказывали в селе Хоробичи в черниговском Полесье (ПА 1980, зап. А.Б. Ключевский). Иногда в облике нечистой силы сочетаются черты внешности различных этнических и «социальных» соседей: так, в одной полесской быличке черт, якобы «побратавшийся» с панами и немцами, является в «панском фраке с хвостом», красном «капелюше» и длинных чулках, «как у еврея» (Pietkiewicz 1938: 206).

Черт охотно принимает вид еврея, чтобы похитить у крестьянина чудесный цветок папоротника: «У одного мужика пропали волы в день Купайла, мужик пошел их отыскивать; проходил до ночи и волов не отыскал. Уставши, он лег отдохнуть и не заметил того, что лег около папоротника. В полночь цвет папоротника упал мужику в “постоли”. Проснувшись, мужик узнал благодаря этому цветку, где его волы, пришел прямо к ним и погнал их домой. Дорогой встречается с ним старый жид. Жид стал просить мужика продать ему “постоли”, указывая на свои окровавленные босые ноги. Мужик, не зная, что в постолах папоротник, согласился продать их за целую “камзу” денег, снял “постоли” и отдал. Вслед за тем жид захохотал и исчез, “постоли” остались у мужика, а вместо денег оказались черепки» (Чубинський 1995/2: 42). По другой украинской быличке, черт, приняв вид еврея по имени Нухим, пугает проезжающих мимо людей, а потом рассыпается огненными искрами (Гнатюк 1912а: 136).

Пришел однажды мужик в церковь и увидел там странную икону: на одной стороне — изображение Бога-Спасителя, а на другой — черт «в виде какого-то жида». Люди ставят свечи перед обоими, а мужик по-

ставил свечку только Богу, а черту показал дулю. Ночью ему приснился «жид из церкви» и сказал, что нашел клад, и, если мужик согласится помочь ему перенести сокровище, половина будет его. Мужик согласился, и «жид» привел его к яме с золотом, откуда щедро выдал мужику целый мешок: «Отправляйся домой. Это твое. Поживай на здоровье». Проснувшись, мужик обнаружил, что стоит в камышах в грязи, а на спине у него — древесный корень (Трусевич 1865/57: 225). Как не вспомнить тут поговорку: «Богу угождай, а черту не перечь»...

Жители Галиции уверены, что домовый (*домовик*) может явиться в виде «маленького бородатого еврея», а поляки на р. Нарев утверждают, что водяной выглядит как «маленький еврей в ермолке и халате, бормочущий по-еврейски» (Белова 2005: 213–214).

В определенных обстоятельствах инородцы сами могли превращаться в нечистую силу. Так, однажды еврей велел зашить себя в шкуру, чтобы напугать парубков, воровавших у него картошку с огорода. Чудесным образом шкура приросла к еврею, «і зробив си з жида дітко [черт. — О.Б., В.П.]» (Гнатюк 1912а: 30–31).

Иногда характерные признаки демонологических персонажей могли описываться через наиболее колоритные черты внешности евреев. Так, в Полесье о косматом черте и лохматых русалках говорили, что они «пейсатые»: «Русаўки пейсатые, кажуть <...> А у йих груди такие, як у нас, только не мяькие (ПА 1986, зап. О.В. Санникова); «[Русалка] пэйсата вельми [с распущенными волосами], худая, вся в шэрсте» (ПА 1987, зап. И.П. Потапова); «Чорт голый, грудина и ноги брослые, пейсатый» (ПА 1983, зап. Л.Г. Александрова). Черт, одетый в «халатик» и «капелюш», явился

как-то днем одному белорусскому косарю (ПА 1976, зап. Р.А. Агеева).

Отметим, что совершенно такая же картина наблюдается в народных поверьях евреев Восточной Европы. Черт в еврейских быличках, разрабатывающих практически те же сюжеты, что и славянские тексты, выступает то как «пан», то как «гой», то как «казак» (Околович 2002). В охранительных текстах на еврейских амулетах упоминается демоническое существо Емарей Емаревич, который является женщинам в образе мужа, мужчины, помещика или богатого обывателя-христианина, христианского духовного лица или же просто нееврея и соблазняет их (Маггид 1910: 589).

В основном эти «этнические черти» появляются в быличках о встрече человека с нечистой силой, но иногда фигурируют и в «материальном» обличье, например, как персонажи обрядового ряжения. Так, в описании еврейской свадьбы, сделанном польским собирателем в г. Слуцке (Белоруссия), фигурирует следующий эпизод. После свадебного угощения прямо на столах было разыграно представление, сценарий которого состоял в том, что молодая еврейка влюбилась в христианина, семья уговаривала ее одуматься, но уговоры и угрозы не помогали; тогда встала из гроба покойная бабка девицы и запела на «немецко-еврейском жаргоне»:

Aus dem Grube gestunden  
und zu di gekumen.  
O Madchen, o madchen!  
Willst du zu Hause gehen!

Но и явление покойной бабушки не возымело действия. Тогда на стол влезли четыре черта, одетые

в уланские мундиры с оранжевыми лентами, в оранжевых каскетках, с саблями и унесли строптивую девицу в пекло (Kolberg DW 52: 305).

### 5.1.2. Вредоносная деятельность

«Чужаков» и нечистую силу объединяет и пристрастие ко всякого рода деятельности по созданию «нечистых» объектов. Так, часто в паре с чертом в качестве изобретателя и распространителя спиртного выступает еврей (шинкарство — традиционное занятие евреев в черте оседлости на территории Российской империи). Об этом — легенда о св. Николае, черте и еврею из Смоленской губ.: «Микола» во время странствий по земле увидел как-то, что черт и «жид» вместе гонят самогон, и, найдя предприятие успешным, «жида принял торговать водкою» (Добровольский 1891: 283–284).

Подобно тому как черту повсеместно приписывалось изобретение вина, табака и прочих «нечистых» вещей, крестьяне на Харьковщине считали, что «карты выдуманы жидами» и именно из-за карточного долга Иуда предал Христа (Иванов 1907: 195–196). Вариант этой легенды был записан в 1946 г. в Германии от перемещенного лица, уроженки Харьковской обл. Шел однажды Иуда по улице и видит через окно: «сидят жида в хате и играют в карты». Заметив постороннего под окном, игроки выбежали, схватили его и спросили — чего ему надо? Иуда сказал, что он ученик Христа, а остановился посмотреть потому, что и сам любит играть в карты. Тут евреи и догадались, что раз Иуда любит карты, то любит и деньги, и предложили ему тридцать сребреников, чтоб он выдал им Иисуса

Христа. Иуда согласился, потому что накануне как раз проиграл все деньги и думал, что отыграется этими сребрениками (Белова 2005: 215). Сравним поверье из Мазовше: евреям всегда везет в игре в карты, у них к этой игре «жилка» (Kolberg DW 26: 30).

О совместной вредоносной деятельности евреев и черта говорится и в легенде из Могилевской губ.: когда Христос ходил по земле с апостолами, евреи спрятали под корыто дьявола и предложили Христу угадать, кто там спрятан. Христос ответил, что под корытом гад. Открыли корыто, а там змей. Михаил-архангел разрубил его на двенадцать кусков, и они расплзлись по свету. Так произошли змеи (Гура 1997: 281).

«Чужие» и «нечистики» в ряде случаев ведут себя совершенно одинаково, и их действия приводят к одинаковым результатам. Украинцы рассказывали, что, когда евреи моют руки и стряхивают воду, из брызг появляются черти (Волков 1916: 607). Существует аналогичное поверье о черте: «Черт выдумал себе такой способ: умывал руки и тряс ими позад себя: от этого народилось множество чертей» (Чубинский 1995/1: 194).

По карпатским поверьям, от связи с евреем у женщины может родиться черт (*осина*). Девушка, родившая ребенка вне брака, вторично забеременела от еврея. Плод носила больше года, а когда пошла в церковь, у нее начало «дергать в чреве». Когда она родила, «осина» сразу же убежал под печь (Онищук 1909: 87).

В Витебской губ. полагали, что волчьи ягоды — *чафциные слёзы* низвергнутого с неба «дьябла» — усиливают свои зловерные свойства при каждом прикосновении к ним «нёстывы» — евреев или татар (Никифоровский 1897: 129).

### 5.1.3. Во власти черта

Благополучие иноверцев, по народным поверьям, напрямую зависит от нечистой силы.

На Волыни рассказывали, что в праздник Песах «жиди ставлють вино на столі, хрін і петрушку і ото приходить *той шо з ріжками*, п'є там вино и закушує, і оставляє гроші. Не до каждого жида він і заходе, а тільки до дуже щасливих» (Кравченко 1911: 11). В этом рассказе, вероятно, трансформации подверглось представление о том, что на Песах пророк Илия может посетить каждый еврейский дом. Поскольку «чужой Бог» и «чужие святые» выступают в народной славянской традиции как представители потусторонних сил, то образ сакрального посетителя приобретает характерные для демонологического персонажа признаки. О том, что под эвфемистическим названием *той шо з ріжками* (ср. выражения *бог с рогами*, *ангел с рожками* в значении «черт») вполне может подразумеваться черт, свидетельствует другая история — «Жидівський бог», записанная в Подолии. Сторож при корчме рассказывал, как на еврейскую Пасху («на свята жидівські», когда пекут тонкие большие коржи, а стены и лавки вычищают «от житного хліба») он тайком подглядел, что же делают евреи, собравшись на праздник. «Вот они поставили в мисках угощение, засветили свечки, растворили двери и давай кричать, просить, чтобы пришел их божок». И вот что-то слезло с чердака — «кудлате, грубе, таке ніби собака, ніби чоловік», — но в хату войти не захотело. Евреи обыскали дом, нашли притаившегося сторожа и выгнали его. Уходя, он успел заметить, как «тота біда» вошла в хату, вскочила на стол и немножко там похлебала, а как вышла с хаты, то «жиди засе-

ли до своих коржей есть» (см.: Левченко 1928: 64–65). В этом рассказе налицо движение сюжета от «этнографии» к «мифологии» — свидетельства об очистительных ритуалах, приуроченных к празднику Песах, сопровождаются колоритным повествованием о явлении зооморфного персонажа, которому якобы поклоняются евреи.

По поверьям жителей Покутья, евреи могут строиться на «плохих» местах, отмеченных присутствием нечистой силы, и на болоте, и на камнях, и на сухой, скалистой земле; там, куда «люди» (т.е. христиане) бросают битое стекло, камни и черепки, еврею везет даже больше, чем «человеку» на самом лучшем месте, он богатеет; причина проста — евреи от природы «чертовы» создания (Kolberg DW 31: 151).

Нечистая сила полноправно распоряжается инородцами. По польскому поверью, еврея в любой момент мог похитить дьявол, поэтому евреи ложились спать все вместе на одной кровати, при этом тела спящих должны были образовывать «звезду», касаясь головами друг друга; таким образом никто не лежал с краю и поэтому черт не мог никого схватить (Саґа 1992: 98, Саґа 1995: 124). Не могут рассчитывать на Царствие Небесное и выкресты: после смерти черт забирает их себе. По украинской легенде, выкрест (укр. *шишимит*) после смерти отправился сначала к св. Петру, который прогнал его, когда увидел, что вновь прибывший обрезан. Тогда выкрест пошел к Моисею, но и тот отказался принять его, увидев нательный крест. Святые, не зная, что делать с таким «гостем», отдали его черту, и он до сих пор у черта возит воду и дрова «до пекла» (Булашев 1909: 169; Siewiński 1903: 72).

Общая судьба ожидала, согласно поверьям полешуков, людей, умерших не своей смертью, — незави-

симо от их конфессиональной принадлежности они становились ходячими покойниками. Правда, в отличие от «своих», ходячий покойник-еврей, на которого при жизни наводила порчу его жена, предпочитал являться в полдень на Ивана Купалу. Односельчане говорили, что «он все днем ходил», когда солнце светило, пугая народ подобно славянской «полуднице», встреча с которой грозит солнечным ударом.

Несмотря на прочные представления об особой близости инородцев к демонологическим персонажам, в славяне верят, что нечистая сила в общем-то досаждают одинаково всем: и «своим», и «чужим».

В Полесье, Белоруссии, Прикарпатье широко распространен сюжет о чудесной находке: человек (им может быть и мужик, и еврей, и пан) находит на дороге барана, теленка, овцу и т.п., хочет взять находку домой, но найденное животное с хохотом исчезает, улетает, ныряет в воду и т.п., потому что в облике животного скрывается нечистая сила (Белова 2005: 221).

Так, в легенде из Прикарпатья сюжет приурочен к кануну праздника Кущей: перед праздником найденный евреем баран исчез из сарая, т.к. это был «лихий», который потом перевернул воз еврея в дороге, чуть не убив его. Встречаются и нравоучительные варианты — «страшная» встреча побуждает еврея к крещению и женитьбе на деревенской девушке (Белова 2005: 112, 221–222). В еврейском фольклоре этот сюжет также хорошо известен, при этом демоншутник не только устрашающе хохочет, но и передразнивает речь евреев, намеренно искажая ее, подчеркивая свой «славянский» акцент (см. Околович 2002, Околович 2002а: 150, Околович 2003).

В белорусской быличке колоритно описывается, как «черт, или домовый татарский», который все-



гда прилетает на кладбище, когда там происходят похороны татарина, не пощадил проезжавшего мимо еврея, задушив его (Federowski 1897: 237). По рассказу из Западной Галиции, еврей ночью в лесу встретил двух *rótnosnic* (лесных демонов), которые хотели напасть на него и «окрестить» (Kosiński 1904: 6).

Интересно, что в экстремальных ситуациях оберегом для еврея могли стать христианские сакральные символы. По белорусскому поверью, чтобы избавить еврея от домогательств черта, нужно было осенить его крестом (Демидович 1896: 109). В Полесье была записана быличка о том, как еврей избежал смерти при встрече с волчьей стаей, упав под придорожный крест (Киевская обл., ПА 1985). В Карпатах рассказывали, что еврея, заночевавшего в лесу, не смогла прихватить с собой загадочная «свадьба», поскольку он перекрестился перед сном. Несмотря на то что поезжане признали в нем «своего» («Хрэст божый, а тулуб [*тулуб* 'тело'. — О.Б., В.П.] порошний»), крест спас «бездушного» («пустого») еврея (КА 1991, зап. С.П. Бушкевич).

Особым образом следовало обращаться с предметами, бывшими в соприкосновении с потусторонними силами. Вот как поступали в Полесье с полотном, закрученным вихрем (ср. широко распространенное поверье, что в вихре скрывается черт): «Як вихор полотно закрутиць, у церкви его вешали и на хфігуры вешали, што на росходних дорогах, хфартуки из них шили, чи так вешали. Казáli шче, страца́м [странникам, нищим] даць, чи жиду́ продаць, чи цыгану... Ка́жуць, то́е полотно черты крутили» (Ровенская обл., ПА 1984, зап. А.А. Архипов), — полотно следовало вывесить на придорожный крест, отдать нищему, продать еврею или цыгану.

Самому же захватывающему сюжету на тему «Черт и евреи» в нашем исследовании посвящен отдельный очерк (см. 5.5).

#### 5.1.4. Евреи и «нечистые» животные

Отсутствием души у «чужих» объясняются также представления о том, что инородцы способны превращаться в животных. Сюжеты с превращениями евреев в различных животных являются частью традиционных этиологических рассказов. Обращает на себя внимание тот факт, что с евреями в славянских легендах о метаморфозах связаны «нечистые» звери и птицы, имеющие демоническую (как ипостась нечистой силы или оборотней-колдунов) или хтоническую (связанную с «тем светом») символику — свинья, коза, конь (лошадь), волк, сойка (см.: НБ, по указ.).

В Закарпатье существовало поверье, что душа умершего еврея переселяется в коня. В традиционных верованиях славян конь и лошадь связаны с нечистой силой. Так, в Закарпатье считали, что в коня обычно обращается *опырь* (вампир), *бософканя* (ведьма), *бософкун* (ведьмак, колдун), черт. Сходное поверье о том, что «лошадь — оборотень дьявола», бытовало и в других регионах Украины (Подолия). Существует представление, что и сам конь происходит из черта. По карпатской легенде, человек тянул борону, а черт сел на него, чтобы еще тяжелее было. Бог превратил черта в коня, поэтому «конь — нечистый зверь» и покойников на конях не возят, а только на волах, которые признаются «чистыми», «божьими» созданиями (Белова 2005: 218).

Из домашних животных самым любимым евреями считается коза (ср. рус. *жидовская корова*, пол. *żydowskie zwierze*). В Белоруссии даже считали, что разведение в хозяйстве «жидовськыго стáтку» — коз — не только идет в ущерб разведению овец, но и служит явным признаком того, что хозяин или кто-нибудь из его домашних склонен «рызхрасцица» (Никифоровский 1897: 156). Вместе с тем у украинцев бытует устойчивое представление, что коза сотворена чертом и черт может принимать облик козла. Более того, если козу покропить освященной водой, то она тотчас же подыхает (Чубинский 1995/1: 53).

Из диких животных, связанных, согласно народным верованиям, как с нечистой силой, так и с евреями, отметим волков. «Евреями» называются волки в белорусском заговоре: «Святы Юрай-Ягорай <...> рассылай сваіх яўрэяў (ваўкоў) па цёмных лясах, па дзікіх балатах...» (Замовы 1992, № 156). В связи с этим примером вспомним довольно причудливое поверье о волках-оборотнях из витебской Белоруссии, напрямую связывающее «волколаков» с этническими соседями: «Дети, прижитые в “вовколачестве” (т.е. в период, когда их родители были обращены в волков в результате насланной порчи или колдовства. — О.Б., В.П.), также бывают “вовколаками”. Сделавшись людьми, они становятся “некствой”, и “мордвой”, т.е. бывают жидами, цыганами и татарами, несмотря на совершаемое над ними христианское крещение, которое к ним не пристаёт, разве такое крещение совершит священник, сам бывший когда-то вовколаком» (Никифоровский 1897: 70).

Ряд славянских этиологических легенд расценивает сороку как превращенную еврейку. Когда Христос ходил по земле, евреи не верили в его чудеса и

хотели его перехитрить. Спрятали под мостом девушку с длинными косами и спросили, кто там. Христос ответил: “Сорока”, и вместо девушки под мостом оказалась сорока с длинным хвостом (р-н Пшемышля; Саґа 1992: 90). С этим сюжетом соотносится бытующее практически повсеместно народное представление о том, что в сороку часто превращаются ведьмы; убитую сороку вешали в хлеву как оберег от нечистой силы. Отметим также украинское поверье, что «сорока сотворена чертом, она служит ему вместо лошади, потому-то убитую сороку вешают в конюшне, чтобы сохранить от черта своих лошадей» (Чубинський 1995/1: 67).

Воробьи — *чортowo насинне* — «вышли из чертей», но одновременно считаются произошедшими из козьего помета, которым евреи якобы набивали свои пуховики (Чубинський 1995/1: 65). Своеобразное «родство» чертей, евреев и воробьев проявляется и в украинском поверье: вихрь (черта) можно отогнать словами «на́ сала!», «куций, сала!», потому что он «не любит сала так же, как и евреи, считающиеся его подчиненными» (Чубинський 1995/1: 40–41).

## 5.2. «Демонологические универсалии» и местная традиция

Вернемся к вопросу о том, как различные культурные традиции, существующие в тесном соседстве, «обмениваются» между собою суеверными представлениями и целыми сюжетами.

Уже упоминавшиеся истории о чудесной находке в некоторых местах трактуются как «еврейские» (т.е.

в той или иной местности рассказываются в качестве «местных меморатов» применительно к евреям). Такой цикл быличек о еврее Гершко Щербатом был записан в с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., причем в роли рассказчика выступал местный священник. Приведем только один пример: «Ехал еврей с базара на возу ночью. По дорозе лежит баран. Взял того барана ў воз. А лошади не идут. Оглянулся на барана — догадался, что это сила нечистая. Хотел выбросить с воза, а баран влупил ему в зубы и выбил. Вмиг все зашумело с воза, и исчез баран. С того дня Гэршко и зовут Шэрбатым» (ПА 1985, зап. И. Кондрашева).

Так же и универсальный общеславянский сюжет о том, как мать после смерти приходит кормить оставленного младенца, может переходить в разряд локально окрашенных сюжетов.

В с. Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл. рассказывали, что у местного еврея умерла после родов жена и остался младенец. Как-то ночью еврей услышал чмокание — будто ребенок грудь сосет. Он и спросил у соседских баб: «Что мне делать? Страшно!» А бабы научили его: купи большой горшок, поставь возле кровати, свечку зажги и горшком прикрой. А как что услышишь, горшок сбрось. Ночью видит еврей: его жена Малка стоит и ребенку грудь дает. Он горшок откинул, а она ему говорит: «Знай, Еля, кабы ты так не зрабил, я б тебе Шайку вскормила. А теперь не пабачыш меня больше», — и исчезла. А вскоре умер и ребенок (ПА 1983, зап. В.А. Багрянцева). Вариант этого сюжета, также приуроченный к быту соседей-евреев, был записан в 1985 г. и в с. Великий Бор Хойницкого р-на Гомельской обл. (Толстая 2001: 179).

Встречается этот сюжет и среди архивных материалов XIX в. Среди записей Тенишевского архива

есть быличка из Краснинского у. Смоленской губ., датированная 1897 г.: «Служила одна молодуха в работницах у жидов. Когда умерла хозяйка, молодуху наняли нянчить грудного ребенка, оставшегося от еврейки. Однажды молодуха сидела ночью и закачивала ребенка. Когда наступила полночь, слышит она — кто-то стукнул в окно. Посмотрела — покойница глядит в окно. Выскочила молодуха в смежную комнату и слушает. Слышно бабе, как ребенок губами чмокает, грудь сосет. В течение 6 недель еврейка каждую ночь приходила и кормила своего ребенка. Крестьяне твердо верят, что еврейки в течение первых 6 недель после смерти приходят кормить грудных детей своих, если таковые остались» (АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1602, л. 4, зап. Е. Добровольский). Заключительное замечание «крестьянки твердо верят...» переводит общеизвестное поверье в разряд постулата, таким образом приписывая склонность к хождению после смерти всем еврейским женщинам и добавляя очередной штрих ко вполне демонизированному «портрету» еврея, как он представлен в славянских народных верованиях.

### 5.3. «Перевод» демонологических текстов на язык своей культуры

В ситуации длительного этнического соседства происходит не только обмен сюжетами и персонажами народных верований. На наш взгляд, для регионов тесных этнокультурных контактов правомерно говорить о явлении своеобразного «перевода» культурных текстов с языка одной традиции на язык другой. Типология такого «перевода» может быть описана с точки зрения следующих позиций.

### 5.3.1. «Перевод» имен

В украинской быличке «Чорт у жидівці» рассказывается о том, как в еврейку вселилась нечистая сила, после того как она съела яйцо. А в этом яйце был «якис опір (якис дїтко)», и женщина стала страдать припадками. Она пошла «до жидівського рабина», который стал молиться, а потом дунул и сказал, чтоб это «нечистое» вышло бы из нее через мизинец. И «оно» вышло и пошло прочь, а из пальца начала сочиться кровь (Гнатюк 1912а: 29). Видимо, еврейка съела «некошерное» с точки зрения иудейской традиции яйцо, содержавшее зародыш, не проверив содержимое. Демонологический персонаж, фигурирующий в тексте, назван в соответствии с украинской (карпатской) традицией *опір, дїтко*, т.е. ‘черт’, который, как известно, обладает способностью вселяться в человека. Однако в данном случае, как следует из сюжетной канвы текста, речь идет о персонаже «чужой» — еврейской — традиции, а именно о *диббуке*, имя которого было заменено именем местного (славянского) персонажа. О том, что перед нами диббук, свидетельствует такая деталь в описании изгнания злого духа, как выход его из тела жертвы через мизинец после «отчитывания» пострадавшей раввином (ср. аналогичные описания, полученные у польских и украинских (волынских) евреев — Lilientalowa 1898: 282, Lilientalowa 1904: 105).

Следующий пример показывает нам случай обратный, т.е. приспособление славянского имени для обозначения некоего демонологического персонажа в еврейской традиции. По поверьям польских евреев, проклятый человек после смерти становится *зморой* — вредоносным злым духом. *Змора* (*zmora*) появля-

ется в виде кота, петуха (курицы), крысы, хоря; душит холостых мужчин, высасывает у людей кровь через соски на груди (Lilientalowa 1905: 150). Пристрастие демона к холостым мужчинам, очевидно, выдает в нем трансформацию образа Лилит. Следует отметить, что образ Лилит находил соответствия в разных культурах, в первую очередь в античной: уже в библейском переводе Иеронима она отождествлена с ламией, ночным духом, губящим детей и высасывающим кровь у юношей (ср. МНМ 2: 36, 55). У народов Европы, включая южных славян, ламия ассоциируется с ночным «кошмаром», марой (морой), стригой; в средневековой западноевропейской демонологии Лилит и ламии соответствует суккуб.

Однако имя свое персонаж еврейских быличек получил, видимо, по аналогии со своим славянским собратом — представления о зморе (ср. праслав. \**morъ* 'смерть'), мифологическом персонаже, который душит и мучит спящего человека, широко бытуют на территории Польши (СД 2: 341–344). Сходный случай, вероятно, представлен и в поверьях евреев Волыни и западнобелорусского Полесья о *капелюшниках* — демонологических существах, имеющих пристрастие к лошадям и отнимающих у коров молоко. На Волыни и в Полесье славянское население обычно называет «капелюшником» черта (по характерному головному убору, который украшает его голову). Однако, несмотря на всю полифункциональность славянского черта-«капелюшника», для него не характерны забота о лошадях, мучение лошадей или отбирание молока у коров. Для еврейских «капелюшников» это, наоборот, основные занятия. Вероятно, данный персонаж, известный евреям в Западной Белоруссии, был награжден славянским именем имен-



но благодаря распространенности термина *капелюшник* в данном регионе. Что же касается его «персональных» данных, то он соотносится с общеизвестным еврейским демоном-шутником лантухом (см.: Белова 2005: 224, Околович 2002: 154–155).

### 5.3.2. «Перевод» сюжетов

В данном случае речь пойдет не о заимствованиях сюжетов, а о приспособлении сюжетов другой культуры к своей культуре, когда, с одной стороны, в тексте остается указание на то, что сюжет в общем-то «чужой», принадлежащий нарративному фонду этнических соседей, а с другой — текст насыщается «своими» этнографическими деталями и «вписывается» в «свою» обрядность и ритуалистику. Именно такой случай, как нам кажется, представляет собой легенда, записанная в конце XIX в. «от Цунгера, который ездит между Могилевской и Минской губерниями».

«Когда Бог прогнал ангела с неба, то он сделался дьяволом и долгое время не показывался на землю: тогда люди жили счастливо и без греха. Наконец ему надоело, что он сидит без дела и не может искушать и убивать людей. Он пошел к Богу просить пустить его на небо. Бог рассердился и прогнал его. Дьявол долго не являлся, через некоторое время пришел снова и снова просил Бога, но уже позволить жить на земле в человеке. Бог снова прогнал. Спустя некоторое время он просил жить в доме человека, наконец — в лесу. Но Бог не позволил и того, запретив окончательно дьяволу появляться к нему. Иногда Бог не видит, как дьявол выходит из ада, и он тихонько подкрадывается к людям и делает им вред. Если Бог увидит его на

дороге, то бьет в него молнией и сбивает с него рога, которые можно потом найти в земле (белорусы называют это “чортовым пальцем”), и они приносят великую пользу человеку. А для того чтобы дьявол не мог проникнуть в дом, человеку нужно на окнах и дверях вывешивать мезузу и соблюдать все обряды» (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 381 (А. Филипов. Художественное творчество белорусских евреев), 1891, л. 13 об., 23).

Приведенный текст — интересный пример сочетания общеславянского сюжета о преследовании Богом его противника (обратим внимание на такую деталь: в тексте приводится «белорусский» взгляд на природу белемнитов — «громовых стрел» или «чертовых пальцев») с еврейской обрядовой конкретикой (мезуза как оберег, соблюдение обрядов как залог неподвластности человека нечистой силе). Для сравнения приведем легенду из белорусского Полесья, разрабатывающую тот же сюжет.

«Говорят, когда-то давно спорил Господь с недобрым и пригрозил ему, что убьет его громом за лукавые козни: “Яко сховаешься за человека, я тебе убью громом”. — “А я сховаюся ў человека!” Господь сказал: “А я и человека не пожалею!” Господь этих недобрых вместе со всем миром создал, а когда потоп был, они появились, эти недобрые, и стали у Господа просить: “Оддай мне людей!” Очень уж люди прогрешили против Господа. Но он недоброму людей не отдал, а самому ему пригрозил: «Я тебе от грома убью, я и человека не пожалею, когда ты в него спрячешься. А як перехрэстишься [при гrome], дак недобрый от человека бежит, и гром тому человеку уже не страшен: Господь ведь видит, что враг его бежал, и целить будет уже в него»» (Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Е. Рычагова).

### 5.3.3. «Перевод» примет

Предметом «перевода» могут быть также отдельные приметы и связанные с ними ритуальные действия, причем одна из сторон диалога настаивает на том, что данная примета (и действие) актуальна как раз для противоположной стороны (хотя в действительности то же самое практикуется и в «своей» среде). Ярким примером такого рода может стать представление о том, что нужно делать, если курица вдруг запоет петухом (это плохая примета, и следует принять меры, чтобы избежать беды).

«Курыца можэ спець, кура пее — плоха, кажуць. Надо ее пакуляць [попереворачивать через голову], памериць, што придеца на парох, дак атсекти — хвост ли, галава — тую песелницу куру» (Золотуха Калининковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. М.И. Серебряная). Итак, следует измерить курицей расстояние от стены до порога и на пороге отрубить курице хвост или голову. В Прикарпатье в сходной ситуации меряют хату от стола до порога и отрубают курице голову или хвост на пороге, поскольку считают, что в курице «сидит злой дух» (Колесса 1898: 82).

Эта практика была распространена и среди евреев: курицей, которая запела петушиным голосом, измеряли расстояние до порога и отрубали на пороге соответственно голову или хвост (Lilientalowa 1900: 644). И вот в глазах некоторых носителей славянской традиции этот обычай стал выглядеть как типично «еврейский»: «Это больше всего евреи доказывали. Если курица запоёт как петух, то мерили [от стенки, противоположной порогу] до порога. Если она попадёт хвостом на порог — хвоста отрубают, а если попадёт головой — шею отрубают. Потому што она поёт и

на хорошее предвестие, поёт и на плохое. То если головой, значит, на плохое, если хвостом, значит, на хорошее» (Бельск Кобринского р-на Брестской обл., ПА 1986, зап. Н.П. Антропов).

## 5.4. «Птичьи» демоны — кто они?

Мотив, ставший центральным в этом очерке, — это представления об орнитоморфном облике демонических существ в еврейской и славянской традициях. Материал, послуживший основой для нашего исследования, был зафиксирован в регионах тесных этнокультурных контактов, где славянская традиция долгое время взаимодействовала с инославянскими (Западная Украина, Западная Белоруссия, Польша).

### 5.4.1. Демоны на «курьих ножках»

Представления о том, что демоны вместо ступней имеют птичьи лапы и потому оставляют характерные следы, по которым всегда можно опознать пришельца из иного мира, глубоко укоренены в еврейской традиции. Обликом птицы в Талмуде наделялась и «крылатая» Лилит (трактат Нидда 24б; ср.: МНМ 2: 55), чей образ восходит, в свою очередь, к шумерской крылатой демонице Лилиту: ср. ее изображение, датируемое II тыс. до н.э., с совиными крыльями и птичьими лапами, стоящей на двух львах с совами по сторонам (Рассел 2001: 104, рис. 22; Патай 2005: 240; сходный облик имеют аккадские *лилу*, *ллилу* и *Ламашту*, демоны и чудовище, вредящие роженицам, — ср.: Бадж 2001: 99–102). Сова — ночная пти-

ца, как и Лилит — ночная демоница; аккадское *милу* означало ночного демона, бродячего покойника, умершего безбрачным, и также «ночь» (Емельянов 2003: 43). Мужским аналогом Лилит в апокрифах и талмудических легендах (вавилонская агада) выступает иногда глава демонов Асмодей. В книге Товит (III, 8; VI, 14) он преследует любовью Сарру, дочь Рагуила, убивая одного за другим семь ее мужей, пока Товит в брачную ночь не изгоняет его, и тот не улетает в Египет. В знаменитой талмудической легенде о Соломоне и Асмодее (трактат Гиттин 68а) глава демонов обманывает царя, принимая его облик и занимая его место во дворце, пока Соломон вынужден скитаться нищим. Мудрецы Синедриона обращают внимание на речи нищего и узнают, что самозванец сожительствует с царскими женами в неурочное с точки зрения традиции время и посягает даже на Вирсавию — мать Соломона. Кроме того, он никогда не разуваётся: тогда мудрецы убеждаются, что на престоле — оборотень, ведь у демонов — петушиные ноги, которые он вынужден скрывать, чтобы избежать разоблачения. Они похищают у Асмодее перстень Соломона, передают истинному царю, и демон, увидев Соломона, улетает. Царь занимает престол, но его не покидают ночные страхи (ср. Веселовский 2001: 148–149; *The Book of Legends*: 130, № 122; *Mimekor Yisrael*: 50, № 28).

В трактате Брахот (6а) сказано: «Если кто-то хочет убедиться в присутствии демонов, то следует взять пепел и посыпать вокруг кровати, и утром он увидит нечто вроде следов петушиных лап» (*The Book of Legends*: 793, № 35).

Любопытная типологическая параллель к этому талмудическому свидетельству была зафиксирована в

украинском Полесье. Так, в быличке из с. Нобель Заречненского р-на Ровенской обл. говорится, что демона, принимавшего на себя облик покойного мужа и навещавшего вдову, удалось опознать как раз по необычным («петушиным») следам: знающие люди посоветовали женщине посыпать песком пол в доме — «то побачыш, хто до тебе ходыть. И от, то булы ноги пэўнячы, пэтуховые [увидишь, кто к тебе ходит. И вот были ноги (т.е. следы) петушиные]» (Виноградова 1997: 61). Этот сюжет стоит особняком среди множества других славянских рассказов об узнавании присутствия нечистой силы по оставленным ею следам. Мотив птичьих следов, оставленных ходячим покойником (т.е. демоническим существом), сближает полесский меморат с еврейскими легендами о явлении демонов. Возможно, перед нами пример адаптации еврейского сюжета фольклорной традицией Ровенщины, когда образ верховного демона Асмодея оказался сниженным до образа обыкновенного ходячего покойника.

Среди персонажей еврейской фольклорной сказочной прозы следы, похожие на следы лап огромной птицы, оставляет после себя *лантух* (ЕНС: 123), птичьи ноги имеет и демоническое существо *хайнатум*, поверья о котором бытовали у евреев Могилевской и Минской губерний. Хайнатум — безобразная женщина с распущенными волосами, страшным лицом, человеческим туловищем, птичьими ногами и клювом. Она приходит в дом, где только что родился ребенок, чтобы убить его; для оберега на пороге комнаты ставят курильницы, в которых зажигают кусочки шкуры или волосы, вырезанные «баалшемом»-знахарем. Рассказывали о некой женщине, певшей петухом по несколько часов в день. Это произошло с ней

оттого, что она видела хайнатум, после чего ее ребенок умер, а сама она с тех пор от испуга поет петухом и постепенно превращается в такую же *хайнатум* (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 381 [А. Филипов. Художественное творчество белорусских евреев; май 1891], л. 25 об. — 26). Вероятно, перед нами поздняя трансформация представлений о злобной демонице Лилит, наносящей вред новорожденным младенцам. Имя демонологического персонажа — *хайнатум* — по всей видимости, можно соотнести с «ха-аин атум» ('ain 'atum), букв. «закрытые глаза» (за это уточнение авторы благодарят израильских коллег Ш. Кол-Якова и Д. Шапира).

В апокрифическом (псевдоэпиграфическом) древнерусском «Слове святого отца нашего Иоанна Златоустого о том, как первое погани веровали в идолы и требы им клали» (Гальковский 1913: 55–63) упоминается ритуал жертвоприношения «навьям» (духам предков), который совершали славяне-«двоеверцы», растапливая баню и приготавливая угощение для гостей из иного мира: «Навемъ мовь творять. И попель посреде сыплють, и проповедающе мясо и молоко, и масла и яица, и вся потребная бесомъ, и на печь и льюще въ бани, мытися имъ велят. Чехоль и оуброусь вешающе въ молвици [мовьници — О.Б., В.П.]. Беси же злооумию ихъ смеющесе, поропръщуются в попелу том, и следъ свои показают на прощение имъ» (Гальковский 1913: 60). Хотя в поучении и говорится, что бесы-«навьи» оставляют в рассыпанном пепле свои следы, характер этих следов не конкретизируется. Несколько по-иному представлен этот же ритуал в другом поучении — «О посте к невежам»; действие приобретает черты гадания, приуроченного к Великому четвергу: «Въ святыи великий

четверток поведать мрътвымъ мяса и млеко и яйца, мылница топятъ и на печь лютъ, и пепель посреде сыплють следа ради, и глаголють: “Мыйтеся!”, и чехлы вешаютъ и убрусы, и велятъ ся терти. Беси же смеются злоумию ихъ, и влезши мыются и порплютъся въ попеле томъ, яко и куры, следъ свой показываютъ на попеле на прельщение имъ, и трутся чехлы и убрусы теми. [Гадающие] егда видятъ на попеле след и глаголють: “Приходили къ намъ навья мыться”. Егда то слышатъ бесы и смеются имъ...» (ср.: Соболевский 1890: 229; Гальковский 1913: 15). В этом фрагменте уточняется, что свое присутствие демоны обнаруживают, оставляя следы на пепле, в котором они «порплютъся <...> яко и куры». Но можно ли расценивать указание книжника, что бесы возятся в пепле подобно курам, как свидетельство того, что они оставляют в пепле именно птичьи следы?

(Отметим, что обычай гадать на поминки по пеплу, рассыпанному в бане, о том, приходили ли предки — «деды» в баню мыться, довольно долго сохранялся в белорусской традиции (СД 1: 138). Обряд посыпания пеплом двора вокруг дома, чтобы обезопасить жилище от злых духов, известен болгарам (СД 3: 668). Рационализированный вариант обычая посыпать пепел вокруг ложа присутствует в латинских книжных средневековых легендах (XIII в.), развивавшихся под влиянием талмудической традиции: Хам был известен своей невоздержанностью, и Ной велел посыпать пеплом подходы к ложу его жены — Фридмен 2000: 320.)

Точка зрения, согласно которой славянские «навьи» имеют птичий облик и оставляют птичьи следы, действительно распространена среди исследователей как народной культуры, так и памятников книжности.



Опираясь на конструкцию образного параллелизма (*порплються... яко куры*), они реконструировали «птичий» облик «навий» (или предков). Так, например, свидетельство о «навьях» из приведенного выше текста Гальковского Н.А. Криничная соотносит с русскими народными представлениями о баннике и особо подчеркивает, что «навья появляются в птичьем (курином облике), возможно в соответствии с принесенной при строительстве бани жертвой» (Криничная 2001: 84). «Куриный» облик душ предков, по мнению исследовательницы, имеет прямую связь со следующим северорусским поверьем: «под порогом новой бани хоронят черную курицу, которую не режут, а душат, не ощипывая перьев» (Криничная 2001: 61).

Во многом справедливой критике эта точка зрения была подвергнута в одной из последних работ американского слависта А. Страхова. Он отметил, что сравнение с курами отсутствует в «Слове св. Григория» по Чудовскому списку XVI в. — здесь бесы просто возятся в золе, оставляя на ней свои следы. Нет сравнения навий с курами и в «Слове св. Иоанна Златоустаго» по наиболее раннему списку XIV–XV вв. И хотя др.-рус *порплються* (*порпатися*) имеет семантику, безусловно сходную, например, с укр. диал. *порплитися, порпати* ‘копаться, разгребать, выгребать (о курах и пр.)’, делать однозначный вывод «птичьем» облике демонов неправомерно, поскольку в исходном тексте речь идет о сходстве действий (копаться в золе), а не о сходстве оставленных следов, и поэтому «догадки о покойниках (равно как и о чертях) «на курьих ножках» с птичьими следами ученым надо оставить» (Страхов 2003: 326).

Тем не менее представления о том, что нечистая сила имеет в качестве одной из своих отличитель-

ных черт птичьих («курячьи», «петуховые») ноги, бытует в славянской (в частности, полесской) устной традиции. Так, согласно быличке, записанной в с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., крестьянин встречается ночью на дороге «пана», у которого «одна нога — киньский копыт, а другая — курьячья нога». По поверьям из Ровенской обл., ноги у черта «бы ў буська» (т.е. как у аиста) (Виноградова 1997: 61). Считается также, что у богинок (женских лесных демонов, известных западным славянам) куриные когти на пальцах ног (Виноградова 2000: 37). Сходный мотив зафиксирован в литовских мифологических рассказах — к девушкам на вечеринку приходит пан, у которого ноги как у курицы (Кербелите 2001: 134).

Отметим также, что, по поверьям южных славян, демонические существа — зморы и домовые — оставляют следы в виде пентаграммы (Moszyński 1967: 621). В свою очередь, знаки в виде звезды с пятью или с шестью лучами, используемые в магии, называются «следами» или «лапами» зморы или домового (у немцев такого рода магические знаки называются *Drudenfuss* 'нога ведьмы'; ср. также поверье кашубов, что у клена листья такой же формы, как *łapa czarownicy*) (Moszyński 1967: 331–332).

Птичьи ноги могут быть и отличительным знаком персонажей, чье происхождение связано с инцестом, расцениваемым в народной традиции как один из самых тяжких грехов. Об этом — быличка из белорусского Полесья: «Жылы брат и сестра. Булы вони очень бидны. За його нихто не жэнивса, и они пожешилиса, и в их родилиса детки. И все на курыных лапках» (Радчицк Столинского р-на Брестской обл., ПА 1984, зап. Л. Сичкарь). Мотив нарушения брачных запретов возвращает нас к теме Лилит и ее потомст-

ва, стремящихся к сожительству с людьми и плодящих демонов.

### 5.4.2. «Гусиные лапки»

Орнитоморфные черты фольклорных персонажей не ограничиваются одними лишь «куриными» признаками. Вариантом данного мотива можно считать представления о том, что демоническим существам присущи черты водоплавающих птиц. Так, по фольклорным свидетельствам, гусиные лапы вместо ног имеют богинки (у западных славян) и русалки (у восточных славян) (Виноградова 2000: 37).

Любопытная версия о потомстве царя Давида представлена в «Слове о Сивилле пророчице и о Давиде царе»: свою «похоть» любвеобильный царь Давид собирал в сосуд, который однажды разбил слуга. «Гуска» съела траву, на которую попало семя Давида, и через некоторое время снесла яйцо, из которого появилось дитя женского пола; Давид приказал скрыть девочку «в землю угорскую» и учить книжной премудрости. Имя дочери Давида было дано Мария, но за мудрость свою она получила второе имя – *Сивидла*, и именно она предрекла рождение Иисуса Христа от девы Марии «из жидовского рода» (Франко 1896: 277–279).

Параллель к этому рассказу из средневековой западноукраинской рукописи, явно проецирующей библейский сюжет на местные реалии (ср. упоминание в тексте «угорской земли», т.е. Венгрии), находим и в южнославянской книжной традиции. В одном из рукописных сборников XV–XVI вв. из коллекции М. Дринова находится сказание, согласно

которому у «дочери» Давида, появившейся на свет из гусяного яйца и спрятанной отцом в далекие «горские страны», вместо ног были... гусиные лапы (Буслаев 2006: 373, сн. 208).

Для славянской народной традиции в целом не характерен мотив узнавания демона по птичьим следам, оставленным им на пепле или на песке (в целом признак невидимости демонов характерен для еврейской традиции) — хотя гадания по следам на золе, пепле, песке (как и представления о том, что демоны, например русалки или суденицы, оставляют на рассыпанном песке или пепле свои следы) широко распространены у всех славянских народов (см.: Стафеева 1996: 136; СД 3: 669–670; Виноградова 2000: 166; Плотникова 2004: 705; Страхов 2003: 327; отметим, что в литовском фольклоре мотив узнавания демона по птичьим следам, оставленным на рассыпанной в доме золе, также присутствует — Кербелите 2001: 128, 312). Вероятно, «талмудические» мотивы проникли в славянскую книжность при византийском влиянии (ср. распространенные книжные «талмудические» легенды о Соломоне и Китоврасе — Веселовский 2001; гадание по крикам и поведению птиц и т.п. — Maguire 1995: 28–30), затронув лишь фольклор «контактных зон», где имелась возможность заимствований между славянской и еврейской культурными традициями. Подобное взаимодействие характерно и для западной средневековой книжности. С этой точки зрения любопытен сюжет, связанный с деяниями знаменитого испанского кабалиста XV в. рабби Йосефа делла Рейна, записанный в начале XVII в. Соломоном Наварро. Йосеф стремился подчинить себе демонов, призывая Лилит. Магические способности он использовал для того, чтобы завладеть царицей («рейна») Греции, ко-

тору ю духи доставляли к нему каждую ночь. Наконец царица призналась царю в своих ночных видениях, и тот призвал магов. Демоны выдали магам имя Йосефа, и тот, опасаясь расплаты, бросился в море (Патай 2005: 254–255).

Еще один персонаж, отмеченный «птичьими» чертами, столь колоритен, что достоин отдельного рассказа.

### 5.5. «Про Хапуна, я думаю, и вы слышали...»

Так говорит своему собеседнику герой рассказа В.Г. Короленко «Судный день (Иом-кипур)». В этой «малорусской сказке» (так определил жанр своего рассказа сам Короленко) действительно нашел отражение один из наиболее популярных в народной «демонологической» прозе восточных и западных славян сюжетов — сюжет о похищении чертом-«хапун» евреев в Судную ночь. Рассказ Короленко являет собой пример не только мастерского включения фольклорного сюжета в авторское литературное произведение, но и образец прекрасного знания народных верований, связанных с фольклорно-мифологическими представлениями славян об их этнических соседях — евреях. Представленные в нашей очерке аутентичные материалы из Полесья, Подлясья и Подолии могут служить тому подтверждением.

Согласно народным представлениям украинцев, белорусов и поляков, ежегодно в Судную ночь (день очищения, еврейский праздник Йом Кипур) дьявол похищает из каждого села или местечка еврея или

еврейку, чтобы в вихре унести в болото, бросить в пропасть, посадить на высокую сосну или осину, растерзать или замучить до смерти. В глухую полночь поднимается ветер, начинается буря, гаснут все свечи; когда евреи снова их зажигают, то видят, что среди них не хватает людей. Исчезнувших не ищут и не оплакивают, т.к. известно, что их похитил «злой дух». Чтобы уберечься от этого, евреи приглашают на свою молитву христианина с *громничной* свечой (т.е. свечой, освященной в церкви на праздник Сретенья). Свеча горит в укрытии, и, когда появляется черт, свечу открывают, и черт убегает (Демидович 1896: 119–120, Саґа 1992: 100, Federowski 1897: 238). Этот мотив отразился и в белорусской сказке. Евреи одного местечка позвали на свой праздник парубка, служившего в корчме, потому что всем известно: евреи боятся, что их черт утащит, и всегда нанимают себе крещеного человека на праздники, чтоб он защищал их от чертей. Евреи не учли лишь одного: парень оказался «ведьмаром» (колдуном) — «не то, што не хрышчоны, але й сам з ліхімі знаецца» — и потому не смог выполнить возложенных на него обязанностей (Сержпутоўскі 2000:178).

От поляков, проживающих в Литве, было записано свидетельство, согласно которому оберегом от черта-похитителя может стать одежда христианина: «Однажды еврейка перед Страшной ночью пришла к моей маме, чтобы одолжить у нее такой большой платок на плечи — тот самый, что мама надевала в костел, — этот платок был освященный. И как еврейка тот платок надела, то уже дьявол не мог ее унести» (Hryciuk, Moroz 1993a: 91).

На территории украинского и белорусского Полесья этот день называется *хопун*, *хапун*, в польском

Подлясье — *Chaptus*. Такое же имя носит и демон-похититель.

Причиной похищения чертом евреев является (с точки зрения славян-христиан) то, что евреи «записали» свои души черту, когда распяли Христа, и с тех пор дьявол вспоминает о них в Судный день, забирая кого-либо в качестве жертвы (Сага 1992: 95; сравним в связи с этим традиционное представление иудаизма о том, что в Йом Кипур заканчивается суд и запечатывается Книга жизни).

Хотелось бы отметить один сюжет еврейской традиции, который, по всей видимости, мог служить источником многочисленных нарративов о хапуне. В день Дарования Торы Сатан пожаловался Всевышнему: «Ты дал мне власть над всеми племенами — но не над еврейским народом!» Ашем ответил ему: «Я позволю тебе господство над ними в Йом Кипур при условии, что ты сможешь найти у них прегрешения». Чтобы не дать Сатану обвинить евреев в Йом Кипур, Ашем повелел, чтобы его как бы подкупали взяткой — «козлом для Азазеля» (Ваикра: 187). По другому варианту (The Book of Legends: 497–499), Сатана застал евреев в Судный день молящимися в белых одеяниях и не смог их тронуть. Кстати, один из информантов, чутко определивший особенности еврейской демонологической традиции, в которой демоны являются «равноправными членами» вселенского общежития, сказал нам: «У жидиу чортиу не мае бути! [У евреев не может быть чертей!]» (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001) — таким образом, евреи вроде бы и не боятся нечистой силы.

Следует отметить, что в обследованных нами регионах не удалось зафиксировать ни одного рассказа о «хапуне» от евреев. Носители еврейской традиции

единодушно отрицали свое знакомство с этим сюжетом. Однако при таком широком распространении поверья о «хапуне» среди славянского населения трудно предположить, что евреям оно было совсем не знакомо. Но на сегодняшний день в нашем распоряжении имеется лишь единственное свидетельство, записанное от евреев в Литве: «Страшная ночь, это когда один такой черт, нечистая сила, Антихрист, похищает из дома одного еврея в лес, на смерть. Так верят, но это неправда <...> Защищались от этого, знаки какие-то на доме делали <...> Этот знак рисовал старший в доме, такой крест, но не такой, как у христиан» (Нгуциук, Могоз 1993: 87). При отсутствии других аналогичных свидетельств трудно судить, насколько данный вариант инициирован христианской традицией (упоминание нечистой силы и Антихриста) и насколько он аутентичен для традиции еврейской.

Правда, сюжет о «хапуне» получил один неожиданный отклик в еврейском фольклоре, но и здесь он представлен как некое «русское» суеверие относительно евреев. Речь идет о легенде, связанной с ходатайством еврейского депутата Зунделя Зонненберга о защите евреев белорусского местечка Калинковичи от обвинений в якобы имевшем место сокрытии беглого преступника (за указание на этот интереснейший источник авторы благодарят О.Ю. Минкину). Согласно этой легенде, когда депутат Зонненберг рассказал о случившемся «министру по еврейским делам» (так в легенде представлена личность министра духовных дел и народного просвещения А.Н. Голицына), тот велел тотчас же прекратить дело, заявив, что «этого арестанта точно унес нечистый (*nicht-guter*), и нечего тут обсуждать! Ведь всем известно, что во время чтения «Kol-nidrei» одного из



присутствующих в синагоге евреев уносит черт (*tschort*)» (Минкина 2006). Таким образом, еврейская легенда констатирует, что суеверие относительно черта, похищающего евреев во время молитвы, распространено не только среди крестьян, но и в высшем обществе!

Похищение евреев объясняется христианами не только карой за муки Христа (показательно, что орудием Божьего наказания здесь выступает дьявол; ср. рассказы украинцев и поляков о том, что в Судный день кого-либо «нечистый взял», «дьявол забрал», «Бог забрал». В Подлясье рассказывают, что когда-то дьявол просил отдать ему во владение сколько-нибудь людей. Поляк показал на зеленую ель и велел черту приходить, «когда с нее упадут все листья». Евреи испугались черта и обещали дать людей — вот за ними черт и приходит ежегодно в *Chaptus* (Саґа 1992: 99). Говорили также, что во время странствий по пустыне Моисей разбил сделанного евреями золотого тельца. Но коварный черт предстал перед евреями в виде разбитого тельца; они побежали за ним, и черт увлек их в пустыню. Чтобы собрать евреев, Моисей дал клятву, что вместо гибели всего народа он будет давать черту каждый год по паре. Черт затрубил в громадный рог и собрал евреев (Демидович 1896: 119).

Герои рассказа Короленко знают, что «жидовский черт» Хапун «во всем остальном похож и на нашего черта, такой же черный и с такими же рогами, и крылья у него, как у здорового нетопыря; только носит пейсы да ермолку и силу имеет над одними жидами. Повстречайся ему наш брат, христианин, хоть о самую полночь <...> он только убежит, как пугливая собака». В народных рассказах о «хапуне» нет столь подробного описания внешнего вида этого де-

монологического персонажа (за исключением свидетельства из речичского Полесья о том, что у черта большой косматый хвост, потому что в Судную ночь перед похищением еврея он должен одним махом потушить все свечи в «жидовской школе» — Pietkiewicz 1938: 188). Да и отношение к нему более осторожное. Так, в Подлясье рассказывали, что кануна еврейского Судного дня боятся не только евреи, но и христиане; считается, что этой ночью еврейский черт *Chaptur* «разрывает» христианских детей (р-н Белостока; Саґа 1992: 100).

В Судную ночь евреи сами могут узнать, кого из них схватит черт, — они смотрятся в воду: жертва похищения не увидит своего отражения (Белова 2005: 233). Упоминание смотрения в воду связывает рассказы о «хапуне» с ритуалом моления над водой («вытрясанием грехов»), происходящим в период между еврейским Новым годом и Судным днем. По свидетельству из р-на Белостока (Подлясье), во время «вытрясания грехов» евреи что-то бросали в воду (говорили, что они бросают свои «грехи») и одновременно смотрели в воду: кто не видел своего отражения, того мог забрать дьявол (Саґа 1992: 59). Отметим поверье, бытовавшее среди евреев Волыни, которое в какой-то мере могло повлиять на формирование славянского представления о символике гадания в Судный день: «При возвращении из божницы на праздник *Hoszana-raba* увидеть свою тень без головы — к смерти в этом году» (Lilientalowa 1898: 238).

Такова основная схема сюжета, которая реализуется во множестве вариантов, бытующих на территории Подолии, Волыни, витебской и могилевской Белоруссии, Подлясья и украинско-белорусского Полесья. В наиболее лаконичных версиях легенды го-

ворится лишь о факте похищения евреев в Судную ночь. Более развернутые варианты упоминают об участии христиан в еврейском молении в Судную ночь. Присутствие «чужого» (в имеющихся в нашем распоряжении текстах упоминается «христианин», «наш мужик, украинец», «русская женщина») обеспечивает дополнительную безопасность.

«Суднэй ночью называют свой праздник евреи; она <...> бывает перед Чудом [день воспоминания чуда Архистратига Михаила — 6/19.IX]. В эту ночь собираются еврейски кучки и молюцца богу за свое шчасць. И там должэн присутствовать одын наш мужык, украинэц... евреи ўжэ увэрэны, шо ўжэ их хопун нэ возьмэ. Це у нас ў сили было. Мою маты приглашалы ночовать. Це я увэрэнно говору, шо то нэ казка» (Рясно Емильчинского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. А.Л. Топорков). Рассказчик уверяет, что в качестве живого «оберега» от «хопуна» на еврейской молитве присутствовала его мать. Что касается упоминания о том, что «собираются еврейские кучки», то в данном случае так образно описывается совместное моление евреев. Однако случается, и об этом мы еще скажем, что события с похищением чертом евреев действительно приходятся на праздник «Кучки» (Кущи, Суккот).

Рассмотрим подробнее полесские варианты народных рассказов о «хапуне». В житомирском Полесье рассказывали, что *жидиўска судна ноч* с грозой, дождем, сверканием молний бывает в сентябре и именно в эту ночь «ворожыли жидаы. Выбирают соби одну хату; ў эту ноч оны молюцца. Як идэ дошч, то воны остаюцца довольные. Оны лякалысь (боялись. — О.Б., В.П.) за то, шо кого-то нэ ставало, шо хапун жыдка ухопиў!» (Рясно, зап. А.Л. Топорков).

Что касается грозы, которая обязательно случается в «жидиўску судню ноч», отметим, что в других регионах Полесья и на территории России такая ночь со страшной грозой или со вспышками молний без дождя называется *воробьиной* или *рябиновой* ночью. В верованиях славян «воробьиные», «рябиновые» ночи связаны с различными событиями, имеющими отношение к потустороннему миру: в эти ночи цветет папоротник или «гуляют черти» (см.: Агапкина, Топорков 1989); совпадение еврейского праздника с таким опасным периодом народного календаря еще раз подтверждает, что в фольклорном сознании существует устойчивая связь между иноверцами и нечистой силой.

В некоторых местах Полесья рябиновая ночь приходится на еврейский праздник Куцей, который, таким образом, тоже становится в глазах славянского населения неким «страшным праздником», и именно к нему приурочивает местная традиция похищение евреев. И название этой ночи тоже связывается с евреями: ночь именуется «рабиновой», от слова *рабин*: «от у нас поп, а у них рабин» (Рясно). Вот еще один рассказ, записанный в гомельском Полесье: «Рабинная ночь – у Спасоўку, одна у году; ёта рабинна ночь припадае з еврейским праздником Кучка (в осень). Жиды ж не хрищенные, их чорт хапаў; идуць [в эту ночь] в воду ўглядаютьца, когда ж нема стени, значит, пропадае той жид – хопит его чорт. Поэтому они молятца ўсю ночь Богу, ой крепко ж молятца, вельми кричат» (Стодоличы Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1984, зап. Ж.В. Куганова). В этом рассказе, во-первых, устанавливается последовательность праздников: «Спасовка» (Успенский пост) – «Кучки», чтобы прояснить приуроченность

подвижных еврейских праздников по отношению к христианскому календарю. Во-вторых, описывается ритуал смотрения в воду: потенциальная жертва черта, как уже отмечалось, не видит в воде своего отражения.

Поверье о «хапуне» (в довольно стертом виде) было зафиксировано и на северо-западе волынского Полесья во время полевых исследований в августе 2000 г. В с. Речица Ратновского р-на считают, что когда наступает еврейский праздник «Кучки», «так йих ў той празник хто-то хапае, ну и йих не стае... Так вони наливають ў бочку воды, вот, и заглядають: як шо тины [тени. — О.Б., В.П.] нэма, так того ўжэ той нэдобры ўхватаць. Вот и побачыць, и ўсё. И ўжэ вони знають, шо ага-а...» (зап. О.В. Белова).

В рассказе с упоминанием «хапуна», записанном в ровенском Полесье, действие приурочено (как следует из примечания собирателя к архивной записи) ко времени «какого-то еврейского праздника, который информантка назвала *стояны*» (отметим, что в витебской Белоруссии словом *сты(о)яны* обозначаются дни моления над водой и сам ритуал — Никифоровский 1897: 107): «Евреи збиралиса ў школу молитса Богу. Они молилися Богу, брали себе женщину рускую, и вона их водила на воду. Ето есть у йих, называецса стояны. Они ходили на воду. Коды пришли, и на воду глядели ў воду. Которы своего тенья не увидит, того забирае той хапун. А хто его видел? То никто не знае. Но так, так оно и есть, шо той лесной хозяин. [“Хопун” относил людей куда-то “ў сторону”, и их больше никогда никто не видел.]» (Сварицевичи Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. Е.Н. Дудко). В этой версии также сохраняются все основные составляющие традиционной легенды (об-

щее моление; приглашение «чужого»; смотрение в воду, предсказывающее судьбу; похищение). Характерной чертой этой полесской легенды является попытка рассказчицы сопоставить неведомого «хапуна» с каким-либо демонологическим персонажем местной славянской традиции: она сравнивает его с лешим («той лесной хозяин»).

Размыванием традиционных представлений обусловлено «глухое» свидетельство о *хопуне*, записанное в гомельском Полесье, – ритуал Судной ночи переносится на канун еврейской Пасхи: «[Евреи гадали перед Пасхой.] Ставили цебер [бак] воды, и уся семья окружае и глядят. Каждый свою тень бачит. Чьей тени нема, того хопун схватит» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Е. Крапивская).

В 2001 г. в п. Сатанов (Городокский р-н Хмельницкой обл.) нам удалось записать еще одно свидетельство о «хапуне», где в отличие от других рассказов, в которых «хапун» предстает в виде ветра или вихря и не имеет видимого материального воплощения, содержатся намеки на внешность этого демонологического персонажа. Здесь похититель являлся в виде огромного орла и «хапал» исключительно любопытных украинских детей, подглядывавших в окна синагоги за еврейским богослужением. Орел появлялся в самый «страшный» момент ритуального действия, когда евреи, согласно наблюдениям этнических соседей, начинали особенно громко кричать и бить палками в подушки: «Батьки нас не пускалы, бо, кажуть, орэл прыходыть и забирае русских, руску кроў у мацю... орэл приходи и хапнэ дытыну. [«Орэл» – это птица?] Да-да. Нас так лякалы, а то й неправда. [Орел «хапал» только украинских детей или еврей-

ских тоже?] Украинских. То-то они нас так ляка́лы, так казали — орёл. То мы дуже боялыся» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин, А.В. Соколова).

В этом явно трансформированном сюжете о «хапуне» содержится еще и намек на «кровавый навет» (похищение христианских детей с целью получения «русской» крови для мацы), о фольклорных версиях которого нужно говорить особо. Что же касается птичьего обличья «хапуна», то этот образ мог материализовываться в проделках местечковой молодежи, приуроченных к еврейским богослужениям.

«Наступает их Страшная ночь. Приходит этот праздник. И они страшно боятся, но неведомо кого. Ведь на каждый праздник, в эту Страшную ночь, дьявол должен забрать одного еврея, вот. А кому тот жребий выпадет? <...> Так они собираются в синагоге на ночь. Всю ночь там одна свеча горит. А они там молятся по-своему <...> Просят прощения у Бога за все, за грехи свои, за все. И боятся, чтобы, например, меня или кого еще дьявол не забрал. Так хлопцы поймают где-нибудь ворону и спрячут. А потом через окно пустят эту ворону, прямо в темноту, к ним. Переполох страшный, писк, визг» (Виленщина; Станислав Давидович, 1929 г.р., урож. д. Яглимоньце (Яглимонис); Prokorołowicz 1994: 164).

По свидетельству из юго-восточной Польши (Сенява), местная молодежь запускала в куцу или в синагогу ворону или галку, мечущаяся птица гасила свечи, горящие внутри, а евреи прерывали моление, так как «думали, что это [злой] дух» (Саґа 1995: 54).

Шутки ради по субботам или в праздники в синагогу могли запустить ворона или черного кота. «Как суббота, у евреев был их Шабас, и старшие ребята ус-

траивали им <...> то черного кота, а то и ворона [запустят], это было страшно для людей веры Моисеевой. Они должны были прерывать свои молитвы и искать виновного, потому что это было для них чем-то самым худшим...» (Польша, Люблин, Архив научно-методического центра «Teatr NN»).

В дополнение приведем еще один рассказ, где вороном в синагоге пугает женщин польский демон Борута (популярный персонаж народной демонологии Ленчицкого края в центральной Польше). В Судный день Борута сидел на высокой стене, свесив ноги до земли, и явно скучал. Потом с вороном в руках он пробрался в синагогу, на женскую галерею, где стал пугать женщин. Возникла паника, давка, были погибшие. Только когда прибыла стража с крестом, дьявол убежал (Grodzka 1960: 43–44). Поводом для возникновения этого рассказа послужило реальное событие — пожар в ленчицкой синагоге, случившийся 13 сентября 1890 г. (перевернулась лампа на галерее) и повлекший за собой многочисленные жертвы (Grodzka 1960: 44). Однако народная фантазия по своему «переработала» этот драматический сюжет, выставив демона Боруту в роли «хапуна» и снабдив его устрашающим атрибутом — вороном.

Сегодня все реже удается зафиксировать этот когда-то широко распространенный сюжет. Так, в 2005 г. в Прикарпатье нам удалось узнать лишь, что есть такой еврейский праздник, когда «обязательно умирает один еврей на всю область» (Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. В. Браккер, Н. Киреева).

Все рассмотренные выше тексты представляют тот вариант легенды о «хапуне», где действие сосредоточено внутри еврейской божницы или «школы».



Но на территории белорусского Полесья (мы располагаем данными из Слуцкого повета), а также в Подолии зафиксирован иной тип легенды о похищении чертом евреев. Это рассказы «свидетелей происшествия», по жанру приближающиеся к традиционным славянским быличкам — рассказам о контактах человека с нечистой силой.

В легенде из Подолии говорится, например, что в Судный день один мужик, возвращаясь с поля, встретил некоего «пана», который попросил отвезти его «до жидівської школі». Через час «пан» вывел из «школы» еврея, посадил на воз и приказал мужику везти их обратно. Когда крестьянин приехал на место и оглянулся, оказалось, что на возу никого нет, а для него оставлены деньги — вознаграждение за извоз. Так «чорт жида вхопив на Судний день» (Левченко 1928: 25).

Согласно другому рассказу, вечером Судного дня к мужику подошел «якись чоловік з великою торбою на плечах» и попросил подвезти его. Когда приехали к болоту, «чоловік» ненадолго отлучился, а любопытный мужик заглянул в мешок и увидел там живого еврея. «Чоловік» вернулся, дал мужику на горилку, «перекинувся» вихрем и исчез вместе с мешком, в котором сидел похищенный еврей (Левченко 1928: 25). Отличительной чертой этих рассказов является мотив честной расплаты черта-похитителя с мужиком (обычно деньги, полученные в качестве награды от нечистой силы, оборачиваются черепками, сухими листьями, навозом и т.п.). Черт является в своем традиционном для украинского фольклора виде — как «пан». Некоторые версии содержат указания на местные реалии. Так, в одном рассказе дьявол тащит евреев не куда-нибудь, а «в болота Пинские и Рокитнянские»: ксендз нашел на дороге еврея, лежащего без

памяти; придя в себя, еврей сообщил, что он из Литвы и был унесен в болото четверкой черных коней (Rulikowski 1879: 93).

Среди версий из Подолии есть и редкий вариант со счастливым концом (как отмечалось выше, похищенные в Судный день обычно исчезают без следа; согласно белорусской легенде, спасти еврея, брошенного чертом на вершину дерева, может только христианин – Демидович 1896: 120): мужик, возвращавшийся из леса в Судный день, встретил «орендара», со страшной скоростью бежавшего через болото; оказалось, что несчастного еврея что-то подхватило и несло неведомо куда (Левченко 1928: 25).

Мотив избавления от черта присутствует и в рассказе В.Г. Короленко «Судный день»: «Стоит любому, даже и не хитрому, крещеному человеку <...> крикнуть чертяке: “Кинь! Это мое!” — он тотчас же и выпустит жида. Затрепыхает крылами, закричит жалобно, как подстреленный шуляк, и полетит себе дальше, оставшись на весь год без поживы. А жид упадет на землю». Интересной параллелью к этому описанию может служить западнобелорусская быличка о том, как черт еврея «ухапиў на Кучки» и нес по воздуху. Когда они пролетали мимо звонницы костела Св. Антония, еврей крикнул: «Святы Антони, ратуй мине!» — и черт сразу же бросил его (Federowski 1902: 318; отметим уже знакомое по полесской традиции приурочение «сценария» Судного дня к празднику Кущей). Историю с участием св. Антония рассказывали и на Волыни по поводу костела в г. Шумске Кременецкого повета. По поверью, в Судный день «черт обязан похитить по одному жида на каждую из девяти синагог». Однажды черт похитил еврея по имени Дувид-Мошко, но в этот момент им встретился св. Антоний, который внял

молитве еврея и заставил черта выпустить свою жертву. В благодарность за спасение еврей выстроил на том самом месте костел во имя св. Антония. И до сих пор на каждом кирпиче в старой стене можно разобрать надпись «Дувидъ-Мошко» (Кравченко 1914: 216).

Еще одно свидетельство о спасении еврея из лап черта, записанное от поляков в Литве, является собой семейное предание: рассказчица утверждает, что спасителем односельчанина стал ее собственный дед. «Дедушка мой однажды видел, как перед Страшной ночью черт еврея по воздуху носил, — дедушка начал прощаться с ним, и еврей упал. Дедушка взял этого Ицка домой и выходил его, так Ицкова [жена] так деда благодарила и просила никому не говорить, что черт утащил Ицка из синагоги» (Нгуциук, Могоз 1993а: 91). А в окрестностях Люблина говорили, что после Судного дня христиане приветствуют своих односельчан-евреев, «как если бы они вернулись от самого дьявола» (Kolberg DW 17: 107).

В рассказе «Як чорт тапіў жыдуоў» из Слуцкого повета говорится о том, как евреи попросили деревенского дурачка отвезти их в местечко на «Кучки». Дурак посадил на воз «жыдуоў да жыздзеньт... да яшчэ напхаў уселякіх бебахай» и повез. По дороге встретился им «панічок у капелюшыку» (указывается, что «гэ-то сам той чорт, што хапае жыдуоў»), подсел на воз, а при переезде через реку опрокинул воз и стал топить евреев. «Дак ось як чорт загубіў цыэлы кагал» (Сержпутоўскій 1930: 227–228). Эта легенда представляет нам нетрадиционную версию «массового хапуна».

Еще одна оригинальная версия, объясняющая появление обычая осеннего смотрения в воду, также происходит из белорусского Полесья. Мастер, стро-

ивший мост, договорился с чертом, что тот не будет мешать ему при строительстве, а за это обещал нечистому того, кто первый пройдет по новому мосту. Тем временем подошли «жыдоўскія асіеньнія сьвята», и местный «рандар» повез через мост все свое семейство. Только он переехал мост, «як чорт хоп яго да й павалок просто ў воду». С тех пор каждый год «жыды пазіраюць у воду, ці не вылезе аттуль той жыд» (Сержпутоўскі 1930: 228–230).

В свете этого легендарного сюжета можно по-новому взглянуть на поговорки типа «*Żydzie, żydzie, szto za taboju idzie? Idzié u czyrwonuom kapielúszu, har za twaju duszu!*» (бел.; Federowski 1897: 16) или «*Zide, Žide, čert za tebou ide, červenou čepicou po hlave t'a bije*» (словац.; Rothstein 1985: 187). Вполне вероятно, что черт, хватающий душу еврея, это не просто дьявол, который, по поверьям, распоряжается душами всех инородцев и иноверцев, а именно «хапун», похищающий евреев в Судный день.

Упомянем в связи с этим и детскую игру «В пекло», зафиксированную собирателями в Минской губ.: «Вокруг заранее выкопанной ямы, имеющей около полутора аршина ширины и до аршина глубины, садятся дети, спустив в нее ноги, и начинают бессвязно кричать, подражая крику евреев в синагоге; в это же время один из мальчиков, более сильный, с выпачканным сажей лицом, исполняющий роль дьявола, появляется из будки, скрывающей его от глаз играющих детей, хватает одного мальчика и уводит его к себе в будку, которая называется «пеклом». Уведенный мальчик теряет право быть участником игры» (Шейн 1902: 222). Не есть ли это «игровой» вариант «хапуна», акционализирующий легендарный текст?

## 5.6. Народная магия в регионах этнокультурных контактов

В народной культуре представителю «чужого» этноса или конфессии традиционно приписываются сверхъестественные свойства, связь с потусторонними силами, способности к магии и ведовству (как вредоносному, так и продуцирующему). Различные магические практики, направленные на плодородие земли и скота, достижение благополучия в семье и хозяйстве, а также призванные обеспечить успех задуманному предприятию не совсем праведными средствами, составляли одну из наиболее «актуальных» сторон жизненного уклада. Мифологизированная фигура «чужого» в фольклорном контексте «магической повседневности» оказывалась более чем кстати. А если «чужой» оказывался к тому же и близким соседом, обмен магическими «рецептами», текстами заговоров, амулетами становился делом обычным и взаимовыгодным. В то же время непосредственное соседство с иноверцами побуждало к особой бдительности, ведь от «чужих» знахарей, да и вообще от любого инородца можно ожидать опасных козней.

Именно такая картина взаимоотношений восточных славян и евреев в XVIII – первой половине XX в. складывалась в регионах тесных этнокультурных контактов – такими областями были Подолия, украинское и белорусское Полесье, Смоленщина, Виленская губ., Прикарпатье и Закарпатье. Помимо того что народные верования русских, украинцев и белорусов, соседствовавших с евреями на территории черты оседлости, представляют собой уникальный комплекс представлений, единых для восточных славян, эти верования составляют живую традицию, что

подтверждается материалами этнолингвистических экспедиций последних лет. Отметим также, что ряд народных суеверий в отношении евреев распространился далеко за пределами тех регионов, где они составляли органический элемент взаимных представлений, обусловленных традицией. Как часть городского массового сознания, подобные представления, уже изрядно искаженные и упрощенные до примитивности, нередко становились основой для бытового, да и государственного, антисемитизма.

О чем же свидетельствуют факты народной культуры? Как относились к необычным способностям друг друга славяне и евреи, жившие бок о бок не одно столетие? Как относились они к «чужим» магическим практикам, когда и зачем прибегали к помощи «чужих» колдунов и знахарей?

### *5.6.1. Сверхъестественные способности «чужих»*

Вера в необычные качества «чужих» базируется на универсальной идее о том, что «чужой» народ в принципе имеет склонность к ведовству. Таким образом, представители всего этноса могут расцениваться как прирожденные колдуны. В силу своих «природных» способностей иноверцы могли влиять на природу — вызывать погодное ненастье, метель, дождь. «Если вечером жида “кúпютца” в большие толпы и долго делают свои “прохáцки”, на другой день обязательно пойдет дождь», — считали белорусы Витебской губ. (Никифоровский 1897: 212); «Як жида надто зимою па селе цягаюцце, то буде мецелица», — вторили им жители Гродненщины (Federowski 1897:

238). Согласно примете, записанной в Слуцком повете (Западная Белоруссия), когда собирается толпа евреев или цыган — на завтра будет дождь (если это происходит летом) или оттепель (если зимой) (Сержпутоўскі 1930: 133). Согласно украинской примете, «буде дощ, бо жиди волочаця» (Номис 1864: 6). В то же время евреев можно было просить молиться «о погоде», чтобы прекратить затянувшееся ненастье (окр. Пшемышля, Саҫа 1992: 109).

В связи с поверьями о колдовской природе этнических соседей чрезвычайно интересной представляется фигура «знающего», колдуна и знахаря. В этой роли часто особо колоритно смотрится именно представитель иной народности или веры.

Белорусы считали колдунами цыган, евреев и полешуков; украинцы — «литвинов» (белорусов), «москалей» (русских), евреев; поляки Подлясья — жителей восточного Полесья. Для традиционной культуры вообще характерно «этническое» закрепление профессий, связанных со «сверхзнанием»: цыган — кузнец, коновал (у русских), русский — плотник (у украинцев), немец — лекарь (этой точки зрения единодушно придерживались и восточные и западные славяне). На Украине евреи при падучей болезни (а также апоплексии, умопомешательстве, говорении во сне) обращались к татарину или к цадику; евреи Белоруссии за отсутствием «баалшема» прибегали к помощи русских знахарей и знахарок (Белова 2005: 242–243). Польские евреи считали чародеями овчаров и цыган (Lilientalowa 1905: 151). При общей настороженности по отношению к практике гадания, узнавания будущего с помощью потусторонних сил особенно опасным и даже «преступным» считалось в витебской Белоруссии обращение к гадальщикам «не-

христям», под которыми подразумевались евреи, цыгане и татары (Никифоровский 1897: 306).

Сверхъестественные способности знахарей-иноверцев признавались иногда более действенными, чем умения «своих» колдунов. Об этом — гуцульская быличка о страннике-еврее, который пришел в один дом на Пасху, не отказался от «свячоного» угощения, а потом не только «заговорил» буйную корову, но и сделал ее неподверженной сглазу (Онищук 1909: 119–120). В белорусской сказке, записанной в Слуцком повете, незадачливый пастух идет за советом к «рабину», чтобы выяснить, отчего коровы теряют молоко. «Той чытаў, чытаў Біблю» да растолковал пастуху, что это «нечистый» выдаивает коров. Раввин посоветовал пастуху взять от каждой коровы «таго, што дарам выліваецца», налить в «кашэрны гаршок», в пятницу сварить, а в «шабас» употребить вместе с «гугулям», остатками обмыв вымя коровам (Сержпутоўскій 2000: 216). В полесской быличке знахарь-еврей с помощью рушника показывает, как ведьма забирала молоко у коровы: он вешает на жердь рушник и начинает его выкручивать; с рушника льется молоко (Радчицк Столинского р-на Брестской обл., ПА 1984, зап. Н.П. Антропов).

Если сравнить народные рассказы о знахарях и ведьмах «нездешней» национальности, бросается в глаза следующий момент: некоторые «знающие» (поляки, цыгане) ведут себя вполне в русле местной традиции, используя те же магические приемы, что и местные колдуны-славяне (всех их объединяет, согласно народным представлениям, принадлежность к христианству); евреи же всегда пользуются своей собственной магией и добиваются необходимого результа-



та при помощи «своей» (еврейской), т.е. «чужой» для носителя местной традиции молитвы.

Именно так обстоит дело в рассказе, записанном нами во время экспедиции 2000 г. в волынское Полесье, в с. Речица. Местечковый еврей-знахарь славился по всей округе своим умением обезвреживать «заломы» и «завитки» (оставленные в поле или на огороде и особым образом скрученные пучки соломы с целью навести порчу на хозяина угодья). Дед рассказчика пригласил этого еврея, чтобы уничтожить «завитку» на капусте. Еврей с помощью «своей» молитвы обезвредил «завитку» и разоблачил недоброжелателя (оказавшегося к тому же родственником потерпевшего), заставив его прилюдно бежать за телегой в чем мать родила. Так знахарь-еврей пересилил местного колдуна и расстроил его козни.

Традиционный способ тушения пожара (обход горящего дома с иконой и молитвой) используют в Полесье все — и полешуки и местные цыгане. В сходной ситуации оказывается и еврей, однако справиться со стихией ему помогает еврейская молитва: «Запалил гром будынок, телята погорэли; усё погорэло, та пришол еврэй и затушил, молитвою змолил» (Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1984, зап. Е.Г. Демьянова). В с. Мельники нам рассказали о 90-летнем еврее, который также умел «заговаривать» пожары: «От було девьяносто лет жыд... Ек горыть дэсь, пожар: “О то, — ка, — твое, а то мое”. Ёжэ половина хаты згорыть, а половина нэ згорыть. Вин такий буў знахарь, той жыд. [Как еврей останавливал пожар?] Молитвою. Молитвы знал» (В.Г. Супрунюк, 1931 г.р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова). При этом, как вспоминает рассказчица, знахарь не только произносил

«слова» или «молитвы», но и жестикулировал, разводя руки в стороны: подчиняясь ему, пламя также расходилось в стороны.

На Украине бытовали рассказы о евреях-«планетниках» (злых колдунах, проявляющих свои вредоносные способности, когда на них «находит планета»): в сообщении из Ушицкого у. (Подолія) говорится: «Один еврей-“планитник” шил у крестьянина свитку. Жена крестьянина, рассердившись на детей, сказала: “А бодай вам очи повылазылы”. Еврей помолчал, но когда на него нашла планета, то он, обратившись к женщине, проговорил: “А ну, скажи ще так”. Женщина и сказала, но уже не к детям, а к еврею: “Нехай тоби очи вылезуть”, и у еврея в то же мгновение выпали глаза» (Чубинський 1995/1: 204).

В Карпатах верили, что среди евреев было особенно много «ночников» (колдунов-оборотней), специализирующихся на вредоносной магии.

Особые отношения связывают знахарей со змеями и пресмыкающимися. В быличке из окрестностей Белостока (Подлясье) рассказывается о знахаре-еврее, который заговаривал змеиные укусы. Знахарь никогда не выходил из дома; когда к нему привозили больного, он перевязывал бечевкой место, куда дошла опухоль, и шептал при этом «таинственные слова»; в доме у него жили ужи, которые выползали на свист хозяина и которыми он пугал своих должников, говоря, что может заставить ужей покусать их (Gloger 1877: 105). По свидетельству из Черниговского у., рыбак (он же знахарь), служивший у еврея-корчмаря, угощался горилкой за счет скупого хозяина, потому что свистом «ззывав вужив, жаб, ящерок и усяких там гадов», пугая еврея (Гринченко 1901: 167–168).

Перед смертью «знающие» стараются передать

свой дар кому-либо из окружающих, причем неподготовленный «наследник» часто испытывает после этого страшные мучения. Иногда таким избранником становится «чужой», как в карпатской быличке о том, как колдунья передала свое знание ничего не подозревающей еврейке, попросив взять себя за руку (обычный прием при передаче колдовских способностей) (Гнатюк 1912б: 321). В Киевской губ. рассказывали, как еврей при помощи пояса поймал ведьму, которая, обратившись в колесо, проникла в хлев, и не отпускал ее до тех пор, пока она не пообещала передать ему свое умение (Гнатюк 1912а: 103).

Утратить свои способности «знающие» могли, например, оказав медицинскую помощь иноверцу: излечив еврея, знахарь впоследствии уже не мог вылечить от этой же болезни пациента из «своих» (Западная Белоруссия; Federowski 1897: 415). В ровенском Полесье повитуха, прочитавшая молитву над роженицей «у жидов», была бессильна в дальнейшем помогать остальным людям (Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1984, зап. Е.Г. Демьянова).

Подобно славянским ведьмам, принимающим вид животных и даже неодушевленных предметов, оборотни-евреи также пробираются в чужие коровники, чтобы испортить скот или отобрать у коров молоко. Как говорится в быличке из Галиции, сельский «жид-опырь» превращался по ночам в кота и забирался в хлев богатого хозяина. Однажды хозяин увидел в хлеву кота, схватил его и отрезал ему ухо. Наутро все увидели, что еврей-корчмарь ходит с перевязанной головой (типичный сюжет восточнославянской былички о распознавании ведьмы). После этого случая «опырь» утратил свою вредоносную си-

лу, и другие «опыри» перестали признавать его (Яворский 1915: 262). Как следует из закарпатской былички, записанной П.Г. Богатыревым, ведуны разных национальностей легко находят общий язык: «Ведьм (*босуркань*) можно видеть ночью. Мой старый тесть их встретил. Как-то в полночь он возвращался домой и услышал в грушевом саду какой-то шум. Он посмотрел в ту сторону и увидел одну еврейку, двух русских женщин и одного умершего недавно мужчину по имени Волотир; все четверо были из Кривы...» (Богатырев 1971: 282).

Особо следует сказать об отношении славянского населения к еврейским раввинам и цадикам, которых считали не только мудрецами-пророками, но и знахарями-ведунами.

Они были уважаемы местными крестьянами, однако при этом бытовали поверья, что у цадика на одной ноге было конское копыто (Stomma 1986: 38, Jastrzębski 1989: 42). Поляки верили, что цадик или раввин мог «вымолить» ребенка для бездетной пары, правда, такой ребенок впоследствии сам оставался бездетным (Сага 1992: 118). Интересное свидетельство о практике «вымаливания» ребенка находим в одной белорусской сказке. Женщина, чтобы родить долгожданного ребенка, «хадзіла па прощам, давала на хвалу Божую, на цэркаў, на касцёлы й нават на жыдоўскую школу» (Сержпутоўскій 2000: 46).

Могилы еврейских «святых» — цадииков часто становились местом поклонения среди местного населения (независимо от конфессиональной принадлежности).

В окрестностях Пшемышля славяне-католики ходили на поклонение к могиле еврейского цадика, говоря, что «святой» хранил их «от всякой войны»,

«во время войны спас» и до сих пор «хранит от града» (Саҫа 1992: 112–113).

По нашим экспедиционным наблюдениям 2001 г., место захоронения Баал Шем Това в Меджибоже постепенно превращается в «культовый объект» для представителей различных конфессий, посещаемый не только паломниками-хасидами и экскурсантами (и те и другие оставляют у гробницы записочки с просьбами к «святому»), но и служителями культа (незадолго до нашего посещения Меджибожа кладбище посетила группа католических священников, совершивших там богослужение).

В г. Черновцы и сегодня объектом культового почитания является могила цадика Исраэля Фридмана из Ружина на кладбище в Садгоре. Жители Черновцов и окрестных сел просят местного раввина отнести на могилу записки с просьбами о помощи, исцелении и т.п. Каждый день у синагоги выстраивается очередь неевреев. О чем же просят люди? Как рассказывали нам женщины из этой очереди, проблема излагается устно, раввин все записывает «по-ихнему», затем читает записки во время богослужения; обращаться с просьбами лучше в пятницу, тогда твое прошение будет прочитано на субботней службе; не рекомендуется обращаться с прошением чаще, чем раз в две недели. Входя в синагогу, просители целуют мезузу («цэ йих хрэст»). Внешне они соблюдают «чужой» ритуал, вкладывая в него при этом «свой» смысл (целование мезузы для них равнозначно крестному знаменю, совершаемому при входе в церковь). Посещали местные жители раввина и в «Малых Черновцах» — селе Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл.: «Ходыли. Просто виру нэ принималы, а ходыты — ходыли. [О чем просили?] Так тут в основном насилэнне биднэе,

вот и ходыли там...» (В.И. Дмитришенко, 1960 г.р., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

Об этой практике хорошо осведомлены местные евреи и с удовольствием ее комментируют: «...Русские ходят в еврейскую синагогу, вы это не знаете разве?! Ну как?! Ну что вы, здесь очень много, вы можете поговорить с раввином с этим, они вам скажут, что русские очень много ходят. Они считают, что молитва еврейских служителей культа очень действенная. И я знаю, многие такие ходят. Значит, пишут записки, что я прошу, у меня такое-то и такое-то несчастье <...> И очень многие — то, значит, корова не даёт молоко, шо якобы какие-то ведьмы отбирают это молоко... они ж в сёлах верят, шо какая-то женщина ведьма и она отбирает у них молоко у коров. И вот они идут в «еврейскую цэркву», просят: вот такая-то такая-то, вонá погано до мэнэ стáвиця, видбирáе вид моей коровы молоко, шось вона рóби, я прóшу молытыся за мою худóбу, за то и за то. Это много случаев у нас здесь есть. Не только здесь, вообще это принято. [Могут попросить наказать обидчика?] Шоб ему сделали што-то плохое? Это не принимается. Нет, это молятся за то, чтоб его Бог образумил. А это нельзя! И нельзя в церкви тоже это делать. Просто, чтобы Бог тебя образумил. Ведь как говорится в христианском учении, что возлюби ближнего и врага своего. То есть если ты будешь молиться — образумь его, дай ему гуманнэ видношэння, — то якобы тебя Бог услышит. А если ты будешь давать проклятия, то это проклятие Бог не воспринимает, это нет. Именно возлюби врага своего» (К.И. Горовец, 1926 г.р., Черновцы, 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

От той же рассказчицы мы услышали историю о том, что раввин может снять «венец безбрачия» —

так говорила при ней украинские женщина, повествуя о том, как молитвой раввина удалось «переломить» несчастливую судьбу ее дочери, которая никак не могла выйти замуж.

«Моя дочь долго не выходила замуж...» Она другой рассказывает, а я слышу. Она каже: «Вы знаетэ (она с района приехала), ну нэ знаю, чо́го <...> она встречается... до вэсилля доходи дило, обовязково шось росстроеваеця. <...> И вже ей двацать висим рокы́. А мэни порáдыли [посоветовали. — *О.Б., В.П.*] напысаты таку цыдульку — то есть бумажку — и пийты в еврэйску цэркву (они говорят в еврэйску цэркву). И вы знаетэ, шо мэна одна жынка повэла, и я пишла. Дай Боже здоровья, каже, цьому равинowi! Вы знаете, вин молывся, и я поклáла там в скрыньку (там висит вроде, значит, какой-то такой ящичек и якобы не указывают там, скажем, таксу, сколько-то денег, а сколько ты там находишь нужным, столько [кладешь]). Я поклала туда дэсять гривнив. Хай, каже, кладут два-три, а я дэсять поклала. И, каже, молылыся, и она через пивроку выйшла замиж!» (Черновцы, 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

Источники XIX в. свидетельствуют о том, что практика обращения к «знающим», представляющим «чужую» традицию, была взаимной. Так, украинцы Подолии при падучей болезни (апоплексии, умопомешательстве, говорении во сне) обращаются к татарину или к еврейскому цадику (Чубинский 1872/7: 56–57). Евреи Белоруссии «за отсутствием «баалшема» обращаются к русским знахарям и знахаркам» (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 381, л. 26об.).

Особо следует упомянуть о менее распространенном явлении — посещении евреями христианских храмов. О том, как и почему это происходит, нам рас-

сказывали и украинцы, и евреи. В.И. Дмитришенко из с. Черневцы сказал, что евреи ходили молиться в костел, когда была закрыта синагога. Проверить эту информацию в сегодняшних Черневцах, где осталось всего несколько евреев, не представилось возможным...

В Смоленской обл. мы записали рассказ о том, как по совету местной «знающей» бабушки еврейская семья приняла решение окрестить тяжело больного ребенка, после чего девочка благополучно выздоровела. При этом крещение обеими сторонами воспринималось именно как магический акт, не имеющий «конфессиональных» последствий: ребенку просто как бы сменили имя, обманув таким образом болезнь (М.С. Кугелев, 1923 г.р., Богородское Смоленского р-на, 2005, зап. О.В. Белова).

Проблема соблюдения ритуала возникает и в случае поминания умерших. Вспомним рассказ Доры Иосифовны из Копайгорода, которая отдавала дань памяти своим родственникам в церкви, потому что в Копайгороде нет больше ни синагоги, ни евреев, кроме нее самой.

Следы почитания захоронений праведников в виде приношений хлеба и свечей отмечены в прикарпатском селе Куты (материалы полевого сезона 2004 г.). В прикарпатском селе Вижница христиане приходят с просьбами к могилам местных еврейских праведников-«мудрецов»; при этом смотритель кладбища считает нужным подсказывать новичкам правила поведения при обращении к «чужому святому»: «Когда приходят христиане, я прошу их не креститься, не вставать на колени, надеть шапку, не просить Иисуса Христа, не просить о злом» (Александр Т., Вижница Черновицкой обл., 2005, зап. О.В. Белова).



Этические установки, высказанные нашими рассказчиками — нельзя просить в синагоге или на могиле праведника о мести, о наказании, — контрастируют с этнографическими свидетельствами XIX — начала XX в. Приведем несколько примеров: в Белоруссии, чтобы наказать лиходея, жертвовали деньги на три «еврейские школы», чтобы раввины помолились о гибели врага (кстати, то же самое делали, если хотели найти и вернуть украденную вещь); еще один способ мести — накануне большого праздника помолоть в жерновах медные деньги, а потом пожертвовать их в синагогу (Сержпутоўскій 1930: 135, 243). Мотив отмщения посредством «чужой» молитвы присутствует и в некоторых современных свидетельствах: парень, избивший своего приятеля, через год утопился — его семья утверждала, что родственники пострадавшего дали денег в синагогу и «какие-то действия раввина» привели к смерти обидчика (Подлясье, Саґа 1992: 107); обворованный заплатил раввину за то, чтобы тот навел проклятие на вора — раввин читал в синагоге «семь псалмов Давидовых», и через год кара настигла вора (Подлясье, Саґа 1992: 107). Иногда способность раввинов «накладывать заклятья» сравнивается рассказчиками с тем, как христианский священник «запечатывает» могилу и «делает заклятье», чтобы «покойники не ходили»; таким образом, постулируется вера в сверхъестественные способности служителей культа независимо от конфессии (см.: Саґа 1992: 108).

В то же время среди украинского населения Прикарпатья и сегодня устойчиво бытует поверье, что еврейские раввины способны «отрабатывать» сглаз: «Ходят [украинцы в синагогу], там разные там наговоры есть, то они, это, отрабатывают шо. [Кто?] Ну эти,

равины. [Наговоры?] Ну есть там — какие-то болезни насылают разные, и равины там как моляца, то эти изгоняют» (М. Кукурба, 1969 г.р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

В этих свидетельствах явно присутствует указание на особое отношение христиан к еврейским «знающим» — с одной стороны, это «святые», способные помочь в кризисной ситуации, с другой — «магические специалисты», которые могут навести порчу.

Культовое почитание захоронений «чужих» не исключало использование их в магических целях. В Алексиначком Поморавье (Сербия) был зафиксирован обряд, исполняемый возле каменной плиты без надписи, называемой «чивутски гроб» (букв. «еврейская могила»). По преданию, во время «турецкой войны» здесь погиб некий еврей и его могила стала целебным местом. По вторникам, пятницам и субботам, и особенно в день «Младой Петки», на заходе солнца возле камня совершается магический ритуал. Больной завязывает на правую руку красную нить и трижды пролезает под камнем через устроенный подкоп в направлении с запада на восток. Присутствующие должны хранить молчание. После пролезания больного окуривают углями, чесноком, салом, обмазывают салом больные места; нитку оставляют на кусте около камня. Соскабливают с камня прах, смешивают с водой и дают пить больному, остаток питья забирают домой. Помимо больных ритуал исполняют молодые люди обоего пола, не могущие вступить в брак, и бесплодные женщины (Антонијевић 1971: 206).

### 5.6.2. «Профессиональная» магия

Особой колоритностью отличались приемы, которые использовали еврей-корчмари для привлечения клиентов. Отметим, что приемы эти не были специфически «еврейскими» — аналогичные действия совершали кабатчики и в Центральной России (скорее здесь можно говорить о цеховой магии). В Гродненской, Виленской, Ковенской губ., а также в Карпатах, в Подолии и в Польше бытовало поверье, что евреи стремились завладеть веревкой, на которой повесился самоубийца; кусочки этой веревки они держали в бочке с горилкой или тайком подбрасывали в рюмки пьющей публике, чтобы люди шли к ним так же активно, как они шли смотреть на покойника (Белова 2005: 248). На пограничье Белоруссии, Литвы и Польши было широко распространено верование, что «жиды, в особенности корчмари, изо всех сил хлопчут добыть себе веревку, на которой повесился самоубийца, и затем стараются подбрасывать из нее клочок в рюмку водки человеку непьющему, в полной уверенности, что последний делается пьяницей, пропьет ему, корчмарю, все его состояние» (Шейн 1890: 550). Сходное верование бытовало у верховинцев Закарпатья: «Веревка, на которой повесился самоубийца, очень ценится евреями-корчмарями, т.к. они кусочки от нее бросают в паленку, и народ непрестанно ходит к ним пить паленку» (ПР 1929: 91). Любопытное свидетельство зафиксировано в Полесье: в бочке с горилкой у местного «орендара» были обнаружены кусочки веревки висельника. Считалось, что корчмарь делал это нарочно для спаивания клиентов-неевреев, «штоб гои пили, да й сами на шибельницу [на виселицу. — О.Б., В.П.] лезли» (Pietkiewicz 1938: 219).

На юго-востоке Польши еврей-корчмари для привлечения гостей угощали их водкой, пропущенной через шейку гуся или утки; считалось, что испивший такой водки будет постоянно приходить в корчму, «как утка ищет воду» (Kolberg DW 51: 61). В Подолии с этой же целью еврей-шинкари угощали гостей настойкой из утиных голов: как утка любит воду, так выпивший настойку будет любить водку (Зеленин 1916: 1074). В Познаньском крае считали, что евреи собирают отпавшие колтуны из суеверия, что колтун, положенный в бочку с вином, обеспечивает удачу в распродаже спиртного (Kolberg DW 11: 225–226). В Подолии верили, что евреи моют пивом, водкой или медом свои «сыпи», приговаривая: «Як я свое тило тым очищаю и волосы змываю вкупи, шоб так хрестьяне до мого напытку збажалыся» (Зеленин 1916: 1075).

В закарпатском селе Нижние Ворота рассказывали, что еврейка-корчмарка для привлечения богатого клиента сделала следующее: она обмыла горилкой свои половые органы со словами: «Як задниця держитися другої частини друг до друга, так най той чоловік (при этом было названо имя привораживаемого) держитися і п'є нашу горілку». После этого она хотела предложить горилку гостю, но ошиблась и подала выпивку не богачу, а бедному человеку, который выпил наговоренное питье и вконец разорился (АИЭА, ф. 6, д. 2599, л. 147; Воловецкий р-н Закарпатской обл., 1948, зап. В. Дьяченко).

По свидетельству из Подолии, шинкари поили клиентов водкой, в которой предварительно была намочена женская рубашка, запачканная месячными очищениями: как мужчины любят женщин, так выпивший любил бы водку (Зеленин 1916: 1074–1075).

В Западной Белоруссии шинкари прибывали на пороге найденную на дороге подкову, и кто хоть раз переступал через нее, становился завсегдаем шинка (Сержпутоўскі 1930: 196).

Еще одной группой профессионалов, заинтересованных в использовании «чужих» в своей магии, были овчары. В Серадзком крае овчары верили, что присутствие еврея вблизи овчарни приносит счастье, поэтому инородца под любым предлогом зазывали в овчарню; в окрестностях Ченстоховы бытовало поверье, что еврей, спящий в овчарне или около нее, приносит счастье и охраняет животных от беды (Kolberg DW 46: 493). Среди овчаров Малопольши средством против сглаза овец считалось следующее: нужно в полночь пойти на христианское кладбище и взять мох с могилы, на которой стоит крест; затем с еврейского кладбища принести колоду и сварить в воде вместе со мхом, после чего окропить овец этой водой (Siarkowski 1879: 31).

Среди овчаров большой популярностью пользовались магические практики с использованием частей тела мертвецов, и здесь этнические соседи в очередной раз становились объектом пристального внимания колдунов. После смерти еврея тело его, и при жизни бывшее потенциальным вместилищем «демонического» начала (о чем уже шла речь в начале этой главы), может послужить для разного рода магических манипуляций. Особенно богата такого рода действиями магия овчаров, направленная на защиту отары от болезней и порчи. Поскольку считалось, что причиной болезни овец может быть голова или другие части трупа христианина, закопанные под порогом или около овчарни, то в качестве охранительного средства хозяева могли использовать мертвое те-

ло иудея (тела следовало добывать на кладбище в полночь; в случае необходимости «чужое» тело можно было заменить телом католика, но годился только труп висельника – Kolberg DW 19: 213).

По свидетельствам из Малопольши, чтобы уберечь ягнят от сглаза, их в новолуние трижды перегоняли через то место, где овчар предварительно закопал тело еврейского ребенка; подозреваемому в насылании порчи на овец подкладывали под порог труп (или части трупа) еврея, т.к. считали, что злая сила не может переступить через мертвое тело инородца (Federowski 1889: 240, 243). По сообщению из окрестностей Радома, в 1869 г. овчар украл из могилы тело мертвого раввина, которого евреи почитали и через отверстие в могиле бросали внутрь деньги и записки с просьбами; овчар закопал тело в навоз под овчарней, чтобы овцы не дошли. Через несколько дней тело было обнаружено из-за распространившегося запаха, но среди евреев уже прошел слух, что их раввин «был живым (?) взят Господом на небо» (Kolberg DW 46: 493).

Для оберега купленных коней следовало в течение трех дней обносить трижды в день вокруг стойла труп еврея, а потом подвесить его над лошадьми в стойле (пол., Siarkowski 1885: 40).

Использование мертвого тела инородца могло быть и средством вредоносной магии. В Малопольше верили, что на овец нападет мор, если положить под порог овчарни труп еврея (Siarkowski 1879: 31). Упомянем также использование волос мертвеца-инородца во вредоносной магии в польской традиции: чтобы наслать порчу на соседа-кузнеца, на кузнечный очаг бросали частицы волос из бороды еврея, извлеченные из его могилы, вместе с каменной крошкой, соскобленной с надписи на еврейском надгробии, от-

чего в кузнице появлялось множество муравьев (Fischer 1921: 218; Siarkowski 1885: 42).

Среди материалов Национального исторического архива Беларуси в г. Гродно (НИАБ в г. Гродно) представлено дело, согласно которому в 1838 г. трое крестьян Волковысского уезда — Адам Масловский, Илья Войщук и Алексей Кулик — были преданы суду «за разрытие могилы и отрезание мертвому еврейскому ребенку руки для совершения обмана и колдовства» (НИАБ в г. Гродно, ф. 1, оп. 11, д. 374, л. 1). Отрезанная рука была найдена в сундуке одного из злоумышленников; там же был найден ключ, который подходил к сундуку помещика Прушинского. В своем заявлении помещик утверждал, что крестьяне замыслили ограбить его и убить, а рука мертвеца должна была, «по мнимому их колдовству <...> послужить им в сем преступлении к усыплению людей» (л. 3). Виновные же отрицали планы ограбления, говоря, что «эту руку приобрели они будто бы для успения дворовых девок и удовлетворения любострастных своих желаний» (л. 3об.). По решению суда, хотя «преступление включает в себе глупость и обман» (л. 1об.), виновные были лишены всех прав и состояния, публично биты кнутом и сосланы в каторжные работы (л. 2).

В архиве Гродно есть еще одно интересное дело 1828–1829 гг., рассматривающее (в отличие от предыдущего) использование человеческих останков в магических целях евреями, — «О расследовании факта найденных человеческих черепов и костей в доме жителей местечка Скидель Берковой и Хаимовой» (НИАБ в г. Гродно, ф. 1, оп. 3, д. 352). В донесении приходского священника Илишенника говорится, что «скидельские еврейки Черна Беркова и Фейга Хаимова <...> принесли в свои дома несколько чере-

пов человеческих голов, и когда он, священник, прибыл с братчиками в их дома для обыска, нашел там у первой Черни Берковой череп человеческой головы и две куски кости, уваренных в горшке, а у последней Фейги два черепа тех же человеческих голов, спрятанных в платье, каковые, забрав с собою, поставил в церкви (л. 1–1об.). На следствии еврейки показали, что «черепа тех человеческих голов и кости найдены ими во рву близ дороги к Скидельскому Двору идущей, и что сие не на что иное взято, как на лекарство от лихоратки» (л. 3) для трехлетней дочери Черни Сорки. В горшок с борщом кости попали случайно, когда Черня, испугавшись обыска, бросила их туда. Свидетели подтвердили, что видели во рву брошенные кости, принесенные туда, скорее всего, паводком; следствие доказало, что черепа и кости были старые («оная голова от давнего уже времени подверглась порче» — л. 32), факт убийства установлен не был, как и то, «какого тот человек при жизни своей был исповедания» (л. 2). Но поскольку еврейки были уличены в суеверии и в том, что «предприняли сами собою кости означенной головы употребить на предмет излечения лихорадки без всякого на то права» (л. 32–32об.), суд постановил «наказать по 10 ударов розгами <...> и отнятые кости предать зарытию в земле» (л. 32об.).

Использовались останки иноверцев и в магической «медицине». Так, в 1890 г. некий колдун Вавжек Марут, обвиненный в том, что он выкопал и похитил два трупа с еврейского кладбища, объяснил, что существует два вида тифа: обычный, который можно преодолеть с помощью молитвы Господней, и «еврейский», от которого могут исцелить только кости еврея (Трахтенберг 1998: 216).



Традиционным было представление, что евреи (торговцы, корчмари) являются обладателями волшебной неразменной монеты («инклюд», «анклюд»). Гуцулы считали, что евреи способны опознать «инклюд» среди других монет «по голосу» (Шухевич 1908: 214). По поверьям украинцев, «инклюд», полученный от еврея в качестве сдачи, «вытягивал» деньги из кармана покупателя и возвращал их хитрому еврею. Иногда еврей мог предложить взять у него «инклюд», однако условием такой сделки было осквернение святынь: христианин должен был плюнуть на изображение распятия и поцеловать изображение «злого духа» (Гнатюк 1912а: 226). По поверьям жителей Полесья, еврей-знахарь мог лишиться «инклюд» чудесной силы (Трусевич 1865/120: 477). В то же время полешуки считали, что обладателями «инклюд» могли быть и цыгане (Pietkiewicz 1938: 214–215).

### 5.6.3. Магия «на удачу»

Представления о том, что иноверец может выступать как податель благополучия и здоровья, находили воплощение и в обрядовых действиях. Православные жители польского Подлясья считали, что для успешного сватовства нужно было взять с собой на сговор какую-нибудь вещь, взятую в займы у евреев. Невеста на свадьбе держала при себе спрятанный на теле предмет, одолженный у еврейки; считалось, что в этом случае брак не будет бездетным (Сага 1992: 129).

Многочисленны карпатские свидетельства о евреях-«полазниках» и об оценке «своих» и «чужих» в этой роли: «У украинцев на Рождество и на Пасху нельзя приходить к соседям, потому что считается,

что в эти дни чужой, за исключением еврея, приносит в дом несчастье. По очень старому обычаю, чужой не должен входить в ваш дом на Рождество и на Пасху. Хозяйство пойдет плохо, если придет чужой *русский*. Но приход еврея приносит счастье»; «На Рождество надо с раннего утра приглашать в каждый дом еврея. Если придет девушка, это плохая примета: ничего не будет удаваться — ни овцы, ни другой скот, ни урожай. Еврея угощают пшеничной и ржаной кашей и всем, что есть у самих. Еврея называют “Полазником”, потому что человек другой веры вошел в дом»; «На Рождество приходит еврей и говорит: “Дай Боже!”» Ему дают стакан водки и больше ничего, потому что евреи не едят трэфного (то есть приготовленного не по их религиозным убеждениям). Но с собой ему дают меру пшеницы, или бобов, или гороха, или еще чего-нибудь <...> Евреи ходят только к тем, кто их пригласил накануне» (Богатырев 1971: 220–221). Аналогичное отношение к «чужому» — доброму «полазнику» наблюдалось и в Галиции: «В день св. Андрея того, кто первый входит в дом, называют полазником и считают причиной всего, что произойдет, — счастья и несчастья; поэтому зовут такого, который должен принести счастье. Если в этот день приходит еврей, радуются, если женщина, считают плохой приметой. Из-за этого избегают ходить в гости» (Богатырев 1971: 221, прим. 11).

В Полесье был зафиксирован своеобразный вариант «полазника», приуроченный к родинам. Если первым гостем, пришедшим навестить ребенка, оказывался еврей, это сулило счастливую судьбу новорожденному: «Кались казали, як ўродиця дитя, а еврэй приде, то щасливэ буде» (Ровбицк Пружанский р-н Брестской обл., ПА 1990, зап. С.П. Бушкевич).

#### 5.6.4. «Повседневная» магия и обереги

Представления о том, что всякий «чужой» может быть источником опасности, выражены в целом ряде правил общения, которые следует соблюдать, чтобы не навлечь на себя беду. Так, крестьяне Виленской губ. считали, что при встрече с евреем нельзя допустить, чтобы он обошел тебя справа — это большой грех; точно так же нельзя было отвечать на вопрос еврея «который час?» — верили, что «он тебя этим вопросом прокликает» (Szukiewicz 1903: 270). В Великопольше (окр. Калиша) крестьяне сторонились евреев в канун Рождества, чтобы не навлечь на себя неудачу на весь будущий год (Kolberg DW 23: 51). В Белоруссии (Слущкий повет) свадебная процессия после венца обязательно заезжала в корчму, «каб жыды не абіджаліса да не рабілі праклёнаў» (Сержпутоўскій 1930: 181). Так же поступали украинцы на Волини и поляки в Подлясье (Кравченко 1914: 198; Goldberg-Mulkiewicz 1989: 152–153).

Осторожность следовало соблюдать и при совершении торговых сделок: нельзя было допустить, чтобы какую-либо вещь первым «зоторговал» (приценился к ней) еврей — это сулило неудачу в торговле (Сержпутоўскій 1930: 133). Сравним это белорусское поверье с представлением из восточного Мазовше о том, что, покупая у еврея курицу-несушку, не следует выпускать ее из рук, иначе «израэлит» потихоньку вырвет у нее три перышка из-под крыла и скажет: «Тебе мясо, а мне перья», — и курица не будет нести яйца (Gloger 1978a: 174).

Особую группу фольклорных нарративов составляют рассказы о том, что «чужие» причастны к распространению заразных болезней. Согласно ряду

свидетельств (в т.ч. средневековых антииудейских сочинений), евреи могли обвиняться в насылании эпидемий и т.п. В польских источниках XVII в. находятся указания на то, что евреи распространяли моровое поветрие, заставляя нанятого ими крестьянина вливать молоко христианской женщины в ухо висельника. На рубеже XIX и XX вв. в Западной Белоруссии в окрестностях местечка Индура «был заподозрен еврей-портной <...> что будто бы он бросил что-то в колодезь с целью отравить воду»; на самом деле еврей отбивался камнями от напавших на него собак, и один камень упал в колодезь; видевший это крестьянин заявил, что «бачіў, як жид кинуў чары ў воду»; от расправы еврея спасло только вмешательство местного помещика (Шейн 1902: 292–293). В середине XIX в. во время эпидемии холеры в Польше (в Новом Месте на р. Пилица) возникло возмущение среди населения из-за того, что евреи якобы закопали на своем кладбище колокольчик и мельничные задвижки, чтобы отвратить холеру от еврейских домов и наслать ее на дома христиан (Baranowski 1981: 262–263). По сообщению из Галиции (Дрогобычский пов.), во время эпидемии холеры евреи похитили крест с христианского кладбища, сожгли его и углями обвели вокруг своих домов магический круг (Щербаківський 1991: 548).

В Польше было распространено поверье, что колтун в волосах появляется в результате порчи, наведенной чертями, колдунами, бродягами, евреями, летучими мышами (Paluch 1989: 45–46). В Слуцке (Западная Белоруссия) рассказывали об одном старом монахе, который умел «снимать» колтуны: он молился перед мощами святого, «што жыды замучылі», обводил колтун свечой, накручивал его на крест, отре-

зал, а затем оставлял возле гроба святого (Сержпутоўскі 1930: 187).

Интересно в связи с этим отметить, что в одном полесском заговоре от лишая говорится: «Лишай-лишавица, жид-жидовина, у сэрэду родиўся, у суботу сдох» (Новая Рудня Лугинский р-н Житомирской обл., ПА 1984, зап. Е.Э. Будовская). Лишай, называемый «евреем», должен умереть в «еврейский» день в субботу.

Что касается вредоносной магии (наведения порчи), то каждая из соседствующих культур полагала наделенными такими способностями этнических соседей. Например, евреи считали, что самый тяжелый «урок» (т.е. сглаз) может навести «гой» — нееврей (Lilientalowa 1900: 320); чтобы уберечь детей от сглаза, красивого ребенка матери-еврейки специально называют «мой араб» (Чубинский 1872/7: 57). Нельзя пить вино, если до бутылки или бочки дотрагивался христианин (Lilientalowa 1898: 283).

Отметим, что и славяне, и евреи действовали совершенно одинаково, например, при случайной встрече со священником, которая сулила неудачу в пути. Украинцы Прикарпатья считали встречу с попом плохой приметой, обезвредить которую можно было, кинув вслед священнику шпильку или стебель соломы; считалось, что, когда идешь сеять и впереди идет поп, нужно кинуть уму вслед камень или горсть соломы (Франко 1898: 197, 213). Евреи на Волыни полагали, что, разминувшись с попом или ксендзом, нужно было бросить ему вслед горсть соломы, чтобы не лишиться удачи в дороге (Lilientalowa 1898: 279). По еврейскому поверью, встретив ксендза, следовало бросить ему вслед иголку и сказать: «Пусть то, что мне снилось вчера (если сон был плохой), падет на твою голову» (Lilientalowa 1900: 640). В Западной Га-

лиции евреи бросали солому и плевали вслед ксендзу, идущему к больному, чтобы больной католик так же захирел (погиб), как солома и слюна (Udziela 1886: 91; Wierzchowski 1890: 196).

В опасных ситуациях полезными могли оказаться вещи, принадлежащие «чужим» или воспринимаемые как «чужие». По поверью из Могилевской губ., чтобы вылечить больных свиней, «нужно украсть жидовскую ермолку, сварить в воде, которою потом и поить больных животных» (Шейн 1902: 289–290). Хорошим средством для отваживания чужих голубей считалось повесить в голубятне «цицит» — нити с кистями от молитвенной одежды еврея (пол., Siarkowski 1885: 45).

### 5.6.5. Окказиональная магия

В кризисных жизненных ситуациях (засуха, эпидемия, мор) в регионах славяно-еврейских контактов практиковались магические ритуалы с намеренным или невольным участием евреев, роль которых также была подобна неким «катализаторам».

**Вызывание дождя.** Во время засухи жители Полесья бросали в колодцы горшки, украденные у соседей-евреев, или обливали еврея водой.

«У жыдоў гладышку крали, дно прабивали, у калодзяз кидали, ак дажджу не було» (Великий Бор Хойникского р-на Гомельской обл., ПА 1975, зап. Т.М. Судник); «Як нема дожджу, то крали гладышки, особено у явреев и покидаюць ў калодец» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Н.В. Борзаконская); «Брали гладышки у яўрэя. Абязательно жыдоўску. Крали и кидали ў калодез» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О.В. Бе-

лова); «Гладышки крали у жыдоў и вешали на забор. Гладышку у жыдоў украдеш и або у калодец кинеш, або павесиш на плот, и дош пайдé» (Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О.В. Белова); «Горшки кидают у колодезя, шоб пошол дошч. У жидов крали» (Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл., ПА 1985, зап. М.Г. Боровская); «Коб дож пашоў, главно – жыда аблить» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О.В. Белова).

*Ритуальные обходы.* Сюжеты, связанные с противодействием стихийным бедствиям, демонстрируют яркие примеры совместного противостояния напасти в поликультурном пространстве.

По сообщениям из Могилевской губ., в 1889 г. во время эпидемии оспы еврейские женщины участвовали в обряде опахивания села вместе с белорусскими крестьянками: «Евреи участвуют, если не прямо, то косвенно, в исполнении обрядов белорусов-крестьян. Так, в 1889 г. в одном поселке Могилевского уезда в продолжении 3–4-х месяцев царила оспенная эпидемия <...> Решено было сделать опахивание. Евреи особенно настаивали на этом. И ночью, во время самой церемонии еврейские женщины были в процессии, хотя не принимали активного участия» (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 381, л. 27).

В 2001 г. в пос. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл. нами был записан рассказ об обходе местечка вдовами с чудотворной иконой, чтобы противостоят эпидемии холеры. Евреи в это же самое время устраивали свои моления. По наблюдениям рассказчицы, жертвами болезни становились только украинцы, ни один еврей не пострадал: «Тільки вот наши, украинци <...> Еврей ни один на холеру не забо-

ли. Это вот удивительно, всегда же говорили, шо то воно такое, шо наши так просто выйде, падае и...» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

**Встречи и сновидения.** Показательны для символики образа «чужого» приметы, связанные с встречами с евреем, и толкования снов с участием «евреев» (об этом специально см.: Белова 2006а).

Наиболее распространенным является снотолкование, согласно которому явление еврея во сне означает, что спящего посетил некий *сакральный персонаж*. Еврей во сне означает Христа (бел.), святого (з.-укр.), ангела (пол., укр.); «Евреи — а́нголы» (Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. А.В. Гура). Еврейка во сне означает Богородицу (бел. — «найсвентшая Матка приснилася»; укр. — «жидовка — Матерь Божия»). Видеть во сне еврея или еврейку — это знак, что человека предостерегает от опасности Христос или Богородица (пол.). Еще одно значение образа еврея во сне — к деньгам (пол.).

*Хорошо или плохо* увидеть во сне еврея — по этому вопросу в народной традиции нет единого мнения. Еврей во сне — хорошо, к счастью (Прикарпатье; Польша); «Як жыда ба́чыш — добрэ» (П.Г. Кипень, 1905 г.р., Пески Речицкие Ратновского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура); «Як жид присниўся — добрэ буде. Як еўрэйка — погано» (Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. А.Л. Топорков, Ф.К. Бадаланова). В последнем примере играет роль оппозиция «мужской-женский», где признак «женский» традиционно несет на себе отрицательные коннотации.

Однако согласно приметам из Мазовше и витебской Белоруссии, увидеть еврея во сне — к несчастью;



сюда же примыкает поверье из Подолии: «[Еврей приснится,] о, то казали, на́пасть б́удэ» (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

Отметим, что негативная символика прослеживается и в свидетельствах, записанных от самих евреев: увидеть еврея во сне – плохо (Р.Ф. Гиммельбрандт, Черновцы, 2006, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

Однозначно считается, что еврей снится *к прибыли*: «Еврэй – прибыль будэ» (Ф.К. Бортюк, 1915 г.р., Уховецк Ковельского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура).

Есть свидетельства, что еврей снится *к болезни*. «Я лежала в глазной больнице, и мне приснился сон: за таким столом сидю, з одной стороны доктор, а с другой – жид, еврэй; тру, тру стоў, а все равно стоў нечыстый, а врач як тернуў, стал чыстый. [Соседка по палате разгадала: это к выздоровлению. И я действительно выздоровела после операции.]» (Е.П. Бурмака, Каменное Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. А.В. Гура). В этом рассказе «здоровье» и «болезнь» материализуются в образах доктора и некоего еврея, сидящих за столом друг против друга. Очевидно, что для правильного истолкования значения сна важны еще символика и само противопоставление признаков «чистый–грязный».

Обычно в народных снотолкованиях фигурирует некий обобщенный образ еврея (при этом критерии распознавания в увиденном персонаже еврея не ясны – вероятно, еще и потому, что при фиксации материала собиратели не задавали вопроса о том, откуда рассказчику известно, что во сне он видел именно еврея; думается, что, если такой вопрос будет задан, собиратель сможет получить небезынтересные све-

дения о фольклорных «опознавательных чертах» еврея). Исключение составляет группа снотолкований, в которых явление во сне еврея в молитвенной одежде (конфессиональный маркер) становится *предвестием смерти*. По представлениям крестьян Витебщины, смерть близких предвещает увиденный во сне «жид в богомоленне» (т.е. в ритуальной одежде).

Вероятно, в данном случае еврей, отмеченный профессиональным признаком (ритуальной одеждой), попадает в один ряд с другими служителями культа, явление которых во сне, согласно общеславянским верованиям, предвещает встречу с нечистой силой, грех, клевету, неприятности, зло, несчастье, болезнь, смерть.

Явление еврея во сне может предвещать *аномальные погодные явления, стихийные бедствия*. В белорусском Полесье считали, что увидеть еврея во сне — к плохой погоде или к обману (Сержпутоўскі 1930: 40). Как сны с участием инородцев предвещают погодные катаклизмы, так и в реальности, согласно народным поверьям, о которых мы уже имеем представление, «чужие» способны влиять на погоду.

Что касается случайной встречи с евреем, то здесь значения распределяются следующим образом. Это хорошая примета (к удаче) — Польша, Западная Украина. Поляки считают, что если еврей перейдет дорогу — это хорошо; у русских, наоборот, это предвещает беду. Доброй приметой для сеятеля было встретить еврея по дороге в поле (Прикарпатье); успех в делах на всю неделю сулила встреча с евреем в понедельник (Польша, Познаньское воев.); встретить еврея утром — к счастью (Польша, Мазовше). Для польских охотников встреча с евреем была плохой приметой.

Значима была встреча с «чужими» и для евреев. В Польше и на Украине, например, верили, что если, выйдя из миквы после ритуального омовения, женщина встретит первым еврея, она должна посмотреть ему в глаза и «отречься от него», тогда встреча не имеет на нее влияния; но если она встретит гоя, то должна вернуться и омыться вновь; то же самое следовало сделать, если встретится пес или свинья (Lilientalowa 1900: 320).

### 5.6.6. Магическая атрибутика

Говоря о народной магии, практикуемой в регионах тесного этнокультурного взаимодействия, нельзя не отметить такую особенность, как использование в качестве амулетов и магических средств «чужих» предметов культа, особо важных в религиозной обрядности этнических соседей.

Ритуальные предметы, принадлежащие евреям, часто использовались в народной медицине и выполняли функцию оберега или магического средства. Например, от простуды следовало намазать нос сальной свечкой, которую евреи зажигали в субботу — «на шабаш». Чтобы избавиться от коросты, белорусы в Слуцком повете подвешивали над корытом еврейский талес (ритуальную одежду), трижды обливали его взятой из трех источников водой, после чего обмывались этой водой сами (Сержпутоўскій 1930: 194). Талес использовали и при лечении припадков эпилепсии — им накрывали больного (Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл., ПА 1985, зап. М.Г. Боровская). По-видимому, этот прием был позаимствован полешуками у евреев — например, на Волыни при

падучей болезни евреи накрывали больного талесом или свадебным пологом (Lilientalowa 1905: 172). На Витебщине верили, что в сеть «дужа будиць ициць рыба», если рыбак, начиная вязать сеть, вплетет в первые ячейки нитку из «жидовского богомоления» (талеса). При этом чудодейственная сила нитки усиливалась, если она была взята из талеса украденного (Никифоровский 1897: 198).

Значимый в еврейской ритуальной практике предмет — мезуза (небольшой футляр с текстом молитвы или сакральным именем, прикрепляющийся к косяку двери) именуется украинцами словом *молитва*. Предмет этот хорошо известен славянским жителям бывших местечек, до сих пор в некоторых старых еврейских домах, где теперь живут украинцы, да и в полуразрушенных постройках можно увидеть мезузы на косяках дверей. Более того, этот предмет не стал полностью декоративным; мезуза органично вписалась в арсенал магических средств — оберегов и амулетов.

Во многих рассказах наших информантов «наблюдения из этнографической реальности» (входя в дом или в синагогу, евреи целовали мезузу) сочетаются с попытками «прокомментировать» этот обычай. Так, есть представления о мезузе как объекте культового почитания, как «десяти Божьих заповедях», как «сакральном символе», который сравнивается со знаками, рисуемыми христианскими священниками на Троицу.

Иногда мезуза напрямую сравнивается с христианским сакральным знаком — крестом. Именно так объясняли в г. Черновцы свое поведение (целование мезузы при входе в синагогу) украинские женщины, пришедшие к раввину с просьбами помочь молитвой в трудных жизненных ситуациях.

Однако, как любой предмет «чужого» культа, мезуза предстает в народных рассказах и в мифологизированном виде. В Полесье был записан рассказ, согласно которому эта обязательная деталь ритуального убранства еврейского дома имеет необычное происхождение: «Когда евреи схватили Христа, то привели его на суд еврейскому “бискупу”. И “бискуп” его судил. А як замучили и пахаранили, захатели зделать бога с чего-то. Вылили золото, и вылилася як палено. И с тех пор в домах у йих были таки трубачки прибиты на пам’ять» (Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О.В. Белова). Итак, евреи «выливают» золото в форме полена, чтобы сделать себе Бога после распятия Христа (ср. библейский мотив поклонения золотому тельцу), и этот «культурный символ» навсегда остается в традиции.

В глазах славян мезуза приобретает статус амулета, оберега, способного защитить в дальней дороге: еврейка дает мезузу своей соседке-украинке в поездки (Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. М. Гершкович, М. Трескунов). Мезуза (*молитва*) может обеспечить благополучие в доме: завещая дом украинской женщине, старая еврейка не велит ей снимать мезузы и отдавать их из дома (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко). В то же время жители Западной Белоруссии считали опасным дотрагиваться до мезузы — «еврейских десяти заповедей» — кожа на руках потрескается (Federowski 1897: 292): мезуза, несмотря на свою сакральность, таила в себе опасность, присущую всем атрибутам «чужих».

Если обратиться к фольклорно-этнографическим свидетельствам XIX в., то станет очевидно, что мезуза всегда выполняла роль межконфессионально-

го апотропейного средства. Например, на Смоленщине крестьяне трижды сливали воду через «бляшку от еврейского богомолья, что бывает на косяках дверей», и три зари подряд давали пить эту воду больному лихорадкой (Добровольский 1914: 30). По свидетельству из Малопольши, страдающий от лихорадки больной должен был тайком войти в еврейский дом, «оторвать от двери бумажку, на которой напечатана *еврейская молитва*», разорвать ее на клочки, смешать с водкой и выпить (Siarowski 1879: 48). В Покутье больного лихорадкой подкуривали *żydowskiem przykazaniem*, видимо, сжигая лист с текстом еврейской молитвы (Kolberg DW 31: 171).

В сфере актуальных верований остаются и представления о силе «чужого» сакрального слова и «чужого» сакрального текста. Мы уже говорили об особом отношении славян к молитвам на «чужом» языке, когда сакральные еврейские тексты могли восприниматься славянами как набор «заумных» слов, среди которых можно было уловить «знакомые» звукосочетания и истолковать (обыграть) их соответствующим образом. В то же время «непонятные» еврейские тексты получали статус оберега. Полевые материалы из Полесья свидетельствуют о практике использования еврейских молитв для тушения пожара, обезвреживания «заломов» (скрученные колосья, которые колдун оставляет в поле с целью наведения порчи), снятия порчи со скота и т.п.

Вариант использования «чужих» сакральных текстов представляет собой обмен «письменными» амулетами между славянами и евреями. Как говорили в полесском селе Стодоличи (Лельчицкий р-н Гомельской обл.), оберегом для роженицы и ребенка служило некое «святое письмо», которое надо держать при

себе: «Около Днепра появилась икона на вершине березы. Никому письмо не давалось, только одному молодому еврейчику. Он всё переписал. Кто письму верил, тому отпускались все грехи. Женщина рожать будет легко. Написано, как замовлять пули. Младенец счастливый будет вечно» (1974, зап. Р.А. Агеева). По материалам из Подлясья, у местного христианского населения пользовались популярностью «еврейские» амулеты — тексты, воспроизводившие знаки еврейского письма (Сага 1992: 110–111).

Живучесть традиции станет еще более очевидной при обращении к более ранним источникам. А. Филипов, автор рукописи «Художественное творчество белорусских евреев» (1891) отмечал, что в Могилевской и Минской губерниях «у городского и местечкового христианского населения в большом почете гадальщики евреи (евреек никогда не бывает), путешествующие из города в город с замавленной книгой, написанной на халдейском языке. Им верят почти безусловно, к ним прибегают в случае какого-либо несчастья, болезни и т.п. Они имеют всегда с собой некоторое количество амулетов, шнурков с перевязями, таинственных [?] кореньев и аптекарских средств» (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 381, л. 27–27 об).

Религиозные книги, принадлежащие «чужим», также могут выступать в роли оберега. В закарпатском селе Мокрое выяснились любопытные подробности относительно предметов, которые кладут в гроб покойнику. Так, набожному человеку, при жизни любившему читать, клали в гроб «святые книжки»: «Котра ся молила, любыла кныжки, то кныжкú сятú клали» (Перечинский р-н Закарпатской обл., КА 1991, зап. С.П. Бушкевич). В то же время газеты и письма клали

в гроб потенциально опасному покойнику (на это указывает упоминание, что кроме печатной продукции в гроб ему сыпали мак): «[Покойнику в гроб сыплют мак.] Газеты му наложат, письма ўсяки там у труну́, же бы то-то там маў коло сэбе, бы читаў» (зап. Е.Э. Будовская). И наконец, в гроб колдуну вместе с пшеном и маком клали листок из «еврейской книжки», чтобы на «том свете» у него была работа: «Босуркáну з йиўрэй-скай кнѣжки листок клали, сыпали пшóну кашу лэм мак, обы мал там роботу» (зап. С.П. Бушкевич). Аналогичная практика бытовала и в с. Турья Поляна: в гроб колдуну «сыпали мак, чтобы собирал (работал). Клали письмо на еврейском или немецком языке, чтобы долго разбирал написанное» (Перечинский р-н Закарпатской обл., КА 1989, зап. Е.В. Лесина).

Отношение евреев к христианским символам, в первую очередь к кресту, варьировало от индифферентного до напряженно-настороженного. Показательно в этом контексте свидетельство из Галиции: местные жители объясняли наличие поломанных каменных придорожных крестов тем, что евреи бросают в них камнями в отместку своим бывшим единоверцам, которые крестились и «убежали от них в свет» (Гнатюк 1899: 203). Сакральные знаки «чужой» культуры нередко становились для евреев знаменами грядущих бедствий (см. 2.5.7). Неприемлемость знака креста для евреев была подмечена христианами и своеобразно эксплуатировалась в быту. В Покутье верили, что, начиная разделывать забитого кабана, нужно ножом сделать ему на лбу знак креста, чтобы тушу не украли евреи (!) (Kolberg DW 31: 151).

В то же время в экстремальных ситуациях, например при эпидемии холеры, «чужой» сакральный символ мог служить в качестве оберега (см. выше о



похищении евреями крестов с христианского кладбища).

Следует упомянуть также об отношении к иконам. Вопрос об изображении объекта культового почитания евреев всегда занимал славян-соседей. Мы уже говорили о том, что отсутствие привычных живописных или скульптурных изображений «Бога» и «святых» подвигало народно-христианскую традицию к самому разного рода интерпретациям и реконструкциям (см. 2.5.2). Однако представление о том, что некие сакральные изображения у евреев все же существуют, укоренены в народной славянской среде. Так, в западнобелорусском селе Новый Двор нам рассказали: «У них там [в синагоге. — *О.Б., В.П.*] были боги, но не на иконах, а на коже, скрученные <...> были хоры, пели певчие, молились в Чистую субботу» (М.И., 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 бытует в народе для именованя христианских икон) местные жители сберегли во время войны, уже после того, как немцы угнали евреев из местечка. Итак, если есть сакральное изображение, оно должно обладать чудодейственной и магической силой. Среди украинцев Черниговской губ. было зафиксировано поверье в целительную силу некоего «жидывського Бога», изображение которого следовало носить на шее для излечения от лихорадки-«жидовки»: «Это — икона, нарисованная на телячьей шкуре. Добыть ее может только “москаль” (солдат). Если не поможет ношение этой иконы, то нужно прижечь ее на огне и дымом ее подкурить больного» (Шарко 1891: 171–172). Надо сказать, что упомянутая лихорадка-«жидовка» болезнь столь зловердная,

что не поддается лечению обычными средствами. На Украине и юге России происхождение этой лихорадки объясняется так: люди сначала не знали этой болезни, но, когда Иродиаде принесли на блюде голову Иоанна Крестителя, она от ужаса впервые застрялась в лихорадке. От нее эта болезнь распространилась по всему свету; вот почему лихорадка считается «жидовкой» (Шарко 1891: 171). Верят, что эта «этническая» болезнь нападает исключительно ночью, а борьба с ней предписывает (если вдруг не оказалось под рукой «жидивського Бога») растирание освященным салом — продуктом, неприемлемым как для самих евреев, так, видимо, и для этой болезни (Семенцов 1993: 104; Шарко 1891: 171).

Но христиане также считают, что иконы — изображения Христа могут помочь евреям, ведь Христос не оставит в беде своих единоплеменников. Так, украинка дает соседке-еврейке образец Спасителя, чтобы икона помогла ей в преодолении болезни: «...У меня соседка есть, такая простая женщина — у нас малочисленный дом, но я так с ней в хороших очень отношениях, и она так ко мне привязалась <...> так я хочу вам сказать, что вот эта женщина-соседка, православная, которая ко мне приходит, она всё время меня агитирует, шо я должна признавать Исуса Христа. Потому что это еврейский сын и так далее, что его мать, Марьям настоящее её имя, действительно оно и так <...> Я очень болела, я и щас... я очень больной человек, поэтому я уже собираюсь в дальний путь потихонечку, и принесла моя соседка, она очень переживает за меня, эта православная, и поставила мне маленькую такую... значит, Исуса Христа. И она говорит: “Я дуже про́шу Исуса Христа, шо бы вин вам помиг, це жэ ваш сын, ваш еврейский

сын. И вин нэ можэ нэ допомогти вам ў здорóвью”. И поставила» (К.И. Горовец, 1926 г.р., Черновцы, 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

Так статус «чужого» определял участие этнических соседей в обрядах и магических ритуалах друг друга, обуславливал проникновение культурных элементов из одной традиции в другую. При этом в области народной магии практика соседства только укрепляла фольклорно-мифологические стереотипы в отношении «своих» и «чужих».

## Библиография

Абрамов 1908 – *Абрамов И.* Волынская сказка про жадного попа и бедного Кирика // Живая старина. 1908. № 3. С. 351–352.

Авербух 1911 – *Авербух З.* Семятичская синагога и предания о ней // Еврейская старина. 1911. Вып. 3–4. С. 563–567.

Агада 2000 – Агада. Сказания, притчи, изречения из Талмуда и мидрашей. Ростов-на-Дону, 2000.

Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Агапкина, Топорков 1989 – *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 230–253.

АЕД – *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодалные еретические движения на Руси. XIV – начало XVI в. М.; Л., 1955.

АЕИМ – Архив Этнографического института и музея Болгарской академии наук (София, Болгария).

АИФ – Архив Института фольклора Болгарской академии наук (София, Болгария).

АИЭА – Архив Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва).

Альтамира-и-Кревеа 2003 – *Альтамира-и-Кревеа Р.* История средневековой Испании. СПб., 2003.

Ананьич 2006 – *Ананьич Б.В.* Банкирские дома в России. 1860–1814 гг. М., 2006.

- Ангелов 1997 – *Ангелов Д.* Представи за «другия» в българския песенен фолклор // Българска етнография. 1997. № 1–2. С. 109–121.
- Андреев 1962 – *Андреев А.И.* Труды В.Н. Татищева по истории России // *Татищев В.Н.* Собрание сочинений в восьми томах. М., 1962. Т. I. С. 5–38.
- Антонијевић 1971 – *Антонијевић Д.* Аленксиначко Поморавље. Београд, 1971.
- Архипов 1995 – *Архипов А.* По ту сторону Самбатиаона. Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X–XVI вв. Berkeley, 1995.
- Архипов 1999 – *Архипов А.* On the Jewish Dimension of Old Russian Culture // *Jews and Slavs.* Jerusalem, 1999. V. 6. P. 217–250.
- АРЭМ – Архив Российского этнографического музея (Санкт-Петербург).
- Афанасьев 1994 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1–3.
- АЮЗР – Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России.
- Бабалиевска 2003 – *Бабалиевска Ст.* Проложно житие на Кирилл // Кирило-методиевска енциклопедия. София, 2003. Т. 3. С. 349–352.
- Багно 2003 – *Багно Е.В.* За Аристотелевыми воротами (древнерусская и кастильская версии «Тайная тайных») // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. LIV. С. 184–191.
- Бадаланова 1993 – *Бадаланова Ф.* Культ царя Константина у болгар // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения – II. М., 1991. С. 145–155.
- Бадж 2001 – *Бадж У.* Амулеты и суеверия. М., 2001.
- Байбурин 1983 – *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Барац 1924–1926 – *Барац Г.М.* Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках русской письменности. Берлин, 1924–1926. Т. 1–2.
- Барталь 2006 – *Барталь И.* От общины к нации: евреи Восточной Европы в 1772–1881. Иерусалим; М., 2006.
- Бартминьский 2005 – *Бартминьский Е.* Как изменяется стереотип немца в Польше? // *Бартминьский Е.* Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005. С. 252–278.
- БВКЗ – Быт великорусского крестьянина-земледельца. СПб., 1994.
- Беговић 1887 – Живот и обичаје срба-граничара / Сакупио Н. Беговић. Загреб, 1887.
- Белова 1994 – *Белова О.В.* Народное православие Полесья // Живая старина. 1994. № 3. С. 46–47.

Белова 1997 – *Белова О.В.* Легенда о дятле и «разрыв-траве» в книжной и устной традиции // Живая старина. 1997. № 1. С. 34.

Белова 1998 – *Белова О.* Евреи и нечистая сила // *Трахтенберг Д.* Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М.; Иерусалим, 1998. С. 258–276.

Белова 1999 – *Белова О.В.* Иуда // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под общей редакцией Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 429–431.

Белова 2000 – *Белова О.В.* Иуда Искариот: от евангельского образа к демонологическому персонажу // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 344–360.

Белова 2001 – *Белова О.* «Про Хапуна, я думаю, и вы слышали...» // Солнечное сплетение. Литературный журнал. Иерусалим, 2001. № 16–17. С. 174–180.

Белова 2001а – *Белова О.* «Жидовская зозуля и «еврейская куица» в представлениях полешуков // Вестник Еврейского университета. М., 2001. № 5. С. 137–146.

Белова 2003 – *Белова О.В.* Опыт комплексного исследования в регионе этнокультурных контактов // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2. С. 60–70.

Белова 2003а – *Белова О.* О «жидах» и «жидовской вере» в народных представлениях восточных славян // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 160–175.

Белова 2004 – *Белова О.* «Со своим уставом в чужой монастырь»: «наступательная» модель в этноконфессиональном диалоге // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 119–136.

Белова 2004а – *Белова О.В.* Как в деревне Арзубиха «кабалу писали» // Язык культуры: семантика и прагматика. М., 2004. С. 183–189.

Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

Белова 2005а – *Белова О.* Еврейские пищевые запреты в фольклорной интерпретации славян // Пир – трапеза – застолье в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2005. С. 106–124.

Белова 2006 – *Белова О.* Славянские народные легенды о «жидовском мессии» // *Jews and Slavs. Vol. 18. Messianic Ideas in Jewish and Slavic Cultures / Ed. by W. Moskovich and S. Nikolova. Jerusalem; Sofia, 2006. P. 86–95.*

Белова 2006а – *Белова О.* Евреи, цыгане и другие «чужие» в славянских народных снотолкованиях и приметах // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. М. 2006. С. 131–140.

Белова, Петрухин 2002 — *Белова О.В., Петрухин В.Я.* «Птица царя Соломона» и славянский фольклор // *Studia Polonica*. К 70-летию Виктора Александровича Хорева. М., 2002. С. 137–144.

Белова, Петрухин 2003 — *Белова О., Петрухин В.* Об одном «конфликтном сюжете» в славянской книжности и фольклоре // *Параллели*. Русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах. М., 2003. Вып. 2–3. С. 275–282.

Белова, Петрухин 2005 — *Белова О., Петрухин В.* Славяне и евреи: практика и мифология соседства (по материалам полевых исследований в регионах этнокультурных контактов) // *Диаспоры*. Независимый научный журнал. 2005. № 1. С. 153–186.

Белова, Петрухин 2006 — *Белова О.В., Петрухин В.Я.* «Исторический» портрет на фоне «фольклорного» пейзажа // *Россия XXI век*. 2006. № 6. С. 122–143.

Берлин 1919 — *Берлин И.* Исторические судьбы еврейского народа на территории Русского государства. Пг., 1919.

Берман 1873 — *Берман И.* Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губернии, Ошмянского уезда // *Записки Имп. Русского географического общества по отд. этнографии*. СПб., 1873. Т. 5. С. 3–44.

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

БЛДР 2 — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 2.

БЛДР 3 — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 3.

БЛДР 6 — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 6.

БЛДР 9 — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 9.

БНПП 7 — Българска народна поезия и проза. София, 1983. Т. 7.

Богатырев 1971 — *Богатырев П.Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 167–296.

Богатырев 1971a — *Богатырев П.Г.* Народный театр чехов и словаков // *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 11–166.

Богатырев 1996 — *Богатырев П.Г.* Игры в похоронных обрядах Закарпатья // *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. М., 1996. С. 484–508.

Боровой 1997 — *Боровой С.Я.* Классовая борьба на Украине XVII в. в свете современных еврейских хроник // *Еврейские хроники XVII столетия. Эпоха «хмельничины»*. М., 1997. С. 11–80.

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

БТ – «Бредни Талмуда, узанные у самих евреев и явленные новой сектой сяпвсечухов или антиталмудистов» // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 376–440.

Булашев 1909 – *Булашев Г.* Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Киев, 1909.

Булашев 1992 – *Булашев Г.О.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Київ, 1992.

Бурмистров 2004 – *Бурмистров К.* «Басни Талмудовы, от самих жидов узанные»: к генеалогии юдофобских настроений в России конца XVIII – начала XIX в. // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 362–372.

Буслаев 2006 – *Буслаев Ф.* Догадки и мечтания о первобытном человечестве. М., 2006.

Бушкевич 2002 – *Бушкевич С.П.* Ветхозаветные сюжеты в народной культуре Украинских Карпат. Публикация С.П. Бушкевич // Живая старина. 2002. № 3. С. 10–12.

Ваикра – *рабби Моше Вейсман.* Мидраш рассказывает. Ваикра. Иерусалим, 1996.

Валк 1968 – *Валк С.Н.* «История Российская» В.Н. Татищева в советской историографии // *Татищев В.Н.* Собрание сочинений в восьми томах. М., 1968. Т. VII. С. 39–75.

Ванякина 2002 – *Ванякина А.Е.* Ветхозаветные легенды старообрядцев Кировской области. Публикация А.Е. Ванякиной // Живая старина. 2002. № 3. С. 7–9.

Велецкая 1978 – *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

Венгжинек 2003 – *Венгжинек Х.* Боялась ли католическая церковь в Польше в начале XVI в. обращения христиан в иудаизм // Ксенофобия. История. Идеология. Политика. М., 2003. С. 7–15.

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

Верхратский 1899 – *Верхратский І.* Знадоби для пізнання угорско-руських говорів // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. Львів, 1899. Т. 29. С. 127–200.

Веселовский 2001 – *Веселовский А.Н.* Мерлин и Соломон. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. М.; СПб., 2001.

Ветхозаветные апокрифы – *Ветхозаветные апокрифы / Пер. Е.В. Витковского.* М., 2001.

Виноградова 1997 – *Виноградова Л.Н.* Облик черта в полесских поверьях // Живая старина. 1997. № 2. С. 60–61.



Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.

Виноградова, Толстая 1993 – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: Структура текста // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 60–81.

Вл. Б. 1904 – *Вл. Б.* «Душила у русских раскольников // Этнографическое обозрение. М., 1904. № 2. С. 160–161.

Водов 1988–1989 – *Vodoff V.* Pourquoi le prince Volodimer Svjatoslavich n'a-t-il pas ete cannoise? // HUS. Vol. 12–13. Proceedings of International Congress Commemorating the Millenium of Christianity of Rus'–Ukraine. Camb. (Mass.), 1988–1989. P. 446–466.

Волков 1916 – *Волков Ф.* Этнографические особенности украинского народа // Украинский народ в его прошлом и настоящем. Пг., 1916. С. 455–647.

Воронцова 2002 – *Воронцова Ю.Б.* Коллективные прозвища в русских говорах. Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2002.

Воропай 1993 – *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Київ, 1993.

Вукановић 1931 – *Вукановић Т.* Лична имена код Срба // Гласник Етнографског музеја у Београду. 1931. Књ. 6. С. 56–74.

Галант 1909 – *Галант И.В.* Арендowali ли евреи православные церкви на Украине? // Еврейская старина. 1909. Вып. 1. С. 81–87.

Гальковский 1913 – *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. 2 (Репринт – М., 2000).

Гараева 2002 – Сведения арабских и персидских историков о походах к северу от Дербента / Перевод и комментарии Н. Гараевой // История татар. Казань, 2002. С. 440–471.

Георгиева 1996 – *Георгиева А.* «Чуждият» според българските етиологични легенди // Етнология. София, 1996. Т. 2. С. 64–97.

Гессен 1993 – *Гессен Ю.* История еврейского народа в России. М.; Иерусалим, 1993.

Гнатюк 1897 – *Гнатюк В.* Етнографічні материяли з Угорської Руси. Т. 1. Легенди і новелі // Етнографічний збірник. Львів, 1897. Т. 3.

Гнатюк 1899 – *Гнатюк В.* Галицько-руські анекдоти. Ч. 2 // Етнографічний збірник. Львів, 1899. Т. 6. С. 163–269.

Гнатюк 1902 – *Гнатюк В.* Галицько-руські народні легенди. Т. 1 // Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. 12.

Гнатюк 1902a – *Гнатюк В.* Галицько-руські народні легенди. Т. 2 // Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. 13.

Гнатюк 1911 – *Гнатюк В.* Етнографічні материяли з Угорської Руси. Т. VI. Байки, легенди, історічні перекази, новелі, анекдоти – з Бачки // Етнографічний збірник. Львів, 1911. Т. 30.

Гнатюк 1912а – *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології. Т. 2. Вип. 1 // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33.

Гнатюк 1912б – *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31/32.

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

Голейзовский 1980 – *Голейзовский Н.К.* Два эпизода из деятельности новгородского архиепископа Геннадия // Византийский временник. М., 1980. Вып. 41. С. 125–140.

Голубинский 1997 – *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. М., 1997. Т. 1–2.

Грейвс, Патай 2002 – *Грейвс Р., Патай Р.* Иудейские мифы. Книга Бытия. М., 2002.

Греков 1959 – *Греков Б.Д.* Избранные труды. М., 1959. Т. II.

Григоренко 1999 – *Григоренко А.* Духовные искания на Руси конца XV в. СПб., 1999.

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

Гумилев 1989 – *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая степь. М., 1989.

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

Дабева 1939 – *Дабева М. Ев.* Епитети въ българската народна песен. София, 1939.

Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1979–1981. Т. 1–4.

Даль 1996 – *Даль В.И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб, 1996.

Даль ПРН – Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957.

Дандес 2003 – *Дандес А.* Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2003.

Дандес 2004 – *Дандес А.* «Кровавый навет» или легенда о ритуальном убийстве: антисемитизм сквозь призму проективной инверсии // *Дандес А.* Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2004. С. 204–230.

Дандес 2004а – *Дандес А.* Об этнических стереотипах: евреи и поляки в Соединенных Штатах // *Дандес А.* Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2004. С. 137–162.

Данилевский 1995 – *Данилевский И.Н.* Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1995. № 5. С. 101–110.

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

- Даньшин 1993 — *Даньшин Д.И.* Фанагорийская община иудеев // Вестник древней истории. 1993. № 1. С. 59–73.
- дель Валье Родригес 2001 — *дель Валье Родригес Карлос.* Обращение Хазарии в иудаизм и литературный мотив о выборе веры // Пограничные культуры между Востоком и Западом: Россия и Испания. СПб., 2001.
- Демидович 1896 — *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1896. № 1. Кн. 28. С. 91–120.
- Дикарив 1896 — *Дикарив М.* Чорноморські народні казки й анекдоти // Етнографічний збірник. Львів, 1896. Т. 2. С. 1–50.
- Дикарев 1892 — *Дикарев М.* Очерк Воронежского мещанского говора сравнительно с украино-русским наречием // Памятная книжка Воронежской губ. на 1892 г. Воронеж, 1892. Вып. 2. С. 69–270.
- Дмитриева 1976 — *Дмитриева Р.П.* О текстологической зависимости между разными видами рассказа о потомках Августа и дарах Мономаха // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 30. С. 217–230.
- Добровольская 2004 — *Добровольская В.* «Свой» и «чужой» праздник в восприятии горожан (на примере совместного проживания русских и евреев) // Праздник — обряд — ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 137–153.
- Добровольский 1891 — *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.
- Добровольский 1914 — *Добровольский В.Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Добрушкин 1970 — *Добрушкин Е.М.* О двух известиях «Истории Российской» В.Н. Татищева под 1113 г. // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1970. Вып. III. С. 282–290.
- ДОО 1 — Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. М., 1995. Т. 1.
- ДП — Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М., 1999.
- Драгоманов 1876 — *Драгоманов М.* Малоросские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
- Дубнов 1913 — *С.Д. (Дубнов).* Выдворение евреев из Малороссии во второй четверти XVIII в. // Еврейская старина. 1913. Вып. 1.
- Дубровина 2002 — *Дубровина С.Ю.* Народные пересказы Ветхого Завета на Тамбовщине // Живая старина. 2002. № 3. С. 2–4.
- Евагрий Схоластик — *Евагрий Схоластик.* Церковная история / Пер. с греч. И.В. Кривушина. СПб., 1999.
- Евангелие детства — Иисус в документах истории / Сост. Бориса Г. Деревенского. СПб., 1998. С. 260–286.
- Евсевий Памфил — *Евсевий Памфил.* Жизнь блаженного василевса Константина. М., 1998.

Ельницкий 1975 — *Ельницкий Л.А.* Византийский праздник брумалий и римские сатурналии // *Античность и Византия.* М., 1975. С. 340–350.

Емельянов 2003 — *Емельянов В.В.* Ритуал в древней Месопотамии. М., 2003.

ЕНС — Еврейские народные сказки, предания, былички, анекдоты, собранные Е.С. Райзе / Составление В. Дымшица. СПб., 1999.

Еремин 1958 — *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // *ТОДРЛ.* Л., 1958. Т. XV. С. 331–348.

ЕЭ — Еврейская энциклопедия. СПб. (б.г.). Т. 1–.

Жаткович 1896 — *Жаткович Ю.* Замітки етнографічні з Угорської Руси // *Етнографічний збірник.* Львів, 1896. Т. 2. С. 1–38 (отдельной пагинации).

Жизнь чудовищ в средние века — *Жизнь чудовищ в средние века* / Перевод с латинского Н. Горелова. М., 2004.

Житие и чудеса — *Житие и чудеса блаженной старицы Матроны* / Автор-составитель З.В. Жданова. Изд. братства во имя св. блгв. князя Александра Невского. 1998.

Заборовский 1988 — *Заборовский Л.В.* Католики, православные, униаты. Проблемы религии в русско-польско-украинских отношениях конца 40-х–80-х гг. XVII в. М., 1998. Часть 1.

Заглада 1929 — *Заглада Н.* Побут селянської дитини. Матеріяли до монографії с. Старосілля. Київ, 1929 (Матеріяли до етнології. I).

Замовы 1992 — *Замовы* / Уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г.А. Барташевіч. Мінск, 1992.

Занемонец 2003 — *Занемонец А.* Отречение от иудаизма в византийской культуре // *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга.* М., 2003. С. 11–23.

Запорожец 2003 — *Легенды из станицы Динской.* Публикация В.В. Запорожец // *Живая старина.* 2003. № 2. С. 39–40.

Зеленин 1904 — *Зеленин Д.К.* «Красная смерть» у русских старообрядцев // *Этнографическое обозрение.* 1904. № 3. С. 67–68.

Зеленин 1914 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества. Пг., 1914. Вып. 1.

Зеленин 1915 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества. Пгр., 1915. Вып. 2.

Зеленин 1916 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества. Пгр., 1916. Вып. 3.

Зеленин 1991 — *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зеленин 1994 — *Зеленин Д.К.* Великорусские народные присловья как материал для этнографии // *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 38–58.

Зеленин 1994а — *Зеленин Д.К.* Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии (Этнографический и историко-литературный очерк) // *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 59–104.

Зеленина 2001 — *Зеленина Г.* Изгнание 1492 г. в трактовке двух хроник XVI в. // Вестник Еврейского университета. 2001. Вып. 6(24). С. 73–100.

Зимин 1999 — *Зимин А.А.* Правда Русская. М., 1999.

Иванов 1898 — Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края. Т. 1 / Под ред. В.В. Иванова. Харьков, 1898.

Иванов 1907 — *Иванов П.В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907.

Ивановский 1892 — *Ивановский А.* К космогоническим легендам дуалистического типа // Этнографическое обозрение. 1892. № 2–3. С. 250–252.

ИЕН — История еврейского народа / Под ред. Ш. Эттингера. Иерусалим; М., 2001.

ИКСН — История культур славянских народов. М., 2003. Т. 1.

Илиев 1890 — *Илиев А.Т.* Българските предания за исполини, наречени елини, жидове и латини // СбНУ. 1890. Кн. 3. С. 179–205.

Илиев 1891 — *Илиев А.Т.* Българските предания за исполини, наречени елини, жидове и латини // СбНУ. 1891. Кн. 4. С. 231–256.

ИР — История России с древнейших времен до конца XVII в. М., 1996.

Истрин 1920 — *Истрин В.М.* «Хроника Георгия Амартола» в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920. Т. 1.

Истрин 1923 — *Истрин В.М.* Замечания о начале русского летописания // Известия Отделения русского языка и словесности Российской академии наук. 1921. Т. 26. Пг., 1923.

КА — Карпатский архив Института славяноведения РАН (Москва).

Кайндль 2003 — *Кайндль Р.Ф.* Гуцули: їхнє життя, звичаї та народні перекази / Перекл. з німецької З. Пенюк. Чернівці, 2003.

Каменский 1999 — *Каменский А.Б.* От Петра I до Павла I. М., 1999.

Кандель 1988 — *Кандель Ф.* Очерки времен и событий. Иерусалим, 1988.

Каравелов 1861 — *Каравелов Л.* Памятники народного быта болгар. М., 1861. Кн. 1.

Карамзин — *Карамзин Н.М.* История государства Российского. СПб., 1842. Т. II.

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

Карпов 1997а — *Карпов А.Ю.* Несколько замечаний к слову о преподобном Евстратии Постнике // Россия и христианский Восток. М., 1997. Вып. I. С. 7–16.

Каустов 2003 — *Каустов А.* Формы отчуждения иудаизма в средневековой христианской Европе // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 30–44.

Каустов 2004 — *Каустов А.* Праздник как инструмент формирования стереотипов по отношению к евреям в официальной культуре Древней Украины (X–XVIII вв.) // Праздник — обряд — ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 104–118.

Кашовская, Кашаев 2004 — *Кашовская Н., Кашаев С.* Иудаизм на Боспоре — археологический контекст // Одиннадцатая ежегодная международная конференция по иудаике. 3–5 февраля 2004 г. Иудеи и хазары. Археология; Караимы в Восточной Европе. Неашкеназские общины. Тезисы докладов. М., 2004. С. 8–9.

Кербелите 2001 — *Кербелите Б.* Типы народных сказаний. Структурно семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.

Киево-Печерский патерик — *Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики /* Изд. подготовили Л.А. Ольшевская, С.Н. Травников. М., 1999.

Килимник 1994 — *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Київ, 1994. Кн. 1–2.

Клауде 2002 — *Клауде Д.* История вестготов. СПб., 2002.

Клинггер 1909–1911 — *Клинггер В.* Животное в античном и современном суевении. Киев, 1909–1911.

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

Колесса 1898 — *Колесса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю, в с. Ходовичах Стрийського пов. // Етнографічний Збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 76–98.

Контрерас 2006 — *Контрерас Х.* Инквизиторы и тайные иудеи. Власть, культура и религия в Испании Золотого века / Ред. Е.О. Смоктий. СПб., 2006.

Костомаров 1996 — *Костомаров Н.И.* Русские инородцы. М., 1996.

Кравченко 1911 — Этнографические материалы, собранные В.Г. Кравченко в Волынской и соседней с ней губерниях // Труды Общества исследователей Волыни. Житомир, 1911. Т. 5.

Кравченко 1914 — Этнографические материалы, собранные В.Г. Кравченко в Волынской и соседних с ней губерниях // Труды Общества исследователей Волыни. Житомир, 1914. Т. 12.

Кралик 1963 – *Кралик О.* Повесть временных лет и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле // ТОДРЛ. Л., 1963. Т. XIX. С. 177–207.

Криничная 2001 – *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. СПб., 2001. Т. 1.

Кръстева-Благоева 1999 – *Кръстева-Благоева Е.* Личното име в българската традиция. София, 1999.

Кузьмин 1972 – *Кузьмин А.Г.* Статья 1113 г. в «Истории Российской» В.Н. Татищева // Вестник Московского университета. История. 1972. № 5. С. 79–89.

Курочкін 1995 – *Курочкін О.* Українські новорічні обряди “Коза” і “Маланка”. Опишне, 1995.

Кучкин 1971 – *Кучкин В.А.* К спорам о Татищеве // Проблемы истории общественного движения и историографии. М., 1971.

Лавров 1899 – *Лавров П.А.* Апокрифические тексты. СПб., 1899.

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

Ламздорф 1926 – *Дневник В.Н. Ламздорфа (1886–1890).* М.; Л., 1926.

Лев Диакон – *Лев Диакон.* История / Пер. М.М. Копыленко. М., 1988.

Левинская 2000 – *Левинская И.А.* Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000.

Левченко 1928 – *Казки та оповідання з Поділля.* В записках 1850–1860-х рр. / Упоряд. М. Левченко. Київ, 1928. Вип. 1–2.

Литаврин 1994 – *Литаврин Г.Г.* Киево-Печерский патерик о работоторговцах-иудеях в Херсоне и о мученичестве Евстратия Постника // Славяне и их соседи. М., 1994. Вып. 5. С. 66–82.

Литаврин 1999 – *Литаврин Г.Г.* Византия и славяне. СПб., 1999.

Лихачев 1984 – *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В.* Смех в древней Руси. Л., 1984.

Ловешки край 1999 – *Ловешки край.* София, 1999.

Логинов 1993 – *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Лотман, Успенский 1982 – *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* «Изгой» и «изгойничество» как социально-политическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода («свое» и «чужое» в истории русской культуры) // Труды по знаковым системам – 15. Тарту, 1982. С. 110–121.

Лурье 1994 – *Лурье Я.С.* Две истории Руси 15 в. СПб., 1994.

Лурье 1995 – *Luria J.* Источники по истории «новоявившейся новгородской ереси» («жидовствующих») // Jews and Slavs. Jerusalem, 1995. V. 3. P. 199–223.

Львов 2003 — *Львов А.* Между «своими» и «чужими» (об отношении к сектантам субботникам) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 248–265.

Маггид 1910 — *Маггид Д.Г.* Иноязычные заговоры у русских евреев в XVIII и в начале XIX в. // Еврейская старина. 1910. Вып. 4. С. 580–591.

Максимов 1995 — *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Куль хлеба. Смоленск, 1995.

Малингуди 1996 — *Малингуди Я.* Терминологическая лексика русско-византийских договоров // Славяне и их соседи. М., 1996. Вып. 6. С. 61–67.

Мансика 2005 — *Мансика В.Й.* Религия восточных славян / Редакция и комментарий В.Я. Петрухина и С.М. Толстой. М., 2005

Марек 2003 — *Марек П.* К истории евреев в Москве // Москва еврейская. М., 2003.

Марзалюк 2003 — *Марзалюк І.А.* Людзі даўняй Беларусі: этнаканфесійныя і сацыякультурныя стэрэатыпы (X–XVII ст.ст.). Магілёў, 2003.

Марийский фольклор 1991 — *Марийский фольклор.* Йошкар-Ола, 1991.

Маркевич 1991 — *Маркевич Н.А.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 52–169.

Матузова 1979 — *Матузова В.И.* Английские средневековые источники IX–XIII вв. М., 1979.

Мещерский 1958 — *Мещерский Н.А.* История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958.

Мещерский 1995 — *Мещерский Н.А.* Избранные статьи. СПб., 1995.

Милитарев 2003 — *Милитарев А.Ю.* Воплощенный миф. М., 2003.

Милорадович 1991 — *Милорадович В.П.* Життьє-бытьє лубенского крестьянина // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 170–341.

Минкина 2006 — *Минкина О.Ю.* Еврейские депутаты первой четверти XIX в. в семейных преданиях и фольклорных нарративах // Материалы Тринадцатой ежегодной Международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2006. С. 373–392.

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

Мишин 2002 — *Мишин Д.Е.* Сакалиба. Славяне в исламском мире. М., 2002.

МНМ — Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1, 2.

Монтер 2003 — *Монтер У.* Ритуал, миф и магия в Европе раннего Нового времени. М., 2003.



Мороз 1999 — *Мороз А.Б.* «Пустому углу молятся...» Новые религиозные течения и традиционная культура // Живая старина. 1999. № 2. С. 14–15.

Мороз 2002 — *Мороз А.* «Жидовики-некрещеники...» Евангельские события и евреи в восприятии современного севернорусского крестьянина // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2002. С. 235–262.

МРЛРС — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб., 1996.

Мурьянов 1978 — *Мурьянов М.Ф.* О Десятинной церкви князя Владимира // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 1978. С. 171–175.

Мюллер 2004 — *Мюллер Р.* «Еврейская свинья» как эстетическая ценность // Еврейское слово. № 7 (180), 11–17 февраля 2004. С. 4.

Назаренко 1999 — *Назаренко А.В.* Западноевропейские источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е.А. Мельниковой. М., 1999. С. 259–406.

НБ — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.

НБКМ — Народна библиотека «Св. св. Кирил и Методий» (София, Болгария).

НИАБ в г. Гродно — Национальный исторический архив Беларуси в г. Гродно.

Никифоровский 1897 — Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.

Номис 1864 — *Номис М.* Українські приказки, прислів'я и таке інше. СП., 1864.

Номис 1993 — Українські приказки, прислів'я и таке інше / Уклав М. Номис. Київ, 1993.

Носенко 2001 — *Носенко Е.Э.* «...Вот праздники Бога». М., 2001.

Оболенский 1998 — *Оболенский Д.* Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998.

Околович 2002 — *Околович Е.В.* Демонологические представления евреев Восточной Европы в сравнении с народной демонологией славян. Дипл. работа, Еврейский университет в Москве, 2002 (машинопись).

Околович 2002а — *Околович Е.* Заметки о еврейской народной демонологии (по материалам фольклора на идише) // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2002. С. 137–162.

Околович 2003 – *Околович Е.* Еврейские и славянские былички о встрече человека с нечистой силой // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 200–210.

Онищук 1909 – *Онищук А.* Матеріяли до гуцульської демонології // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11. С. 1–139.

Онищук 1912 – *Онищук А.* Народний календар у Зелениці, Надвірнянського пов. (на Гуцульщині) // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1912. Т. 15. С. 1–61.

ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН, Москва.

Памятники – Памятники Куликовского цикла / Ред. Б.А. Рыбаков, В.А. Кучкин. СПб., 1998.

Панченко 2002 – *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.

Парамонова 1999 – *Парамонова М.Ю.* Славянский Восток в хронике Титмара Мерзебургского. Образ «инога» на пересечении идеологии и риторики // Одиссей. 1998. М., 1999. С. 26–55.

Патай 2005 – *Патай Р.* Иудейская богиня. Екатеринбург, 2005.

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

Петрухин 1995 – *Петрухин В.Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX–XI вв. М., Смоленск, 1995.

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. М., 1998. С. 269–288.

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

Петрухин 2000а – *Петрухин В.Я.* Древняя Русь. Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Древняя Русь. М., 2000. Т. 1.

Петрухин 2001 – *Петрухин В.Я.* В.Н. Татищев о евреях в Древней Руси и современная историография // Вестник Еврейского университета. 2001. № 5(23). С. 7–20.

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

Петрухин 2002 – *Петрухин В.Я.* Христианство на Руси во второй половине X – первой половине XI в. // Христианство в

странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002. С. 60–132.

Петрухин 2004 – *Петрухин В.* Евстратий Постник и Вильям из Норвича – две пасхальные жертвы // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 84–103.

Пештич 1961–1965 – *Пештич С.Л.* Русская историография XVIII в. Л., 1961–1965. Ч. I–II.

Пивоварчик 2003 – *Пивоварчик С.* Этноконфессиональные стереотипы в поликультурном регионе (по материалам историко-этнологического изучения местечек Белорусского Понеманья) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 361–375.

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

• ПК 1901 – Памятная книжка Вятской губернии на 1901 год. Вятка, 1901.

Плетнева 1999 – *Плетнева С.А.* Очерки хазарской археологии. М.; Иерусалим, 1999.

Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Понырко 1992 – *Понырко Н.В.* Эпистолярное наследие Древней Руси. СПб., 1992.

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

Потушняк 1941 – [Статья Ф.М. Потушняка по народной культуре украинцев Закарпатья] // Литературна неделя Подкарпатского общества наук. Ужгород, 1941. Вып. 1.

ПР 1929 – Подкарпатська Русь. Унгар (Ужгород), 1929. Ч. 4.

Прокопий из Кесарии – *Прокопий из Кесарии.* Война с готами / Пер. с греческого С.П. Кондратьева. М., 1950.

Прохоров 2000 – *Прохоров Г.* Мотив еврейского греха в русских духовных стихах богородичного цикла // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 154–162.

ПРП – Памятники русского права. М., 1952. Т. 1.

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей.

ПСРЛт – Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860–1862. Вып. 1–4.

Райан 2006 – *Райан В.Ф.* Баня в полночь / Ред. А. Чернецов. М., 2006.

Рассел 2001 – *Рассел Дж.Б.* Дьявол. Восприятие зла с древнейших времен до раннего христианства. СПб., 2001.

РДС – Русский демонологический словарь / Авт.-сост. Т.А. Новичкова. СПб., 1995.

РИБ – Русская историческая библиотека. Т. VI. Памятники древнерусского канонического права. СПб., 1880. Ч. 1.

Рогов 1970 – *Рогов А.И.* (предисловие, комментарии и перевод). Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности. М., 1970.

Родопи 1994 – Родопи. София, 1994.

Рождественская 1987 – *Рождественская М.В.* «Слово на Лазарево воскресение» // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С. 426–428.

Романов 1891/4 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 4.

Сатира – Сатира / Сост., вступ. статья и комментарий В.К. Былинина, В.А. Грихина. М., 1987.

СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–.

СД 1 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1 (А–Г). М., 1995.

СД 2 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2 (Д–К). М., 1999.

СД 3 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3 (К–П). М., 2004.

Семенцов 1993 – *Семенцов М.В.* Символическое значение предметов традиционного врачевания (на примере народной медицины кубанских казаков) // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993. С. 101–110.

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

Сендерович 1996 – *Сендерович С.* Св. Владимир: к мифопоэзису // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 301–313.

Сержпутоўскі 1926 – *Сержпутоўскі А.* Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкага павету. Л., 1926.

Сержпутоўскі 1930 – *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукі. Менск, 1930.

Сержпутоўскі 2000 – *Сержпутоўскі А.К.* Казкі і апавяданні беларусаў Слуцкага павета. Мінск, 2000.

СКК 1 – Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – первая половина XIV в. Л., 1987.

СКК 2 – Словарь книжников и книжности Древней Руси. Ч. 2. Л., 1989.

СМ – Славянская мифология. Энциклопедический словарь (А–Я). Изд. 2-е, испр. и доп. / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2002.

- Смилянская 2003 – *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. М., 2003.
- Смирнов 1963 – *Смирнов И.И.* Очерки социально-экономических отношений Руси XII–XIII вв. М.; Л., 1963.
- Сморгунова 1998 – *Сморгунова Е.М.* «А где он Антихрист – нам секрет». Эсхатологические представления современных пермских староверов // *Живая старина*. 1998. № 4. С. 31–34.
- 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.
- Соболевский 1890 – *Соболевский А.* Из вновь открытого древнерусского поучения домонгольской эпохи // *Живая старина*. 1890/1891. Вып. 4. С. 229.
- Соколова 2003 – *Соколова А.* Образ города в представлениях жителей малых городских и сельских населенных пунктов Подолия // *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга*. М., 2003. С. 320–360.
- Сократ Схоластик – *Сократ Схоластик*. Церковная история. М., 1996.
- Соловьев – *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1988–. Т. 1–.
- Соловьев 1895 – *Соловьев С.В.* К легендам об Иуде-предателе. Харьков, 1895.
- Стафеева 1996 – *Стафеева О.С.* Народная обрядовая символика в поэтике «Службы кабаку» // *Труды Отдела древнерусской литературы*. СПб., 1996. Т. 49. С. 133–140.
- 100 еврейских местечек 1 – 100 еврейских местечек Украины. Исторический путеводитель. Вып. 1. Подолия. Иерусалим – Санкт-Петербург, 1997.
- Стоклицкая-Терешкович 1994 – *Стоклицкая-Терешкович В.* Евреи в России при Петре I и его ближайших преемниках // *Вестник Еврейского университета*. 1994. № 1(5). С. 172–214.
- Страхов 2003 – *Страхов А.Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge, 2003 (*Palaeoslavica*. XI. Supplementum 1).
- Татищев – *Татищев В.Н.* Собрание сочинений в восьми томах. М., 1962.
- Таубе 1997 – *Таубе М.* Послесловие к «Логическим терминам» Маймонида и ересь жидовствующих // *In memoriam*. Сборник памяти Я.С. Лурье. СПб., 1997. С. 239–246.
- Тихомиров 1962 – *Тихомиров М.Н.* О русских источниках «Истории Российской» // *Татищев В.Н.* Собрание сочинений в восьми томах. М., 1962. Т. I.
- Тихомиров 1975 – *Тихомиров М.Н.* Древняя Русь. М., 1975.

Тихомирова 2001 — *Тихомирова Т.А.* Традиционное отношение к чистоте в крестьянской среде // Живая старина. 2001. № 3. С. 8–11.

Тихонравов 1863 — *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 2.

ТМКБ 2 — Традиційная мастацкая культура беларусаў. Т. 2. Віцебскае Падзвінне. Мінск, 2004.

Тодорова 1994 — *Тодорова О.* Образът на «нечестивия» евреин в българската книжнина от XVIII — началото XIX век и във фолклора // Български фолклор. 1994. Кн. 3. С. 10–22.

Тодорова 2001 — *Тодорова О.* Евреите в българската словесност от началото на XIX век до Освобождението // Балкански идентичности. София, 2001. С. 88–111.

ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы.

Толочко 2005 — *Толочко А.* «История Российская» Василия Татищева: источники и известия. М., 2005.

Толстая 1994 — *Толстая С.М.* Культурное самосознание в истории и современности // Граница. Вопросы культурных связей России, Украины, Белоруссии, Литвы и Польши. Сб. материалов международной конференции, состоявшейся в Москве 7–8 октября 1993 г. М., 1994. С. 20–27.

Толстая 2000 — *Толстая С.М.* Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 52–95.

Толстая 2001 — *Толстая С.М.* Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 151–205.

Толстая 2004 — *Толстая С.* Персонификация праздников в славянской народной культуре // Праздник — обряд — ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 21–33.

Толстой 1995 — *Толстой Н.И.* Солёный болгарин // *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 418–426.

Топоров 1990 — *Топоров В.Н.* Образ «соседа» в становлении этнического самосознания (русско-литовская перспектива) // Славяне и их соседи. Вып. 2. Этнопсихологический стереотип в средние века. М., 1990. С. 4–14.

Трахтенберг 1998 — *Трахтенберг Дж.* Дьявол и евреи. Иерусалим; М., 1998.

Три еврейских путешественника — Три еврейских путешественника. Иерусалим; М., 2004.

Трусевич 1865 — *Трусевич И.* Предания, поверья, пословицы и песни жителей Полесья // Киевлянин. 1865. № 57. С. 225–227; № 111. С. 449–450; № 120. С. 475–477.

Турилов 1998 — *Турилов А.А.* Народные поверья в русских лечебниках // *Живая старина*. 1998. № 3. С. 33–36.

Турилов 1999 — *Турилов А.А.* Две забытые даты болгарской церковно-политической истории // *Paleobulgaria*. 1999. Т. XXIII, 1. С. 14–34

Успенский 1993 — *Успенский Б.А.* Солярно-лунарная символика в облике русского храма // *Christianity and the Eastern Slavs*. 1993. V. 1. P. 241–251.

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

Федотов 1939 — *Федотов Г.П.* Канонизация святого Владимира // *Владимирский сборник*. Белград, 1939. С. 188–196.

Федотов 2001 — *Федотов Г.П.* Русская религиозность. Часть 1. Христианство Киевской Руси // *Федотов Г.П.* Собрание сочинений в двенадцати томах. М., 2001. Т. X.

Фиалкова 1994 — *Фиалкова Л.* Фольклор з України — в Ізраїлі // *Вісник Національної Академії наук України*. 1994. № 11–12. С. 113–115.

Фиалкова 1995а — *Фиалкова Л.* Из фольклорного архива // *Вести — Север*. 28.12.1995.

Фиалкова 1995б — *Фиалкова Л.* Из фольклорного архива // *Вести — Север*. 21.12.1995.

Филиповић 1949 — *Филиповић М.С.* Живот и обичаји народни у Височкој Нахији. Београд, 1949.

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

Флоря 1992 — *Флоря Б.Н.* Отношения государства и церкви у восточных и западных славян. М., 1992.

Франко 1896 — *Франко І.* Апокріфи і легенди з українських рукописів. Львів, 1896. Т. 1.

Франко 1898 — *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Т. 5. С. 160–218.

Франко 1906 — *Франко І.* Апокріфи і легенди з українських рукописів. Львів, 1906. Т. 4.

Франко 1908 — *Франко І.* Галицько-руські народні приповідки // *Етнографічний збірник*. Львів, 1908. Т. 24. С. 369–371.

Фридмен 2000 — *Фридмен П.* Ноево проклятьє // *Другие средние века*. К 75-летию А.Я. Гуревича. М., 2000. С. 318–338.

Фроянов 1995 — *Фроянов И.Я.* Древняя Русь. М.; СПб., 1995.

Фрумкин 1995 — *Фрумкин Б.* Из истории революционного движения среди евреев // *Евреи в Российской империи*. М., 1995. С. 587–640.

Фрэзер 1980 — *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. М., 1980.

Хазанов 1994 — *Хазанов А.* Евреи в раннесредневековой Византии // Вестник Еврейского университета. 1994. № 1. С. 4–34.

Хоулетт 1993 — *Хоулетт Я.Р.* Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. XLVI.

Цветков 2003 — *Цветков М.А.* Послание архиепископа Геннадия Новгородского епископу Прохору Сарскому в контексте с правилами новгородских Кормчих конца XV — начала XVI в. // Новгородский Исторический Сборник 9(19). СПб., 2003. С. 179–196.

Цейтлин 1996 — *Цейтлин Р.М.* Сравнительная лексикология славянских языков X/XI–XIV/XV вв. М., 1996.

Чарный 2003 — *Чарный С.* Кровавые наветы в СССР // Тирош. Труды по иудаике. М., 2003. Вып. 6. С. 207–217.

Чекин 1994 — *Чекин Л.С.* К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе // Славяноведение. 1994. № 3. С. 34–43.

Черепнин 1965 — *Черепнин Л.В.* Общественно-политические отношения в Древней Руси и Русская правда // *Новосельцев А.П. и др.* Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965.

ЧОИДР — Чтения общества истории и древностей Российских.

Чубинский 1872/1 — *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 1 (ч. 1).

Чубинский 1872/7 — *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 7.

Чубинський 1995 — *Чубинський, Павло.* Мудрість віків. Київ, 1995. Кн. 1, 2.

Шарапов 2005 — *Шарапов С.* «После победы славянофилов». М., 2005.

Шарко 1891.— *Шарко Е.* Из области суеверий малорусов Черниговской губ. Село Пашков Черниговской губернии, Нежинского уезда // Этнографическое обозрение. 1891. С. 171–172.

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

Шейн 1873 — Белорусские песни, собранные П.В. Шейном // Записки Имп. Русского географического общества. СПб., 1873. Т. 5. С. 281–850.

Шейн 1890 — *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 1.

Шейн 1893 — *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2.

Шейн 1902 — *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3.



Шимченко 1895 – *Шимченко О.* Українські людські вигадки // Етнографічний збірник. Львів, 1895. Т. 1. С. 13.

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

Штерн 1997 – Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме / Введение и комментарии Менахема Штерна. Русское издание под редакцией Натальи В. Брагинской. Т. 1. От Геродота до Плутарха. М.; Иерусалим, 1997.

Штерн 2000 – Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме: от Тацита до Артемидора. Т. II. Ч. I / Введение и комментарии Менахема Штерна. М.; Иерусалим, 2000.

Шульгин 1994 – *Шульгин В.В.* «Что нам в них не нравится...» Об антисемитизме в России. М., 1994.

Шульгин 2002 – *Шульгин В.* Последний очевидец. М., 2002.

Шухевич 1904 – *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 4 // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1904. Т. 7.

Шухевич 1908 – *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 5 // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1908. Т. 8.

Шапов 1989 – *Шапов Я.Н.* Государство и церковь Древней Руси. X–XIII вв. М., 1989.

Щербаківський 1991 – *Щербаківський Д.М.* Сторінка з української демонології (вірування про холеру) // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 540–553.

Эттингер 1993 – *Эттингер Ш.* Россия и евреи. Иерусалим 1993.

Эттингер 1995 – *Ettinger Sh.* Влияние евреев на «ересь жидовствующих» в Московской Руси // Jews and Slavs. Jerusalem, 1995. V. 4. P. 9–27.

Юваль 1999 – *Юваль И.* Между политическим и утопическим мессианством в средние века // Вестник Еврейского университета. 1999. №2(20). С. 216–236.

Яворский 1915 – *Яворский Ю.А.* Памятники галицко-русской народной словесности. Киев, 1915. Вып. 1.

Янин 1998 – *Янин В.Л.* Я послал тебе бересту. М., 1998.

AMT – Archiwum materialów terenowych Zakładu Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej (ІНKM) PAU (Варшава, Польша).

Baranowski 1981 – *Baranowski B.* W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981.

Baron 1964 – *Baron S.W.* History and Jewish Historians. Philadelphia, 1964.

Benedyktowicz 2000 – *Benedyktowicz Z.* Portrety “obcego”. Kraków, 2000.

Bystroń 1923 – *Bystroń J.St.* Obcy jako ludożercy // Lud. 1923. T. 22. S. 138–140.

Bystroń 1922 – *Bystroń J.St.* Czarność obcych // Lud. 1922. T. 21. S. 179–182.

Bystroń 1980 – *Bystroń J.St.* Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone / Wybrał i opracował L. Stomma. Warszawa, 1980.

Cała 1992 – *Cała A.* Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992.

Cała 1995 – *Cała A.* The Image of the Jew in Polish Folk Culture. Jerusalem, 1995.

Chazan 1996 – *Chazan R.* In the Year 1096. The First Crusade and the Jews. Philadelphia; Jerusalem, 1996.

Chekin 1995 – *Chekin L.S.* Turks, Jews and the Saints of the Kievan Caves Monastery // Jews and Slavs. Jerusalem, 1995. V. 3. P. 127–134.

Ciszewski 1887 – *Ciszewski St.* Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. T. 11. S. 1–129.

Cohen 2004 – *Cohen Jeffrey J.* The Flow of Blood in Medieval Norwich // *Speculum. A Journal of Medieval Studies.* 2004. Vol. 79. № 1. P. 26–65.

Czaja 1906 – *Czaja St.* Zapusty // Lud. 1906. T. 12. S. 35–56.

Czaplak 1987 – *Czaplak G.* Obraz kosmosu w tekstach folklorystycznych wsi Matiaszówka. Praca magisterska. Lublin, 1987.

Dähnhardt 1904 – *Dähnhardt O.* Natursagen. Leipzig, 1904.

Dinur 1996 – *Dinur B.-Z.* Jewish History – its Uniqueness and Continuity. 1996.

Dworakowski 1964 – *Dworakowski St.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964.

EFL – *Encyclopedia of Folklore and Literature* / Ed: by M.E. Brown, B.A. Rosenberg. Oxford, 1998.

Engelking 1996 – *Engelking A.* Każda nacja swoju wieru ma // Polska sztuka ludowa – Konteksty. 1996. № 3–4. S. 177–183.

Fabre-Vassas 1997 – *Fabre-Vassas Cl.* The Singular Beast. Jews, Christians and the Pig. New York, 1997.

Federowski 1889 – *Federowski M.* Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy. Warszawa, 1889. T. 2.

Federowski 1897 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1.

Federowski 1902 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1902. T. 2.

Federowski 1903 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1903. T. 3.

Federowski 1935 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Warszawa, 1935. T. 4.

Fischer 1921 — *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.

Franklin 1985 — *Franklin S.* Some Apocryphal Sources of Kievan Russian Historiography // Oxford Slavonic Papers. 1985. V. 15. P. 1–27.

Görög-Karady 1992 — *Görög-Karady V.* Ethnic Stereotypes and Folklore // Folklore Processed. In Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday. Helsinki, 1992. P. 114–126.

Ginzberg 1956 — *Ginzberg L.* Legends of the Bible. New York, 1956.

Gloger 1877 — *Gloger Z.* Zabobony i mniemania ludu nadnarwiańskiego tyżące ptaków, plazów i owadów // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1877. T. 1. S. 101–107.

Gloger 1978 — *Gloger Z.* Encyklopedia staropolska ilustrowana. Warszawa, 1978. T. 1.

Gloger 1978a — *Gloger Z.* Obrędy, zwyczaje i wierzenia ludowe na ziemiach nad Narwia i Biebrza // Zygmunt Gloger — badacz przeszłości ziemi ojczystej. Warszawa, 1978. S. 141–245.

Goldberg-Mulkiewicz 1978 — *Goldberg-Mulkiewicz O.* "Obcy" w obrędie weselnym // Literatura ludowa. 1978. T. 12. S. 48–57.

Goldberg-Mulkiewicz 1989 — *Goldberg-Mulkiewicz O.* Kontakty polsko-żydowskie w kulturze ludowej Podlasia. Cześć I — obrędy // Studia Podlaskie. Białystok, 1989. T. II. S. 148–157.

Goldstein 1990 — *Goldstein D.* Das Judentum und seine Legenden. Klagenfurt, 1990

Graves, Patai 1966 — *Graves R., Patai R.* Hebrew Myths. The Book of Genesis. New York, 1966.

Grodzka 1960 — Legendy Łęczyckie / Zebr. i oprac. J. Grodzka. Łódź, 1960.

Gustawicz 1881 — *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1881. T. 5. S. 102–186.

Gustawicz 1902 — *Gustawicz B.* Kolka szcegółów ludoznawczych z powiatu bobreckiego // Lud. 1902. T. 8. S. 265–274, 368–392.

Hertz 1988 — *Hertz A.* Żydzi w kulturze polskiej. Warszawa, 1988.

Hole 1978 — *Hole Ch.* A Dictionary of British Folk Customs. L. etc., 1978.

Hryciuk, Moroz 1993 — *Hryciuk R., Moroz E.* Pamięć tradycji w relacjach mieszkańców Litwy narodowości żydowskiej // Polska sztuka ludowa — Konteksty. 1993. № 3–4. S. 85–89.

Hryciuk, Moroz 1993a — *Hryciuk R., Moroz E.* Wizerunek Żyda // Polska sztuka ludowa — Konteksty. 1993. № 3–4. S. 89–92.

Jakobson, Halle 1967 — *Jakobson R., Halle M.* The Term *Canaan* in Medieval Hebrew // *Jakobson R.* Selected works. 1967. V. 2. P. 858–886.

Janów 1931 – *Janyw J.* Legendarno-apokryficzne opowieści ruskie o męce Chrystusa // *Prace Filologiczne.* 1931. T. 15. Cz. 2. S. 23–24.

Jastrzębski 1989 – *Jastrzębski J.* Żyd jako “obcy” i jako “swój” w kulturze wsi polskiej XIX w. // *Literatura ludowa.* 1989. 1989. T. 33. № 4–6. S. 48.

Klier 1997 – *Klier J.* Judaizing Without Jews? Moscow – Novgorod? 1470–1504 // *Culture and Identity in Muscovy* / Ed. A.M. Kleimola, G.D. Lenhoff. Moscow 1997. P. 336–349.

Kolberg DW 3 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 3. Kujawy. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1962.

Kolberg DW 5 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 5. Krakowskie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1962.

Kolberg DW 7 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 7. Krakowskie. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1963.

Kolberg DW 9 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 9: W. Ks. Poznańskie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1963.

Kolberg DW 10 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 10: W. Ks. Poznańskie. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1963.

Kolberg DW 11 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 11: W. Ks. Poznańskie. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1963.

Kolberg DW 14 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 14: W. Ks. Poznańskie. Cz. 6. Wrocław; Poznań, 1962.

Kolberg DW 15 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 15: W. Ks. Poznańskie. Cz. 7. Wrocław; Poznań, 1962.

Kolberg DW 17 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 17: Lubelskie. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1962.

Kolberg DW 19 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 19: Kielickie. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1963.

Kolberg DW 20 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 20: Radomskie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1964.

Kolberg DW 23 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 23: Kaliskie. Wrocław; Poznań, 1964.

Kolberg DW 24 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 24: Mazowsze. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1963.

Kolberg DW 26 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 26: Mazowsze. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1963.

Kolberg DW 29 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 29. Pokucie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1962.

Kolberg DW 31 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 31. Pokucie. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1963.

Kolberg DW 42 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 42: Mazowsze. Cz. 7. Wrocław; Poznań, 1970.

Kolberg DW 45 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 45: Góry i Podgórze. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1968.

- Kolberg DW 46 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 46: Kaliskie i Sieradzkie. Wrocław; Poznań, 1967.
- Kolberg DW 49 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 49: Sanockie i Krośnieńskie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1974.
- Kolberg DW 51 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 51: Sanockie i Krośnieńskie. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1973.
- Kolberg DW 52 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 52. Białoruś–Polesie. Wrocław; Poznań, 1968.
- Köpstein 1979 – *Köpstein H.* Zum Bedeutungswandel von *σκλαβος/sclavus* // *Byzantinische Forschungen* 7. 1979. S. 67–89.
- Kosiński 1904 – *Kosiński W.* Materyały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej // *Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Cz. 2.* Kraków, 1904. T. 7. S. 3–86.
- Krekovičova 1995 – *Krekovičová E.* Židovstvo očami iných. *Reflexia Žida v slovenskom folklóre* // *Traditiones* 24. Ljubljana, 1995. S. 221–235.
- Krekovičova 1999 – *Krekovičová E.* Medzi toleranciou a bariérami. *Obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre.* Bratislava, 1999.
- Kubiszyn 2003 – *Kubiszyn M.* Historia mówiona Lublina // *Dziedzictwo kulturowe Żydów na Lubelszczyźnie. Materyały dla nauczycieli.* Lublin, 2003. S. 31–42.
- Kupfer, Lewicki 1956 – *Źródła hebrajskie do dziejów Słowian i niektórych innych ludów środkowej i wschodniej Europy* / Opracowali F. Kupfer, T. Lewicki. Wrocław, Warszawa, 1956.
- Langmuir 1984 – *Langmuir G.I.* Thomas of Monmouth: Detector of Ritual Murder // *Speculum* 59. 1984. P. 820–846.
- Lilientalowa 1898 – *Lilientalowa R.* Przesady żydowskie // *Wiśła.* 1898. T. 12. S. 277–284.
- Lilientalowa 1900 – *Lilientalowa R.* Przesady żydowskie // *Wiśła.* 1900. T. 14. S. 318–322, 639–644.
- Lilientalowa 1902 – *Lilientalowa R.* Życie pozagrobowe i świat przyszły w wyobrażeniu ludu żydowskiego // *Lud.* Lwów, 1902. T. 8. S. 350–353.
- Lilientalowa 1904 – *Lilientalowa R.* Wierzenia, przesady i praktyki ludu żydowskiego // *Wiśła.* 1904. T. 18. S. 105–113.
- Lilientalowa 1905 – *Lilientalowa R.* Wierzenia, przesady i praktyki ludu żydowskiego // *Wiśła.* 1905. T. 19. S. 148–176.
- Lilientalowa 1919 – *Lilientalowa R.* Święta żydowskie w przeszłości i terażniejszości. Cz. 3 // *Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności.* Kraków, 1919. T. 58. S. 1–103.
- Lud – Lud. *Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.* Lwów, 1895–. T. 1–.
- Magiera 1900 – *Magiera J.Fr.* Judasz i Haman // *Wiśła.* 1900. T. 14. S. 233–234.
- Maguire 1995 – *Maguire H. (Ed.).* *Byzantine Magic.* Dumbarton Oaks, 1995.

Malek 2000 — *Malek E.* Указатель сюжетов русской нарративной литературы XVII–XVIII вв. Łódź, 2000. Т. 1.

Mann 1920 — *Mann J.* The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs. London, 1920. Vol. 1.

McCulloh 1997 — *McCulloh M.* Jewish Ritual Murder: William of Norwich, Thomas of Monmouth, and the Early Dissemination of Myth // *Speculum* 72/3. 1997. P. 698–740.

Mimekor Yisrael — *Mimekor Yisrael: Classical Jewish Folktales Collected by Micha Joseph bin Gorion.* Bloomington, 1990.

Młynek 1902 — *Młynek L.* Zabawy sierskich pasterzy przed 20 laty // *Lud.* 1902. Т. 8. S. 22–36, 141–159.

Moskowich 1993 — *Moskowich W.* Mr. Khauruchenka, Miss Shaihets, Mrs. Hoika and Others: the Origin of Some Unusual Family Names in East Slavic Areas // *Philologia Slavica.* К 70-летию академика Н.И. Толстого. М., 1993. С. 354–364.

Moszyński 1967 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Т. 2. Kultura duchowa. Warszawa, 1967.

NKPP — *Nowa Księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło Samuela Adalberga / Red. J. Krzyżanowski, S. Świrko.* Warszawa, 1969–1978. Т. 1–4.

Nowicka 1995 — *Nowicka E.* Rom jako swój i jako obcy. Zbiorowość Romów w świadomości społeczności wiejskiej // *Lud.* 1995. Т. 78. S. 357–375.

Paluch 1989 — *Paluch A.* Zerwij ziele z dziewięciu miedz. Ziołolecznictwo ludowe w Polsce w XIX i początku XX wieku. Wrocław, 1989.

PBL — *Krzyżanowski J.* Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962–1963. Т. 1–2.

Peresvetoff-Morath 2002 — *Peresvetoff-Morath A.* A Grin without a Cat. 'Adversus Judaeos' Texts in the Literature of Medieval Russia. 988–1504. Lund, 2002. V. 1–2.

Petrow 1878 — *Petrow A.* Lud ziemi Dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaj, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki i t.p. // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.* Kraków, 1878. Т. 2. S. 3–182.

Pietkiewicz 1938 — *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938.

Poppe 1968 — *Poppe A.* Państwo i Kościół na Rusi w XI wieku. Warszawa, 1968.

Prokopowicz 1994 — *Prokopowicz A.* Folklor Polaków z okolic Wilna. Praca magisterska. Lublin, UMCS, 1994.

Rokossowska 1889 — *Rokossowska Z.* O świecie roślinnym wyobrażenia, wierzenia i podania ludu ruskiego na Wołyniu // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.* Kraków, 1889. Т. 13. S. 163–199.

Roth 1991 — *Roth C.* The Feast of Purim and the Origins of the Blood Accusation // *The Blood Libel Legend. A Casebook in Anti-*

Semitic Folklore / Ed. A. Dundes. Madison, The University of Wisconsin Press, 1991. P. 261–272.

Roth 1995 – *Roth N.* Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain. Madison, London, The Univ. of Wisconsin Press, 2002.

Rothstein 1985 – *Rothstein R.* Jews in Slavic Eyes – the Paremiological Evidence // IX World Congress of Jewish Studies. Jerusalem, 1985. P. 181–188.

Rozmowy 1996 – *Rozmowy o nacjach i wiarach* // Polska sztuka ludowa – Konteksty. 1996. № 3–4. S. 180–203.

Rulikowski 1879 – *Rulikowski E.* Zapiski etnograficzne z Ukrainy // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1879. T. 3. S. 62–166.

Saloni 1903 – *Saloni A.* Lud łańcucki. Materiały etnograficzne // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1903. T. 6. S. 187–420.

Schultz 1991 – *Schultz M.* The Blood Libel: A Motif in the History of Childhood // The Blood Libel Legend. A Casebook in Anti-Semitic Folklore / Ed. A. Dundes. Madison, The University of Wisconsin Press, 1991. P. 273–303.

Sebeos – The Armenian History Attributed to Sebeos / Translated, with notes, by R.W. Thomson. Historical commentary by James Howard-Johnston. Liverpool University Press, 1999. V. 1.

Seidenspinner 1996 – *Seidenspinner W.* Aggressive Folklore // Zeitschrift für Volkskunde. 1996. Jahr 92. S. 208–226.

Sharf 1971 – *Sharf A.* Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade. L., 1971.

Siarkowski 1879 – *Siarkowski W.* Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1879. T. 3. S. 3–61.

Siarkowski 1883 – *Siarkowski W.* Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1883. T. 7. S. 106–119.

Siarkowski 1885 – *Siarkowski W.* Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1885. T. 9. S. 3–72.

Siewiński 1903 – *Siewiński A.* Bajki, legendy i opowiadania ludowe (zebrane w powiecie sokalskim) // Lud. Lwów, 1903. T. 9. S. 68–85.

Stomma 1986 – *Stomma L.* Antropologia kulturzy wsi polskiej XIX w. Warszawa, 1986.

Świętek 1893 – *Świętek J.* Lud Nadrabski (od Gdowa do Bochnię). Kraków, 1893.

Szukiewicz 1903 – *Szukiewicz W.* Wierzenia i praktyki ludowe zebrane w gub. Wilenskiej // Wiśła. 1903. T. 14. S. 265–280.

The Book of Legends – The Book of Legends. Sefer ha-aggadah. Legends from Talmud and Midrash / Ed. by Hayim Nahman Bialik and Yehoshua Hana Ravnitzky. N.Y., 1992.

Udziela 1886 – *Udziela S.* Materyały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1886. T. 10. S. 75–156.

Udziela 1890 – *Udziela S.* Lud Polski w powiecie ropczyckim w Galicji // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1890. T. 14. 1–136.

Unterman 1994 – *Unterman A.* Encyklopedia tradycji i legend żydowskich. Warszawa, 1994.

Václavík 1959 – *Václavík A.* Výroční obyčaje a lidové umění. Praha, 1959.

Waugh 1979 – *Waugh D C.* News of the False Messiah: Reports on Shabbetai Zevi in Ukraine and Muscovy // Jewish Social Studies. Vol. XLI. № 3/4. P. 301–322.

Węgrzynek 1995 – *Węgrzynek H.* “Czarna legenda Żydów”. Procesy o rzekome mordy ritualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995.

Weinreich 1956 – *Weinreich M.* Yiddish, Kananic, Slavic: the Basic Relationships // For Roman Jakobson. The Hague, 1956. P. 623–627.

Wierzchowski 1890 – *Wierzchowski Z.* Materyały etnograficzne z powiatu Tarnobrzieskiego i Niskiego w Galicji // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1890. T. 14. 145–251.

Zowczak 1992 – *Zowczak M.* Dlaczego Cygan kradnie? Przyczyny różnicowania ludzi według Biblii ludowej // Polska sztuka ludowa – Konteksty. 1992. № 2. S. 33–38.

Zowczak 2000 – *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

Zukerman 1987 – *Zukerman C.* The Psalter’ of Feodor and the Heresy of the ‘Judaizer’ in the Last Quarter of the 15<sup>th</sup> Century // Harvard Ukrainian Studies. V. 15. № 1–2. P. 80–93.



# Оглавление

Предисловие 5

Введение. Этапы истории евреев  
в Восточной Европе: к проблеме периодизации 7

Миф 1. На перекрестках истории 29

1.1. В.Н. Татищев о евреях в Древней Руси  
и современная историография 34

1.2. Славяне и Ханаан. К библейской родословной  
славянства 52

1.3. «Первым народом Бог почитал наивернейшим  
евреев...» 64

Миф 2. «Чей Бог старше?»  
«Еврейская вера» в славянской книжности  
и фольклоре 77

2.1. Выбор веры: книжный сюжет  
и исторические реалии 80

2.2. Владимир Святой и Соломон Премудрый 88

2.3. Чудо и история обращения: Хазария  
и Русь 101

2.4. Чудо и вера – народные версии обращения  
иноверцев 112

2.5. «Еврейская вера» в славянском  
фольклоре 129

2.6. «Ересь жидовствующих» и «жидовская вера» –  
мифологемы православной культуры? 169

2.7. Славянские народные легенды  
о «жидовском Мессии» 190

Миф 3. «Кровь на нас и на детях наших...»

Религиозные наветы в книжной  
и устной традиции славян 205

3.1. Евстратий Постник и Вильям из Норвича –  
две «пасхальные» жертвы 209

3.2. «Кровавый навет» в славянском фольклоре 228

3.3. «Праздничные наветы» 254

Миф 4. «Мы жили по соседству...»

Практика и мифология соседства 259

4.1. Фольклорная антропология:  
как можно распознать еврея? 262

4.2. «Мы ж ад яўреяў прайзашлі,  
усе зналі яўрэйскі язык» 288

4.3. Мифология повседневности 301

4.4. Еврейские праздники – какие они? 329

4.5. Еврейские похороны глазами славян 369

4.6. «Чужой» в маске. Образ еврея в обрядовом  
ряженье славян 403

- 4.7. Еврейские пищевые запреты  
в фольклорной интерпретации славян 412
- 4.8. «Еврейская тетка» и «жидовская зозуля» 427

Миф. 5. «Хапун жидка ухопил...»  
Демонология, магия и ведовство  
в славяно-еврейской среде 449

- 5.1. Между двумя мирами: образ еврея в народной  
демонологии славян 453
- 5.2. «Демонологические универсалии»  
и местная традиция 466
- 5.3. «Перевод» демонологических текстов  
на язык своей культуры 468
- 5.4. «Птичьи» демоны – кто они? 474
- 5.5. «Про Хапуна, я думаю, и вы слышали...» 483
- 5.6. Народная магия в регионах этнокультурных  
контактов 499

*Библиография* 538



Гешарим, Иерусалим 5768  
Мосты культуры, Москва 2007

*Вышло из печати*

Базили К.М.

## Сирия и Палестина под турецким правительством

в историческом и политическом отношениях



Константин Михайлович Базили – популярный в русских литературных кругах 30-х годов XIX в. автор «Очерков Константинополя», видный дипломат, друг Н.В. Гоголя, – пожалуй, меньше всего известен своим трудом о Сирии (вслед за автором мы употребляем историческое понятие «Сирия», имея в виду современные территории Ливана и Сирии). А между тем работы Базили о Сирии оставили значительный след в науке. Его книга «Сирия и Палестина под турецким правительством» была одним из первых в мировой литературе трудов по новой истории Сирии, Ливана и Палестины. Заимствуя материал из арабских рукописных хроник, европейских путешествий, используя собственные наблюдения, Базили сумел для своего времени полно и обстоятельно осветить историю Сирии XVI–XVIII вв., талантливо обрисовать события 30–40-х годов XIX в., сложных и бурных лет сирийской истории и дать им анализ более глубокий, чем это сделал кто-либо из зарубежных историков XIX в.

607 стр., с илл., переплет

Мосты культуры, Москва  
Тел./факс 7-495-792-3856  
E-mail: gesharim@e-slovo.ru

Gishrey Tarbut, Jerusalem  
Tel. 972-2-624-2532/27  
Fax 972-2-624-2505  
E-mail: house@gesharim.org  
www.gesharim.org



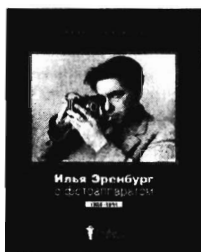
Гешарим, Иерусалим 5768  
Мосты культуры. Москва 2007

*Вышло из печати*

---

Борис Фрезинский

## Илья Эренбург с фотоаппаратом 1923–1944



Книга «Илья Эренбург с фотоаппаратом. 1923 – 1944» впервые рассказывает о существенной, но малоизвестной части наследия знаменитого писателя Ильи Эренбурга – его фотографиях.

Борис Фрезинский – исследователь творчества Эренбурга, его биограф, комментатор и публикатор его сочинений и писем, автор двух первых выставок, представивших фототворчество писателя. Читатель узнает о легендарных изданиях Эренбурга – «Мой Париж» и испанских фотоальбомах, о связи фотографий с литературной работой писателя, о его многочисленных репортажных и портретных съемках в Европе и СССР, о судьбе его фотоархива. Книга содержит более 350 иллюстраций, многие из которых публикуются впервые.

200 стр. с илл., переплет

Мосты культуры, Москва.  
Тел./факс 7-495-792-3856  
E-mail: [gesharim@e-slovo.ru](mailto:gesharim@e-slovo.ru)

Gishrey Tarbut, Jerusalem  
Tel. 972-2-624-2532/27  
Fax 972-2-624-2505  
E-mail: [house@gesharim.org](mailto:house@gesharim.org)  
[www.gesharim.org](http://www.gesharim.org)



Гешарим, Иерусалим 5768  
Мосты культуры, Москва 2007

*Вышло из печати*

---

Артур Авраам Грин

## Страдающий наставник: Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава



Рабби Нахман из Брацлава (1772–1810) – один из величайших хасидских наставников, вечный странник, мистик и вероучитель, глубокий и парадоксальный мыслитель, наконец, автор удивительных волшебных сказок. Без знакомства с этой поразительной личностью невозможно даже приблизиться к пониманию мира хасидизма.

Рабби Нахман в своем учении раскрывает невероятные глубины внутренней жизни и духовной борьбы человека. Этот измученный душевными терзаниями учитель, познавший сокровенный смысл как той изнурительной борьбы веры и сомнений, без которой невозможно полноценное духовное развитие, так и целостной веры, лежащей в основе отношений человека и Бога, – возможно, один из наиболее оригинальных и противоречивых религиозных лидеров в истории человечества.

«Страдающий наставник» – самая полная биография рабби Нахмана. Эта книга являет собой пример особой интимности, которая возникает между биографом и его героем.

488 стр. с илл., переплет

Мосты культуры, Москва.  
Тел./факс 7-495-792-3856  
E-mail: gesharim@e-slovo.ru

Gishrey Tarbut, Jerusalem  
Tel. 972-2-624-2532/27  
Fax 972-2-624-2505  
E-mail: house@gesharim.org  
www.gesharim.org



Гешарим, Иерусалим 5768  
Мосты культуры, Москва 2007

*Вышло из печати*

---

## «Русское» лицо Израиля: черты социального портрета»

Составитель и редактор Моше Кенигштейн



В книге, составленной из статей известных израильских ученых-гуманитариев (социологов, культурологов, политологов), представлены результаты оригинальных теоретических и прикладных исследований по широкому кругу проблем: национальная и этнокультурная идентификация иммигрантов, роль русскоязычных СМИ, особенности аккультурации смешанных семей и неевреев, судебный опыт имми-

грантов, динамика политического выбора и проблемы образования, «русские» тинэйджеры и «трудные» подростки. Сборник снабжен статистической информацией, таблицами и диаграммами, обширным научным аппаратом. Книга, несомненно, привлечет внимание не только ученых, но также всех, кого интересуют различные аспекты жизни русскоязычной общины в Израиле.

504 стр., переплет

Мосты культуры, Москва.  
Тел./факс 7-495-792-3856  
E-mail: [gesharim@e-slovo.ru](mailto:gesharim@e-slovo.ru)

Gishrey Tarbut, Jerusalem  
Tel. 972-2-624-2532/27  
Fax 972-2-624-2505  
E-mail: [house@gesharim.org](mailto:house@gesharim.org)  
[www.gesharim.org](http://www.gesharim.org)



Гешарим, Иерусалим 5768  
Мосты культуры, Москва 2007

*Вышло из печати*

---

Кеннет Стоу

**Отчужденное меньшинство:**  
**Евреи в Средневековой Латинской Европе**  
*(Bibliotheca Judaica)*



Монография известного израильского историка посвящена всестороннему описанию жизни евреев в христианском обществе Западной Европы в V – XVI вв. В книге рассказывается о том, как евреи вписались в средневековое общество и как христиане уживались с евреями; какие идеи, чаяния и обычаи они разделяли и в чем расходились; облегчала ли их существование общность религиозного наследия или

же успешнее всего они сосуществовали изолированно, когда их пути не пересекались.

Важно отметить, что именно события и воззрения этого периода явились основой взаимоотношений еврейского и христианского миров в будущих поколениях.

431 стр., переплет

Мосты культуры, Москва.  
Тел./факс 7-495-792-3856  
E-mail: [gesharim@e-slovo.ru](mailto:gesharim@e-slovo.ru)

Gishrey Tarbut, Jerusalem  
Tel. 972-2-624-2532/27  
Fax 972-2-624-2505  
E-mail: [house@gesharim.org](mailto:house@gesharim.org)  
[www.gesharim.org](http://www.gesharim.org)





Гешарим, Иерусалим 5768  
Мосты культуры, Москва 2007

*Вышло из печати*

---

Ковельман А.Б.

## Эллинизм и еврейская культура



Диапазон книги Аркадия Ковельмана, доктора исторических наук, заведующего кафедрой иудаики Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова – от Филона Александрийского и мудрецов Талмуда до русской поэзии и немецкой иудаики. Еврейская культура рассматривается как часть эллинистического синтеза и одновременно – как враждебная

эллинизму самостоятельная сфера духовной жизни. Книга предназначена всем, интересующимся иудаизмом, ранним христианством, общими проблемами интеллектуальной истории.

223 стр., переплет

Мосты культуры, Москва.  
Тел./факс 7-495-792-3856  
E-mail: [gesharim@e-slovo.ru](mailto:gesharim@e-slovo.ru)

Gishrey Tarbut, Jerusalem  
Tel. 972-2-624-2532/27  
Fax 972-2-624-2505  
E-mail: [house@gesharim.org](mailto:house@gesharim.org)  
[www.gesharim.org](http://www.gesharim.org)

*Научное издание*

Белова Ольга Владиславовна

Петрухин Владимир Яковлевич

«Еврейский миф» в славянской культуре

Издательство «Мосты культуры»

ЛР № 030851 от 08.09.98

Мосты культуры, Москва

Тел./факс: (495) 792-3856

e-mail: [gesharim@e-slovo.ru](mailto:gesharim@e-slovo.ru)

Gesharim, Jerusalem

Tel.: (972)-2-624-2527/32

Fax: (972)-2-624-2505

e-mail: [house@gesharim.org](mailto:house@gesharim.org)

[www.gesharim.org](http://www.gesharim.org)



9 785932 732628

Подписано в печать 24.09.2007

Формат 84X100/32

Тираж 2000 экз.

Усл. печ. л. 36.0

**inslav**





Монография посвящена образу еврея в славянской книжной и народной традиции. На основе исторических и фольклорно-этнографических источников авторы рассматривают такие понятия, как «еврейский народ», «еврейская вера», «еврейские обычаи» и др., которые сформировались в фольклоре и книжности славянских народов на базе целого комплекса этнокультурных стереотипов. Исследование опирается на аутентичный материал, собранный в российских и зарубежных архивах и во время полевых исследований в регионах, входивших в черту оседлости (западные области России, Украина, Белоруссия, восточная Польша).

## ЕВРЕЙСКИЙ МИФ В СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

О.В. Белова,  
В.Я. Петрухин

