

Концепт греха

в славянской

и

еврейской

культурной традиции

Сборник статей

*Концепт греха
в славянской и еврейской
культурной традиции*

Сборник статей

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



Collection of articles

Центр научных работников и преподавателей
иудаики в вузах "Сэфер"

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

Институт славяноведения
Российской Академии Наук

*Концепт греха
в славянской и еврейской
культурной традиции*

Сборник статей

רמב

Академическая серия
Выпуск 5

Москва 2000

УДК 398.541

ББК 63.5

К 65

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

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



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

ISBN 5-89346-057-X

© Центр научных работников и преподавателей
иудаики в вузах “Сэфер”, 2000

© Международный Центр университетского
преподавания еврейской цивилизации
(Еврейский Университет, Иерусалим), 2000

© Институт славяноведения РАН, 2000

© Коллектив авторов, 2000

© Центр “Сэфер”, оригинал-макет, 2000

Содержание

Предисловие.....	7
<i>Светлана Толстая (Москва)</i> . Грех в свете славянской мифологии.....	9
<i>Елена Сморгунова (Москва)</i> . Слова “ГРЕХ” и “ПОКАЯНИЕ” в русских памятниках XV-XVII веков.....	44
<i>Владимир Петрухин (Москва)</i> . Владимир Святой и Соломон Премудрый. Грехи и добродетели в древнерусской традиции.....	72
<i>Anna Schepetova (Moscow)</i> . The Notion of Sin as a Basis for Biblical Law.....	87
<i>Григорий Коган (Москва)</i> . Соккрытие истины в свете представлений о грехе в еврейской традиции.....	95
<i>Валерий Дымшиц (Санкт-Петербург)</i> . Грех сосчитанный, проданный и купленный (Концепция греха в народных сказках евреев Восточной Европы).....	106
<i>Мария Каспина (Москва)</i> . Восприятие сюжета о грехопадении Адама и Евы в еврейской и славянской традиции.....	116
<i>Виктория Мочалова (Москва)</i> . “Евреи” и “грех” в польской литературе XVI-XVII вв.	130
<i>Георгий Прохоров (Коломна)</i> . Мотив еврейского греха в русских духовных стихах богородичного цикла.....	154
<i>Ольга Белова (Москва)</i> . О “грешных” животных в славянских легендах.....	163
<i>Александр Львов (Санкт-Петербург)</i> . Запрет и его нарушение (к постановке вопроса о механизмах власти традиционной культуры).....	179

<i>Андрей Мороз (Москва)</i> . Представления о грехе в современной традиционной культуре Русского Севера.....	195
<i>Елена Разумовская (Санкт-Петербург)</i> . “Срамные” песни в западно-русской свадьбе.....	206

Предисловие

Сборник “Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции” включает материалы научной конференции, состоявшейся в Институте славяноведения Российской Академии наук 2-3 ноября 1999 г.

Конференция стала логическим продолжением обширного проекта по изучению взаимодействия славянской и еврейской традиций (как в области книжности, так и в сфере фольклора и традиционной народной культуры), который с 1995 г. осуществляется совместными усилиями Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах “Сэфер” (Москва), Международного Центра университетского преподавания еврейской цивилизации (Еврейский Университет, Иерусалим) и Института славяноведения РАН.

Итогом предыдущих конференций (1995 и 1997 г.), посвященных отражению библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре, стал сборник “От Бытия к Исходу” (Академическая серия, вып. 2; М., 1998).

На этот раз организаторы и участники проекта решили на время отойти от “событийной” и “хронологической” тематики и обратиться к тематике “концептуальной”, рассмотрев грех как одно из основополагающих понятий, формирующих систему ценностей в обществе, этические нормы и принципы социальных взаимоотношений как в христианстве, так и в иудаизме.

Материалы сборника отражают весь спектр значений - языковых, гносеологических, догматических, фольклорно-мифологических, - вкладываемых в понятие греха носителями славянской и еврейской книжной и народной традиций и нашедших отражение в постбиблейской (раввинистической, апокрифической) литературе, летописно-хронографи-

ческих памятниках и полемических сочинениях, легендах, сказках, верованиях и обрядовых текстах.

Являясь одним из главных концептов, активно осмысляемых, анализируемых и толкуемых в рамках многовекового иудео-христианского межкультурного диалога, “грех” - как показывают статьи наших авторов, представляющих обе традиции, - выступает во множестве своих ипостасей: и как нарушение системы запретов, и как сокрытие истины, и как “природное” или “этническое” качество, и как некая “материальная” субстанция, которая может быть исчислена, оценена и даже продана.

Помимо обсуждения различных аспектов греха в сакральных и книжных текстах, предметом пристального внимания стали также идея греха в концептуальном пространстве народной культуры, проблемы рецепции фольклорным сознанием книжных источников (Библия, Тора, Талмуд, апокрифы и псевдоэпиграфы), адаптации религиозно-этической категории к народной почве и совмещения священных заповедей с ритуальной практикой и обрядовой прагматикой.

Редколлегия выражает надежду, что очередной сборник “Академической серии”, посвященный взаимодействию этнокультурных традиций, вызовет интерес специалистов и послужит импульсом для продолжения исследований в области славяно-иудаики, касающихся как сюжетов общего литературно-книжного наследия, так и народного мировосприятия в более широком контексте.

Редколлегия

Светлана Толстая (Москва)

Грех в свете славянской мифологии

Грех - один из главных концептов христианской этики. Учение о грехе составляет особую развитую дисциплину в системе христианского вероучения, оснащенную собственным набором исходных понятий, аргументов, мотивов, текстов и т.д. Если же мы обратимся к устной народной традиции, то в ней, разумеется, не найдем не только “теории” греха, но и вообще соответствующего “дискурса”, какой мы имеем в случае “высокой” (книжной) культуры с развитой рефлексией и со специальными текстами, толкующими само понятие греха, его содержание, объем, структуру, свойства, функции, происхождение и т.п. Из этого, однако, не следует, что категория греха вообще чужда концептуальному пространству народной культуры и представляет собой результат механического усвоения христианского понятия, простое культурное заимствование. Есть все основания полагать, что в дохристианской системе мировосприятия присутствовал некий “коррелят” христианского концепта греха; более того, можно думать, что это был один из кардинальных концептов дохристианской культуры, который после принятия христианства подвергся существенной трансформации, так же, впрочем, как и сама христианская концепция претерпела глубокие изменения в процессе ее адаптации к народной почве. По-видимому, в данном случае мы имеем дело с ситуацией, типологически сходной с тем, как соотносились друг с другом дохристианская и христианская концепция святости (см.: Топоров 1987; Топоров 1995: 432) и как трансформировались

обе категории в устной традиции (см.: Попов 1994; Толстая 1995).

То, что можно условно назвать народной концепцией греха, представляет собой, таким образом, сложное переплетение религиозных (христианских) и мифологических (дохристианских, языческих) представлений, элементов устной и книжной культуры, постулатов народного права и традиционной системы ценностей. Основные параметры и координаты этой концепции не даны нам в чистом виде, они могут быть лишь реконструированы из множества **косвенных** данных: из свидетельств языка (лексики, фразеологии, паремиологии), из обычаев, обрядов, запретов и предписаний (и особенно из их мотивировок), из рассказов, легенд, песен, повествований о последствиях грехов, о посмертной судьбе грешников и праведных, об искуплении грехов и т.п., из других разнообразных фольклорных текстов, содержащих мотивы греха и грешников. Каждый из этих источников раскрывает свое понимание греха, высвечивает те или иные его стороны, свойства, признаки и лишь все вместе они могут дать относительно целостное представление о концепте в его “наивной” (а не “отрефлексированной”, научной) версии.

Грех в зеркале языка

Если в христианском толковании грех - это “всякое, как свободное и сознательное, так и не свободное и бессознательное, отступление делом, словом и даже помышлением от заповедей Божиих и нарушение закона Божия” (Христианство 1993: 430), то семантические границы славянского слова *грех* в его литературном и диалектном употреблении значительно шире: грехом называется на-

рушение всякого закона, нормы, правила, будь то закон Божий, закон природы или установленные людьми нормы поведения. Устойчивость этого значения, отсылающего к идее отклонения, отступления, недозволенного выхода за пределы установленной границы (ср. др.-рус. *грѣшити* 1. 'промахнуться, не попасть в цель', 2. 'миновать, пропустить', 3. 'согрешить' - СДРЯ 1989/2: 399-400), дает основание для поддержки той этимологической версии не имеющего однозначной этимологии праславянского слова **grěxъ*, которая связывает его происхождение с индоевропейским корнем, означающим 'кривой' (ЭССЯ 7: 116). Действительно, этот признак в славянских языках часто получает этическое и идеологическое осмысление, приобретает значение 'неверный, неправедный, нечистый' (см.: Толстая 1998) и противопоставляется 'прямому' как праведному и справедливому. В таком случае значение 'ошибка', 'неверный шаг', 'неправильный поступок', присущее слову *грех* и его дериватам во многих языках и диалектах (прежде всего южнославянских, ср. болг., макед., сербскохорв. *грешка*), следует считать первичным (ср. также сходную внутреннюю форму таких слов, как *ошибка*, *промах*, *преступление*), а его дальнейшее развитие связывать с усилением оценочного компонента значения. Среди других значений лексемы *грех* (кроме 'грех' и 'ошибка') чаще всего отмечаются 'вина', 'зло', 'беда', 'ссора, раздор', которые можно считать результатом развития первичного значения в разных семантических направлениях.

Еще одна этимологическая версия связывает праславянское слово *грех* (**grěxъ*) с глаголом *греть*, для чего имеются надежные формальные основания (ср. этимоло-

гическую связь близких по форме образований *смех* и *спех* соответственно с глаголами *смеяться* и *спеть*), однако семантически эту этимологию могло бы поддержать только христианское (т.е. позднее) понятие “жжение совести”, чего явно недостаточно. В подкрепление связи *грех* - *греть* можно было бы привлечь еще периферийное (вторичное) значение русского глагола *греть* и его производных *взгреть*, *огреть* - ‘бить, избивать’ (ср. смолен. *Давай яго греть - аттузуваў ладна* - СОС: 149), ‘избить, ударить’ (ср. также *жарить* в значении ‘бить’), которое обращает на себя внимание в связи с внутренней формой слова *ошибка*; во всяком случае словообразовательный и семантический параллелизм *огрех* и *ошибка* вряд ли sluчен (ср. также смолен. *взгрех* ‘огрех’ - СРНГ 4: 257).

В семантическом спектре лексемы *грех* и ее производных специального внимания заслуживают еще два явления. Во-первых, это так называемое “узкое” значение слова, связанное с областью **сексуального**. По определению В. Даля, “в тесном значении грех - это распутство”: *Он (она) еще и греха не знают* (Даль 1: 994), ср. псков. *принять грех* ‘совершить прелюбодеяние’: *Приняла грех, принимай и стыд* (ПОС 8: 18), арханг. *Он ее взял, свой грех закрыл* (АОС 10: 49). То же сужение значения наблюдается и у глагола *грешить*, *согрешить*: псков. *Девки наперебой идут грешить с ним* (ПОС 8: 22). Ср. еще этнографическое свидетельство: “присутствуя при родах, муж как бы берет на себя часть мук; - нет, не уходи, - требует тогда жена, - местный грех-от” (Попов 1996: 447). Этот последний пример ясно показывает, что грехом называется не только “распутство”, но вообще всякое соитие. В других славянских языках мы находим это

значение без какой бы то ни было негативной оценки. Так, серб. *по греху родител* - это просто родной отец, родитель (родитель “по греху” противопоставляется родителям “по крещению”). Дальнейшее развитие этой семантической линии приводит к появлению таких “конкретных” значений, как *грех* ‘мужской половой орган’: *Валерик, никому свой грех не показывай* (ПОС 8: 19), *грешное тело* ‘интимные части тела’ (ПОС 8: 23), кашуб. *grěšné cało* ‘то же’ (Sychta 1: 377); *грешок* ‘живот, чрево беременной женщины’: *Ухажорка осталась с грешком* (ПОС 8: 23).

Хотя это “узкое” понимание греха вполне соответствует христианскому понятию первородного греха, т.е. греха прародителей Адама и Евы, нарушивших предписание Господа и вкусивших запретный плод, тем не менее в нем можно видеть и более древние представления о греховности плоти вообще и телесного низа, в частности, о греховности (нечистоте) женщины, об опасности соития (см.: Гура 1999; Кабакова 1999: 206).

Вторая особенность семантического развития славянской лексемы *грех*, заслуживающая внимания, - это **мифологическое** значение, развиваемое некоторыми диалектами, прежде всего восточнославянскими и кашубскими. Согласно словарю Б. Сыхты, в кашубском *grěch* может означать ‘злой дух’, правда, приводимые примеры - выражения типа “Где тебя грех носил!”, “(Пошел) к греху!”, “За каким грехом ты туда ходил?!” (Sychta 1: 376) - должны расцениваться как “слабые” контексты, поскольку в них часто употребляются разного рода эвфемизмы, замещающие названия черта, дьявола или других мифологических персонажей. С собственно демонологическим

значением мы встречаемся в восточнославянских примерах, ср. псков. *грех* ‘злой дух, черт’: “Бог и грех, их два вещества, бог на хорошие дела учит, а грех на благие. Шишок баянный - грех, живет черт в бане, парится после двенадцати. Грех е ва рью, в байне, а щас не боимся - почему? - я думаю, мы все сами теперь грехи. Мы с Манькой обряжали кони, ва рью сидел грех, глаза такие ясные. Грех, говоря, хвост долгой, сам цорный весь и рога есь, с ногтям; дитей им пугали” (ПОС 8: 19). Близкие к демонологическим значения встречаются в сравнениях: “Таких павесъм двадцать сделаешь и сидишь, как грех шершавый. Взять себя мазутой обмажь, и ты будешь, как грех, по деревне ходить” (там же), пол. *brzydki, jak grzech* “страшный, как грех” (Скогурка 1: 269). То же значение и употребление имеет и слово *грешник*: *Только и видела грешника с рогам; Чтоб тебя грешник побрал!* (ПОС 8: 23). В псковских говорах известен и соответствующий женский термин - *грешиха*: *Грешиха - чорт сама, нечистая сила, да двенадцати ликуе, ворожит* (там же). Ср. также более распространенные выражения типа *грех его знает, грех понутал* и т.п.

Демонологический аспект концепта греха в наивной картине мира также в полной мере согласуется с христианским представлением об “источнике” греха. Именно черт, дьявол, сатана склоняют человека к греху, ср. пол. *Ma diabeł dosyć cukru i grzech czyni słodki* “У дьявола хватает сахара, чтобы подсластить грех” (НКРР 1: 759/42); *Grzech diabłu śmiech* “Грех - дьяволу смех” (НКРР 1: 757/9); *W grzechu czart jako świnia w błocie tyje* “Черт в грехе, как свинья в грязи, жиреет” (НКРР 1: 760/57); *Diabeł się ceszy, ciój człowiek grzeszy* “Человек грешит,

дьявол радуется” (НКРР 1: 763/4), кашуб. *Djebët namêvê jinëx do gřëxů, ale som ñe gřëši* “Дьявол склоняет к греху других, а сам не грешит” (Sychta 1: 377). Кардинальная для христианской концепции вообще и трактовки греха, в частности, оппозиция “**Бог - дьявол**” (“божественное” - “дьявольское”) накладывается на противопоставление праведности и греховности. Ср. укр. *Бог любить праведних, а чорт грішних* (Номис 1993: 362).

Если Бог (святые, высшие силы) является источником правды, праведности, чистоты, а дьявол (нечистая сила, демоны) - источником греха и нечистоты (ср. пол. *Grzech jest błoto, cnota złoto* “Грех - грязь, а добродетель - золото” - НКРР 1: 757/13; *skalać się grzechem* “запятнать, букв. запачкать, себя грехом”; *oczyścić się z grzechu* “очиститься от греха” - Skorupka 1: 269), то человек оказывается ареной их противоборства (ср. рус. *Грешны, да Божьи* - Снегирев 1999: 86). Поскольку первородный грех прародителей изначально определил греховность людей (*Адам согрешил, а мы вздыхаем* - Даль 1957: 211; *И первый человек греха не миновал, и последний не избудет* - Даль 1957: 210; укр. *Адам зів кисличку, а у нас оскома* - Номис 1993: 43), то в народном представлении грех - природное, неустранимое свойство человека, а оппозиция божественного и демонического естественно преобразуется в оппозицию “**Бог - человек**”. В паремиологическом фонде всех славянских народов можно найти множество максим на тему врожденной греховности человека, неизбежности, непреодолимости греха в земной жизни: рус. *Один Бог безгрешен; Нет такого человека, чтоб век без греха прожил* (Даль 1957: 43); *Без греха веку не изживешь, без стыда рожу не износишь* (там же:

210); рус. смолен. *Што ступил, то согрѣшил; Сколькo на древи листу, то на человеки грехоў; Скольки у мори пяс-коў, то у нас гряхоў; Все минетца, грѣхи - не; Нет того древа, штоб птица ни сядела; нет таго чловека, штоб у гряху не быў* (СОС: 149); укр. *Всяк чоловік не без гріха; Чоловік що ступить, то згрішить; Чоловік не ангол, жеб не зогрішив* (Номис 1993: 43); *Аби гріх, люди знайдуться; Без гріху не проживеш; Всяк чоловік не без гріха* (ПП 1991: 313); *Не рад чоловік грішити, та мусить* (ПП 1991: 314); пол. *Nikt nie jest bez grzechu* “Никого нет без греха” (Skorupka 1: 269); *Póki ludzi, póty grzechów* “Пока будут люди, будут и грехи” (НКРР 1: 760/53); *Kieby nie grzech, to by człowiek dawno zdechl* “Кабы не грех, человек давно бы сдох” (НКРР 1: 759/33); *Któż bez grzechu* “Кто же без греха?” (НКРР 1: 759/39). Человек не грешит, только когда ничего не делает; *День в грехе, а ночь во сне* (Даль 1957: 210); укр. *Більше спиш - менше грішиш; Хто спить, той не грішить* (ПП 1990: 462). Грех не только неотделим от человека, он привлекает его, он ему “сладок”: *Грех сладок, а человек падок* (Снегирев 1999: 86); *Солодко грішити, гірко покутовати; З бабами грішити, як меду лизати; Йому згрішити, як хліба вкусити; Кілько смаку, тільки и гріху* (ПП 1991: 314). Само понятие греха как моральной оценки мыслится только в рамках оппозиции с безгрешностью Бога и без нее лишается своего содержания. Современные представители русской народной традиции убеждены, что “отмена” Бога в советское время устранила и понятие греха как этической категории, ср. псков. *Бога нет - греха нет: берут и крадут всё* (ПОС 8: 18).

Языковой стереотип греха дает представление о нем как о некоем внеположном человеку пространстве, куда можно войти (болг. *вляза в грях, вкарвам в грях*, макед. *во грев влезе*), ввести (псков. *вводити в грех* - ПОС 8: 18), довести (укр. *доводити до гріха*), подвести (укр. *Наводити на гріх, підводити на гріх*); в нем можно пребывать (*быть, жить во грехе*), сидеть (кашуб. *Sedzec v gręchach jaż po işë* “Сидеть по уши в грехах” (Sychta 1: 376); от него можно отойти (рус. *подальше от греха*, укр. *відійти від гріха, далі від гріха*); этот locus может мыслиться как находящийся внизу, поэтому в него можно впасть (рус. *впасть в грех*), но можно и погрязнуть в нем, как в болоте, трясине (рус. *погрязнуть в грехах*); на него можно лечь (болг. *лягам си на греха*).

Вместе с тем, грех может пониматься как нечто материальное, как вещь, которую можно взять (болг. *Бера греха*), положить или принять (псков. *принять грех* “совершить прелюбодеяние” - ПОС 8: 18), принять на душу (рус. *взять грех на душу*, укр. *положити гріх на душу*, болг. *вземам си грях на душата*) или на шею (болг. *грях ми на шия*); его можно набраться (укр. *набиратися гріха*), навлечь на себя (болг. *навличам си грях на душата*), но от него можно и избавиться (болг. *ще оставя греховете си*; псков. *грехи сдавать* “исповедоваться” - ПОС 8: 18), его можно сбросить или забросить (макед. *фрли гревот на оревот*), его можно скрыть, утаить (рус. *что греха таить*; *Грех под лавку, а сам на лавку*; *Грех в мех, а сам вверх* - Даль 1957: 42; рус. смолен. *Большой грех у большой мех, маленькия гряхи у маленькия мяхи* - СОС: 149; укр. *нічого гріха таїти*; *Гріх не личком зав'язати, та під лавку сховати* - Номис 1993: 43; *Гріх не сховаєш у міх, не*

затопчеш в болото - ПП 1991: 313; *Grіx у mіx, а спасеніє у торбу* - там же: 314), прикрыть, приодеть, завернуть (пол. *Miasto hańby grzechów szukamy bawełny, chcąc je kształtnie uwinąć* “Вместо того, чтобы стыдиться грехов, мы ищем, во что бы их покрасивее завернуть”); *Nie znajdziesz na grzech sukienki/płaszczyka* “На грех одежды не сыщешь” - НКРР 1: 759/44,49) и т.п.

Грех может также восприниматься как субъект некоторых самостоятельных действий, он может сам “нападать” на человека, ср. укр. *Grіx по дорозі біг, та до нас плиг; Grіx не йде у губу, та з губи* (Номис 1993: 43), его можно бояться (укр. *grіxa боятись* - там же); кашубы, когда им указывают на греховность их поступка или поведения, отвечают следующими формулами: “Грех в лесу растет”, “Грех в мешок, а покаяние за печку” и т.п. (Sy-cha 1: 376).

Для языкового концепта греха оказываются существенными также атрибутивные характеристики. Часть из них относится к “типологии” (видам) и ранжированию (иерархии) грехов (первородный, свальный, содомский, великий и малый грех, прегрешение, смертный грех, грехи вольные и невольные и т.п.); другие признаки интересны тем, что проливают свет на языковой образ самого греха. Так, приписываемое греху свойство “тяжести” (*тяжкий грех, под тяжестью грехов; тяжело грехи носить* и т.п.) объединяет его с родственными понятиями вины и преступления, оно же служит основанием “измерения” грехов (*тяжкие и легкие грехи*). Из других атрибутов заслуживают внимания цветовые характеристики, в которых отчетливо проявляются ассоциации греха с темной, мраком, чернотой, ср. рус. смолен. *У гряху, як*

ва тьме (СОС: 149); пол. *Grzech ciemności szuka* “Грех ищет темноты” (НКРР 1: 757/8); чеш. *Les byl černý jako hřích (temně černý)* “Лес был черен, как грех” (Zaorálek 1947: 493). Нередко в сравнениях грех понимается как не конкретизированная, общая отрицательная характеристика и оценка (кашуб. *Strašni... bředki jak grěch* “Страшный, уродливый, как грех” - Sychta 1: 376; чеш. *Je mi protivný jako mé hřích* “противен, как мои грехи” - Zaorálek 1947: 493).

Для языковой трактовки греха релевантна также категория “адресата”. Поскольку грех - это прежде всего оценка (отрицательная этическая оценка), то имеет значение то, кому она принадлежит, кто является субъектом оценки. Язык выражает это предложными конструкциями “грешить *перед* кем-либо”. Как в религиозном, так и в народном (языковом, фольклорном) сознании истинным оценивающим субъектом, безусловно, является Бог или вообще высшие силы, которые судят человека за его поступки, прощают ему грехи или наказывают за них (ср. выражение сербов Бачки о великом грехе: *Taj grí u nebo više* букв. “этот грех вопиет к небу” - RBB: 92). Даже если содержанием греха является действие, наносящее ущерб другому человеку или другим людям, оно становится грехом лишь в той мере, в какой оно нарушает божественный закон. Это подтверждается противопоставлением понятий “грех - стыд”, “грех - вина”: первое в каждой паре подразумевает преступление перед Богом, второе - преступление перед людьми. Ср. рус. *Живи так, чтоб ни от Бога греха, ни от людей стыда* (Даль 1: 994); *Кто Богу не грешен, царю не виноват?* (Даль 1957: 210); макед. *Грев од Господ, срам од људи* “Грех божеский, а

стыд - людской” (РМНП 1: 422). Ср. также пол. *Zgrzesz sto razy przed Bogiem, Bóg ci przebaczy, ale ani razu przed ludźmi, bo ci tego nie darują* “Перед Богом сто раз согрешаешь - он тебе простит, а люди и одного раза тебе не простят” (НКРР 1: 765/19); *Przed Bogiem grzech, przed ludźmi śmiech* “Перед Богом грех, перед людьми - смех” (НКРР 1: 760/54).

В интересующем нас концептуальном поле актуализируются и другие оппозиции, конкретизирующие понятие греха и более общее противопоставление “божественное (сакральное, праведное, чистое) - дьявольское (греховное, нечистое)”, а именно оппозиции “небо - земля”, “мужской - женский”, “душа - тело”. Понятие греха устойчиво коррелирует с правыми членами этих оппозиций (т.е. с концептами земли, женщины и тела) как манифестантами отрицательной семантики и оценки в противоположность левым членам оппозиций, ассоциирующимся с положительным полюсом значений. В некоторых случаях дополнительно подключаются семантические корреляции “верх - низ” (сакральный верх и греховный низ, негативные коннотации телесного низа и т.п.), “свет - тьма”, “черный - белый”, “тайный - явный” и др.

Оппозиция “небо - земля” прямо продолжает рассмотренное выше кардинальное противопоставление “Бог - человек” (безгрешность - греховность). Однако отнесение земли к сфере греха противоречит известному в народной традиции культу матери-земли, имеющему многообразные подтверждения в обрядовых, фольклорных, языковых свидетельствах (см.: Белова и др. 1999). Объяснения этому следует искать в более узком значении как понятия “небо” (в данном случае - сакральное прост-

ранство, место обитания Бога и божественных сил), так и понятия “земля” (в данном случае - пространство, населенное людьми, собственно - мир людей в противоположность миру богов). В рамках этой оппозиции возникает также вполне закономерная ассоциация неба с раем как полностью безгрешным миром, а земли - с адом как местопребыванием грешных душ. Ср. укр. *Рада б душа в рай, та гріхи не пускають* (Номис 1993: 257); словац. *Rada by duša do neba, ale hrieh t'ážký* “Рада бы душа в небо, да грех тяжек” (Záturecký 1896: 247); *Keby nebolo hriechu (zvady), nebolo by pekla* “Кабы не грех, не было бы и ада” (там же: 219); рус. *Грехи любезны доводят до бездны* (Снегирев 1999: 86), т.е. до ада.

Более однозначно трактуется в народной аксиологии оппозиция “**мужской - женский**”. Устойчивые отрицательные коннотации женского начала прослеживаются на всех уровнях и во всех жанрах традиционной культуры (см.: Кабакова 1999; Толстой 1987). В случае греха и греховности эти коннотации прямо восходят к библейскому мотиву первородного греха: рус. *Адам плотию наделил, Ева - грехом* (Даль 1957: 211), хотя иногда первородный грех может приписываться и Адаму: *Ева прельстила древом, простонала чревом, Адам грех сотворил - рай затворил* (там же). Представление о греховности женщины покоится также на ее физиологической нечистоте (см.: Агапкина 1996; Листова 1996), ср. полес. *женский грех* о месячных очищениях: “Мужичка (мальчика) на аўтарь несли и высоко-высоко поднимали, а девушку под двиркою, потому как девушка грязная, грэх у ей жэнский” (ПА, с. Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл.). Любопытно, что не только женская кровь, но

и материнское молоко считалось в народе греховным. По представлениям крестьян западной Белоруссии, душа умершего младенца идет на небо только в том случае, если он не успел попробовать материнского молока (“грешнаго мацерынскаго пакарму”); если же он попробовал, то сначала попадал в чистилище (Federowski 1897: № 1038).

Оппозиция “душа - тело”, вполне соответствующая христианским представлениям о божественной природе души и греховности тела, находит выражение в таких клишированных формулах, как рус. *Плоть грешна, да душа хороша* (Даль 1: 995); *Грешное тело и душу съело* (Снегирев 1999: 86); реже тело как источник греха противопоставляется не душе, а разуму, сознанию: укр. *Рука згрішила, а голова в одвіті* (ПП 1991: 314). Вместе с тем, “носителем” греха в человеке может мыслиться именно душа, которую грех поражает подобно тому, как болезнь поражает тело: пол. *Grzech bardziej trapi duszę niż choroba ciała* “Грех сильнее терзает душу, чем болезнь тело” (НКРР 1: 757/7). Более того, душа иногда считается и “субъектом” греховных действий: укр. *Душа грішит, а тіло покутує; Душа согрішила, спина віддувається* (ПП 1991: 314). По существу здесь нет противоречия, так как тело оказывается лишь “инструментом” греха, тогда как подлинный ущерб (болезнь) от совершенного или мысленного греха претерпевает душа. Народная мудрость последовательно протестует против сугубо “телесного” понимания греха и, в частности, признает нарушение поста менее серьезным грехом, чем бранная или кощунственная речь: болг. *Грѣх излиза из уста, а не влиза* “Грех выходит из уст, а не входит в них”; *Грѣх не е в елото, а в*

делото “Трех не в еде, а в деле” (Славейков 1954: 184); укр. *Не те гріх, що в рот піде, а те, що з рота вийде* (ПП 1991: 313). Вообще в дихотомии “душа - тело” собственно человеческое (и божественное, и греховное) начало ассоциируется с душой, откуда и известные всем славянским языкам метонимические номинации *душа* - ‘человек, особа, лицо’, в том числе и прежде всего по отношению к умершим людям - *праведные души, грешные души, душечки* ‘предки’ и т.п.

Концепт греха в народных верованиях и фольклоре

Рассмотренные выше языковые свидетельства очерчивают “наивный” образ греха во многих существенных отношениях, но все-таки не исчерпывают его содержания. Необходимо обратиться к той области традиционной культуры, которая условно может быть названа народной этикой. Разумеется, мы не найдем здесь ни определения греха, ни критериев отнесения тех или иных видов поведения к греху, ни перечня грехов, ни их иерархии, ни реестра наказаний, соответствующих каждому виду греха. Обо всем этом мы можем судить лишь на основании косвенных данных, составляющих, так сказать, этнокультурный “дискурс” греха, т.е. на основании того, что носители традиции оценивают как грех в конкретных жизненных ситуациях, как они представляют себе последствия грехов и возможности их предотвращения и т.п.

Имеющиеся на этот счет прямые этнографические свидетельства весьма скудны, тем не менее и они позволяют увидеть некоторые существенные отличия народной концепции от христианской. По наблюдениям польского исследователя Полесья Чеслава Петкевича, “грех в понятии полешука - вопрос не простой; он хранит в па-

мяти обширный перечень грехов, но сам их ранжирует: *велики* или *цяжски грех*, (просто) *грех*, *грешно*; при этом очень многие деяния он считает греховными, но в то же время вводит целый ряд грехов, не признаваемых церковью. К великим грехам он относит: убийство с целью ограбления, ради мести, нанесение увечья, непочтение к кресту, клятвopреступление, поджог и хищение пчел <...> В то же время убийство конокрада, похитителя пчел, поджигателя не только не считается *грехом*, но даже и не *грешно* - этим термином определяют самые незначительные проступки” (Pietkiewicz 1938: 271-273).

Рассуждая о понятии греха, полесский крестьянин руководствуется собственной шкалой ценностей, в которой человек не отделен от природы. Отношение к земле, воде, огню, деревьям, птицам включалось в систему этических норм, ср. запрет бить землю, оскорблять ее сквернословием и т.п. (Белова и др. 1999), запрет плевать, мочиться в огонь и в воду (это все равно, что “плевать на Бога”, плевать “в глаза умершим родителям” - Виноградова 1995: 389), запрет рубить деревья, убивать и наносить вред некоторым птицам и т.п. Особым почтением окружались пчелы. По словам того же Ч. Петкевича, для полешука “убить какую-нибудь птицу, даже почитаемую, - всего лишь *грешно* или *вельки грех*, а сознательное убийство пчелы - это *вельми вельки грех* и даже нечаянное убийство пчелы считается преступлением убийства” (Pietkiewicz 1938: 44). Хорошо известно почтительное отношение к хлебу: грех уронить хлеб, стучать по буханке, играть с хлебом, не умыть рук перед тем, как съесть кусок хлеба, и т.п. В то же время кашубы считали более тяжким грехом рассыпать на землю щепоть табаку, чем

уронить в грязь кусок хлеба, объясняя это тем, что хлеб склюют птицы, а табак пропадет (Sychta 1: 377).

Замечательный болгарский исследователь народной традиции Д. Маринов записал около ста лет тому назад со слов нескольких крестьянских женщин перечни главных грехов (Маринов 1914: 337-238), которые на современного читателя производят впечатление своим составом и несоразмерностью отдельных признаваемых греховными поступков. Из этих как будто бы случайных перечислений складывается вполне выразительная картина. Так, грехом будет сочтено, “если сын выгонит из дома отца или мать; захочется на отца или мать; если сын или дочь привлекут отца к суду; если крестный сын не чтит своего крестного отца; если кто согрешит с сестрой, матерью или снохой; если женщина согрешит с чужим мужем; если женщина станет колдуньей, ведьмой или самовилой; если мужчина кровопийца, грабитель, предатель своего народа, если он крадет у бедняков, сирот и вдов; за все такие дела душа отправляется прямо в ад”. По мнению другой информантки, грехом будет, “если кормящая женщина откажется приложить к груди младенца-сироту; если женщина разобьет семью, посеяв неприязнь между мужем и женой; если она разлучит парня с девушкой; если кто не почитает Бога, не ходит в церковь, не возжигает свечей; ест скоромное в среду, в пятницу и в пост; не подает нищим; не предоставляет крова и еды путнику” и т.п. Но рядом с такими грехами могут выступать и совершенно несоизмеримые с ними “преступления”: грех совершает женщина, если она, взяв займы муку, возвращает одолженное, подмешав к муке пепел; если лавочник разбавляет вино водой; если кто-либо от-

кажет беременной женщине, просящей что-либо из пищи, и т.п.

Тема греха подробно разрабатывается в фольклорных текстах различных жанров, причем сам отбор мотивов в определенной степени отражает разные этические и аксиологические установки разных жанров. Понятно, что духовные стихи и религиозный фольклор вообще будут в большей степени ориентированы на христианскую концепцию греха, чем эпическая поэзия и даже легенда. Г. Федотов, изучавший народную веру по русским духовным стихам, выделил три основных группы грехов, предусматриваемых нравственным законом народа: грехи против матери-земли и родовой религии; грехи против ритуального закона церкви и грехи, связанные с нарушением христианского закона любви (Федотов 1991: 84-86). Иначе говоря, в первом случае речь идет о преступлениях против природы, во втором - против Бога, в третьем - против людей. Эти же главные типы грехов характерны для других фольклорных жанров и верований, но соотношение и трактовка их могут существенно отличаться.

Любопытную сводку грехов дает указатель песенных мотивов балканских славян, составленный Б. Крстичем: разрушение или поджог церкви, интимная связь с кумой, посестримой или снохой, убийство ребенка, убийство невесты и жениха, ложное свидетельствование, клевета, нарушение клятвы, воровство, обман при измерении земли или взвешивании, разбавление вина водой, распахивание межи, вытравление плода во чреве, поджог чужого имущества, работа в праздники и т.д. (Krstić 1984: 59-69).

Во многих случаях оценка тех или иных действий как греховных кажется немотивированной и случайной.

Например, у кашубов считалось грехом разлить молоко; грешной называлась невеста, которая заплетала волосы в одну косу (Suchta 1: 377); на Карпатах, а также у болгар и сербов запрещалось вносить в помещение второй источник света или зажигать лучину с двух сторон - это признавалось грехом (Толстая 1999: 21). Ср. еще болг. *Грехота е да минеш край чешма и да не пиеш вода или да се не омиеш, да сретнеш жена и да я не закачиш* "Грех пройти мимо источника и не испить воды или не умыться; встретить женщину и не задеть ее" (Славейков 1954: 184). В действительности подобные оценки имеют свое объяснение, но оно не всегда лежит на поверхности и подчас требует специальных разысканий.

Вместе с тем, народная мораль проявляет большую гибкость в оценке отклонений от предписанных норм поведения и часто находит для них оправдание. Действовавший повсюду строгий запрет на работу (или определенные виды работ) в праздники снимался, и работа в поле не рассматривалась как грех в случае, если она совершалась ради ближнего, в качестве помощи вдове, больному и т.п. В Полесье красть вообще признавалось большим грехом, но если человек крал "с голоду", то считалось, что это "голод крадет"; допускалась также кража леса у пана или государства на том основании, что "ни пан, ни казна лесу не сажали, но дал его Бог для всех людей". Даже насилие над девушкой не причислялось к грехам и оправдывалось поговоркой: "кали сука не дась, то сабака не возьме"; по отношению к чужой жене это признавалось грехом, а в случае девушки - нет, ибо она "еще ничья" (Pietkiewicz 1938: 273). В понимании полешука почти ни один из семи главных грехов таковым не являл-

ся; например, гордость, если она проявлялась не в отношении Бога, а в отношении людей. Тем более не причислялись к грехам такие пороки и слабости, как обжорство (“бо добры едотник - добры работник”) и лень (“усякая ленота от Бога”). “Если бы каждую падкость да пристрастие считать грехом, то куда бы этих грешников девать на том свете?” - рассуждает полесский крестьянин (там же). Значительно реже встречается отношение к греху, совпадающее с христианским догматом и исходящее из веры в изначальную греховность человека; в таком случае любой поступок может быть сочтен грехом, ср. представление полесских баптистов: “За всё грех, за всё. Неправильно даже ступишь, и то грех. И кого-нибудь осуждаешь - грех. В праздник работаешь - тоже грех. За всё грех” (Полесье, с. Речица Ратновского р-на Волынской обл., зап. Г.И. Кабаковой).

Невольный грех, который, согласно христианской этике, не снимает с человека ответственности за содеянное, в народном представлении не является грехом. Это с особой настойчивостью утверждают поговорки, известные всем славянским традициям: укр. *Незнай гріха не чинить; Хто чого не знає, тому Бог прощає* (Номис 1993: 43); пол. *Niewiadomość grzechu nie czyni* “Незнание греха не творит” (НКРР 1: 760/51); *Grzech nieznanu nie bywa karany* “Грех по неведению не наказуем” (НКРР 1: 758/17); словац. *Nevedomost' hriechu nečini* “Незнание греха не творит” (Záturský 1896: 79).

Но главным отличием традиционной народной концепции греха, противопоставляющим ее как христианской, так и юридической (народному праву), является особая трактовка **последствий греха** и самой корреляции

“грех - наказание”. Эта особая трактовка основывается на мифологическом восприятии мира и человека и на вере в существующую между ними сокровенную связь: всякое действие, поступок человека получает некий “отклик” мира, природы, космоса, а поступок или действие, нарушающее “норму” (т.е. существующие негласные запреты), нарушает также и равновесие мира и грозит отрицательными последствиями для мира и человека. По мнению юхновских и гжатских раскольников (Смоленщина), ветры суть души грешных людей, которым назначено от Бога беспрестанно носиться по земле. По степени греховности они разделяются на три разряда. К первому принадлежат духи очень грешных и злых людей; они производят ураганы и бури; ко второму - духи людей менее грешных и менее злых; они образуют сильный ветер; к третьему - духи не особенно грешных людей и добрых; они дают прохладный, освежающий ветерок. Первые ветры, посылаемые человеку в наказание, причиняют большой вред: топят корабли, срывают крыши, ломают деревья; вторые приносят болезни и убыток, разбрасывая семя на лугах или хлеб на полях; третьи служат знаком милости Божьей к людям (СОС: 195). У всех славян известно поверье, что висельник вызывает засуху или сильный ветер и бурю; что умерщвление и погребение внебрачного ребенка грозит градом и т.п.

Если христианская этика связывает последствия греха прежде всего с посмертным существованием человека (грешник будет наказан адскими муками, а праведный попадет в рай), то в народной традиции (верованиях и фольклорных текстах) получают отражение различные виды “возмездия” за грехи: это может быть наказание,

которому подвергается сам согрешивший (или его близкие) в его реальной земной жизни; это может быть, как и в христианской концепции, наказание, которое постигает виновника после смерти; последствием земного греха может быть то или иное событие или состояние в загробном мире предков; кара за совершенный отдельным человеком грех может обрушиться на социум (село, область, страну, весь род человеческий); наконец, грех может вызвать стихийные бедствия и различные природные катаклизмы космического масштаба. В южнославянском песенном фольклоре представлены разнообразные мотивы наказания грешников: земля поглощает грешника, земля загорается под грешником; из-за грехов людей вянет лес, три года идет дождь; грешник окаменевает, превращается в животное; у грешника отнимаются руки; тело умершего грешника не принимает земля, вода и огонь; звери и птицы не хотят поедать тело грешника и т.п. (Krstić 1984: 59-69).

Согласно народным представлениям, каждое, даже незначительное прегрешение может повлечь за собой самые тяжкие последствия для человека, социума или всего мира, космоса. Например, градобитием могли, по народным верованиям, наказываться такие несоизмеримые преступления, как рождение внебрачного ребенка и его умерщвление, и - нарушение запрета на рубку дров на Рождество. Строгое соответствие между совершенным преступлением и мерой наказания, как правило, не соблюдается в “мифологической” этике (в отличие от обычного права или от церковной практики назначения наказания в зависимости от тяжести проступка). В духовных стихах, рассказах об “обмираниях” и близких к ним

текстах религиозного фольклора, повествующих о посмертных мучениях грешников, существует, однако, определенное соответствие между видом наказания и характером преступления (например, женщина, вытравившая плод, поедает в аду кровавое мясо; у ведьмы, отбивавшей молоко, змеи сосут из груди молоко и т.п.). Ср. пол. *Przez co kto grzeszy, przez to bywa karany* “Кто в чем согрешил, тем и бывает наказан” (NKPP 1: 764/6).

В тех сферах культуры, которые не испытали прямого влияния христианской идеологии, особенно тяжелыми грехами также считаются преступления против “родового закона” - убийство и непочитание родителей, кровосмешение, к которому приравнивались и нарушения законов ритуального родства, например, такие как брачная связь между крестниками и восприемниками и т.п. В славянском фольклоре популярен мотив инцеста брата и сестры и катастрофические последствия этого страшного греха. Это или смерть самих согрешивших (часто по незнанию), или же “кара” природы: там, куда идут брат с сестрой, пересыхают реки, вянут леса, разбегаются звери и т.п.

Нередко в этом отношении народная традиция оказывается более суровой, чем церковная. Например, у сербов кое-где запрещаются браки в одном роду до шестого колена, иногда между семьями, носящими одну и ту же фамилию или имеющими одного святого-покровителя. Нарушение ритуального, в частности, “крестильного” родства может рассматриваться даже как более тяжкий грех, чем инцест. В некоторых областях Сербии запрещаются браки между семьями даже и после прерывания крестильных уз или браки между лицами, имеющими

одного и того же крестного отца; между лицами, связанными отношением побратимства, и их потомками, между молочными братьями и сестрами и т.п. (Барджатаровић 1986). Последствия нарушения этих запретов могут касаться не только самих виновников (их брак не будет удачным, им грозит смерть, у них будут рождаться дети-уроды или больные и т.п.), но и всего их дома, рода - род может вымереть, дом сгореть от грома и т.п.

Большую опасность для социума и природы представляет невеста, утратившая девственность до брака. С этим связаны известные всем славянам разнообразные обрядовые формы, устанавливающие “честность” или “нечестность” невесты после первой брачной ночи, и система наказаний или ритуальных поруганий, адресованных обычно матери невесты, оказавшейся невественной. Наряду с ними, принимаются меры, защищающие поля от глаз такой невесты: когда ее выводят из дома, ей завязывают глаза, чтобы от ее “грешного” взгляда поля не стали бесплодными; голос такой невесты способен погубить скот, потому ей запрещали подавать голос, выходя из дома (Толстая 1996; Узенева 1999).

По болгарским верованиям, если в селе случится засуха или поля побьет град, если нападет саранча, если начнется мор на людей или на скот, то причину этого видят в том, что в селе есть “невенчана жена”, и тогда сельский сход отправляется в дом к тому, кто держит такую жену, и требует изгнать ее из дома (БМ: 348-349).

Природными бедствиями наказывается и несоблюдение необходимых ритуалов очищения. Поляки на юге Польши считали, что если женщина, родившая ребенка и еще не прошедшая обряда очищения в церкви, вступит

на чужое поле, то это поле станет бесплодным (МААЕ 11: 156), а в Моравии верили, что в этом случае посевы будут уничтожены бурей или градом; так же думали и словенцы (Рајек 1884: 237). Столь же строгим является требование очищения для исполнителей некоторых обрядовых ролей, считавшихся “нечистыми”. Например, жители южной Македонии были уверены, что если участник русалийской дружины ряженных не получит очищения в церкви, ему грозит безумие (Васева 1994: 167).

К наиболее распространенным и строго соблюдаемым у славян относятся временные (календарные, суточные, лунные) регламентации и, в частности, запреты на работу в праздники, особенно на Рождество, Пасху, Благовещение и некоторые другие, причем строгость этих запретов объяснялась не столько почитанием праздников, сколько страхом перед ними. Нарушение таких запретов каралось, по народным представлениям, рождением уродливого потомства у людей и скота. Украинцы считали, что “уроды рождаются оттого, что муж с женою согрешили в торжественные праздники. Так, если беременная женщина белит перед праздником избу, то она замажет глаза своему ребенку, и он родится слепцом; если муж рубит что-нибудь в праздник, то ребенок будет калеккой” (Чубинский 1877: 18). В Полесье нам сообщили, что если ребенок будет зачат на “деды”, т.е. в поминальные дни, то он родится глухим (ПА, с. Онисковичи Кобринского р-на Брестской обл.).

Безусловно греховными считаются кошунственные действия, оскорбляющие веру, почитаемых лиц и культовые предметы и атрибуты. Например, запрет находиться в доме в шапке, свистеть, браниться и т.п. мотивируются

тем, что это совершается “при образах” (однако те же самые мотивировки могут указывать на печь как сакральный предмет). В легендах и преданиях широко распространен мотив нанесения вреда священным деревьям, придорожным крестам, почитаемым камням, храмам; как правило, виновников в этих случаях постигают самые суровые наказания: слепота, паралич, увечье, болезнь и т.п. Большим грехом признается “словесное” кощунство - брань, сквернословие, оговор, навет, клевета, обман.

Грех, по народным понятиям, не может быть утаен (ср. укр. *Гріх не сховаши у міх, не затопчеш в болото* - ПП 1991: 313), он всегда так или иначе проявит себя, ср. фольклорные мотивы: убийца срезает лозу на могиле своей жертвы - из лозы течет кровь; плоды поднимаются кверху, когда грешник пытается их сорвать; церковь сама закрывается перед грешником или убегает от него; море загорается, когда в него бросают тело девушки, согрешившей с монахом; море хочет потопить лодку, в которой сидит грешник; церковь сгорает, так как ее строил грешник, и т.п. (Krstić 1984: 59-69). В народных верованиях признаком греховности считается мучительная смерть. Если в христианской традиции нетленность тела служит свидетельством святости покойника, то в представлениях южных славян - это знак греховности, нечистоты и вампиризма; при обнаружении (например, при совершении ритуала вторичного погребения - см.: Толстая 1998а) неразложившегося тела его следовало проткнуть кизиловым колом или сжечь (Филиповић 1971: 150).

В народной этике очень слабо отражена христианская идея **покаяния** как способа преодоления и искупления греха. В балладе о грешной девушке, умертвившей

своих незаконнорожденных детей, представляющей собой разработку евангельского сюжета о встрече Христа с самарянкой, покаяние не только не спасает грешницу, но за ним сразу следует наказание: земля разверзается и поглощает ее (см. подробнее: Толстая 1999а, Толстая 1999б). На месте кардинальной для христианской этики категории покаяния мы находим в народной нормативной системе представление о том, что совершенный грех можно искупить специальными магическими действиями и тем самым избежать положенного наказания или смягчить, ограничить его. Например, если не удалось соблюсти запрета на работу в дни святок, если женщине пришлось вопреки запрету шить или прясть в эти дни, то достаточно “перенести” этот грех на старую метлу и по окончании святок разрубить веник на пороге или на печной заслонке со словами: “Что вязала - развязывайся, что шила - расшивайся, что секла - отсекайся” (ПА). В сербском фольклоре известен сюжет о раскаявшемся злодее, который по совету священника отправляется в лес, находит там сухой пенёк и начинает его поливать, принося воду во рту, до тех пор, пока через несколько лет этот пенёк не начинает зеленеть, и то лишь после того, как грешник, желавший искупить свой грех, убивает человека, готовившегося совершить преступление (Алексий 1981: 39-41); в южнославянских песнях в знак прощения греха расцветает засохшая липа, черный камень становится белым и т.п. Магические приемы могли применяться также для “преодоления” грехов и облегчения посмертной участи людей. По народным представлениям, благочестивые дела живых искупают грехи умерших и сокращают их страдания на том свете. Смоленские крестьяне верили,

что умершим “сбавляется грехов”, если принесенные ими на Пасху и положенные на могилы яйца и куски кулича поклюют птицы (СОС: 56); они же считали, что убитому громом “Бог отпускает 12 грехов” (там же: 147). Ср. еще сербскую поговорку *Коме се подижу извори, томе се опраштају грехови* “Грехи прощаются тому, в память кого построены колодцы (источники)” (СМР: 362). Наконец, грех мог даже пониматься как признак, сообщающий его носителю магическую силу: по русским верованиям, если в ночь на Светлое воскресенье достать воды, в которой утонул грешный человек, умыться в ней и выпить ее, то “во весь год не пристанет никакая болезнь” (ЭС 1862/5: 75).

Если в обычном праве карающей силой является социум (часто в лице его авторитетных представителей, старейшин рода), а в христианском законе наказание исходит от Бога, то в народной религии карательные функции приписываются, как видно из приведенных примеров, неперсонифицированной высшей силе или самой природе. При этом объектом кары здесь оказывается не согрешивший, как в обычном праве, а весь социум и даже весь мир. Конечно, кара может пасть и на самого преступника, но и в этом случае различие между наказанием по обычному и по, так сказать, мифологическому закону очень велико. Мифологическое наказание, даже если карается сам согрешивший, всегда понимается как вмешательство иномирных сил. Можно это показать на нескольких примерах.

У южных славян были приняты разнообразные формы общественного наказания для лиц, совершивших тяжкие грехи - убийство, кражу, поджог, насилие, блуд и т.п.

Болгары наказывали за прелюбодеяние таким образом: сажали блудницу на осла задом наперед, т.е. лицом к хвосту, бранили, поливали водой, оплевывали и т.п. и надеялись этим предотвратить грозящие селу град или наводнение. Сербь в случае серьезных преступлений собирались на краю села и призывали проклятье на голову виновного, независимо от того, известен он или нет. Для этой акции выбирался праздничный день, и чем значительней праздник, тем больший эффект ожидался от ритуала. Произнося проклятья и заклинания, люди бросали камни, комья земли, палки и т.п., из которых образовывалась большая куча, и эта куча оставалась на месте, и каждый прохожий должен был бросить на нее свой камень и произнести проклятие. Подобный обряд назывался *анатема* или *проклетіе* или *каменованье* (Тројановић 1898: 20-21).

Совсем по-другому выглядело наказание в “мифологическом” праве. У всех славян известно верование, по которому тяжкий грех наказывается окаменением. Существует множество рассказов о том, что те или иные конкретные камни-валуны - это люди, превращенные в камень за грехи: например, в Полесье нам рассказывали, что один мужик пренебрег запретом на работу в праздник, пошел пахать волами в праздник Чудо и вместе с волами окаменел. У русских Саратовской губ. существовала вера в то, что если бабка-пупорезка не придет на помощь по первому зову, то она окаменеет (Листова 1989: 143). По белорусской легенде, “в начале мира жили себе свояки со свояками, родные сестры с братьями, дочери с отцами своими или матери с сыновьями, кумы с кумовьями - и не знали, что это грех. Тогда их Бог в наказание

стал обращать в камни. Раз ехали кум с кумой с крещения и захотели согрешить по дороге и в тот же миг превратились в камни. И с той поры начали люди Бога слушать и стали жениться чужие с чужаками” (Federowski 1897: 209, № 861). Эта легенда интересна тем, что объясняет само происхождение понятия греха, причем, как мы видим, наказание в ней предшествует осознанию греха.

Таким образом, мифологическое сознание сформировало свою особую систему регламентаций и норм, соблюдение которых оказывается необходимым условием поддержания равновесия жизни, ее продолжения (ср. веру дивеевских “церковных людей”, что “Бог, увидя нераскаявшихся людей, *время отнимет*, не даст больше” – Тарабукина 1998: 453). Гарантом мифологического права и морали служит страх перед природными катаклизмами, стихийными бедствиями (засухой, градом, молнией, землетрясением, наводнением, пожаром), мором, падежом скота и т.п., которыми караются нарушения запретов и предписаний, закрепленных традицией. Даже если кара ограничивается самим согрешившим, она подрывает сами основы его существования на этом свете, а во многих случаях определяет и его мучения на том свете.

В определенном смысле социальные нормы обычного права и общественные меры оказывались вторичными по отношению к “мифологическим” законам и должны были их подкреплять, поддерживать, предупреждая или останавливая губительные действия “мифологического” наказания. В болгарском примере с невенчаной женой, который приводился выше, сначала на село обрушивается беда в виде засухи, града или мора, а потом люди,

считая эту беду наказанием за сожительство вне брака, вводят в действие свои социальные механизмы наказания, чтобы остановить стихийное бедствие. Точно так же в Полесье, когда наступала засуха, то причину этого несчастья усматривали в том, что кто-либо из селян “трогал” землю, например, вкапывал колья для забора, до Благовещения, или в том, что некая женщина в праздник Благовещения, вопреки запрету, пекла хлеб. Тогда, чтобы прекратить засуху и вызвать желанный дождь, надо было обрушить поставленный в “неправильное” время забор или облить водой женщину, повинную в нарушении запрета. Причиной засухи очень часто считали погребение нечистого покойника (самоубийцы, особенно висельника) в кладбищенской земле (“чистой”, освященной), поэтому для вызывания дождя нужно было могилу такого покойника разрушить или хотя бы вырвать с нее крест, иногда и выбросить труп в воду (Толстые 1978: 107-114).

Таким образом, “мифологическая” мораль, в отличие от социальной и религиозной, основывается на представлениях о прямой связи поведения человека с состоянием космоса и космических последствиях человеческих “преступлений”. Механизм регулирования равновесия между человеком и миром - система запретов, нарушение которых осознается как грех и наказывается природными катаклизмами, смертью, болезнями, несчастьями человека. Вершителем суда и наказания является сама природа или высшие силы. Человек может лишь апеллировать к этим силам, произнося проклятия и призывая кару на голову виновного. Проклятия, хотя и изрекаются людьми, представляют собой мифологический механизм, о чем свидетельствуют широко распространенные легенды о

чудесном и буквальном исполнении проклятий (напр., мать в сердцах говорит ребенку: “Чтоб тебя леший забрал!”, и леший забирает ребенка). “Мифологическая” мораль, следовательно, не содержит в себе “человеческого” и “социального” (таковым можно считать только преступление); ее определяет, соблюдает, поддерживает и восстанавливает в случае нарушения сама природа.

Литература и сокращения

Агапкина 1996 - *Агапкина Т.А.* Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 103-150.

Алексић 1981 - *Алексић К.А.* Народне приповетке (Пећ и околина). Приштина, 1981.

АОС - Архангельский областной словарь / Под ред. О.Г. Гецово-вой. М., 1980-. Вып. 1-.

Барјактаровић 1986 - *Барјактаровић М.* О сродничким називима код нас и њиховом делимичном нестању // Гласник Етнографског музеја. Београд, 1986. Књ. 50. С. 159-171.

Белова и др. 1999 - *Белова О.В., Виноградова Л.Н., Топорков А.Л.* Земля // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого (далее - СД). М., 1999. Т. 2. С. 315-321.

БМ - Българска митология. Енциклопедичен речник / Сост. А. Стойнев. София, 1994.

Васева 1994 - *Васева В.* Задушницата като обредна дейност // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994. Т. 3. С. 152-172.

Виноградова 1995 - *Виноградова Л.Н.* Вода // СД. М., 1995. Т. 1. С. 386-390.

Гура 1999 - *Гура А.В.* Коитус // СД. М., 1999. Т. 2. С. 524-527.

Даль - *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., 1903-1909. Изд. 3-е / Под ред. И.А. Бодуэна де Куртенэ. Т. 1-4.

Даль 1957 - *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 1957.

Кабакова 1999 - *Кабакова Г.И.* Женщина // СД. М., 1999. С. 205-208.

Листова 1989 - *Листова Т.А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX - 20-е гг.

XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 142-171.

Листова 1996 - *Листова Т.А.* “Нечистота” женщины (родильная и месячная) в обычаях и представлениях русского народа // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 151-191.

Маринов 1914 - *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.

Номис 1993 - Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклав М. Номис. Київ, 1993 (переиздание книги 1864 г.).

ПА - Полесский архив Института славяноведения РАН.

Попов 1994 - *Попов Р.* Светци демони // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994. Т. 2. С. 78-100.

Попов 1996 - *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина // М.Д. Торэн. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.

ПОС - Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967-. Вып. 1-.

ПП 1990 - Прислів'я та приказки. Людина. Родинне життя. Риси характеру. Київ, 1990.

ПП 1991 - Прислів'я та приказки. Взаємини між людьми. Київ, 1991.

РМНП - Речник на македонската народна поезија. Скопје, 1983-. Т. 1-.

СДРЯ - Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.). М., 1988-. Т. 1-.

Славейков 1954 - Български притчи или пословици и характерни думи. Събрани от П.Р. Славейков. София, 1954.

СМР - *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1998. Друго изд.

СОС - *Добровольский В.Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

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

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

Тарабукина 1998 - *Тарабукина А.В.* Эсхатологические рассказы “церковных людей” // Антропология религиозности. Канун. Альманах / Под общей ред. Д.С. Лихачева. СПб., 1998. С. 397-454.

Толстая 1995 - Толстая С.М. Сакральное и магическое в народном культе святых // *Folklor - sacrum - religia / Pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej*. Lublin, 1995. S. 38-46.

Толстая 1996 - Толстая С.М. Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 192-206

Толстая 1998 - Толстая С.М. Культурная семантика слав. *kriv- // Слово и культура. М., 1998. Т. 2. С. 215-229.

Толстая 1998а - Толстая С.М. Обычай “вторичного погребения” в зеркале археологии и этнографии // Ученые записки Российского православного университета. М., 1998. Вып. 4. С. 118-125.

Толстая 1999 - Толстая С.М. Два // СД. М., 1999. Т. 2. С. 21-25.

Толстая 1999а - Толстая С.М. Из славянской фольклорной библии: Христос и самарянка // Роль библейских переводов в развитии литературных языков и культуры славян. Тезисы докладов международной научной конференции. М., 1999. С. 64-67.

Толстая 1999б - Толстая С.М. “Самарянка”: баллада о грешной девушке в восточно- и западнославянской традиции // *W zwierciadle języka i kultury / Pod red. J. Adamowskiego, S. Niebrzegowskiej*. Lublin, 1999. S. 59-81.

Толстой 1987 - Толстой Н.И. О природе связей бинарных противопоставлений типа *правый - левый, мужской - женский* // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 169-183; то же: Толстой Н.И. Язык и народная культура. М., 1995. С. 151-166.

Толстые 1978 - Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству, 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиция. М., 1978. С. 95-130

Топоров 1987 - Топоров В.Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре: *svet- // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 184-252.

Топоров 1995 - Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1.

Тројановић 1898 - Тројановић С. Лапот и проклетје у Срба. Београд, 1898.

Узенева 1999 - Узенева Е.С. “Бъчва без дно...” (К символике девственности в болгарском свадебном обряде) // Кодови словенских култура. Београд, 1999. Бр. 4. Делови тела. С. 145-157.

Федотов 1991 - *Федотов Г.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.

Филиповић 1971 - *Филиповић М.С.* Спаливање мртвих код Јужних Словена // *Филиповић М.С.* Трачки коњаник. Београд, 1971 [Библиотека "Баштина". Књ. 22.] С. 131-168.

Христианство 1993 - *Христианство.* Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1.

Чубинский 1877 - Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, собранные П.П. Чубинским. СПб., 1877. Т. 4.

ЭС - Этнографический сборник, издаваемый Имп. Русским географическим обществом. СПб., 1853-1864. Вып. 1-6.

ЭССЯ 7 - Этимологический словарь славянских языков. Пра-славянский лексический фонд. М., 1980. Вып. 7.

Federowski 1897 - *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1.

Krstić 1984 - *Krstić B.* Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena. Beograd, 1984.

МААЕ - *Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne.* Kraków, 1896-1919. Т. 1-14.

НКРР - *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich.* W oparciu o dzieło Samuela Adalberga / Red. J. Krzyżanowski, S. Świrko. Warszawa, 1969-1978. Т. 1-4.

Pajek 1884 - *Pajek J.* Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.

Pietkiewicz 1938 - *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938.

RBB - *Peić M., Bačlija G.* Rečnik bačkih Bunjevaca / Red. D. Petrović. Novi Sad; Subotica, 1990.

Skorupka - *Skorupka S.* Słownik frazeologiczny języka polskiego. Warszawa, 1967-1968. Т. 1-2.

Sychta - *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967-1976. Т. 1-7.

Zaorálek 1947 - *Zaorálek J.* Lidová rčení. Praha; Brno, 1947.

Záturcký 1896 - *Záturčský A.P.* Slovenská přísloví, pořekadla a úsloví. Praha, 1896.

Елена Сморгунова (Москва)

Слова “ГРЕХ” и “ПОКАЯНИЕ” в русских памятниках XV-XVII веков

Начнем с притчи из “Агады”, ее название вполне соответствует нашей теме:

“Не грешники, но грехи”

Соседи у рабби Меира были люди злые и безнравственные. Довели они его до того, что он стал просить Бога о их смерти.

Слыша это, говорит ему Берурия:

- Нет, муж мой, не на грешников надо гибель просить, а на грехи. Об этом и просил Господа Псалмопевец, говоря: “Да исчезнут грехи с земли - и нечестивых не будет более”. Помолись же лучше, чтобы люди эти раскаялись и исправились.

Воззвал рабби Меир к милости Господней - и злые соседи его сделались людьми честными и добрыми.

Как видим, еще с древности отношения между грехами и их носителями не были однозначными.

Из явления полисемии, свойственного многим языкам мира, нам особенно интересна та часть семантических связей слов, которая в многозначном слове в результате развития и изменения значений приводит к значительной смене соотношений между значениями слов.

Между компонентами полисемического семантического поля, то есть между различными значениями многозначного слова, существует определенная семантическая связь, что дает основание считать их относящимися к одному и тому же слову. Именно поэтому значения многозначного

слова образуют семантическое единство. Внутри такого смыслового поля можно выделять прямые, или основные значения, и вторичные, или переносные, которые обеспечивают богатство языка и разнообразие в нем речевого употребления.

Разные значения слова, близкие друг к другу или отличающиеся лишь оттенками смысла, могут обнаруживаться в различных контекстах или языковых ситуациях, а также при сочетании слов.

Соотношение между значениями одного и того же слова не остается неизменным. Оно является подвижным в современном словоупотреблении и, естественно, меняется в историческом плане, с развитием языка, что обнаруживается при диахроническом рассмотрении многозначности слова. В конце концов, внутри первоначального семантического единства при диахроническом рассмотрении многозначного слова, с течением времени, вторичные значения могут выходить на первый план или обретать особое место, при этом одно из значений может измениться вплоть до противоположного. Этому способствует и разная грамматическая оформленность слов, она же и выявляет разницу значений слова.

При длительном употреблении слова в разных сферах языка возникают противоречия между разными значениями слова. Положительное и отрицательное значения могут существовать одновременно, а могут быть разделены по времени, по литературным жанрам и по сферам употребления в языке.

Явление “противоположных значений” внутри семантического поля одного и того же слова, называемое в современной лингвистике энантиосемией, может быть прослежено в русском языке в истории развития слов “грех” и

“покаяние” и производных от этих корней.

По данным словарей современного русского языка разные значения слов и их производных расходятся по разным семантическим парадигмам и распределяются по областям употребления, например, если одно значение включается в сферу просторечия, то другое, напротив, становится элементом книжного или устаревшего языкового употребления. Так, современные словари русского языка в определениях значений слова “покаяние”, и всех производных от этого корня, совершенно не включают сферу церковной жизни.

В нормативных словарях у слова “покаяние” в современном языке описывается значение - *‘признание своей ошибки, признание грехов’*. Специальная помета “книжное” сопровождает значение - *‘добровольное признание в совершенном проступке, ошибке’*. И фразеологический оборот “Отпустить душу на покаяние” означает *‘оставить кого-либо в покое’*. Соответственно и прилагательному “покаянный” в современном нормативном словаре русского языка проф. С.И. Ожегова¹ приписано только книжное употребление - *‘содержащий покаяние, виноватый’*: например, в таких выражениях, как “покаянный вид”, “покаянное письмо”. Словарь Д.Н. Ушакова² (лучший из современных словарей по разработке значений слов) добавляет к слову еще помету - “книжно-церковное” при таких же примерах: “покаянная молитва” и “покаянные речи”. К глаголу “покаяться” с возвратной частицей “ся” добавлена стилистическая помета “разговорное и шутливое” - *‘под секретом признаться в чем-то’*.

При обращении к истории русского языка в материалах академического Словаря русского языка XI-XVII вв.³ оказывается, что словообразовательный ряд корней “грех” и

“покаяние”, т.е. существительных, прилагательных, отглагольных образований и даже наречий, был значительно шире: существовало - и дошло до нас в памятниках письменности - много больше слов от этих корней.

С корнем **ГРѢХ** зафиксированы слова: грѣховный, грѣховый, грѣховой, грѣходѣлатель, грѣходѣтельный, грѣхолюбецъ, грѣхолюбительный, грѣхолюбный, а также и другие производные, где во второй части сложного слова встречаются корни “падать”, “служить”, “творить”.

Многочисленные примеры из Синайского Патерика и Скрижали:

ГРѢХЪ, м. 1. *Грех*. Бяше некоторый уноша въ градѣ много зъло сътворивъ яко и Лоть съгрѣшивъ <...> и покаявсь о мнозѣхъ своихъ грѣсѣхъ. Патерик Син., 384. XI-XII вв.

Нечто от смерных грѣховъ, иже суть сии. Гордость. Скупость. Нечистота. Ярость. Гортанобѣсие. Зависть. Уныние. Скрижаль, V, 160. 1656 г.

По грѣхомъ нашимъ, за грѣхи наши, грѣхъ ради нашихъ. (1478): И нынѣча, по нашимъ грѣхомъ, весь городъ Псковъ выгорѣлъ. Соф. II лет., 208.

Гораздо чаще слово встречается со значением:

2. *Вина, ошибка, погрешность*. По некоему же грѣху загорѣся келарница, идеже бяше все имение монастырьское. ВМЧ, Дек. 1-5, 439. XVI в.

3. *Несчастье, беда*. И Михалко так рек: что, господине, говорити! грѣх мои ко мнѣ пришлоъ, ту есми, господине, деревню монастырскую Ильинскую зжог з житом и з животом.

- **Грѣхомъ**, нареч. *Нечаянно, по ошибке*. Аще грѣхом упустит проскуру на землю <...> достоин како си паде и отерше добре. Корм. Балаш., 186. XVI в. Грѣхомъ, по

грѣхомъ - *по несчастью, к несчастью, на беду*. И грѣхомъ деи, государевы люди подымные дрогнули, и воеводу Тимофея Лазорева ранили и въ полонь взяли. АИ II, 155. 1609 г. А своей ми, господине, розѣждие грамоты передь тобою положить не мочно: по грехомъ, господине, у меня та грамота згорѣла. Арх. Стр. I, 154. 1518 г. Огненный грѣхъ - *пожар*. Сторожа примѣчаютъ, нѣтъ ли гдѣ огненаго грѣха. Учен. ратн. строения, 204 об. 1647 .

ГРѢХОВОЙ (-ЫЙ). И впередь на томъ мѣсте дворомъ и анбаромъ не быти, а быти проезду и проходу, зарядью, для грехового пожарново времени. Кн. п. Нижегород., 137. 1629 г.

ГРѢХОДѢЛАТЕЛЬ, *м.* Антихристь, паки оживить грѣха, понеже грѣходѣлатель, челоуѣкъ, беззаконию, сынъ погибели, противникъ во всемъ сыну божию. Ав. Кн. толк., 460. 1677 г.

ГРѢХОДѢТЕЛЬНЫЙ. *Грешный, недобродетельный*. Дерзнухъ грѣходѣтелною си рукою сие грубое писание написати и твоей превелицей честности предложити. Посл. о хабува, 420. 1610 г.

ГРѢХОЛЮБЕЦЪ, *м.* *Человек, склонный к греху*. (1552); Братие въ бѣдахъ пособиви бывайте, понеже грѣхлюбѣцъ и законопреступникъ радуется ратемъ и кровопролитию, праведный же радуется миру и любви. Ник. лет. IX, 192.

ГРѢХОЛЮБИТЕЛЬНЫЙ, *прил.* *То же, что грѣхлюбный*. Невежа есми, <...> и не имѣю витийскаго учения, а нравомъ грѣхлюбителенъ и челоуѣкомъ досадителенъ. (Окр. посл. мт. Ионы) АИ IV, 175. 1652 г.

ГРѢХОЛЮБНЫЙ, *прил.* *Склонный к греху*. Злоба отступления грѣхъ ради нашихъ преодолѣ благочестию, понеже вси уклонишася в растленность грѣхлюбнаго

дѣлотворения. Ав. Кн. бес., 325. 1675 г.

ГРѢХОПАДАНИЕ, с. *То же, что грехопадение.*

ГРѢХОПАДЕНИЕ, с. *Совершение греха, прегрешение.*

Аще увѣдаеши братие какое грѣхопадение, и всякое неподобное дѣло известно, и о сем наединѣ в тайнѣ возвѣстиши ему с любовью. Дм., 100. XVI в. (1462): Въ нощи же у гроба Алексея чудотворца моляшеся [инок] <...> просящи оставления некоему его еще въ юности бывшему грехопадению. Львов, лет. I, 274.

ГРѢХОПАДНЫЙ, прил. *Греховный.* Подобаеть, убо намъ отъ грѣхопадныхъ мѣсть, яко отъ огня и отъ змиа, отбѣгати; грѣхопадная же мѣста, идѣже есть вино и жены и отрочята. (Иос. Вол. дух. гр.) ВМЧ, Сент. 1-13, 560. XVI в. Антоний возстенавъ на отца, яко поношая и яко глумяся нѣкая грѣхопадная [вар. грѣхопадения] словеса <...> яростно глагола: разлучилъ еси насъ отъ всего мирьскаго пребывания. Ж. Дан. Пер., 40. XVI в.

ГРѢХОСЛУЖИМЫЙ, прил. *Служащий греху.* Грѣхослужимую десницу простру. Ж. Зос. С., 153. XVII в. с 1503 г.

ГРѢХОТВОРЕЦЪ, м. *Тот, кто совершает грех; грешник.* Поревнуй, чадо мое, мытарям и блудникам и всяким грехотворцем и озорникам. Сказ. о куре и лисице, 212. XVIII в. с XVII в.

ГРѢХОТВОРИТЕЛЬНЫЙ, прил. *То же, что грѣхотворный.* Пастыри и учителя церковныя уклонишася въ плотское мудрование, то есть во слабое и растленное грѣхотворительное житие. Ав. Кн. бес., 308. 1675 г.

ГРѢХОТВОРНЫЙ, прил. *Греховный.* А инѣде поють лады и иные грѣхотворные дѣла и игрища чинять. Пис. подметн., 29. 1700 г.

Грѣхотворно, нареч. Буде грѣхотворно я учинилъ, и вы меня простите. Ав. Ж., 39. 1673 г.

И наконец, в глаголе “грѣшати” можно выделить другое значение.

ГРѢШАТИ. Чем. *Пропускать, обходить в чем-л., чем-л.* А онъ [Ян-Махмут] изъ моего слова холопа твоего не выступить, а тебе надобной человекъ, и ты бы его своимъ поклономъ и поминкомъ николи не грѣшалъ, ты вѣдаешъ. Крым. д. II, 453. 1517 г.

ГРѢШИТИ. 1. Чего, кого. *Допустить ошибку, просчет; отклониться от чего-л., пропустить что-л., кого-л.* (1151): инии же и брода грѣшиша и тако избиша ѿ. Ипат. лет., 432. И рече о мати что дѣиши в пустыни сей она же утаитися хотящи рече ему прости мя грѣшила есьми пути нъ створи любовь отче покажи путь. Пролог (Срз.), 253. XV в.

2. *Лишиться (лишатся) чего-л.* Грѣшити надежа - *потерять надежду*. Да к сему не возвратився смирена и отпадша и грѣшьша надежа. ВМЧ, Ноябрь 13-15, 929. XVI в.

ГРѢШИТИСЯ. 1. *Ошибиться, промахнуться.* (1146): Конюхъ же Берестень иземъ ножъ, хотѣ вывертѣти око [у князя Василя Васильевича] и грѣшися - пореза лице. Львов, лет., I, 260. 2. *Лишиться чего-л.* Страдаше в болезни той седмицу едину, ума же грѣшися на семь седмиць. Ж. Варл. П., 20. XVI.- 1589 г. Грѣшится надежа - *потерять надежду*.

ГРѢШНИКЪ, м. *Грешник*. Глагола убо святыи Аверкий и азъ человекъ есмь смиренъ и грѣшникъ и милостыни прошю. ВМЧ, Окт. 19-31, 1748. XVI в. И самъ я, грѣшной, причастенъ мясамъ кобыльимъ и мертвечьимъ по нужди. Увы грешнику будеть! Ав. Ж., 108. 1673 г.

ГРѢШНИЦА, ж. *Грешница*. И рече грешница: есмь хощу единою днем ести понеже много сгрѣших затворите мя въ единой храмнѣ и оконцемъ давайте ми ясти и дѣло ручное дадите ми да дѣлаю. Пролог (Срз.), 107 об. XV в.

ГРѢШНИЧЬ, прил. к грѣшникъ.

ГРѢШНИЧЕСКИЙ (ГРѢШНИЧЬСКИЙ) прил. к грѣшникъ. Съкруши бгъ яръмь грѣшничьскъ (τὸν ἄμαρτωλόν). (Ис. XIV, 5) Библ. Генн. 1499 г.

ГРѢШНЫЙ (-ИЙ), прил. 1. *Грешный*. сб., 306. Азь грешный и смиренный Кипреянъ митрополить. АЮБ I, 544. XVII в. с 1406 г.

2. В знач. сущ. *Грешник*. Яко два мѣста уготова бгъ едино многихъ блгихъ ихъ же праведнии наслажаются; другое же тмы и огня, идѣже грѣшнии мучаться. Пролог (ст. печ.), март, 26 об. 1643 г. Грѣшная мѣра - *несчастье, беда*. И какая грешная мѣра учинится отъ соломы и отъ горшечниковъ отъ горновъ, что тѣ горны у посадскихъ людей во дворѣхъ, и мнѣ бы въ томъ отъ тебя, государя, въ опалѣ не быть. АМГ I, 247. 1629 г. Грѣшною мѣрою - *к несчастью, на беду*. Ѡхаль я холопъ твой за тобою государемъ въ Смоленескъ... и грѣшною мѣрою меня холопа твоего въ сотнѣ лошедь била и ногу мнѣ переламила. Мат. медиц., 646. 1656 г.

В памятниках письменности слово “грешный”, написанное с буквой “е”, а не “ѣ”, является производным прилагательным от слов “греча”, а также “гречиха” и “гречуха”, и в этом значении имеет другие формы написания - “гречный” и “грецкий”. Совпадение двух корней в одном производном: “грешный” от “грѣхъ” и “грецкий - гречный - грешный” от слова-названия крупы “греча, гречка” - объясняется фонетическим изменением формы слова в

позднем произношении, как современное московское (булошная, молошная, грешная каша). Потому и написание слов оказывается разным - “грѣхъ” с ѣ (“ять”), а “греча” с “е”.

И в остальных производных они сильно различаются. От существительных “греча” и “гречка” - прилагательные “гречневый” и “грешневый”, “гречешный” и “гречишный”, “гречушный” и многочисленные существительные: “гречишникъ”, “гречинникъ”, “гречушникъ”, “гречневникъ”, “гречневикъ”. Последнее слово может обозначать:

ГРЕЧНЕВИКЪ, м. 1. *Хлебное изделие из гречневой муки.* А торговати имъ на скамьяхъ приносомъ, а лавокъ не ставить и по рядомъ на векахъ съ гречневиками не ходить. Заб. Мат. II, 1144. 1626 г.

2. *Торговец изделиями из гречневой муки.* И гречневиковъ, и гороховниковъ, и молочницъ, и капустниковъ, и крупениковъ <...> и всякихъ людей, которые торгуют мелкими товары, велели съ Большой улицы и съ площади сослать. Заб. Мат. II, 1109. 1626 г.

Слово “покаяние” в рукописях XIV, XV и XVI вв. встречается со значением ‘*признание грехов; исповедь; обряд, таинство покаяния*’. Рукописный список XVI в. одного из ранних памятников русского канонического права начала XV в. “Ответ митрополита Киприана игумену Афанасию” 1405 г. дает пример: “Черньца приимати къ покаянию, яко же и мирянина”.

В многочисленных русских памятниках письменности внутри того же семантического поля, что и слово “покаяние” встречаются слова другой морфологической модели:

ПОКАЯНИЕ - покаянствие, показнь, покаязнь, покаляльник, покаляльный, покаянный, поканный, покаянно.

- “Покаянствие” (графический вариант “покааньствие”)

с суффиксом, обозначающим действие;

- “Показнь” со значением ‘покаяние’, то же самое, что “покаязнь”: “Оставивъ съ потщаниемъ грехъ, обратится къ своему Господу с молбою и с показнию”. Рук. XV в., список с 1047 г.

- “Покаязнь” - ‘покаяние, раскаяние’ - в Изборнике Святослава 1073 г. и в Памятниках отреченной русской литературы, собранных и изданных Н. Тихонравовым в 1863 г., по спискам XII-XVIII вв.

- “Покаяльник” (графический вариант “покаалникъ”) - ‘приносящий покаяние, подвергшийся епитимье’. “А говение есть всемъ крестьяномъ равно, акы покаалникомъ, тако непокаалникомъ”. (Поучение Ильи XV в., список с 1166 г. - это памятник русского церковного права. Такое же указание о необходимости соблюдать пост и тем, на кого наложена епитимья, содержится в Правилах к исповеди XVI в.)

- “Покаяльнѣй” - прилагательное к слову “покаяние”. “Глаголи молитву усты со вниманием и тропари покаяльны со умилениемъ”. (Слово митр. Даниила к епископу Геннадию в сборнике XVI в.). С этим прилагательным отмечены в древних памятниках многочисленные устойчивые сочетания: “покаяльные дети” - по значению то же, что “духовные дети”; “покаяльнѣй сынъ” - то же, что “покаяльник” (в Правилах к исповеди XVI в.). Выражение “Покаяльнѣй отецъ” - ‘исповедник, духовник’, в том же значении, что “покаивальнѣй отецъ” встретилось как очень интересный пример в рукописи XVI в., представляющей собой список “Книги паломникъ”, написанной Антонием, архиепископом Новгородским, в 1200 г., когда он ходил в Царьград и составил описание своего путешествия и правил покаяния в Константинопольской церкви: “Покаяльнѣхъ от-

цевь белцевь не держать, но иноковъ старыхъ, умеющихъ заучити закону господню”.

- “Покаянно” - наречие в значении ‘с покаянием’.

- “Покаянный” и “поканный” (с вариантом “поканьный”) - ‘относящийся к покаянию’. Миняя XI в. предписывает: “Въводящу мя всегда на добрая дела и на покаянный путь”. Существуют словосочетания с этими прилагательными - “Покаянная изба”, “покаянная тюрьма” - ‘место заключения, где в XVII в. содержались уголовные преступники, приговоренные к тяжкому наказанию’. Собрание Российских законов под 1653 г. помещает следующее правило: “А татей и разбойников вершить в неделе во все дни опричь Воскресения Христова, а причастия имъ не давать, и в покаянную избу ихъ не сажать, а кто попроситъ покаяния и ему дать” (ПСЗ I, 302). Но даже и тюрьма не всегда приводила к покаянию: “Жонка жъ Дашка, сидя въ тюрьме покаянной [за отравление] блудно воровала съ стрельцомъ Петрушкою, и по его де Петрушкину промыслу <...> изъ тюрьмы она выходила” (АИ V, 127. 1682 г.). Совсем неожиданное значение оказалось у сочетания слов “Покаянный закон” - ‘католический орден (Ordo Fratrum de Poenitentia), основанный в XIII в. во Франции по мандату папы Иннокентия IV’: эта дефиниция дается по “Посланию шведского полковника Александра Лесли к царю Михаилу Федоровичу из Нарвы о новоучрежденном рыцарском польском ордене” 1638 г.: “Обедню служить мнихъ покаянного закону”.

В Материалах Словаря XI-XVII вв. у глагола “покаяти” (1-е лицо - покаю и покаю) выделяется значение ‘исповедать, принять покаяние’: “Сказываетъ, что иной попь того человека покаяль и дары ему далъ” (РИБ VI, 437. 1426 г.). Частица “ся” придает глаголу возвратное значе-

ние: “покаяться” - ‘*раскаяться; исповедаться*’. В Синайском Патерике XI в.: “Придохъ покаяти ся къ диякону”. Знаменитый мученик за веру XVII в. протопоп Аввакум в своем “Житии” пишет: “Воды мне в ротъ плеснули: так вздохнул, да покаялся пред владыкою, да и опять перестало все болеть” (Пустозерский сборник, 1675 г.).

Форма совершенного вида глагола “покаяться” соотносится с глаголом несовершенного вида “каяться”, и значение его во всех современных словарях указывается как устаревшее: ‘*исповедоваться, сожалеть, признавать свою ошибку, вину*’.

В старых русских текстах корень “каять” встречается очень широко и имеет обширное словообразовательное поле: существительные и прилагательные с суффиксами разного значения, обозначающими действие и качество, и глаголы с приставками. Слово “каяние”, со значением ‘*признание своих грехов, покаяние*’, имеет морфологические синонимы: “каята” и “каязнь” - с продуктивным суффиксом “знь”, который активен и в других словах - “казнь”, “болезнь”, “жизнь”, “кознь”, “приязнь”, “боязнь”; и также прилагательные: “каязньный” и “каянный”: “Худое се и каянное житие” (Пролог XV в.).

Интересно заметить, что слова “каять/покаяние” и “цена” происходят от одного корня.

Известный лингвист М. Фасмер, автор “Этимологического словаря русского языка”⁴, возводит русские формы “каять, каять-ся”, “каяние, каязнь” (лат. *roenitentia*) и “окаять” со значением ‘*порицать*’, а также старославянские “*каѣти сѧ*” и соответственно словенское и чешское со значениями ‘*каяться*’, ‘*порицать*’, ‘*раскаиваться*’ к древнеиндийской (санскритской) форме “*cauate*” со значением ‘*мстить, наказывать*’. Авестийская форма “*ka-*” (с “а”

долгим) со значением ‘оплатить’ стоит в том же этимологическом ряду. Санскритская форма “kaena” (с гласными “e” и “a” конечным долгими) с древним значением ‘наказание, месть’ точно в соответствии с фонетическими законами приводит к славянской форме “цѣна” с ѣ “ять” в корне и первоначальным значением ‘возмездие, воздаяние; стоимость, достоинство’. В древнегреческом языке ποινή означает ‘покаяние, наказание’, а формы гомеровского периода τίνω - ‘плачу’, ‘каюсь’ и τίνομαι - ‘мишу’, ‘наказываю’.

В церковнославянском языке у глагола **каити**, вариант **-каяти** (форма I лица - **каж, каю**) первым и главным значением было - ‘*порицать*’, и в этом значении слово “каяти” равнозначно русскому современному и диалектному “хаять”. В русских говорах встречаются диалектные формы, равные по значению слову “покаяние”, но другой словообразовательной модели - “каянье”, “каета”, “кайка” и “каятины”. Существуют и соответственные диалектные прилагательные к этим именам - “каятельный”, “кайчивый”. Последнее слово определяется как ‘*склонный к раскаянию, но слабый*’. Имя деятеля от глагола “каять” в некоторых русских диалектах выражается словами - “каяльщик” (с ударением на первом слоге), “каяльщица”, а также - “кайщик”, “кайщица” - ‘*кто кается*’ или ‘*кого ругают, хают*’.

Исторический Словарь XI-XVII вв. для глагола “каяти (каити)” дает значение ‘*бранить, порицать*’ и пример из Пролога по списку Лаврентьевской летописи XIII в.: “Безящегося вси кают”.

Каин и раскаянье

Имя Каин в русском употреблении совпало по звучанию с корнем “каять”, и хотя этимология этого еврейского по происхождению слова относит его к другому семантическому полю, в русском произношении близкое звучание

оказалось очень важным, оно сыграло смыслообразующую роль, и значение имени приобрело дополнительный смысл, соединяясь со значением русского глагола.

Каин - евр. *kaḥin* - '*приобретение*': "Адам познал Еву, жену свою; и она зачала, и родила Каина, и сказала: приобрела я человека от Господа" (Быт. IV, 1). Имя "Каин" в еврейском языке однокоренное с глаголом "каһаһ" (с долгими гласными), который означает '*получать, покупать, приобретать*'.

Знаменитый "Толковый словарь" Владимира Ивановича Даля⁵ дает для слова "каин" (со строчной буквы) помету "бранное" и значение - '*самый наглый сорванец, отчаянная голова, готовый на все*'. Приводится даже женский род от этого слова - каинка.

И в словарях современного языка слово толкуется таким же образом.

В Словаре Д.Н. Ушакова - '*тяжкий преступник, убийца*', употребляется в просторечии как резкое бранное выражение (со ссылкой на библейский миф или легенду о братоубийце).

В словаре С.И. Ожегова слово "каин" тоже описывается как имя нарицательное - '*изверг, преступник*', со стилистической пометой - "устаревшее" и исторической - "от библейского имени братоубийцы".

От этого сдвига значений слова уже только шаг до противоположного. И очевидно, что источник такого разделения значений лежит в исходном глаголе "каяти", когда он употребляется без возвратной частицы "ся".

Само собой для всякого современного русскоязычного человека на память приходят знаменитые строчки Булата Окуджавы: "**Каину дай раскаянье - И не забудь про меня**".

В памятниках XVII в., в произведениях сатирической

литературы, значение глагола “каять” семантически равно современному возвратному - ‘*каяться, приносить покаяние*’. Список XVIII в. “Повести о куре и лисице” содержит яркий пример одновременного употребления слов “покаяние” и “каять”: “И хотя зде от болезни и з гладу умру, а к тебе на *покаяние* един не пойду, потому что тебя знаю, того ради тебе я и не *каю*”. Заметим, что управление глагола соответствует современному возвратному с дополнением в дательном падеже: “каюсь - *кому*”, и здесь в контексте так же: “тебе я не *каю*”.

В документах XVII в. у глагола с возвратной частицей “ся” зафиксировано значение ‘*исповедоваться священнику*’: “Моисии спросил у Стефаниды как она каецца отцу духовному” (Акты Свирского монастыря 1650 г.). В рукописном Житии Епифания Кипрского из Успенского сборника XII в. находим это слово со значением ‘*созалеть о чем-то*’: “Каюся о злем моем разуме”.

Покаянный и окаянный

Прибавление приставки “о” к глаголу “каять” и производным от него расширяет семантическое поле значений, приводя их к резко отрицательной окраске. В словаре В.И. Даля у глаголов “окаивать”, “окаять” основное значение - ‘*признать изверженным, достойным проклятия*’, а у производного прилагательного “окаянный” основным значением становится ‘*проклятый, нечестивый, недостойный, жалкий, погибший духовно, грешник*’.

“Окаянный” в словаре современного русского языка имеет два значения: первое с пометой “устаревшее” - ‘*отверженный, проклятый*’, и второе - с пометой “просторечное” - ‘*употребляется как бранное и осудительное слово*’: “Прогони ты его, окаянного!”

Наряду с этим, слову приписывается значение книжного

и устаревшего. Даже с примером из Пушкина - "Приду к вам, преступник окаянный!" Лексикографы отмечают, что оттенком значения является употребление этого слова в просторечии в качестве бранного: "Ах, вы - Ироды окаянные". Любопытна противоречивость этих словарных помет и лексикологических оттенков. Действительно, если значение слова является устаревшим, книжным, то тогда оно не должно бы употребляться в просторечии - и наоборот.

Исторические памятники XI-XVII вв. среди многочисленных производных (глаголов, существительных, прилагательных и наречий) в качестве основного значения донесли до нас - "окаяние" - *'ничтожество; несчастье, страдание, бедствие'*. Хроника Георгия Амартола XI в. (по списку XIII-XIV вв.) пророчествует: "расеяние и окаяние примут их чада".

В рукописи "Жития Алексея, человека Божия", 1660 г. (первоначальный список XII в.) наречие "окаянне" употреблено автором в значении *'жалобно, горько, отчаянно'*: "Нерадостна же невеста и нещасна рыдаше окаянне злополучение и вдовство свое скорейшее и нечаемое". А "Житие Иосифа Волоцкого" XVI в. это же наречие в форме "окаянно" донесло до нас со значением *'мучительно, в страданиях'*: "от лютости же глада окаянно умирающих".

Очень часто слово "окаянный", означающее *'несчастный, жалкий, многострадальный'* встречается в памятниках от XII до XVIII в. Великие Минеи Четьи XVI в. (ВМЧ, Окт. 19-31) предлагают для чтения: "Рече убо святому: молюся тебе, не ленися и царем добродетели быти, спасая и исцеляя окаянную дочь мою". И рукопись XI в. "Девгениево деяние", в списке XVIII в., тоже повествует о дочери и несчастной матери: "Вдова нача плакати о прекрасной своей дщери и рече: увы мне, окаянной вдовице".

Существительное “окаянство” (с графическими вариантами: окаанство, оканство) первым имеет значение: 1) ‘ничтожество, убожество, слабость’. В Успенском сборнике, памятнике XII-XIII вв.: “О горе мне оканьному, яко поругань быхъ, помози оканьству моему”. Другой пример из рукописи XVI в., списанной с рукописи 1418 г. - “Житие Сергия Радонежского и похвальное ему слово, написанные учеником его Епифанием Премудрым”. Автор не решается приступить к столь сложному и ответственному для него делу, как написание Жития преподобного Сергия, и потому начинает так: “И что сътворю? дерзну ли недостойне к начинанию? Окаю ли свое окаанство”. 2) значение ‘несчастье, страдание’ оставила нам “Пчела”, древнерусский сборник нравоучительных сочинений, переведенный с греческого по пергаменному списку XIII в.: “При гробе ко искренему своему тако глаголемъ: о оканство наше, о злая жизнь наша”.

“Окаянствовати” - ‘называть несчастным, жалким’.

С глаголом “окаяти” в значении ‘признать или назвать несчастным, жалким, недостойным’ находим пример в сочинении того же Епифания, который в XV в. пишет житие Стефана Пермского, просветителя зырян: “Сам ся себе усрамляю и окаю”.

В XVII в. на Руси была составлена “Повесть о чудном видении”, вся полная сожалений о греховности человеческой: “и мнози бо от них воспомянут грехи своя и хотят притти на покаяние”. “В покаяние приидут и не станут творити сих грехов”. “Раздражают утробу мою всещедрую своими их окаянными и студными делы”.

Здесь снова мы видим соединение слов “грех” и “покаяние” внутри одного предложения, конструкции или просто рядом в тексте.

Летописцы и историки Смутного времени, рассказывая о событиях ужасной зимы 1611-1612 гг., приводят описание обряда “всенародного покаяния”: “Начали сокрушением о грехах. Ниспосланные на страну испытания представлялись карой за грехи всего народа”. Спасение ждали только от милости Всевышнего. Решено было прибегнуть к трехдневному посту, “даже для грудных младенцев”. После того как воины Минина и Пожарского отстояли Москву, были совершены два крестных хода - 23 октября - из церкви Казанской Божьей Матери, а другой от Ивана Великого. Отряды ополченцев и казаков снова сошлись на Лобном месте на Красной площади, где архимандрит Троицкой Лавры совершил благодарственный молебен. “Сюда же крестным ходом прибыло духовенство, неся с собою Икону Владимирской Божией Матери. При виде этой неоцененной иконы, которую считали погибшей и изрубленной, все множество народа зарыдало. Затем войско и народ вошли в священную ограду Кремля, <...> и радость сменилась скорбью перед раздирающим душу зрелищем: разрушенные и оскверненные церкви, поруганные и обезображенные иконы”.

Этим же событиям русской истории начала XVII в. посвящена “Новая повесть”, известная в списке XVII в., где зримо и образно противопоставляются слова “покаянный” и “окаянный”. Первым описывается “великий столп и твердый адамант” Патриарх Гермоген, умерший за Русскую землю и веру Христову, и в противопоставление ему - среди “Самых худых людей” - Федор Андронов. Автор повести ругает его, употребляя яркие и очень образные сравнения и противопоставления.

“Его же, окаяннаго и треклятаго, по его злому делу не достоин его во имя Стратилата, но во имя Пилата назвати,

или во имя преподобного, но во имя неподобного, или во имя страстотерпца, но во имя землеедца, или во имя святителя, но во имя мучителя и гонителя и разорителя и губителя веры христианские; и по словущему реклу его такоже не достоин его по имени святого назвати, но по нужного прохода людцкого - Афедронов". В качестве комментария добавим, что хотя этот "окаянный и треклятый" имеет имя Федор, автор не хочет назвать его Стратилатом, считая его недостойным этого имени, и, обыгрывая его фамилию, меняет "Андронов" (от греческого "андрон" - муж, мужчина, человек) на "Афедронов" (от "афедрон", что по-гречески значит 'отхожее место', или 'задний проход'; соответственно по-латински - anus).

Все цитаты из Ветхого и Нового Завета, содержащие слово "покаяние", непременно включают и разные производные от корня "грех": "покаяние грешникам", "покрываешь грехи людей ради покаяния", "Ты даешь время покаяния во грехах", "Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию" и многие другие.

2 Пар 36:23е и множеством щедрот Твоих определил покаяние грешникам во спасение.

2 Пар 36:23ж положил покаяние мне грешнику, потому что я согрешил паче числа песка морского.

Прем 11:24 Ты всех милуешь, потому что все можешь, и покрываешь грехи людей ради покаяния.

Прем 12:19 внушал сынам Твоим благую надежду, что Ты даешь время покаяния во грехах.

3 Езд 9:11 и возгнушались законом Моим, не уразумели его, но презрели, когда еще имели свободу и когда еще отверсто было им место для покаяния.

Мф 3:8 сотворите же достойный плод покаяния.

Мф 9:13 Ибо Я пришел призвать не праведников, но

грешников к покаянию.

Мк 1:4 Явился Иоанн, крестя в пустыне и проповедуя крещение покаяния для прощения грехов.

Мк 2:17 Услышав сие, Иисус говорит им: не здоровые имеют нужду во врачах, но больные; Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию.

Лк 3:3 И он проходил по всей окрестной стране Иорданской, проповедуя крещение покаяния для прощения грехов.

Лк 15:7 Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии.

Лк 24:47 и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима.

Деян 5:31 Его возвысил Бог десницею Своею в Начальника и Спасителя, дабы дать Израилю покаяние и прощение грехов.

Деян 26:20 но сперва жителям Дамаска и Иерусалима, потом всей земле Иудейской и язычникам проповедывал, чтобы они покаяться и обратились к Богу, делая дела, достойные покаяния.

2 Кор 7:10 Ибо печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть.

Образцом и “наставником покаяния” на Руси считали Иоанна Златоуста, о котором читали правоверные, особенно в пост, в Минеях или Прологах.

В Чтениях из ноябрьской Минеи на 15 число помещено Поучение Иоанна Златоуста о праведной жизни. Центральное смысловое место в Златоустовском Поучении занимает слово и понятие “покаяние”. Этот текст XVI в. начинается так:

“Поучение, как жить праведно, чтобы быть большим пред Богом и в людях: если согрешают и бед не приемлют никаких, то большому мучению сподобятся. А те, которые если и согрешат и с **покаянием** беды принимая, терпят и хвалят Бога и за творящих беды молятся, те со святыми равно примут жребий”.

В Чтениях на 13 ноября, в I части Пролога приводится Слово о Иоанне Златоусте, где передается рассказ отца Тиса, который он слышал от своего брата Адельфия; Златоуст называется в этом рассказе “наставником **покаянию**”:

“Когда патриарх Константина града святой Иоанн Златоуст был изгнан и заточен в Команы, то он пребывал в нашем доме, и оттого многое дерзновение и любовь имел к нему. Говорил же Адельфий, брат мой, епископ куксонский: Когда преставился блаженный Иоанн в заточении, печаль имел великую, что такой муж вселенский учитель, который словом веселил церковь Христову, не на своем престоле почил. И молился Господу со многими слезами, чтобы явил мне, в каком он чине есть, и причтен ли к патриархам. И много об этом молился. В одну же ночь был в ужасе и видел мужа зело светла видением: и взял меня за правую руку и вел на некоторое место светлое и преславное и показал мне всех церковных учителей. Яз же там надеялся видеть с ними и моего любимого Иоанна Златоуста. И когда всех показал мне и каждому из них нарек имя, и потом взял меня за руку мою и вывел меня вон. И я очень печален за ним шел, потому что не видел со святыми блаженного Иоанна, и он сказал мне: что ты печален, никто входя сюда, не выходит отсюда печален. Я же отвечал: вот моя печаль, потому что моего любимого Иоанна Златоустаго не видел с иными епископами. Он же сказал мне: Иоанна ли называешь - наставника **покаянию**? И я сказал: да. И отвечал

мне, говоря: всякий человек телесный не может того видеть, ибо он предстоит там, где престол владычен, между серафимами и херувимами. И я утешился от слов его”.

Увидеть семантику слов “грех - грешить” и “покаяние - покаяться” в истории развития русского языка и представить себе место и функционирование их в русской письменности, помогает обращение к текстам Чтений из “Пролога” XVII в. (По изданию Московского Печатного двора, 6.12.1643 г.)⁶.

15 июня. Поучительное слово Иоанна Златоуста.

Я же весьма скорблю, потому что о телесных трудностях, а не о душевных вы печалуетесь. И как больше тела душа, так и эта скорбь больше других. У всех у нас тело смертно, а душа бессмертна. И потому о ней надо печаловаться больше. А тот окаянен есть и проклят, кто плоть больше души любит, и мир этот больше Бога.

22 июня. Слово Иоанна Златоуста о покаянии.

О горе тем, кто приумножает грехи, прикладывает к первым согрешениям вторые и третьи, а потом еще нечистые помышления и неправды. Подобаает ведь тем, кто увяз в грехах, вместо того, чтобы собирать и сплести вместе злое, рассыпать грехи и истреблять их. Невозможно человеческому естеству не согрешить, нет также на земле и безгрешных. Но можно от согрешения обратиться к покаянию, и не собирать злого к злomu, и своей волей грехи к грехам не приплетать. И тогда избавит нас Господь Своею благодатию. Ему же слава.

3 июля. Слово о покаянии.

Не стыдись, брате, исповедать свои грехи. И без страха накладывая грехи на грехи, не говори: велики Его щедроты и множество грехов моих очистит. И не откладывая день за днем, но обратись к Богу, ибо у Него есть милость и

есть гнев. И, ожидая покаяния, сначала благоденствует и благодействует, ища твоего возвращения, но внезапно найдет на тебя страх Господний, и погибнешь. Если ты согрешил, не откладывай, но сразу же, помолившись, очистишься. Ведь говорит пророк Исаия: Приидите, возрадуемся Господу Богу нашему, и Он исцелит нас, уязвленных грехом. И излечит нас и здоровыми сотворит в два дня, а в третий поднимет, и мы оживем с Ним. И услышим мы говорящего: Придите благословенные ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас. Ведь не требуют здоровые врача, но больные. И Я ведь не пришел ради праведных, но чтобы грешных призвать на покаяние. Внимай же сам себе о своих согрешениях и, покайся, спасешься. Даже если и очень велико прегрешение, да очистится покаянием.

14 июля. Слово о покаянии, что Бог не только исповедавших свои грехи принимает, но и обратившихся от грехов к покаянию.

Поведал один из отцов, говоря, что в Солуни есть девич монастырь. И одна из девиц от вражьего действия отошла от монастыря и впала в блуд, ибо прельстил ее дьявол. И так несколько лет творила блуд. Но вспомнив о Боге, умом помыслила о покаянии. И придя к своему монастырю, потому что в нем хотела она каяться, упала перед воротами и умерла. И явил Господь одному из епископов ее смерть. И вот пришли святые ангелы и взяли душу ее, а вслед им бесы пришли и спорят с ними, говоря святым ангелам: нам столько лет была работа, это наша душа. И долго они спорили о том, и говорили бесы: ведь она шла в монастырь в лености, а как же вы говорите, что она покалась. И отвечали ангелы, говоря: Потому что Бог, видя, что разум ее уже склонился к этому, принял ее покаяние.

Ведь покаянием она владеет и уже себе в уме его положила, а жизнью Владыка Бог владеет. И так бесы посрамленные убежали. Вот ведь, в блуде ходим и живем, не зная, в какой час смерть нас возьмет.

17 июля. Слово о согрешающих и не хотящих каяться.

18 июля. Поучение к покаянию, дабы не оставлять молитвы.

Не отчаивайся, человече, не отступай от молитвы, и если грешен, приди в церковь. С воздыханием помолись Богу, и Он даст тебе Свое человеколюбие и прощение твоих грехов. А если отчаявшись, уже не хочешь прийти, то в область сатане отдаешь себя. А если сомневаясь, не идешь, то преграду творишь Божьей благодати, которая хочет помиловать тебя и всех, кто приходит к Нему с покаянием. Теперь выбери себе лучшее: если грех это добро, то и храни его и пребывай в нем до конца. Если же понимаешь от него муку, то зачем пребываешь в пагубных делах. Написано ведь: в чем тебя застану, в том и сужу.

25 июля. Слово о дьяконе, впадшем в любодеяние и снова в свой сан пришедшем покаянием.

В монастыре в Египте был некий известный дьякон, во всем славный. И один простолудин, гонимый князем, со всем своим домом пришел в монастырь, скрываясь. И дьякон, от злой силы, впал в блуд с его женою. И был в сотворенном грехе обличен, и всех устыдившись, пошел к некоему старцу, возлюбленному от него, и исповедал ему свой грех. У старца же была темница вне его кельи, и молил он старца, говоря: погреби меня здесь живого и не говори обо мне никому. И влезши в темницу, там калялся. И прошел год, и не было совсем дождя. И когда все молились Богу и ходили с крестами, одному из них открыл Бог, что если не придет спрятанный монахом дьякон, не будет вам дождя

на землю. И слышавшие дивились и прославляли Бога. И придя, вывели его из того места, где он сидел. И тогда вернулся он в сан свой и помолился Богу, и пошел дождь.

И так многие соблазнившиеся и отчаявшиеся от своего греха, поняли пользу покаяния в нем. И прославили Бога.

29 июля. Слово Иоанна Златоуста о суете этой жизни и о покаянии

Разумейте, братья, суету этого света и человеческой жизни. Мечется человек и в конце погибает. Двигается все и безвестно пропадает: так облака расходятся, и так сено высыхает, и так волны водные подымаются и как искра угасают. Мечется и ищет собрать богатства, и, ничего не получив, уходит. Одному остаются грехи, а другим богатство, одному - болезнь, а другим - пища, одному - печаль и грусть, а другим сладость и насыщение, одному - проклятия, а на другого - благословение, а иным - изобилие. Кому-то слезы, а кому-то - имение. Тот в аду мучим, а другие в его доме кормятся и воспевают. Воистину мечется всякий живой человек, здесь мало пожив, а лишь в смерти вовеки. Многохитрый здесь к неправде готов и к лихоимству тщится. А у величавого гордость дерзостью, легко уловляемой, становится и как пепел развеваемый, как пламень легко угасающий, и быстро увядающая трава, и как пучина опадающая. Сегодня ссорится, а утром скончается. Сегодня в богатстве, а завтра утром с плачем ко гробу провожают. Сегодня в порфиру наряжается, а утром мертвый выносятся. Тот, кто нынче грозит, утром оплакан будет. Тот, кто теперь в изобилии, скоро от него отлучен будет, и о себе не ведает. У вышних узнать пытается тот, кто естеством смертен, а по вознесении сотворен будет вечным.

О как велика жития нашего суета! Как велика человеческая немощь! И все это сказав, нечего ведь нового я не

открыл, кроме слов пророка, который говорит: в пустоту влечется всякий человек. И это зная, братие, покаемся же о душах наших. В нас ведь жизнь и смерть, самовластными сотворил нас Господь.

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

Библиография

Ав. Ж. Житие протопopa Аввакума, им самим написанное. // Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1. Л., 1927 (Русская историческая библиотека (далее - РИБ), т. 39). Стлб. 1-240. 1672-1673 гг.

АИ I - V Акты исторические, собранные и изданные Археологической комиссией.

Акты Свирского монастыря 1650 г. Акты Александрова Свирского монастыря XVII в. Хранятся в ЛОИИ, ф. 3, оп. 1.

Библ. Генн. Книги ветхого и нового завета. Писаны в 1499 г. в Новгороде, при дворе архиепископа Геннадия. Рукоп. ГИМ, Син. № 915.

ВМЧ Великие Минеи-Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археологической комиссии. М.-СПб., 1868-1917. XVI в.

Девгениево деяние, Девгд. Сперанский М. Девгениево деяние. К истории его текста в старинной русской письменности. Исследование и тексты. Пг., 1922 (Сб. ОРЯС, т. 99, № 7). Рук. XI в., сп. XVIII в.

Ж. Дан. Пер. Житие преподобного Даниила, Переяславского чудотворца. Изд. С.И. Смирнова. М., 1908. 1562 г., сп. XVI в.

Житие Алексея, человека Божия, XII в., сп. 1660 г. *Адрианова В.П.* Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917.

Житие Епифания Кипрского из Успенского сборника XII в.

Житие Иосифа Волоцкого, XVI в. Житие преподобного Иосифа Волоколамского, составленное Саввою, епископом Крутицким // Чтения в Московском Обществе любителей духовного просвещения. 1865. Вып. 2, прил. С. 1-76.

Житие Сергия Радонежского и похвальное ему слово, написанные учеником его Епифанием Премудрым, 1418 г., сп. XVI в. Сообщ. архим. Леонид. СПб., 1885 (ПДПИ, № 58).

Житие Стефана Пермского, написанное Епифанием Премудрым. Изд. Археогр. комис. СПб., 1897. н. XV в., сп. к. XV - н. XVI в.

Заб. Мат. Материалы для истории, археологии и статистики города Москвы, собранные и изданные руководством и трудами И. Забелина Ч. 1-2. Изд. Моск. гор. думы. М., 1884-1891. к. XVI - XVIII вв.

Изборник Святослава 1073 г. Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г. СПб., 1880 (Изд. ОЛДП, 55).

“Книга паломник”, Антония, архиепископа Новгородского, 1200 г., сп. XVI в.

Мат. медиц. Материалы для истории медицины в России. Вып. 1-4. СПб., 1881-1885. 1629-1682 гг.

Минея XI в. - Мин. ноябрь. Мин. окт. Мин. сент. Ягич И.В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1097 г. Изд. ОРЯС АН. СПб., 1886 (Памятники древнерусского языка. Вып. 1). 1097 г., XII в.

“Новая повесть” // РИБ. Т. XIII. С. 213. Хрестоматия по русской истории. Сост. Михаил Коваленский. Т. II. С.117.

Переп. Безобразова. Переписка стольника А.И. Безобразова 1687 г. Сообщ. А.А. Востоков // Чт. ОИДР, 1888. Кн. 1, отд. 3. С.8-59.

П. отреч. Памятники отреченной русской литературы, собр. и изд. Н. Тихонравовым, т. 1-2. СПб.-М., 1863. Сп. XII-XVIII вв.

Пис. подметн. Подметные письма Голосова, Посошкова и др. (1700-1705 гг.). Сообщ. С.А. Белокуров // Чт. ОИДР 1888. Кн. 2, отд. 2. С. 19-80.

“Повесть о куре и лисице”, сп. XVIII в.

“Повесть о чудном видении”, XVII в. // РИБ. Т. XIII.

“Послание шведского полковника Александра Лесли к царю Михаилу Федоровичу из Нарвы о новоучрежденном рыцарском польском ордене”, 1638 г.

Посл. о хабува. Майков В. Послание к патриарху Гермогену о злоупотреблении в церковном пении “хабува” // Сергею Федоровичу Платонову ученики, друзья и почитатели. СПб., 1911. С. 415-431. 1610 г, сп. XVII в.

Поучение Ильи. Павлов А. Неизданный памятник русского церковного права XII в. // ЖМНП. 1890. Ч. 271, окт., отд. 2. С. 275-300. сп. XV в.

Правила Правила к исповеди XVI в. *Смирнов С.И.* Материалы

для истории древнерусской покаянной дисциплины (тексты и заметки) // Чт. ОИДР. 1912. Кн. 3, отд. 2. Сп. XIII-XVII вв.

Пролог, XV в.

Пролог по сп. Лаврентьевской летописи XIII в.

ПСЗ I - III Полное собрание законов Российской империи. Т. 1-3. СПб., 1830. 1649-1699 гг.

Пустозерский сборник, 1675 г. *Дружинин В.Г.* Памятники первых лет русского старообрядчества, III. Пустозерский сборник. СПб., 1914.

“Пчела”, пер. с греч., сп. XIII в. *Семенов В.* Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб., 1893 (Сб. ОРЯС, т. 54, № 4).

РИБ Русская Историческая библиотека. Рук. XV в., список с 1047 г.

Синайский Патерик, XI в.

Слово митр. Даниила к епископу Геннадию, сб. XVI в. *Дружинин В.Г.* Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI в. // ЛЗАК. 1908. Вып. 21. СПб., 1909.

Усп.сб. Успенский сборник XII-XIII вв. // Под ред. С.И. Коткова. М., 1971.

Хрон. Г. Амарг. *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. 1. Текст. Изд. ОРЯС Рос. АН. Пг., 1920. XI в., сп. XIII-XIV вв.

Примечания

¹ *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. Около 57 000 слов. М.: Сов. Энциклопедия. 1972.

² *Ушаков Д.Н.* Толковый словарь русского языка. В 4-х томах. М.: ОГИЗ.1935.

³ Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 4 (Г-Д). - М.: Наука, 1977; Вып. 16 (П). - М.: Наука, 1990.

⁴ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В четырех томах. М.: Прогресс, 1986.

⁵ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1-4. М.: Русский язык, 1978.

⁶ Тексты Слов и Поучений из Пролога (по Изданию Московского Печатного двора, 6.12.1643) приводятся в **авторском переводе** на современный литературный язык с сохранением, по возможности, некоторых стилистических и поэтических особенностей жанра.

*Владимир Петрухин (Москва)***Владимир Святой и Соломон Премудрый. Грехи и добродетели в древнерусской традиции¹**

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 1988/89), 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 (ПВЛ), 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 праведных в весельи предъидуца в рай, а о шуюю грешники идуца в муку”, Владимир, изрекший “добро сим о десную, горе же сим о шуюю”, 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 в., в конце которого стала составляться Начальная летопись (ср.: Архипов 1999). Проблема “истории и саги”, исторических реалий и мотиче



Грек Философ перед князем Владимиром
Миниатюра из Радзивилской летописи (XV в.)

вов предания остается главной для понимания летописного текста и деяний Владимира.

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

итель Церкви (и строитель первого храма - в данном случае Десятиной 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-я Царств, 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-я Царств, 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 самого образа князя Владимира оказывались размыты и сливались с образом библейского Соломона. С. Сендерович (1996) сопоставил саму древнерусскую форму имени Владимира - Володимер/Володимир 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 Лядским, и с Стефаном Угрским, и с Андрихомь Чешским” (ПВЛ: 56) соответствует библейской фразе о Соломоне - “и был у него мир со всеми окрестными странами”

(3-я Царств 4: 24), но не “историческим реалиям”, ибо и Стефан, 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) не упоминаются больше в летописи, а в другом перечне потомков Владимира их имена вообще 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-я Царств 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 наложниц бе у него 300 Вышегороде, а 300 в Белегороде, а 299 на Берестове в селци... И бе несyt блуда, приводя к собе мужьски жены и девице растьяля. 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 Мерзбургского 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.*)... 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 действительного мира вкусил лишь тот, кто, укротив в своей душе всякую страсть, снискал царствие небесное”. Правда, и этот обличитель Владимира должен был рассказать о том, что тот “носил венерин набедренник, усугублявший врож-

денную склонность к блуду. Но спаситель наш Христос, заповедав нам препоясывать чресла, обильный источник губительных излишеств, разумел воздержание, а не какой-либо соблазн. Услыхав от своих проповедников о горящем светильнике (ср.: “Да будут чресла ваши опоясаны и светильники горящи” - Лука 12: 35), 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 уставал 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 Десятинной 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, повествуя-

щие о пожертвовании князем десятины “от всего имени” (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 имени 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 нищя” (БЛДР 1: 318, ср. 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 соотношение 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 испытум”. 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 отню 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 уже в первом славянском законодательном памятнике, составленном во время моравской миссии Константина и Мефодия

на основе византийской Эклоги (Оболенский 1998: 337-338). 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 стыдяшеся, аще ли достойнаго закона лютость не твори, любы греха в том блюдяшеся” (Рогов 1970: 73). Эта чешская житийная традиция оказала большое влияние на древнерусскую словесность - не только на “жития” Бориса и Глеба и Андрея Боголюбского, 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 отънем 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, 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”), приспособлявая 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 устроенью отьню 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 “отънего 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 (“которы”) 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 максимум, на-

поминающую о предшествующем сравнении судеб Владимира и Соломона: “Се есть новы Костянтин великаго Рима, иже крести вся люди своа сам, и тако сий створи подобно ему. Аще бо бе преже в поганьстве и на скверную похоть желая, но последи прилежа покаяню... Аще бо преже в невежестве, етера быша сгрешения, последи же расыпашася покаяньемь и милостнями, якоже глаголеть (Соломон! Ср. Прем. 11: 17 - В.П.): “В нем тя застану, в том ты 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 мир². 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 хочеш казнити и мучити за грехы моя, казни сам мя, Господи, бесом не предай же мене!” (БЛДР 1: 324).

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

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 потщанье 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, възлюбенеи, аще чудес не творить по смерти, мнози бо святии праведнеи не створиша чюдес, но святи суть” (БЛДР 1: 320-322). Характерно, что Иаков Мних, которому приписывается посмертная похвала, сопоставляет Владимира с Авраамом, Иаковым, 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 възлюбленаго Давида, царя Соломона бы во аде искоренил за его лишнюю премудрость и за его безаконье”³. В отношении к Соломону Иаков Мних единокорен с летописцем: “Мнози по праведнии творяще и по правде живуще, и кь смерти совращаются праваго пути и погыбають, а друзии развращено пребывають и кь

смерти вспомнятъся и покаянъем добрым очистятъ грехы” (БЛДР 1: 174). В древнерусских представлениях о грехе и добродетели Владимир оставался превыше Соломона.

Примечания

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта № 99-01-01191 (РГНФ).

² 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 (гр. *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.: Еврейские народные сказки, № 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 молельном доме разделяет тот и этот свет, жизнь и посмертное существование, связанное со Страшным судом.

³ 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 твою, женише небесный! Не трудишься вслед тебе и дни человека не възлюбих” (Еремин 1958: 342).

Литература

Архипов 1999 - *Arkhipov A.* On the Jewish Dimension of Old Russian

Culture // Jews and Slavs. Jerusalem, 1999. V. 6. P. 217-250.

Барац 1924-1926 - *Барац Г.М.* Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках русской письменности. Берлин, 1924-1926. Т. 1-2.

БЛДР - Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1, 4. СПб., 1997.

Водов 1988/89 - *Vodoff V.* Pourcuoi le prince Volodimer Svjatoslavič n'a-t-il pas été cannoisé? // HUS. 1988-1989. Vol. 12-13. Proceedings of International Congress Commemorating the millenium of Christianity of Rus'-Ukraine. Cambr. (Mass.). P. 446-466.

Голубинский 1997 - *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. М., 1997. Т. 1-2.

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.

Еврейские народные сказки - Еврейские народные сказки, предания, былички, анекдоты, собранные Е.С. Райзе / Сост. В. Дымшица. СПб., 1999.

Еремин 1958 - *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Л., 1958. Т. XV. С. 331-348.

Кралик 1963 - *Кралик О.* Повесть временных лет и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле // ТОДРЛ. Л., 1963. Т. XIX. С. 177-207.

Малингуди 1996 - *Малингуди Я.* Терминологическая лексика русско-византийских договоров // Славяне и их соседи. М., 1996. Вып. 6. С. 61-67.

Мещерский 1958 - *Мещерский Н.А.* История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.-Л., 1958.

Мурьянов 1978 - *Мурьянов М.Ф.* О Десятиной церкви князя Владимира // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 1978. С. 171-175.

Назаренко 1999 - *Назаренко А.В.* Западноевропейские источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е.А. Мельниковой. М., 1999. С. 259-406.

Оболенский 1998 - *Оболенский Д.* Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998.

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.

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

Поппэ 1968 - *Poppe A. Państwo i Kościół na Rusi w XI wieku.* Warg., 1968.

Рогов 1970 - *Рогов А.И.* (предисловие, комментарии и перевод). Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности. М., 1970.

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.

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.

Турилов 1999 - *Турилов А.А.* Две забытые даты болгарской церковно-политической истории // *Paleobulgarica.* XXIII, 1. С. 14-34.

Федотов 1939 - *Федотов Г.П.* Канонизация святого Владимира // *Владимирский сборник.* Белград, 1939. С. 188-196.

Флоря 1992 - *Флоря Б.Н.* Отношения государства и церкви у восточных и западных славян. М., 1992.

Успенский 1993 - *Успенский Б.А.* Солярно-лунарная символика в облике русского храма // *Christianity and the Eastern Slavs.* 1993. V. 1. P. 241-251.

Цейтлин 1996 - *Цейтлин Р.М.* Сравнительная лексикология славянских языков X/XI-XIV/XV вв. М., 1996.

Шапов 1989 - *Шапов Я.Н.* Государство и церковь Древней Руси. X-XIII вв. М., 1989.

Anna Schepetova (Moscow)

The Notion of Sin as a Basis for Biblical Law

The concept of sin has interest not only in the context of the Jewish tradition, but is a cornerstone of all religious thought. In the context of world culture, sin is a fundamental concept in the development of social mores and the formation of principles and norms of behavior. It is a many-sided theme which is very important for Biblical law and for the development and the establishment of the later system of Jewish laws (Rabbinic) and with the modern understanding of law and with idea of guilt.

In the context of Israel's life in the Biblical time the notion of sin became one of the central ideas that organized their system of values. It could not be only a moral category, first of all, because during the period which is described in the Bible, community of Israelites tried to build society, which had to be organized not only by a moral code but by concrete laws.

The point is to understand how the laws were hierarchized and systemized. There are parts of Bible where the concept of sin is translated directly into different statements of law without narration, as in Leviticus 4, where God speaks directly to Moshe about offerings to assuage transgressions:

אם הכהן המשיח יחטא
 אם כל-עדת ישראל ישגו
 אשר נשיא יחטא
 ואם-נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ.

Etc.

The notion of sin is usually contained within such notions as guilt¹, transgression and punishment, which are used as terms in the majority of law texts. Sin is connected with different forms of guilt, and the interpretation depends on this. In different

situations were used several terms (it makes sense to talk about different roots, if we read the original-language text), the meaning of which is “sin”.

The first normal question that can appear in the context of this theme, what is “sin” in general. We use this term in a different situation in our life and in most of cases we even do not think about the meaning of this word.

Traditionally, the etymological dictionaries give such explanation of the meaning of the notion sin, as: 1) guilt, a kind of blame action; action, which is against God’s law; guilt to God²; 2) transgression of religious rules³, etc.

In biblical Hebrew there are about 20 different words⁴, which denote “sin”⁵. Some of these words save their meaning until our days; some notions even aren’t used now.

The most widespread term is חטא, sometimes as a substitute חטאת was used. The root חטא⁶ occurs in the Bible 459 times. The original meaning of the verb חטא is “to miss” something, “to fail” as seen from Genesis 31: 39; Leviticus 5: 15-16; Numbers 14: 40; Judges 20: 16; Psalms 25: 8; Proverbs 8: 36; 19: 2; and Job 5: 24: “And thou shalt know that thy tabernacle shall be in peace; and thou shalt visit thy habitation, and shalt not sin”⁷ which indicates that sin as denoted by חטא was originally viewed as failure, a lack of perfection in carrying out a duty. The root חטא signifies a failure of mutual relations and corresponds, then, to the modern idea of “offense” rather than that of “sin,” which is a theological concept. One who fulfills the claims of a relation or an agreement is righteous, zaddik (zaddiq); one who does not, offends (–חטא ל-) his partner.

ואנכי לא-חטאתי לך ואתה עשה אתי רעה להלחם בי ישפט יהוה

“I have not ‘sinned’ against you, but you do me wrong to war against me...” (Judges 11: 27). The “sin” is here a breach of the covenant relation between the peoples.

Since the root חטא denotes an action, that failure is neither an abstraction nor a permanent disqualification but a concrete act with its consequences. This act is defined as a “failure” an “offense”, when it is contrary to a norm regulating the relations between God and man. So, for instance, the infringement of the law of ban (herem) appears in Joshua 7: 11, 20 and I Samuel 15: 3-19 as an “offense” or “sin” against God in view of the traditions partially recorded in Deuteronomy 20: 10-18. That adultery is a “sin” against the Lord (Genesis 20: 6; 39: 9; II Samuel 12: 13) results from a law such as Exodus 20: 14.

The concept of חטא extends not only to juridical, moral and social matters, but also to cultic obligations, and even to involuntary infringements of ritual prescriptions (Lev. 4-5) or of occasional divine premonitions (Num. 22: 34).

Some examples of using the root חטא:

ועתה אם-תשא חטאתם ואם-אין מחני נא מספרך אשר כתבת⁸;
אשר חטא עשה רע מאת ומאריך לו כי גם-יזרע אני אשר יהיה-טוב
ליראי האלהים אשר ייראו מלפניו⁹;

The root פשע occurs in the Bible 136 times, and it too is found in early texts as Genesis 31: 36:

ויהר ליעקב וירב בלבן ויען יעקב ויאמר ללבן מה-פשעי מה
חטאתי כי דלקת אחרי

Genesis 50: 17:

כה-תאמרו ליוסף אנא שא נא פשע אחיך והטאתם כי-רעה גמלוקך
ליוסף אנא שא נא פשע אחיך והטאתם כי-רעה גמלוקך ועתה שא נא
לפשע עבדי אלהי;

and Exodus 22: 8; I Samuel 24: 11; I Kings 8: 20; Amos 1-2; Micah 3: 8; and Proverbs 28: 24. Its basic meaning is that of “breach”. In terms of international law, the breach of a covenant is thus called פשע (I Kings 12: 19 (יפשעו); II Kings 3: 5; 8: 20, 22; Hosea 8: 1). In the realm of criminal law, פשע is the delict which dissolves the community or breaks the peaceful

relation between two parties (e.g., Gen. 31: 36; Ex. 22: 8; Proverbs 28: 24). This is also the meaning of פשע when used to express the sinful behavior of man toward God (e.g. I Kings 8: 50; Psalms 25: 7; 51: 3).

The noun עיון is found 227 (229) times, and designates “crookedness”. The use of these words in a figurative sense to denote the transgression, the guilt incurred by it, or the punishment, is of popular origin. For example, II Kings 7: 9:

...ומצאנו עיון ועתה לכו...

The root עוה (“be or act wrongly, pervertedly”) expresses conscious and intentional badness. Otherwise it means, “to act wrongly”. The noun עון (“perversity, iniquity, guilt”), which occurs frequently, may indicate the iniquitous act, the guilt accompanying it, or its punishment. In many cases the three are indistinguishable (e.g. Genesis 4: 13:

ויאמר קין אל-יהוה גדול עוני מנשוא;

and Genesis 19: 15).

The root רעע (“be bad”; with its cognates for “badness” and “bad”) is generally used in a qualitative sense. An important meaning, however, is moral and spiritual badness, manifested in various forms of maliciousness and perversity. “Doers of evil” and “evil men” are expressive terms for sinners.

The precise opposite of צדק “be righteous” is the root רשע (“be guilty, wicked”; with its cognates for “wicked and guilty act”; “guilty”; or “wicked”). Despite its obvious juridical associations, it is not a merely legal word but indicates the corrupt inner nature of the guilty man. Psalms 1: 4 “The wicked are like chaff...” (...כמץ) and Isaiah 57: 20: “The wicked are like the tossing sea...” (והרשעים כים...). The verb, usually in the causative, frequently means “to act guiltily” or “to condemn as guilty”. רשע is the most important Tanakh designation for “sinner”.

A vivid term is בליעל¹⁰, from which the proper name BELIAL has come. It indicates the worthlessness and unwholesomeness of a base and godless fellow (e.g. I Kings 21: 10:

והושיבו שנים אנשים בני-בליעל נגדו ויעדהו לאמר ברכת אלהים ומלך
והוציאהו
וסקלהו וימת).

Another word is חמס (“treat violently or wrongly”; with its cognate for “violent wrong”). Less descriptive and more juridical is עול (“do wrong, act perversely”; with its cognates for “injustice, wickedness”; “evildoer”).

A parallel term is און, which often indicates the trouble and sorrow caused by wicked men (e.g. Job 4: 8:

כאשר ראיתי חרשי און וזרעי עמל יקצרהו)

and hence the whole disposition of sin leading to it (e.g., Isaiah 1: 13).

Generally, Hebrews did not distinguish between the sin and its resultant guilt. Thus, as we have seen, all of the words for “sin” also express “guilt”. The Tanakh has however a special word for guilt אשם¹¹ (“be guilty, condemned”). I Samuel 6: 3 - 4, 8, 17, where an אשם consists of the golden tumors and mice presented by the Philistines to ward off the baneful influence of the ark:

ויאמרו אם-משלחים את-ארון אלהי ישראל אל-תשלחו אתו ריקם כי-השב
תשיבו לו אשם אז תרפאו ונודע לבס למה לא-תסור ידו מכם: ויאמרו מה
האשם

אשר נשיב לו...

The Bible traces the history of development of Israelites into Jews, it is the history of the establishment of an organized society from a tribe, it is the history of the formation of Jewish civilization. The important thing is that through the texts of

the Bible we can understand the development of idea of sin and the forming of laws on the basis of this idea and in future development of Rabbinic law from the Biblical law.

The construction of text leads us from small to big, and only thanks to the fact that we can understand the structure of the development of the conception of sin into the basis of law and after that into the idea of Code of laws, which separated Israelites from all other Near Eastern nations. It is really great difference between Israelites religious conception and conceptions of their neighbors: Israelites defined idea of sin, because they developed idea of free will, where as Canaans, Egyptians and other neighbors didn't have this idea. For Israelites human being became the person how has the right and possibility to choose Person isn't a toy in the hand of God, he has a will. And sin is a fruit of wrong choice.

As I already said, first place where the notion of sin was used is the story about Cain and Abel (Genesis 4: 7). It was transgression on earth, the first trespass, first example of killing one another. We may say that at this moment sin was born from evil which come to the earth at the time of expulsion from Paradise. It is the beginning of sin and at this stage of development sin is between person and God, and God defines the punishment¹². The next verse where the notion of sin is met it is Genesis 18: 20 in the description of destruction of Sodom and Gomorrah because of their guilds and sins. Now it isn't already sin of one person before God, it is the sin of the region, which included two cities.

We notice the development and spreading of sin on more and more territories. Sin occupied new and new spheres. And gradually Israelites became to create laws which were based upon the God commandments. Their society began to form and it was needed rules and laws for existence. The third event that

becomes the symbol of nation's sin of Israelites is the case with the golden calf¹. It is already not a transgression of two cities, but it is to show the blame of the whole society. Factually after this event the collection of laws began.

Here the book of Genesis is the only example which can illustrate the general idea of forming the code of law. Israelites from the beginning were influenced by surrounding societies and after some period of time they began to develop in permanent competition with neighboring nations. Also, Israelites always faced the danger of assimilation and the creation of their own codex of law separated them from other nations (firstly, because all kinds of religious contacts and marriage were forbidden).

In different stages of development, during different periods of time Israelites and, in consequence, Jews added to the code of law (they could only make additions to laws, but could not abolish them, because all laws are God's commandments). The basis was written in the Bible, but probably some laws were oral and didn't receive written status until some time later.

After the destruction of the Temple by the army of Emperor Titus (70 C.E.) the process of the codification of laws was practically stopped. But in the 3rd century when Jewish society was restored, the codification of collections of laws began with new vigor. The process of forming a new system began, and the basis of this system was Bible and oral laws. So, two schools of studying (Babylon and Jerusalem) began to form the Talmud: system of laws where the idea of sin was raised to an absolute.

Notes

¹ Sometimes "guilt" is the synonym of "sin". We can find the notion of guilt in such passages of the Bible as: Genesis 26: 10; 42: 21; Exodus 22: 2-3; 28: 38, 43; Leviticus 5: 1-5, 15, 17, 19; 17: 4; Numbers 18: 1-2;

I Samuel 3: 14; 24: 5; II Samuel 14: 13; 19: 19; 21: 1; 24: 10; II Chronic 28: 13; Jeremiah 26: 15; Ezekiel 22: 4; 44: 10-12; Job 9: 29; Psalms 51: 14. And about guilt offering Leviticus 5: 6; 7, 15-16, 18-19; 6: 6-7; 19: 21; 7: 1-7; 14: 12-14, 17, 25, 28; Numbers 6: 12; 18: 9; I Samuel 6: 3-4, 8, 17; Isaiah 53: 10; Ezra 10: 19;

² *Dal V.I.* The Etymological Dictionary of the Russian language. Vol.1. P. 402 (Rus.).

³ *Ozhegov S.I.* The Etymological Dictionary. M., 1993. P. 146 (Rus.).

⁴ These words as: רשע מאן עוה, עמל, רעע בליעל עון מדה פשע (שגגה שגג) שגה עבר חטא, אשם and etc. But it isn't the goal of this paper to describe all these words. Here I choose the most useful words (some of them save their meaning and are used even in Modern Hebrew).

⁵ The notion of sin is in Genesis 4: 7; 6: 5, 12; 8: 21; 18: 20; 39: 9; 42: 22; 50: 17; 31: 36, 39; 50: 17; Exodus 10: 17; 20: 20; 22: 8; 29: 14, 36; 30: 10; 32: 30-34; Leviticus 4: 1-35; 5: 2, 4, 6, 15-16; 6: 26; 11: 16, 21, 30, 34; 19: 17, 22; 26: 18, 21, 24; Numbers 5: 6-7, 31; 12: 11; 14: 19, 34, 40; 15: 28, 30, 31; 16: 26; 24: 19; 32: 23; Deuteronomy 9: 4-5; 27: 19; Judges 11: 27; 19: 22; 20: 13, 16; Isaiah 5: 20, 23; 29: 21; 43: 27; 53: 5, 12; 59: 2, 7, 15; Jeremiah 2: 5; 22: 13; Ezekiel 11: 2; 18: 25; 22: 13; 28: 15; 30: 17; 33: 17; Daniel 4: 27; 12: 10; Amos 1-2; Micah 3: 8; Hosea 8: 1; 10: 8; 13: 1; I Kings 8: 33-46; 12: 19; 21: 10,13; II Kings 1: 1; 3: 5; 8: 20, 22; 17: 7; II Chronic 6: 36; I Samuel 2: 17, 25; 12: 17-23; 15: 23, 25; 24: 11; Job 5: 24; 7: 20; 8: 3; 10: 14; 19: 6; 34: 10, 12, 18; 35: 6; Ecclesiast 7: 20; Psalms 5: 4, 11; 7: 15; 14: 3; 25: 8; 36: 4; 40: 12; 41: 7; 51: 3-5; 53: 3; 55: 4; 59: 6; 90: 8; 107: 17; 119: 11; 130: 3; 143: 2; Proverbs 6: 12; 8: 36; 13: 6; 14: 34; 16: 27; 19: 2, 28; 21: 4; 28: 24, ect.

⁶ Aramaic - חטא; Assyrian - hatu; also is used in Ethiopian.

⁷ וידעת כי-שלום אהליך ופקדת נדך ולא תחטא.

⁸ Exodus 32: 32.

⁹ Ecclesiastes 8: 12.

¹⁰ Deuteronomy 13: 14; 15: 9; Judges 19: 22; 20: 13; I Kings 21: 10, 13; II Chronicles 13: 7; Job 34: 80; Psalms 101: 3; Proverbs 6: 19; 16: 27; 19: 28

¹¹ Verb אשם, as it is often used doesn't imply any spiritual or psychological change in the offender.

¹² See Genesis 4: 8-16.

¹³ Genesis 32: 1-29.

Григорий Коган (Москва)

Соккрытие истины в свете представлений о грехе в еврейской традиции

Понятие греха в еврейской традиции вытекает из основного источника еврейского Закона - Пятикнижия Моисея. Однако это понятие формулируется не сразу, а постепенно. Принято считать, грех начался с того, что человек, вопреки запрету Всевышнего, вкусил плодов древа познания добра и зла (Бэрешит¹ гл. 3). Но там, где описывается этот эпизод, нет упоминания слова "грех". Б-г просто налагает кары на человека за ослушание (точнее - сначала прокликает змея за соблазн, затем жену, затем человека). Из контекста ясно, что совершено действие нежелательное, но названия для этого деяния в начале книги Бэрешит еще нет.

Термины, обозначающие грех, появляются в Торе позже, постепенно конкретизируясь. Так, понятие "вина", "виновность", передаваемое словом 'авон עוֹן², которое также употребляется как "грех", впервые встречается в книге Бэрешит 15: 16. Здесь Б-г говорит Авраму о том, что его потомство будет угнетаемо на чужой земле и только четвертое поколение возвратится, "ибо дотоле не полна еще *виновность* Эморийца" (Бэрешит 15: 13-16)

(בִּי לֹא־שָׁלֵם עוֹן הָאֱמֹרִי)

Глагол *хата'* חָטָא, означающий "грешить", т.е. совершать преступление против Б-га, впервые встречается в книге Шмот 32: 31, в связи с историей о золотом тельце. Здесь деяние народа Израилева (поклонение некому объекту, который не является Б-гом) передается именно этим глаголом. Слово *хэт'* חָטָא³ "грех", образованное от того же корня *хэт-тэт-'алеф* חָטָא и обозначающее непосред-

ственно грех как преступление перед Б-гом, впервые встречается только в книге Вайикра (18: 17).

Как мы видим, хотя понятие греха как преступления перед Б-гом возникает в самом начале первой книги Пятикнижия, термин, точно определяющий грех, появляется только в третьей книге. Корень *х-т-נשג* употребляется в основном в контексте объяснения еврейского закона и ответственности за нарушение заповедей. Таким образом, грех понимается в Торе как нарушение запретов или повелений Творца.

Наиболее распространенным и лежащим на поверхности является представление о грехе как нарушении запрета, поскольку первый грех был совершен, когда человек нарушил запрет на вкушение плодов с древа познания добра и зла, хотя специального слова для обозначения греха в этом месте не употребляется. Другими словами, есть деяние, для которого пока нет обозначения, но мы можем назвать это деяние *грехом* -*נשג* по аналогии с другими действиями такого же характера, называемыми словом *грех* (*хэт'* -*נשג*). В традиционном сознании тот самый первый грех является как бы прообразом всех последующих, когда-либо совершенных человечеством. Поскольку первый грех был *нарушением запрета* есть плоды с *древа познания* добра и зла, относительно концепции греха в Торе можно сделать два вывода:

1. Грех - это послушание, нарушение запретов, установленных Б-гом, на некие недозволенные действия. Причем не важно, видит ли человек какой-либо смысл в этих запретах или нет. Таким образом, грешник - это тот, кто не подчиняется. Возникает вопрос: могут ли все грехи быть сведены к одному греху послушания с точки зрения еврейской традиции?

2. Грех связан с процессом познания добра и зла, к которому может быть сведен любой процесс познания

вообще. Почему познание влечет за собой грех? Думается, это связано с тем, что процесс познания рассматривается как стремление *раскрывать сокрытое*. Эта трактовка процесса познания также нашла отражение во взгляде на сексуальные отношения, как неизбежно греховные. Такой взгляд был характерен, в частности, для некоторых направлений секты ессеев в период Второго Храма⁴, также эта точка зрения частично отражена в Новом Завете (Матфей 19: 12; 1 Кор. 7: 25-40). И хотя в христианских священных книгах прямо говорится о том, что брак не является грехом, но *желательность* отказа от брака всячески подчеркивается на том основании, что человеку лучше думать о Б-ге, нежели о семье.

Взгляд на секс как на нечто изначально греховное очень хорошо вписывается в концепцию о греховности познания. Ведь на иврите половые сношения передаются глаголом *yaada'* יָדַע, “познавать”: “И познал Каин жену свою” יָדַע קַיִן אֶת-אִשְׁתּוֹ (Бэрешит 4: 17); “И познал Адам еще [раз] жену свою” יָדַע אָדָם עוֹד אֶת-אִשְׁתּוֹ (Бэрешит 4: 25).

Стремление раскрывать сокрытое и нарушать запретное - это то, что отличает человека от всех остальных тварей и уподобляет его Б-гу. *Йецира* יִצְרָה - способность творить нечто свое, быть творцом, неизбежно связана с осуществлением своей воли, т.е. независимостью от воли Б-га.

Антитеза “сокрытие-открытие” в связи с вопросом о грехопадении давно волновала еврейских философов. Многие решили, что было полезно, что Адам и Ева вкусили с древа познания, ибо превратился *йецер* יָצָר “склонность” (имеется в виду *йецер ha-ra'* יָצָר הָרַע - склонность к дурному (Бэрешит 8: 21) в *йецира* יִצְרָה “творчество” (с добавлением букв *йуд-хей* יָה, которые в сочетании обозначают Имя Б-га, т.е. с Божьей помощью). Сделавшись творцом, человек реализовал свое подобие Б-гу.

Таким образом, мы приходим к парадоксу: стремление человека к раскрытию скрытой Б-гом истины демонстрирует свободу воли человека и обнаруживает в нем творца. Однако именно это качество неизбежно связано со способностью нарушать или изменять установленное Б-гом, т.е. в конечном счете, с грехом. Другими словами, способность грешить делает человека подобным Б-гу. А Б-г по определению безгрешен. Правда, безгрешность Б-га происходит оттого, что к Нему просто неприменимо это понятие.

Отношение к греху именно как к раскрытию тайны мы видим также у р. Саадии-Гаона, который говорит о змее как об образе *йецер ha-ра'* - дурного начала человека⁵. Змей, *раскрывает* способность человека не повиноваться Все-вышнему, о которой человек ранее не знал и которая была в нем заложена изначально (т.к. человек является подобием Б-га). Эта способность является как бы источником всех последующих преступлений.

Но была и другая точка зрения, согласно которой грех связан не с раскрытием тайн, а наоборот - с сокрытием истины. Другой точки зрения придерживался дон Иегуда Абарбанель ("Иудейский Лев", сын дон Ицхака Абарбанеля). В своей трилогии "Мигдаль Йешуа" он исходит из той посылки, что в Райском саду первый человек находился в идеальных условиях (этакий Золотой век человечества). Но человек, вследствие своих устремлений к материальным благам, вкусил запретный плод и был изгнан из Райского сада, из идеального, наиболее приспособленного для человека мира. В результате человек продолжает удаляться от мира, в котором он мог бы жить в гармонии, из-за присущей человеку страсти к материальности и искусственным вещам. С помощью творчества и рационального познания, как нам оно дано теперь, мы можем познать лишь две

буквы Божественного Имени (יְהוָה), а если бы человек не был изгнан из Рая, то имел бы возможность познать куда больше и приблизиться к Истине куда ближе. По мнению Абарбанеля, цивилизация по определению является несчастьем⁶.

Другими словами, Иегуда Абарбанель рассматривает грехопадение, описанное в первой книге Пятикнижия, не как познание (т.е. раскрытие), а наоборот, как сокрытие самой главной Истины, которую теперь познать гораздо сложнее. Сорвав запретный плод, человек удовлетворил простое любопытство исследователя и, таким образом, избрал рациональный метод познания, упустив из виду другой, эзотерический путь познания. Более значимая, более высокая Истина, нежели рациональное объяснение явлений в мире, по мнению Абарбанеля, заключается в знании тайного Имени Б-га. Здесь следует отметить, что в еврейской традиции понимание смысла Торы, а значит и знания истины, обладает несколькими уровнями: *пшат* “простой”, т.е. то, что мы непосредственно вычитываем из текста; *рэмез* “намек” - то, что прямо не говорится, но подразумевается; *драш* “толкование” - тот смысл, который мы приписываем тексту, но он там может и не содержаться, и *сод* “тайна” - то, что доступно лишь посвященным (первые буквы этих уровней образуют слово *пардес* - райский сад). То есть, согласно Абарбанелю, человек, стремясь постичь самый низкий уровень познания *пшат*, согрешил, и, таким образом, отлучил самого себя от познания истины на более высоком уровне.

Идея о том, что грех связан с сокрытием Истины, присутствует также в рассказе Ш.-Й. Агнона “Разлученные”, который всегда подчеркивал, что опирается в своем творчестве на еврейскую традицию⁷. В этом рассказе автор

обыгрывает ивритский корень *бэт-гимел-далет* בגד. Суть этой игры с корнем *б-г-д* בגד в следующем: *бэгед* בגעד - это одежда, в рассказе Агнона талит, которую ткёт Б-г для еврейской общины. С другой стороны - от того же корня образуется слово *б(э)гида* בגידה "предательство". В рассказе Агнона эти понятия оказываются связанными, так как один из героев, мастер Бен-Ури оказывается преданным и обманутым именно благодаря сокрытию истины (т.е. облачению ее в одежды лжи)⁸. Получается, что предатель (*богед* בגעד) - это тот, кто скрывает истину. Хотя в свете привычных нам представлений все наоборот: предатель тот, кто не сохранил доверенную ему чужую тайну, т.е. раскрывающий сокрытую истину. В еврейской культуре верным оказывается и то, и другое. Причем в рассказе "Разлученные" и сокрытие истины, и предательство совершаются из-за того, что отец героини, живя на Святой Земле, ищет жениха для своей дочери в изгнании, отвергнув женихов Святой Земли, что рассматривается рассказчиком именно как грех.

Антитеза *внешнее - сокровенное* характерна вообще для эзотерических учений. Например, в исламском мире такими учениями являются суфизм и исмаилизм⁹. Литературные традиции культур, построенных на этой традиции (таковой, например, является иранская культура), предполагают, что тайна, сокрытость являются необходимыми элементами истинных ценностей, истинного смысла, истины вообще. Этим объясняется то, что для иранской поэзии характерно представление о том, что истина должна быть скрыта за некой внешней оболочкой, а то, что на поверхности, не может являться истиной¹⁰. В еврейской культуре такой эзотерической традицией является каббала, однако является ли сокрытость неизбежным атрибутом истины в

каббалистических учениях, пока не вполне ясно.

Парадокс с понятием о предательстве как сокрытии истины также можно рассматривать в связи с вопросом о грехопадении: тот, кто открытый, голый, тому нечего скрывать, и он безгрешен; тот, кто одет, потому что стыдится, тот предатель (как праотцы, которые устыдились наготы, и Господь их прикрыл одеждой). Предатель - тот, кому есть что скрывать, потому что чистому скрывать нечего. Рудименты этого усматриваются в Евангелиях, Иисус называет своих противников лицемерами, сравнивая их с *гробами окрашенными*, “которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны мертвых костей и всякой нечистоты” (Матф. 23: 27). Это связано с тем, что на иврите лицемер *цавуа'* צבוע - “покрашенный”).

С другой стороны, еврей, чтобы быть ближе к Б-гу, должен быть покрыт талесом, чтобы вспомнить заповеди, должен иметь одежду с цицит - словно искупление первого греха происходит зеркальным отражением его совершения. Б-г в Мидраше ткет евреям талит (молитвенный плащ), который рвется всякий раз, как мы отступаем от Торы. А с героини Песни Песней, когда она искала Возлюбленного, стражи сорвали покрывало, т.е. она оголилась и, таким образом, покрылась позором (Песня Песней 5: 7).

Тема сокрытия истины, характерная для всех эзотерических учений, особенно ярко выражена в каббале. Эта тема также затрагивает и вопрос греха. Подобно тому, как грех связан с познанием и раскрытием сокрытого, преодоление греха происходит тем же самым путем: согласно каббалистам, преодолеть грех, нарушивший гармонию в мире, можно открыв тайный, сокрытый смысл Торы. То есть, мы видим своего рода “зеркальность” еврейской традиции.

Проблема познания сокровенной истины волнует мис-

тиков гораздо больше, нежели проблема греха как такового. Это объясняется взглядом мистических учений на происхождение зла в мире. Для каббалистов вообще не характерны спекуляции на тему теодицеи, они не пугались даже того вывода, что в высшем смысле корень зла таится в самом Б-ге. В их представлении Б-г представлял собой единство двух начал: сокрытого Б-га, совершенно неизвестного нам, и живого Б-га религиозного опыта. Причем исторически существовала связь между их воззрениями и воззрениями гностиков, утверждавших, что сокрытый Б-г противостоит Б-гу-Творцу¹¹.

Книга “Зогар” видит в исполнении заповедей “правильный путь”, ведущий к справедливости и добру. Заповеди рассматриваются как “благие советы” Творца, обращенные к человеку¹². Откровение же - не что иное, как указание истинного пути, который соответствует человеческой природе. Этим путем надлежит идти по жизни.

Грех согласно этой концепции - отклонение от естественного, истинного пути. Сбиться с него можно по ошибке, вследствие незнания (Зогар - Часть 3 (Гимел) Ра'айя Меһаймна Хэт-Гимел 33: Айн-Бет). Когда же с пути отклоняются умышленно, это приводит к извращению природы, перверсии. Перверсивная концепция греха также не проводит сущностного различия между различными его видами. Однако она использует психологический критерий, позволяющий различать две категории греха: очевидный, представляющийся явным извращением естества, и “ползучий”, скрытый грех. Последний способен распознать лишь человек, изучивший “правильный путь”.

Каббала объясняет, что в процессе Творения мир постепенно все более и более “загустевал”, затемняя и скрывая Всевышнего. Этот процесс продолжался, пока мир не

дошел до той точки, когда Б-г решил, что сокрытие достаточно, что мир достиг подходящей степени затемнения. И тогда Б-г сказал миру “довольно”, достаточно - и это было завершением процесса сотворения мира.

В связи с этим, в мидрашах можно найти объяснение одного из Имен Б-га - שדי “Шаддай” (обычно оно переводится как *Сильный, Всемогущий*, см. Бэрешит 17: 1, 28: 3, 35: 11, 43: 14, Шмот 6: 3): это Имя рассматривается именно в связи с этой “приостановкой процесса сокрытия”. Имя שדי “Шаддай” - *Сильный* расшифровывается как שאמר לעולמו די = Который сказал Своему миру (= Своему сокрытию) - “Довольно!”. Указание на это мы находим в нескольких мидрашах:

אמר אני אל שדי אני שאמרתי לשמים וארץ די

“Сказал Я, Б-г Всесильный, Я, который сказал небесам и земле “Довольно” (Мидраш Раба Бэрешит 5: 8)

Причем эта трактовка Б-жественного имени, относящаяся к акту Творения, относится также и к противоположной точке мировой истории - концу мира:

אני אל שדי מהו שדי שאמרתי לעולם די

“Я, Б-г Всесильный, тот Всесильный, который сказал миру “Довольно!” (Мидраш Танхума (Варшава) Хайей Сара 3);

אני אל שדי אני אומר לעולם די עד כאן ואני מחזירו לתוהו ובוהו.

“... Я Б-г Всесильный, Я говорю миру “Довольно до сего места” и я возвращаю его в хаос” (Мидраш Танхума (Варшава) Лех-Леха 19).

И во время создания мира, и во время его конца Б-г говорит миру “Довольно!”, и в этом тайна имени “Шаддай”. В этом снова проявляется стремление видеть одно и то же в противоположном, одно и то же изображение с разными знаками, как в зеркале.

Таким образом, Б-г остановил “процесс затемнения Бо-

жественного света в мире” тогда, когда Он решил, что мера сил зла достаточна для того, чтобы имело смысл вознаграждать за добро.

Однако понятно, что чем больше мера сил зла, тем более достоин выбор добра, и тем больше человек за этот выбор должен быть вознагражден. И возможно, именно поэтому Адам хотел, съедая плод дерева познания, увеличить сложность поставленной перед ним задачи. Ведь разве не в этом и состояло, казалось бы, желание Б-га?

В связи с рассмотрением антитезы *сокрытие - раскрытие* важным наблюдением является то, что независимо от того, с какой позиции рассматривается грех (как познание тайны или как сокрытие истины), освобождение от греха, согласно традиционным еврейским представлениям, происходит тем же путем, что и его совершение. Эта “зеркальность”, характерная для еврейской традиции, подразумевающая одновременное рассмотрение одного явления с двух противоположных позиций, нашла отражение в еврейской культуре вообще и, в частности, в художественной литературе.

Примечания

¹ Названия книг Пятикнижия даны в соответствии с еврейской традицией.

² Слово ‘авон אָוֹן встречается в Торе 17 раз.

³ Слово хэт’ חַטָּא встречается в Торе 16 раз; очень часто встречается глагол с корнем хата’ חָטָא .

⁴ *Иосиф Флавий (Йосеф, сын Матитьяху)* Иудейская война // Перевод М. Финкельберг и А. Вдовиченко, под ред. А. Ковельмана. Москва-Иерусалим, 1993-5753. С. 122-128.

⁵ См.: *Saadia ben Joseph. The Book of Doctrines and Beliefs.* New York, 1979.

⁶ См.: *Colette Sirat. A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages.* Cambridge University Press, 1995.

⁷ *Агнон Ш.-Й.* Нобелевская речь // Израильская литература в русских переводах. Антология. СПб., 1998. С. 385.

⁸ См.: *Агнон Ш.-Й.* Разлученные // Израильская литература в русских переводах. Антология. СПб., 1998. С. 387-401.

⁹ См.: *Шиммель А.-М.* Мир исламского мистицизма. М., 1999.

¹⁰ См.: *Шукуров Ш.М.* Искусство и Тайна. М., 1999, а также: *Шиммель А.-М.* Мир исламского мистицизма. М., 1999 (Глава 7, Роза и соловей. Персидская и турецкая мистическая поэзия).

¹¹ *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, Библиотека-Алия, 1989. Т. I. С. 34-35.

¹² См.: *Штейнзальц А.* Роза о тринадцати лепестках. Иерусалим, 1995. С. 106-109.

Валерий Дымищ (Санкт-Петербург)

**Грех сосчитанный, проданный и купленный
(Концепция греха в народных сказках евреев
Восточной Европы)**

При попытке реконструировать представление о грехе в народной культуре, мы встречаем, как правило, две конкурирующие концепции того, что, собственно говоря, есть грех. С одной стороны, человек - всякий человек - греховен по своей природе и имманентно присущий ему грех бесконечен. Такой грех может быть не столько искуплен человеком, сколько прощен Богом, причем для прощения бесконечного греха необходима именно бесконечность Божественного милосердия. С другой стороны, грех есть просто дурной поступок, нарушение конкретной заповеди: грехи могут быть оценены количественно и качественно (сосчитаны и оценены) и искуплены (добрыми делами, покаянием).

Понятно, что ни в культуре, ни в сознании отдельного человека эти конкурирующие концепции не представлены в чистом виде, но сосуществуют. Тем не менее, можно говорить о том, что одна из них может превалировать. Целью настоящей работы является попытка выявления традиционных представлений о грехе у евреев Восточной Европы на материале их повествовательного фольклора. Анализ фольклорных текстов показывает четкое тяготение этих представлений к одной, а именно ко второй из вышеупомянутых концепций. Все фольклорные тексты, использованные в этой работе, взяты из сборника "Еврейские народные сказки"¹.

Начнем с анекдота из цикла историй об известном

остроумце и безбожнике Шмерле Снитковере²:

Последний грех

Когда Шмерл Снитковер серьезно занемог и почувствовал приближение смерти, он попросил принести ему червивую сливу.

- Зачем тебе, Шмереле, это ведь трейф?

- Именно потому она мне и нужна.

Вы ведь видите, что я совсем плох. Если, упаси Боже, умру, то мне придется вскоре предстать перед Всевышним. Потащат меня ангелы на суд, начнут считать мои грехи и за каждый грех отвешивать полновесное наказание, а моим грехам ведь конца-краю нет. Они будут все считать и считать, а я, бедняга, буду мучиться только одним вопросом: когда же конец? И вот когда счет грехов дойдет до червивой сливы, я вздохну свободно и буду знать - все, конец моим страданиям! Вот зачем мне нужна червивая слива.

Из этого анекдота видно, что грехи предстают перед мысленным взором умирающего в виде длинного, но все же конечного списка. Интересно, что грехи можно не только сосчитать, но, как все, что поддается счету и внесению в реестр, оценить, продать и купить. Причем цена греха как всякого настоящего товара не установлена заранее, но выясняется непосредственно в процессе торга, в момент заключения сделки. То, что это действительно так, отчетливо видно из сказки, которая так и называется - "Проданный грех" (текст приводится в сокращении).

Проданный грех

Жили два купца-компаньона. Одного звали Эля. Это был молодой человек с красивой черной бородкой. Другого звали Рувим. Этот был постарше, с проседью в голове, себе на

уме. Поехали они однажды за товаром к одной помещице, с которой уже много лет вели дела, не зная о том, что она ведьма. Закупили у нее много товара: и овчины, и шерсть, и грибов сушеных и всякого иного добра. Расплатились, упаковали товар и засобирались в обратный путь. Ушел Рувим нанимать подводу, а Эля остался у помещицы-ведьмы в доме, возясь с товаром.

А помещице, немолодой пани, овдовевшей много лет назад, уже давно приглянулся молодой красавец Эля. Воспользовалась она тем, что остались они вдвоем, и стала его соблазнять, но Эля не поддавался соблазну. А ведьма все добивается своего. Обнимает она Элю, открывает шкатулку и, отсчитав половину денег, полученную ей недавно от двух компаньонов, сует их ему в карман. Тут Эля не устоял... Воля его была сломлена, предался он покорившей его женщине-ведьме.

Через час оба компаньона возвращались домой. Рувим был очень доволен совершенной сделкой, так что не сразу заметил, что его компаньон и слова не проронит, сидит в печали. Наконец, заметил это Рувим, пристал к Эле, расскажи да расскажи, что случилось. Молчит Эля. Понял Рувим, что дело серьезно, стал еще настойчивее. Наконец, признался Эля приятелю:

- Рувим! Я должен сознаться тебе в великом грехе, который я совершил сегодня.

- Ты совершил грех? Полно тебе. Мы ведь сегодня почти не разлучались, - сказал Рувим.

- И тем не менее я успел совершить тяжкий грех, запрещенный седьмой заповедью - "не прелюбодействуй", - печально сказал Эля и рассказал компаньону обо всем, что случилось с ним, когда тот ушел нанимать подводу.

Рувим стал смеяться над Элей, говорить, что был бы

не прочь оказаться на его месте. Видя, что Эля по-прежнему мрачен, Рувим сказал ему так:

- Знаешь что? Я согласен взять твой грех на свою душу в обмен на деньги, которые тебе вернула помещица. Беру грех на себя со всеми последствиями!

- Согласен! - сказал Эля.

Он отдал Рувиму деньги, и в знак утверждения сделки оба компаньона скрепили ее торжественным рукопожатием.

Через год Рувим умер. Вскоре Эле приснился покойный компаньон: говорит, что попал в ад за грех, совершенный Элей, требует расторжения сделки. Прошло два дня, и снова приснился Эле его компаньон, снова стал требовать расторжения сделки. После того Рувим стал тревожить своего бывшего компаньона каждую ночь. Пришлось Эле обратиться к раввину.

Раввин позвал двух даянов, собрались они в синагоге, где в углу соорудили занавеску для покойного, и суд приступил к разбору тяжбы живого и мертвого. Рассказал Эля, как все произошло, как Рувим уговорил его продать ему грех, как получил за это деньги. Тогда раввин обратился в сторону занавески и спросил:

- Ты, кто назывался когда-то Рувим! Подтверждаешь ли ты то, что говорит твой бывший компаньон? Если да, то что ты можешь к этому прибавить?

- Да, подтверждаю! - раздался из-за занавески голос Рувима. - Но я не знал, что буду за это наказан.

- Ты был купцом, - сказал раввин, - скажи: ты откупил этот грех у своего компаньона? Ты получил за него деньги?

- Да, купил и деньги получил.

- Ну, а раз так, - сказал раввин, - деньги получил - значит, пропало!

И в этот момент из-за занавески раздался страшный крик: “Ай-а-а-а-а!!!”

С тех пор Рувим перестал сниться Эле.

Из этой сказки следует, что грех как определенное, конкретное деяние, обладает свойствами товара, хотя и весьма своеобразного. Это своего рода “антитовар”, имеющий отрицательную стоимость, то есть покупатель такого товара, не платит, а, наоборот, получает деньги. Здесь возможна аналогия с хозяином свалки, который получает деньги за размещение мусора на своей свалке. За вычетом этой особенности, сделка с грехом - обычная сделка, и в случае конфликта между сторонами она, как всякая иная сделка, рассматривается в суде.

Товаром является не только грех, но исполненная заповедь, *мицва*, недаром в идише весьма распространено выражение *заработать мицву*, то есть сделать доброе дело. Стоимость *мицвы* как товара, естественно, величина положительная. Исполненная заповедь идет в зачет совершенного греха и даже того греха, который еще предстоит совершить. Это отчетливо видно на примере еще одного анекдота о Шмерле Снитковере (текст приводится в сокращении).

Шмерл жертвует на бедных невест

Однажды Шмерл Снитковер приехал в один город, зашел на постоялый двор и заказал обед.

Все заказанное было подано. После обеда хозяйка сказала Шмерлу с укоризной:

- Все-таки некрасиво с вашей стороны есть в пост. Сегодня ведь Асоро бетейвес³, а вы, прости Господи, так нажрались.

- Да, вы правы, хозяйюшка, но знайте, что этот пост мне уже обошелся в тысячу рублей. Я сегодня в вашем городе пожертвовал на бедных невест тысячу рублей, и я

думаю, что после такой мицвы я могу разрешить себе маленький грех.

- А как это вы, едва приехав, успели уже пожертвовать тысячу рублей на бедных невест?

- А очень просто, - отвечает Шмерл, - когда я к вам шел, я увидел двух девушек, которые вели между собой беседу. Одна из них сказала: "Чтоб столько тысяч дал мне отец приданого, сколько сегодня людей будет есть в пост." И я подумал: "Ладно, устрою ей еще одну тысячу!"

То, что мицва - именно товар или доход, который может быть использован для покрытия греха как своего рода убытка, а не просто способ искупления совершенных грехов, видно из того, что мицва, как, впрочем, и грех (см. сказку "Проданный грех") может быть отчуждена от "владельца" и передана третьему лицу. В этом убеждает следующая сказка (текст приводится в сокращении).

Проданное царство небесное

Жил-был бедный еврей - деревенский корчмарь. Детей у него было много, мал мала меньше, а заработки до того плохие, что приходилось ему с семейством голодать.

Однажды говорит ему помещик, в чьей корчме он шинкарствовал:

- А что, любезный, желал бы ты быть богатым?

- Еще бы, - отвечает корчмарь, - одолела меня нужда, сил нет смотреть на то, как голодают жена и ребятишки!

- Хорошо, - говорит помещик, - я готов хоть сейчас дать тебе полный мешок червонцев, но с тем уговором, чтобы ты мне за это продал всю свою долю в Будущем мире⁴, в Олам хабо, всю долю тобой заслуженную и всю ту, которую ты еще не заслужил⁵.

Сильно призадумался наш бедняк. Посоветовался еврей со своею женой, а та его и уговорила воспользоваться

таким случаем и раз и навсегда избавиться от нужды.

И вот наш бедняк так-таки и продал всю свою долю в Олам хабо, но сделку сохранил отъ всех в глубокой тайне.

Прошло много лет. Умер наш еврей. Как водится, предали его земле. Но не успели еще толком положить мертвеца в могилу, как - о ужас - она выбросила его! Члены погребального братства совершенно растерялись. Но, придя немного в себя, немедленно поспешили к местному раввину, рассказали ему о страшном происшествии и спросили, как им поступить с мертвецом.

Раввин догадался, что над покойником тяготеет какое-то заслуженное проклятье или тяжелое преступление, и тотчас обратился к жене умершего за разъяснением. Обливаясь горькими слезами и ломая руки в отчаянии, рассказала она раввину в присутствии всего сбежавшегося народа о несчастной продаже ее мужем своей доли в Олам хабо. Все так и ахнули от ужаса. Стало ясно, отчего земля не принимает мертвеца в свое лоно. Преисполненные жалости к злополучному покойнику, евреи от мала до велика отправились на кладбище и стали молиться за упокой души корчмаря, потом вырыли новую могилу и опустили туда покойника. Но и в этот раз случилось тоже самое: могила снова извергла его.

Тут раввин прибегнул к следующему средству: он посоветовал всем собравшимся евреям, чтобы каждый из них подарил несчастному мертвецу по одному доброду делу из числа своих собственных. Все с радостью согласилось. Только благодаря этому земля приняла покойника в свое лоно, и евреи с легким сердцем разошлись по домам, довольные тем, что своими подарками они помогли мертвецу обрести покой.

Таким образом, из приведенных примеров видно, что

традиционный взгляд евреев Восточной Европы на проблему греха являлся доведенной до крайности идеей, так сказать, дискретного прегрешения. Грехи можно не только сосчитать, но и оценить (в том числе в деньгах), не только искупить, но и выкупить и даже просто купить. Нет сомнений в том, что такая точка зрения на проблему греха была широко распространена, так же как и то, что она не была единственной существующей.

Можно думать, что такой взгляд на то, что такое грех, вытекал из широко распространенного представления о том, что иудаизм - это четкая система заповедей, ту или иную из которых можно нарушить только сознательно, и, при необходимости, также сознательно исправить (отработать, выкупить) допущенное прегрешение. В спорных случаях ответ на вопрос о том, имело или не имело место нарушение заповеди, дает раввин. Поступок, который не удалось однозначно квалифицировать, не был грехом, до того как раввин счел его неправильным. Парадоксальным образом фольклор обвиняет раввина в том, что именно он "создает" грех, вынося обвинительный вердикт в спорном случае. Приведу только один пример.

Как вор попал в рай

В одном местечке умерли раввин, шойхет и вор. Вначале поднялся на Небо раввин и предстал перед Небесным Судом:

- Кем ты был при жизни? - спросил Суд.

- Я был раввином, - ответил покойник, но слова его потонули в криках и жалобах множества женщин, пришедших свидетельствовать против него.

Одной он запретил пользоваться мясным горшком из-за того, что под него подтекло вскипевшее молоко, другой он запретил есть бульон, признанный им тrefным; все

обвиняли его, все проклинали, и Суд Небесный постановил: бросить раввина в Ад!

Потом перед Судом предстал шойхет, и не успел он раскрыть рта, как налетели разъяренные женщины: этой он не так зарезал курицу и сделал ее трефной, той бедняге он нанес ущерб, заставив выбросить трефного гуся. И Суд Небесный постановил: бросить шойхета в Ад!

Тут поднялся на небо вор.

- Ты кто такой? - спросил его Небесный Суд.

- Я посланник Божий, - скромно ответил вор.

- Что же это значит? - спросили его.

- Когда Бог постановляет, чтобы такой-то и такой-то был обворован, - я выполняю это постановление.

- Ну, если так, - решил Суд, - тебе место в Раю.

И вор попал в Рай.

В историях такого рода грех снова предстает как “товарная” субстанция: специальный эксперт (в данном случае раввин) устанавливает, является ли данный товар действительно тем, чем он объявлен, а, следовательно, имеет ли он рыночную цену.

Возвращаясь к тому, с чего мы начали, то есть списку грехов (см. “Последний грех”), можно сказать, что идея такого списка породила в народном еврейском сознании представление о двойной бухгалтерии, которую Всевышний ведет для каждого человека, своего рода личном счете с доходами (*мицвот*) и расходами (грехами).

Примечания

¹ Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е.С. Райзе / Составление и предисловие В. Дымшица. СПб.: “Симпозиум”, 1999.

² Шмерл Снитковер родился в нач. XIX в. в местечке Снитков в Подолии, а жил в г. Заславле (современное название - Изяслав) на Волыни. Его шутки и проделки отличались антиклерикальной на-

правленностью. В народной памяти Шмерл Снитковер остался под прозвищем “лец-эпикойрес”, то есть “шутник-безбожник”.

³ Пост Асоро бетейвес, то есть в десятый день месяца Тейвеса, был установлен в память начала осады Иерусалима Навуходносором.

⁴ *...продал всю свою долю в будущем мире...* - идея этой сказки основана на цитате из Талмуда. В синагогах от Пейсаха до Новолетия каждую субботу публично зачитывается по одной главе из входящего в состав Мишны трактата “Авот”, причем это чтение предваряют произнесением мишны (трактат Сангедрин, 10а), которая начинается словами: “Есть у любого израильтянина (то есть у любого еврея) доля в Будущем Мире (Олам Хабо)”.

⁵ Типичный пример фьючерсного контракта.

Мария Каспина (Москва)

Восприятие сюжета о грехопадении Адама и Евы в еврейской и славянской традиции

Эпизод грехопадения Адама и Евы занимает довольно значительное место и в еврейской, и в славянской традиции. Оно и понятно, ведь как раз вместе с историей об Адаме и Еве в библейском повествовании впервые появляется интрига, начинает развиваться сюжет. До этого эпизода Библия повествует о первых днях мира, и основным действием там является творение само по себе. С момента создания Адама и Евы в тексте Библии начинаются диалоги и события. Появляется первый запрет, и сразу - первое нарушение запрета - почти как по схеме волшебной сказки, описанной В.Я. Проппом¹. А народная постбиблейская традиция (как еврейская, так и славянская, да и любая другая) обычно с радостью подхватывает такие ключевые эпизоды и начинает их дополнять различными деталями и подробностями, о которых библейский текст умалчивает. Именно это и произошло с сюжетом о грехопадении прародителей. Носителей традиции интересовали все мелочи и подробности, которые были пропущены в каноническом библейском тексте. Это и вопрос о том, каким было древо познания, и о том, что делал Адам, пока змей разговаривал с Евой, и вопрос о том, почему Адам и Ева не умерли сразу после того, как съели запретный плод, и многое другое.

Рассмотрим, как же отразился библейский эпизод грехопадения прародителей в еврейских и славянских источниках. Попытаемся выяснить, есть ли в таких удаленных и разных культурах общие мотивы, возникающие при обращении этих культур к одному и тому же библейскому рассказу.

Самое яркое и очевидное различие рассматриваемых нами традиций в том, что одна из них передает “свои” древние сюжеты, другая, напротив, - “чужие” легенды, постепенно осваивая их и делая “своими”. Еще одно очевидное различие - иудейский и христианский подход к Адаму и Еве и к истории грехопадения. Я не буду подробно останавливаться на теологических разногласиях в трактовках этого эпизода в иудаизме и христианстве - меня гораздо больше интересует восприятие этого сюжета именно в народной традиции. Скажу лишь, что концепция первородного греха, совершенного Адамом и Евой, появилась уже в раннем христианстве (см.: Рим. 5: 14-19; 1 Коринф. 15: 22, 45), и, соответственно, основная миссия Христа воспринималась и воспринимается именно как преодоление смерти, победа Нового Адама над Ветхим. С нарушением запрета в мир входит смерть, которую необходимо победить, и эта победа должна логически завершить библейское повествование.

В иудаизме грехопадение Адама не занимает такого важного места, как в христианстве², но тем не менее считается, что будущий мессия принесет избавление от смерти, а в некоторых источниках описание мира до грехопадения совпадает с описанием мира грядущего, который наступит с приходом мессии³. В раввинистическом иудаизме, часто полемизировавшем с христианством, не раз встречается идея о том, что Адам виновен только в своей собственной смерти. Причина смерти каждого человека - только его собственные грехи, и вполне вероятно, в таком случае, что если некий человек безгрешен, он будет взят в рай живым⁴. Грехопадение прародителей воспринимается в иудаизме не как переломный момент, завязка мировой драмы, а лишь как одно из событий в длинной цепи

свидетельств того, что люди исказили “путь свой на земле” (Быт. 6: 12). В том же ряду находятся эпизоды, связанные с убийством Авеля, с вавилонским столпотворением, с потопом, с Содомом и Гоморрой и т.д. (Берешит Рабба 19: 7). Кстати, в самой Библии слово “грех” впервые встречается не в истории о первых людях, а в рассказе о Каине и Авеле (Быт. 4: 7).

Что же происходит с сюжетом о грехопадении Адама и Евы при его попадании в народную традицию?⁵

Прежде всего очень важно отметить, каким представлялся носителям традиции змей-искуситель, третье действующее лицо этого эпизода. В еврейской традиции представлено несколько версий. По одним - змей был раньше похож на человека, ходил на двух ногах, у него были уши, и он умел разговаривать (Берешит Рабба 19: 1, 20: 5; Иосиф Флавий, Иудейские древности, кн. 1, гл. 1, раздел 4; Санхедрин 59в; Аво́т де рабби Натан, 1,5). Во всех этих источниках причиной поступка змея является зависть. В Аво́т де рабби Натан сказано, что змей задумал убить Адама, жениться на Еве и стать царем на земле, а в трактате Санхедрин говорится, что змей завидовал Адаму, потому что ему прислуживали ангелы. Мотив лишения змея рук, ног, ушей и способности говорить после грехопадения, по-видимому, вытекает из попытки интерпретации библейской фразы, в которой Бог проклинает змея: “Ты будешь ползать на чреве твоём” (Быт. 3: 14), иначе кажущейся избыточной. Ведь из текста книги Бытия не ясно, как выглядел змей раньше. В другом источнике сообщается, что именно из-за того, что змей искушал Еву, он вынужден теперь каждые семь лет сбрасывать кожу и под язык ему вводят смертельный яд (Таргум Псевдо-Ионатан, 3: 15). Перед нами этиологический рассказ о том, почему змеи ме-

няют кожу и смертельно жалят.

По другим еврейским источникам, змей был не просто человекоподобен, он был ангелоподобен. Он прямо сравнивается с ангелом в апокрифе “Жизнь Адама и Евы” (гл. 26), у него были крылья (Пиркей Рабби Элиезер (ПРЭ), 13). Вообще он был очень красив и обаятелен. В мидрашах Берешит Рабба (19: 1) и в Пиркей Рабби Элиезер он даже сравнивается с верблюдом, а для восточного человека такое сравнение - очень положительная характеристика. В этих и в других текстах часто виновником грехопадения оказывается сатана, падший ангел, который под видом змея беседует с Евой. В арамейском таргуме Псевдо-Ионатана сказано: “И увидела женщина Самаэля, ангела смерти и испугалась, и узнала, что дерево приятно для глаз... и ела” (2: 6). Самаэль, скорее всего, и был змеем, иначе его роль непонятна - Ева его просто увидела, испугалась, и тут же поняла, что дерево приятно для глаз. Самаэль фигурирует в рассказе и дальше - он, оказывается, является отцом Каина, в то время как Адам - отцом Авеля (4: 1), но это особый сюжет. Кроме того, Самаэль выступает как действующее лицо в истории грехопадения и в мидраше Пиркей Рабби Элиезер. Там про него сказано, что он был важной фигурой на небесах: “ohnac kUSD ra ktnx vhwu” (ПРЭ, 12). Представления о падших ангелах (да и вообще об ангелах) появились в иудаизме в поздний библейский период, но особую разработку эти сюжеты получили в эпоху второго храма, что отразилось во многих апокрифах и псевдоэпиграфах (Эфиопская книга Эноха, Откровение Авраама, Заветы двенадцати патриархов и др.). Повлияли они и на восприятие образа змея в эпизоде грехопадения.

В славянских текстах змей почти всегда воспринимается как личина демона. В апокрифе “Откровение Ав-

раама”, дошедшем до нас только в славянских списках, но, вероятно, имевшем ивритский оригинал, сказано: “И за садом бяше стоя яко змий образом, руци же и нози имый, подобно человеку, и крылы на плечу его - 6 одесную и 6 ошую <...>, то есть бесчестие начинания в погибель, сам Азазил” (23: 5-12)⁶. В другом апокрифе, 2-ой книге Эноха, тоже сохранившейся лишь в славянском варианте и тоже имевшей ивритский прототекст в основе, этот демон назван Сатанаилом. Многие исследователи полагали, что в славянской среде прижилось представление о змее как о сатане главным образом потому, что во многих славянских странах были очень популярны богомильские апокрифы с ярко выраженными чертами дуализма⁷. Но этот путь проникновения апокрифических сюжетов в славянский мир был далеко не единственным. Так что быть стопроцентно уверенными в богомильском происхождении подобных сюжетов мы не можем. В славянском фольклоре или повторяются книжные версии (так, например, на Смоленщине рассказывают, что “аггаль смутил Еву”)⁸, или вовсе нет упоминания о змее, и вина за грехопадение полностью возлагается только на самих прародителей.

Второй момент, связанный с эпизодом грехопадения Адама и Евы, важный и для еврейской, и для славянской традиции, это само представление о грехе. В чем, собственно, состоял проступок прародителей? Еврейская традиция отвечает на этот вопрос не всегда однозначно. С одной стороны - грех состоит в нарушении воли Бога: “Одну заповедь дал ему, и он ослушался” (Псикта Раббати, 21: 3). С другой стороны, иногда можно встретить в еврейских источниках и идею о том, что грехопадение связано с сексуальным соитием. Именно змеем побуждает в женщине влечение (Берешит Рабба 14), и именно от змея рождается Каин, а



Изгнание из рая
 Рильский Дамаскин (вторая половина XVII в.).

от Адама - Авель (ПРЭ, 21; Таргум Псевдо-Ионатан, 3).

В славянской традиции, особенно в фольклоре, грех однозначно воспринимается как сексуальный контакт. В славянской версии апокрифа "Жизнь Адама и Евы", который называется "Об исповедании Еввином", рассказывается: "И отверзаста очи наши, и видехом наготу свою и сердце наше восхоте на похот и быс тако"⁹.

Этого эпизода нет ни в греческом, ни в латинском варианте апокрифа. В фольклоре грех тоже практически всегда понимается как половой акт. В Торопецком р-не Тверской обл. записан такой текст: "Они, это, сотворили вот это самое, вот это, Иисуса Христа <...> Адам - это отец, а Ева это была мать"¹⁰. Нам в экспедициях по Русскому Северу (Каргопольский р-н Архангельской обл.) тоже часто доводилось слышать, что в результате грехопадения родился Иисус Христос: "[Кто были первые люди?] Вот Адам вот и Ева-то. Иисуса-то Христа родили. [А не говорили, что они согрешили?] Грех вот и сделали, родили Иисуса Христа. [А это грех?] Да. [Почему?] Потому - сношение имели, дак это грех" (Окунева А.А., Льнозавод, 1999). Еще нам рассказывали, что Ева съела яблоко, от него понесла и родила Иисуса Христа (Заусаев А., Ошевенск, 1999). Характерно, что наши информанты очень любят называть этих персонажей "Адам и Дева" (или "Иван и Ева"). Та же участь постигает и других парных персонажей. В результате появляются такие имена, как Кавель и Авель, Хрол и Лавёр и др. Петр и Павел, Козьма и Домиан и вовсе слились в сознании некоторых информантов в имя одного человека. Это естественный для фольклорного текста процесс трансформации незнакомых имен. В случае с Адамом и Девой такая трансформация даже понятнее, потому что в народной христианской традиции Ева часто

“объединяется” с Девой Марией. В средневековом христианстве были вообще очень популярны сравнения и сопоставление ветхозаветной и новозаветной истории, поиск прообразов, и Адам ставился в пару Христу, а Ева - Богородице¹¹.

Очень многих авторов, принадлежащих двум рассматриваемым традициям, волновал вопрос о том, каким было древо познания добра и зла.

В еврейской традиции, как всегда, находится множество вариантов ответа. Одни считают, что это была виноградная лоза, ибо ничто так не вредит человеку, как вино (Псикта Раббати, 42: 1; Берахот 40а; Берешит Рабба 15: 7; 19,5 и др.). Другие говорят, что это была пшеница (Берешит Рабба 15:7; Берахот 40а; Санхедрин 70б). Это странное, на первый взгляд, мнение основано на том, что слова “грех” и “пшеница” состоят из одних и тех же звуков в иврите (tʊj и vʊj). На справедливое замечание одного из раввинов о том, что в Эдемском саду все-таки было дерево, а не злаковое растение, авторы этого высказывания, не колеблясь, отвечают, что в то время стебли пшеницы были как кедры ливанские (там же). Многие считают, что это было фиговое дерево, ибо именно фиговые листья взяли прародители для опоясывания. По постбиблейской легенде, после грехопадения все листья других растений отвернулись от Адама и Евы, и только то дерево, с которого они съели плод, разрешило им дотронуться до себя (Апокалипсис Моисея 20: 4, Берешит Рабба 15: 7). Мидраш тут же приводит притчу: это похоже на то, как вельможа в царском дворце соблазнил служанку, их поймали, и с тех пор ни одна из служанок не хотела уже общаться с вельможей, а только та самая, из-за которой все и было, согласилась принять его (Берешит Рабба 15: 7). Характерно, кстати, что даже в

притче грех Адама ставится в параллель к сексуальному контакту. Некоторые еврейские авторы утверждают, что древо познания было этрогом (сорт цитрусовых), основываясь на игре слов (ddr) - “возжелал”. Этрог иногда называют и райским яблоком¹². Видимо, при неправильном прочтении этого слова и родилось представление, широко распространенное в средневековой Европе, о яблоках, которые ели прародители. Впервые, по свидетельству Л. Гинзберга, представление об Адамовом яблоке встречается у Псевдо-Тертулиана - Быт. 85.

В славянской традиции яблоко, конечно, очень популярно в этом контексте. Видимо, эта версия так прижилась еще и потому, что яблоки сами по себе были ярким эротическим символом (не случайно в сказках встречаются молодильные яблочки или мотив чудесного рождения героя от того, что его мать съела яблоко). Но помимо яблока можно встретить в славянской традиции и представление о виноградной лозе: “И спросил я, Варух: “Скажи мне, что это за древо, от которого съели Адам и Ева?” и сказал: виноград, который насадил Сатанаил”” (3 Славянский Барух, 4: 8-9)¹³. Это может быть отражением одного из вариантов богомильских легенд, где говорится, что некоторые растения сажал Бог, а некоторые - сатана. В фольклоре тоже иногда встречается виноград в данном контексте. На Смоленщине рассказывают, что виноград застрял в горле у Адама и Евы, и с тех пор в горле у человека - косточка¹⁴. Но, конечно, чаще всего встречается в славянском фольклоре запретный плод в виде яблока. В Болгарии был записан такой чудесный сюжет: “...и запретил Бог им есть яблоко. Все плоды можно, только яблоко трогать нельзя. Они и не ели. А были они покрыты шерстью, как козы! [Потом их соблазняет змей. - М.К.] Тогда женщина (женщины

ведь половчее) взяла и проглотила. А у Адама яблоко в горле застряло, потому у мужчин “Адамово яблоко” и осталось с тех пор <...> Как съели они яблоко, так спала с них шерсть, и они спрятались в пещере...”¹⁵. Это - во всех отношениях увлекательный текст. Прежде всего, мы видим здесь, как и в легенде про виноград, интерес к этиологическому рассказу - откуда у человека в горле косточка. Но кроме этого, здесь очень важна деталь - после грехопадения с прародителей спала шерсть. Вообще для народной традиции характерно такое наглядное воплощение неких абстрактных перемен в судьбе человека. Все внутренние перемены обязательно должны найти внешнее воплощение. Приведу один очень схожий пример из славянской традиции, не связанный с Адамом и Евой. Про Иоанна Крестителя в Орловской губернии в прошлом веке рассказывали: “Иван не ел хлеба, не пил вина и никак не ругался, он был весь в шерсти, как овца, и только после Крещения шерсть с него свалилась”¹⁶. Это тот же случай - с человеком происходит некая важная перемена, и она воплощается в его внешнем облике. (Хотя при разговоре об этом конкретном сюжете трудно не вспомнить о влиянии иконописного образа Иоанна Крестителя во власянице на восприятие этого персонажа в народной культуре.) А теперь вновь вернемся к еврейским и славянским сюжетам о грехопадении. Есть в двух этих традициях один очень странный, на первый взгляд, сюжет, который очень тесно связан с той идеей, о которой мы только что говорили.

Во многих еврейских источниках упоминаются одежды света, которые были на прародителях до грехопадения (Берешит Рабба 18, 20: 12; Таргум Псевдо-Ионатан, 3: 21). Это связано с игрой слов - кожаные одежды (rug ,ub,f) и светлые одежды (gut ,ub,f). То есть, кожаные одежды Бог

дает Адаму и Еве взамен тех прекрасных одежд света, которые у них были. Но наряду с этим в тех же источниках можно встретить утверждение, что Адам и Ева были покрыты роговым слоем - то ли ногтями, то ли когтями, а потом этот слой с них спал после грехопадения (Берешит Рабба 20: 12; ПРЭ, 14; Таргум Псевдо-Ионатан, 3: 7). В подлиннике арамейского таргума сказано: *trpuu auck*, что обозначает одежду, сделанную из птичьих когтей, но словарь Jastrow предлагает чтение *trpua auck*, что обозначает “красивые, прекрасные одежды”¹⁷. И в таком случае перед нами уже знакомый сюжет, о котором мы только что говорили в связи с одеждами света. Это предположение может быть оправдано, потому что аналогичное сочетание появляется в этой же главе таргума чуть дальше (3: 21). Но тогда все равно остается неясным происхождение сюжетов о роговой коже прародителей в мидрашах Берешит Рабба и ПРЭ. Что перед нами - развитие темы, рожденной из неправильного прочтения текста таргума (такое предположение само по себе спорно, поскольку мы не знаем точных датировок этих мидрашей и таргума), или все же мы имеем дело с оригинальным, самостоятельным сюжетом? В какой-то степени славянская традиция помогает ответить на этот вопрос.

В различных славянских фольклорных текстах мы находим следующее: “Прежда у Адама и Евы была тела кожаная, як ногыть, а как сагряшили яны, то снялась ета кожа, - и стали они стыд иметь”¹⁸; “Тела их стала другая: то адияния их была, якъ ногать на руке, а то адияния ета так и объехала - застались только ногтики на пальцах на руках и на ногах, - и стали люди галы и стали стыд иметь...”¹⁹. Присутствие этого сюжета в славянской традиции может, с одной стороны, подтверждать версию о том, что это был самостоятельный, отдельный сюжет, но, с другой стороны,

это может свидетельствовать о заимствовании славянами подобного сюжета из еврейской традиции (на каком-то этапе). В любом случае интересно, что в славянских источниках этот сюжет, как и многие другие, приобретает этиологическое значение - он объясняет, откуда появились у человека ногти. В одном из еврейских источников, кстати, тоже есть элемент этиологического предания в связи с похожим сюжетом. В мидраше Пиркей Рабби Элиезер объясняется существующий обычай смотреть на отблески пламени на ногтях во время обряда Хавдалы - это делается в воспоминание о том, что Адам добыл огонь на исходе первой субботы (ПРЭ, 20). Таким образом, можно отметить, что в этом достаточно позднем по всем характеристикам мидраше сохранилась взаимосвязь между составляющими элементами сюжета о роговой коже - первый человек, огонь, свет и ногти человека как отражение этого света.

В заключение хотелось бы сказать, что, на мой взгляд, и в той, и в другой традиции эпизоду грехопадения Адама и Евы придается большое значение, потому что он оказывает непосредственное влияние на нынешнее состояние мира. Первый поступок первых людей отражается на всей последующей истории человечества. Библейский сюжет задает "этиологическую ситуацию", требующую пояснения, и как ответ на это в постбиблейское время рождаются парафразы этого эпизода. Может быть, этим можно объяснить бытование схожих мотивов в столь разных традициях. В еврейских источниках заметно большее разнообразие сюжетов, очень силен здесь элемент интерпретации, трактовки библейских стихов, широко применяется игра слов (кожа-свет, пшеница-грех). Но и здесь мы видим попытки объяснить современное состояние мира - мы уже говорили о внешнем облике змея, о нынешнем росте пшеницы. В

других источниках сказано, что Адам после грехопадения утратил свой огромный рост (Берешит Рабба 8), что не будь грехопадения, люди жили бы дольше (Авот де Рабби Натан, 34), понимали бы язык зверей и птиц, и не было бы болезней (Жизнь Адама и Евы, книга Юбилеев) и т.д.

В славянской традиции похожие сюжеты, по большей части “чужие”, заимствованные из книжности или просто из контактов с евреями (если таковые контакты могли иметь место), прижились именно благодаря этиологичности этих сюжетов. Жизнь каждого человека осмысливалась и ставилась в соответствие с жизнью первого человека, с его поступком. Еврейской же традиции со временем пришлось поновому осваивать “свои” этиологические сюжеты в связи с изменением состояния окружающего мира (например, в связи с появлением обряда Хавдала), и старые сюжеты об Адаме и Еве вновь приобрели актуальность и трансформировались.

Примечания

¹ *Пропт В.Я.* Морфология сказки. Л., 1928; *Пропт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

² См. об этом: *Evans J.M.* Paradise lost and the Genesis tradition. Oxford, 1968.

³ Подробнее см.: *Ginzberg L.* Legends of the Jews. Philadelphia, 1968. V. 5. P. 113-114.

⁴ Указания на источники см. там же, с. 129.

⁵ Под “народной традицией” я имею в виду уникальный феномен фольклоризированной книжности, образцы которой мы находим в Талмуде, мидрашах, в славянских и еврейских апокрифах и т.д., а также феномен “книжного фольклора”, сюжеты так называемой “народной Библии”, которые мы находим в славянском фольклоре.

⁶ *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной литературы (Приложение к сочинению “Отреченные книги древней России”). СПб., 1863. Т. 1. С. 70-71.

⁷ См.: *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София, 1925; *Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточносла-

вянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998; *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 11. Дуалистические поверия о мироздании. СПб., 1889 и др.

⁸ *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1. С. 235, 239.

⁹ *Тихонравов Н.С.* Указ. соч. Т. 1. С. 299. Приводится рукопись XV века.

¹⁰ Священное Писание в народных пересказах. Пред. Е.В. Кулешова, подгот. текстов Е. Даньковой и К. Маслинского // *Живая старина*. № 2. 1999. С. 45-46.

¹¹ Подробнее см.: *Златоструй. Древняя Русь X-XII веков*. М., 1990. С. 261.

¹² См.: *Ginzberg L.* Op. cit. V. 5. P. 97-98.

¹³ Текст апокрифа приводится по изданию: *Златоструй. Древняя Русь X-XII веков*. М., 1990. С. 278.

¹⁴ *Добровольский В.Н.* Указ. соч. С. 236.

¹⁵ *Бадаланова Ф.* Каин и Авель в болгарском фольклоре // *От Бытия к Исходу*. М., 1998. С. 156.

¹⁶ *Максимов С.В.* Нечистая, невидимая и крестная сила. Смоленск, 1995. С. 641.

¹⁷ *Jastrow M.* Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Mishnaic literature. New York, The Judaica Press, INC, 1996. P. 562.

¹⁸ *Добровольский В.Н.* Указ. соч. С. 236.

¹⁹ Там же. С. 240. Подробнее о таких сюжетах см.: *Кабакова Г.И.* Адам и Ева в легендах восточных славян // *Живая старина*. 1999. № 2. С. 2.

Виктория Мочалова (Москва)

“Евреи” и “грех” в польской литературе XVI-XVII вв.

Полемическая христианская литература Польши, различные по своим функциям и жанрам тексты XVI-XVII вв., так или иначе затрагивающие еврейскую тему¹, содержат обширный спектр связанных с проблематикой греха вопросов. Представляется, что их можно классифицировать по трем основным группам - в зависимости от того, касаются ли они изначальной греховности самих евреев (1), преступлений, являющихся результатом разного рода контактов между христианами и иудеями, в первую очередь - конверсии (2), или сравнительного сопоставления представлений о грехе в обеих религиозных системах (3).

Противостояние христианства и иудаизма, наряду с рядом других известных факторов, обусловило взаимное отчуждение представителей обеих конфессий, граничащее с враждебностью, практически не преодолеваемой в процессе социальных контактов между ними. Взаимная дистанцированность и недоверие вели к изоляции, порождающей предубеждения, а в конечном итоге - стереотипизацию образа чужого, “другого” как врага, его демонизацию². Евреи, с точки зрения их христианских оппонентов уже понесшие очевидное наказание за свое преступление против Иисуса, лишенные своей земли и рассеянные среди народов мира, непременно должны вызывать соответствующее отношение со стороны благочестивых окружающих христиан, включающее как осуждение, так и миссионерские попытки.

Характерное выражение подобного рода позиции содержится в письме (1566) профессора риторики Краковской Академии Бенедикта Хербеста: *Воистину слишком взды-*

мают рога свои евреи у нас в Польше: пусть бы стали тем, чем их сам Господь Бог хочет видеть - подобными грязи на улицах, так презираемыми по писаниям Пророков должны быть евреи, и это христианам следует проявлять из любви, чтобы тем самым они могли скорее понять, для чего преданы они в рабство и презрение. Распяли они Сына Божьего <...>

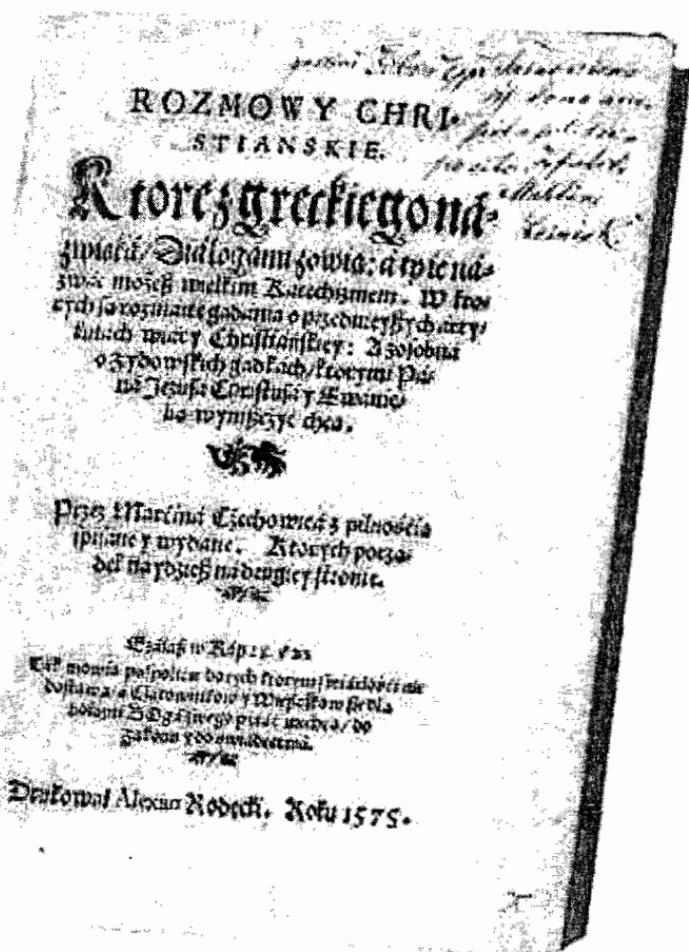
Не только ослепление сердца и вечную кару послал им Господь, но и отнял у них царство, жреца, жертву и рассеял их как презренный народ по всему миру; поэтому христианские властители, которые евреев превозносят, делают это против воли Божьей, и за это перед Господом Богом ответят. Не лучше ли им было бы сделать так, чтобы в их синагогах их заблуждения им показать? Воистину это необходимо; если бы мы предпочитали души их обрести, а не червоное золото, персы и шафраны от них брать. Я говорю это из любви, а не по злему умыслу - Господь знает, как я сам в себе грехи не хочу любить, так и в ближних моих. И безумному не мило, когда его вяжут, но в разум вернувшись, он за то бывает благодарен; и больные врача не ранее благодарят, лишь после того, как благодеяние их познают³. Как следует из этого и близких ему текстов, христианская любовь понуждает к гонениям на евреев, чья греховность, однако, может быть приравнена скорее к заблуждению, непониманию, сходному с болезнью, но в принципе поддающемуся, хотя и с трудом, исцелению.

Протестантский теолог, лидер радикального арианско-го течения Мартин Чеховиц, - весьма образованный человек своего времени, в отличие от большинства современников в какой-то степени владевший древнееврейским языком и прославившийся своими дискуссиями о вере с евреями (за что противники называли его “раввином из Люблина”)⁴,

- утверждает вполне, впрочем, миролюбиво, акцентируя скорее темноту и неразумность евреев, не видящих истины: *Господь покарал евреев за их грехи, отняв у них землю, им дарованную, и богослужение, с нею связанное, а их по всему свету рассеял, желая, чтобы они обратились к его духовному и вечному закону, отвернувшись от внешнего и временного*⁵.

Согласно христианскому пониманию, ветхозаветная история избранного Богом Израиля с приходом Иисуса завершилась и может рассматриваться лишь как предвестие христианства, получившего теперь на нее особые права в качестве Нового Израиля и совершенно потеснившего прежний. Это понимание отражено в многочисленных польских сочинениях апологетического и полемического характера, где новый легитимный наследник ветхозаветного предания контрастно противопоставлен иудеям, а на противоположных полюсах этого противопоставления оказываются Моисей (которому “Дух Божий был дан по мере”) и Христос (который получил его “без меры”), Ветхий и Новый Заветы⁶, “телесность” иудаизма и “одухотворенность” христианства.

Эта центральная тема “телесности” евреев неоднократно варьируется на протяжении всего обширного текста “Христианских Бесед” Чеховица, затрагивая и основные элементы иудейского вероучения и обряда - празднование субботы (“еврейский шабат всего лишь маскарад и детская игра без смысла и славы Божьей”), обрезание (автор отмечает, что евреи обрезают тело, а не душу, в то время как не обрезание, а вера делает человека благочестивым), и т.п. Автор отнюдь не удивлен, когда евреи *столь глупо и нечестиво судят о вещах духовных, небесных*, ибо, во-первых, в их Законе об этом ничего не говорится, как и о *вечной*



“Христианские Беседы” Мартина Чеховича. 1575.

жизни и бессмертия, а во-вторых, евреи известны ему как люди телесные, подобно животным пользующиеся лишь природным рассудком, как и надлежит тем, кто из-за упрямства своего оказываются недостойными Духа Божьего, который является самым истинным изъяснителем не-

бесных, духовных предметов. Подтверждением тому служат слова Павла (1 Кор. 2: 14), который, *сам будучи евреем, знает это по себе.*

Шквал полемических выпадов Чеховица вызывают попытки несведущих в духовных предметах евреев судить не только о самом Мессии, но и о грядущем царстве, которое наступит после его прихода и в котором, как они превратно полагают, их ожидает мир, отдохновение и телесные наслаждения, а также исчезновение самого греха как такового.

В этой полемике с евреями и польскими “иудействующими”, преследующей две цели - утверждение собственной веры и попытку обращения тех из евреев, кто *не столь беспутен*, Чеховиц различает заблуждения (*bląd*) и неверное понимание (*złe wyrozumienie*), приводящие к греху (*czego iż Żydowie nie upartują, przeto tak głupie mówią i szkaradnie grzeszą*). Представление о “слепоте” “несчастных” евреев усиливает его миссионерский пафос, стремление развеять мрак заблуждения, в котором они упорно предпочитают пребывать. Поэтому полемист стремится опереться на мессианские ожидания евреев, лишь изменив их “ложное” направление: *не хотят они Господа Иисуса Мессией признать, ожидая иного, придуманного, и это свое заблуждение различными способами доказывают. Если бы можно было это опровергнуть, тогда они остановились бы и воздали хвалу Богу и признали бы свои грехи, и приняли бы Господа Иисуса как Мессию, им обетованного*⁷.

Христианские полемисты признают, подобно Хербесту и Чеховицу, что среди еврейских грехов очевидны и такие, которые препятствуют обращению их к истине, делая эту задачу еще более трудной, “чем заставить волка не нападать на овец или кота - не питаться мышами: ...если уж

Иисус и апостолы никогда не смогли их уговорить и преодолеть их упрямство, гордыню и жестокосердие, отвести их от выдуманных установлений их отцов, то что мы сможем, если их Бог сам не изменит и каменное сердце их не обрежет, не сотворит им новое, из плоти, мягкое и смиренное?

Затрудняет пропаганду христианских идей и крайняя неподатливость еврейских оппонентов, наступательность самих объектов миссионерской деятельности, предпочитающих перехватить инициативу в споре и упорствующим в своих заблуждениях, настаивающих на своем исключительном праве понимать и толковать Закон: *А они только сами говорят громко и беспорядочно, небо с землей смешивая, кричат, а другого, хоть бы он и золотые слова говорил, слушать не хотят, а то ссылаясь, что вы, христиане, у нас должны учиться, потому что нам, а не вам, закон дан и пророки, и мы сами их писание понимаем, и потому не будем слушать, что вы из Закона нашего приводите, ведь мы лучше, чем вы его знаем и понимаем, - жалуется Ученик, персонаж "Христианских Бесед" Чеховица. Однако, Учитель - ведущий резонер этого диалогического сочинения - отвергает подобные претензии, стремится противопоставить еврейскому ложному и неразумному толкованию очевидность кары, постигшей евреев за их грехи, реальность собственного опыта, что столь свойственно рационалистическому арианскому течению: *когда я вижу, что евреи потеряли свою землю, у них отнята печать завета, предметы, необходимые для богослужения (храм, алтарь, скиния) - а они говорят, что закон их вечен, то неужели я поверю их глупым бредням, а не глазам своим, не тому, что могу потрогать руками?**

В свою очередь, в "Беседах" цитируются и еврейские

полемические выступления, призванные обличить сомнительность христианской обрядности, в частности, касающейся очищения от греха. Чеховиц вводит в свой диалог живые реплики еврейских полемистов: *Где в вашем Новом Завете сказано: призывай на помощь умерших святых? Спасай душу из чистилища каким-то молебном? Постись в пятницу? В среду не ешь мяса? Умиряющего миррой помажь? Крести малых детей? Пусть у священника не будет жены? Перед Рождеством шесть с половиной недель постись? Не Богу, а святым шепотом расскажи о своих грехах?*

В продолжающем полемическую традицию следующем диалогическом сочинении Чеховица “Ответ Якуба из Бэлжиц еврея на диалоги Мартина Чеховица, на который, в свою очередь отвечает еврей Якову тот же Мартин Чеховиц” (1581)⁸ еврейская сторона полемики, как следует уже из названия, представлена еще более масштабно и последовательно. Взгляды еврея Якуба тщательно “пересказаны” Чеховицем и в открывающем диалог разделе (*в котором он доказывает свое и хулит наше благочестие*), и в главах, посвященных субботе, обрезанию, Талмуду (Яков объясняет, что *талмудическая наука получена из уст Моисея, и это собственно есть то, что именуется Талмудом, а по-польски называется учением* - s. 59) - основному, с точки зрения христианских полемистов, препятствию на пути заблудших евреев к истине, а одновременно - и главному источнику их греховности, который они ставят превыше Священного Писания, что само по себе уже греховно⁹. Талмуд, по утверждению Чеховица, служит заслоном для еврейских сердец, глаз и ушей, препятствующим познанию, видению и слушанию правды, заключенной в самом тексте Писания.

В этом евреи, с точки зрения протестантов, подобны католикам - уподобляя иудаизм римскому католицизму, т.е. объединяя в своей критике обоих основных оппонентов, Чеховиц в "Беседах" достигает двойного эффекта: *паписты настаивают на своих заблуждениях, унаследованных от отцов церкви, как и евреи - придерживаются трудов своих раввинов. Если бы евреи оставили бы своих раввинов, а паписты - своих отцов, и обратились бы к самому Св. Писанию, то и заблуждения свои тем легче бы осознали и преодолели*¹⁰.

Диспут протестантского полемиста с Якубом из Бэлжиц призван уберечь последнего от приятия *лжи вместо правды, дурного вместо доброго, горького вместо сладкого* (s. 61). В свою очередь Яков полагает полемику с христианами бессмысленной, в частности, по той причине, что *христианин говорит еврею, что каждый еврей осужден на вечное проклятие, отнимает у него все его упование и то, в чем он полагает все свое утешение.*

К подобной абсолютизации еврейских грехов тяготеет выдающийся иезуитский проповедник¹¹ и знаменитый борец с иноверцами Петр Скарга, утверждая в своих "Житиях святых" (1579)¹², что нечестивые евреи наносят много вреда *Костелу и Речи Посполитой в силу врожденной ненависти к христианам. Их раввины искажают толкование Священного Писания - Ветхого Завета, все они многократно на дню страшно и позорно поносят имя Господа нашего, Иисуса, за что месть падет на королевства, в которых это допускается, и где Господа не защищают от оскорблений, когда это в их силах. Они дают оружие против Костела в руки еретиков, с которыми у них много совпадений. Они учат чернокнижию; берут у христиан проценты; учат панов, обещая им прибыль от аренды, таможен,*

трактиров, горилки, жестокостям и притеснениям подданных; портят купеческое сословие; содержат христианскую прислугу, отторгают ее от Христа; а девиц христианских, которые у них в услужении, делают беременными, для поругания христианской крови; а когда мытом заведуют и притесняют христиан, великое наносится оскорбление Имени Христа, ибо верные должны кланяться этим хулителям Господа своего. Существенными здесь представляются моменты, многократно отраженные в сочинениях подобной ориентации: утверждение извечной, изначальной враждебности евреев по отношению к христианам и церкви; стремление к каталогизации многообразных и относящихся к различным сферам (конфессиональной, социальной, экономической) еврейских грехов; напоминание об опасности контактов с евреями и неизбежности наказания за это. Таким образом, тема изначальной греховности самих евреев переплетается с темой опасности и греховности любого рода контактов с ними, влекущих неизбежное наказание.

Петр Скарга, в частности, описывает якобы имевшее место в 1574 г. событие - похищение христианской девочки Эльжбеты Таршовской евреем Иоахимом Шмурловичем, выпившим ее кровь: *Поскольку это преступление осталось безнаказанным, я боюсь, как бы Господь Бог за это, наряду с другими грехами, не обрушил кару свою на многих людей в этой стране*¹³. Указание на грехи такого рода чрезвычайно показательны в контексте многочисленных в Польше этого времени и получающих широкую огласку процессов по обвинению евреев в ритуальном использовании христианской крови и осквернении гостии¹⁴. Последние, в частности, были подспудно связаны с полемикой между католиками и протестантами по вопросу о пресуществлении

святых даров и рассматривались как надежное подтверждение правоты католической стороны. Стремление евреев любыми способами выкрасть из храма гостью и осквернить ее (например, протыкая иглами, в результате чего она сочилась кровью) трактовалось католиками (реформистская сторона подобных взглядов не разделяла) как свидетельство истинного пресуществления хлеба в тело Христа.



Рис. из книги: *H. Węgrzynek. "Czarna legenda Żydów". Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995.*

Для деятелей Контрреформации протестантские деноминации представлялись еще более нетерпимыми и опасными, чем иудаизм, о чем свидетельствует, например, сочинение Скарги "Напоминание евангеликам и всем некаатоликам вместе" (1592), в котором наши евангелики или ариане представляются худшими врагами церкви, чем евреи - те, кто о Христе богохульствует. Ведь евреи католической христианской веры не принимали и не связаны христиан-

ской клятвой, как вероотступники протестанты, они никакого раскола в вере и единстве не совершили, буквы слова Божьего и его правду не искажают, никакого христианина в свое еврейство не заманивают.

Среди польских авторов, останавливавшихся на греховности иудео-христианских контактов, и философ, переводчик Аристотеля Себастиан Петриций, включивший в свой перевод “Политики” трактат “Следует ли терпеть евреев в Речи Посполитой”¹⁵, и известный ботаник Себастиан Сирений, в своем обширном “Травнике” (1613) неожиданно нашедший место для осуждения “больших польских панов”, имеющих дела с убийцами христианских младенцев (его издатель сопровождает этот внезапный пассаж Сирения собственным заключением: *У Господа Бога за каждый грех воздается наказание, поэтому за еврейскую безнаказанность и мы, христиане, будем покараны*)¹⁶.

Королевский секретарь и историк Юст Людвик Деций в своей хронике (1521), описывающей правление Сигизмунда I, склонен объяснять несчастья государства и военные разрушения, причиняемые татарскими набегами начала XVI в. гневом Всевышнего за грехи, в частности выражающиеся в оказании благосклонности врагам христианской религии - евреям. В этой перспективе ниспосланная кара справедлива - оказывающие благодеяния врагам креста сами становятся жертвами своих врагов¹⁷. Выступления против пагубных для христиан указов польских королей, регламентирующих жизнь еврейского населения в польских землях, неоднократно звучат и в речах депутатов Сейма¹⁸, поэт Себастиан Кленович посвящает львовским евреям негодующие стихотворные строки, где сравнивает их с молью, поедающей одежду, с ржавчиной, губящей металл¹⁹, - в текстах этой ориентации евреи неизменно предстают

как разрушительное начало, “заражающее” страну своей греховностью и ведущее ее к гибели.

Об этой опасности должно было предостеречь появление в 1618 г. кометы: среди вызвавших ее “грехов польской короны” иезуитский теолог Матей Бембус называет не только еретические заблуждения, греческое отщепенство на Руси, ущемление церковных свобод и привилегий духовного сословия, несправедливое судопроизводство, казнокрадство, но и *неправильные и недостойные почести, которые оказываются неверному народу еврейскому*²⁰.

Еврейским грехам и преступлениям, а также и предосудительному поведению значительного числа христианских граждан Польской Короны, берущих евреев под свою защиту, что наносит ущерб стране, посвящен обширный (состоящий из 21 главы) компендиум доктора Краковской Академии Себастиана Мичиньского “Зерцало Короны Польской, отражающее тяжкие удары и большие несчастья, которые она претерпевает от евреев” (1618)²¹, претендующий на всеобъемлющий охват темы (извечная враждебность по отношению к христианам, осквернение гостию, убийство христианских младенцев, экономические и финансовые злоупотребления, нанесение вреда пациентам еврейскими врачами, магическая практика, колдовство).

Распространение Реформации в Польше вызвало интерес, внимание, но и известные опасения у еврейских мыслителей XVI в. Хаим бен Бецалель, отмечавший напряженный духовный поиск в христианской среде эпохи Реформации, высказывал опасение, что Господь переменит свой выбор и предпочтет другой народ, в частности и из-за духовной вялости евреев, и из-за их многочисленных грехов. Евреи, - предостерегал он, - день ото дня удаляются от истины, в то время как христиане, напротив, все более и более осоз-

нают, что находятся во власти заблуждения и тем самым оказываются более близки к истине²².

Об “использовании” евреями в своих целях противостояния католиков и протестантов говорится, в частности, в первой написанной по-польски “Хронике всего мира” (1551) Мартина Бельского: *Евреи в это время, видя, что люди начали спорить и сталкиваться по вопросу о своей вере христианской, как бы усомнившись в ней, немало христиан у нас в еврейскую веру увели и пообрезали, а чтобы они в том не раскаялись, переправили их из Короны в Венгрию, а оттуда в Турцию <...> Так проворно начинал сатана расправлять свои знамена²³.*

О вызывающем необходимость борьбы за души верных явлении перехода христиан в иудаизм в результате их контактов с евреями говорится, в частности, и в “Истории Короны Польской” (1597-1603) Л. Гурницкого (в 1539 г. мещанка Катажина Вейгель, поддерживавшая деловые отношения с евреями и обвиненная в склонности к иудаизму, была сожжена в Кракове на костре)²⁴, и в актах плоцкого кафедрального собора (здесь под 1551 г. упоминаются иудействующие, пренебрегающие церковными церемониями и при этом участвующие в еврейских обрядах)²⁵, и в арианской хронике (1616) А. Лубенецкого (*Были некоторые упорствующие в своих заблуждениях, а более всего дьявол рассеял их по Литве, Белоруссии, Полесью, Волини и Украине, которые в Господа нашего, Иисуса Христа не верили. Одни из них Закон и Евангелие смешивали, другие поставили Закон над Евангелием и вводили иудаизм. Из них некоторые уже справляли субботу, некоторые не ели тех блюд, которые не едят евреи²⁶*), и в “Беседах” Чеховица (*немало мы видим тех, кто, будучи обманут их доказательствами, тянутся к Моисееву Закону и более предпочитают с ними*

в субботу ничего не делать, чем, подражая Христу, страдать ради него)²⁷.

В свою очередь польские раввины XVI в. были чрезвычайно обеспокоены расширением контактов между евреями и их христианским окружением, ибо это могло привести к ослаблению веры. Литература респонсов отражает, в частности, существовавшую практику одалживания христианами у евреев нарядной одежды перед посещением костела в праздники, использования евреями еды из нееврейских харчевен, а хазанами - христианских мелодий и популярных напевов во время службы в синагоге. Еврейская сторона также отмечает случаи перехода евреев в христианство как результат тесных межэтнических контактов²⁸. Опасения преследований, достаточно распространенных в Польше эпохи религиозных конфликтов, также служили причиной перехода в христианство, причем неофиты, как, например, печатник Павел Галич, издавший еврейский перевод Нового Завета, могли проявлять и миссионерскую активность²⁹.

Различия в понимании греха евреями и христианами польские авторы возводят к противоположным элементам доктринального характера. Так, ксендз Пшецлав Моецкий (“Еврейская жестокость, убийства и предрассудки”, 1589) указывает на Талмуд, который дает возможность евреям не относить к сфере греха казнокрадство, нечестность в таможенных сделках, контрабанду и другие экономические преступления, ибо в принципе позволяет обман христиан. Моецкий, в частности, приводит здесь в пример *московскую землю, о которой мы хотя и низкого в некоторых отношениях мнения, однако она может тем гордиться перед другими, что очистила себя от этого мерзкого народа и по этой причине не только никакой нужды не имеет, но и*

таким богатством возросла, что с ним какому-либо христианскому монарху трудно сравняться.

Иной характер носит рассмотрение понятия греха в цитированных “Христианских Беседах” Чеховица, где оно осмысливается в перспективе центральных для иудео-христианской полемики тем: Закона, соотношения Ветхого и Нового Заветов, пришествия и подлинности Мессии.

Сам по себе акт дарования Закона народу Израиля представлен христианским полемистом чем-то вроде превентивного педагогического шага Господа по отношению к незрелым, неразумным и греховным евреям, не способным еще к восприятию божественной милости и истины, воплощенных впоследствии в Новом Завете: *А почему вначале Бог не выказал той милости и сразу не подал истины, не уподобленной неким теням и фигурам, то не иную вижду того причину <...> как только то, что тот народ, который Бог для себя избрал среди других народов, был народом дурным, упрямым и много о себе мнящим, отчего Бог, желая ему это показать, а через него дать знать и другим народам, что он есть дурной и грешный, да к тому же слишком грешащий, дал ему Закон, который бы так показывал ему его зло и скверну, чтобы ни отговорок, ни уверток, ни лекарства ни в каких внешних вещах и ни в себе самом не нашедши, он бы обратился к Божьей любви и милосердию, позднее явленному в Иисусе Христе, после того, как величина огромных грехов была открыта Законом. После открытия величины грехов Бог явил миру милосердие и любовь, дав Иисуса <...> чтобы он стал искуплением грехов наших.* В результате рассуждений о соотношении закона и греха Чеховиц приходит к выводу о происхождении Моисеева Закона: *тот естественный закон, с которым созданы были родители наши, затмился и ослаб из-за греха, и по-*

тому Бог дал письменный Закон через Моисея, который был как бы воспитателем и опекуном детей, однако этот Закон, относящийся к внешним вещам, фигурам и теням, не мог привести человека к совершенству, спасению и вечной жизни, для которых он собственно и был первоначально создан, и лишь приход Христа восстановил утраченную невинность человека и обеспечил написание вечного Закона на человеческом сердце. Таким образом, действие еврейского Закона, *тяжкого бремени*, представлено как ограниченное во времени, служащее *смерти и осуждению*, в то время как Евангелие служит духу и справедливости и предстоит вечной жизни.

Возникающие сомнения в обветшалости Закона (если он был дан, чтобы указывать людям на их грехи, то не может быть отменен сейчас, ибо люди по-прежнему нуждаются в таких указаниях, в познании своих грехов и покаянии, дающем надежду на вечную жизнь) отводятся утверждением, что для познания человеком своего греха и последующего покаяния ныне достаточно евангельского учения, а обращение к Моисееву Закону излишне. Более того - из евангельского или апостольского учения легче познать грехи, чем из Моисеевого, *ибо для Моисея много было грехов, которые для Нового Завета грехами не являются, и много теперь для Нового Завета грехов, которые Моисеевым Законом грехами не почитаются.*

Примеры, которые иллюстрируют существенные различия между представлениями о грехе Ветхого и Нового Заветов, автор классифицирует таким образом, чтобы со всей очевидностью была представлена одна из центральных для его идеологии оппозиций - "телесности" иудаизма и "духовности" христианства. Поэтому он описывает еврейские представления о грехе как, в частности, о ритуаль-

ной нечистоте, обусловленной физическими контактами (*Закон считал грешным того, кто дотронулся до умершего, прокаженного, нечистого или чего-либо и кого-либо оскверненного, даже если платья его коснулся, пусть и невольно*), нарушениях диетических предписаний (*если кто-то ест животное, птицу, рыбу, считающуюся по Закону нечистой*), в то время как *Евангелие же никакого греха тут не видит*. Чеховиц отмечает различия в оценках проступков, совершенных вне физической сферы, в Ветхом и Новом Завете: *Закон не запрещал смотреть на чужую жену и совершить с ней в сердце своем чужеложество. А Евангелие это полностью запрещает*. Допустимость/недопустимость некоторых элементов человеческого поведения в перспективе Моисеева Закона и христианского Завета также предстает диаметрально противоположной: *Он допускал месть за пощечину, за зуб, за удар. Евангелие же этого не допускает, и злу сопротивляться не велит, напротив - добром побеждать его побуждает. Он по любой причине позволял развод - лишь дать письмо жене, и многих жен, и наложниц позволял. А Евангелие - одну жену предписывает, как было в начале творения, а развод не разрешает, лишь только в случае чужеложества. Напротив, утверждает, что кто покидает жену по какой-то иной причине, чем чужеложество, тот делает ее чужеложницей. А кто таким образом покинутую принимает, тот сам чужеложествует.*

Различно - в соответствии с оппозицией телесность/духовность - толкуется арианским полемистом и проблема кары за грех в ветхозаветном и новозаветном праве: некоторые грехи согласно первому из них карались смертью, другие искупались жертвами и омовениями, а иные, как например пьянство, вообще не влекли за собой наказания,

в то время как согласно Евангелию и пьянство, и разврат карались не смертью, а утратой вечной жизни.

Тема греха и искупления получает свое развитие в “Ответе Якуба”, где очевидны проповеднические достоинства христианского полемиста: *...когда говорите, что Бог приведет вас в вашу землю с веселием под водительством Мессии и там поместит вас в ваши пределы, чтобы вы именно там принесли жертвы согласно обряду за грехи ваши, которые вы здесь и сейчас принести не можете, то тем самым даете знать, что здесь, в этой земле у вас нет отпущения грехов. А если этого нет, то как вы можете предполагать, что Бог вас любит? А если он вас из-за грехов ваших не любит, то как вы можете ожидать, что он вас с веселием под водительством Мессии приведет в оную землю? И еще: если здесь не могут быть приносимы жертвы за грехи ..., то зачем вы, находясь в этой стране понапрасну несколько раз в год поститесь, зачем режете кур во искупление каждого из вас, зачем также молитесь? И зачем каждый день утром благодарите, что (Он) вам совершенные во сне грехи отпустил, ведь (Он) вам их не отпустит до тех пор, пока вас Мессия в оной земле не соберет? Зачем, говорю, вы все это делаете, если грешным людям Бог путь к себе загородил, как сказано у Исайи 1: 28 и в других местах (s. 65, 88-89).*

Итак, в обширном корпусе польских текстов XVI-XVII вв., так или иначе затрагивающих еврейскую тему, обнаруживается различие специфических еврейских грехов, обусловленных “слепой” приверженностью евреев “ветхому”, изжившему себя закону и его “неверному” толкованию - Галмуду, что привело их в итоге к основному непростительному греху - непризнанию Иисуса Христа Мессией. В свою очередь общение христиан с не избывши-

ми эти свои грехи евреями представляется крайне предосудительным и опасным, т.е. порождает грехи как бы контактного характера, ибо греховность заразительна.

В контексте антиеврейской или антииудейской польской литературы XVI-XVII вв. непосредственная двусторонняя иудео-христианская полемика, инициированная прежде всего писателями арианского направления³⁰, представляет особый интерес. Отрицание арианами божественности Христа и преимущественное обращение к Ветхому Завету давали основание католической стороне для упреков в сближении с иудаизмом (их называли и необрезанными евреями), которые ариане стремились от себя отвести, что создало естественные предпосылки для появления полемических сочинений, отразивших содержание и стиль межконфессионального диалога в условиях ренессансной Польши³¹. В процессе религиозной полемики обе стороны создают образ иноверца, стереотип “другого”, с которым и ведется более или менее горячий “спор о вере”, а стремление одержать верх в конфессиональном диспуте побуждает его участников ознакомиться с аргументами противоположной стороны, учитывать ее взгляды, выработать оптимальные способы убеждения. Достойная внимания иудео-христианская полемика в Польше позволяет также составить представление о движении Реформации в восприятии современного ему еврейского наблюдателя (наиболее известным среди них был Исаак из Трок), и об иудаизме - в восприятии протестантских полемистов. Протестанты оказываются в сходном с иудеями положении гонимого меньшинства, что придает полемике особое напряжение. В сочинениях этого круга можно также видеть и зачатки плюралистической модели этнического и конфессионального сосуществования в Европе³².

Примечания

¹ См.: *Balaban M.* Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu. 1304-1868. T. I. Kraków, 1931. S. 168-178; *Bartoszewicz K.* Antysemityzm w literaturze polskiej XV-XVIII w. Warszawa, 1914; *Tollet D.* La littérature antisemite polonaise de 1588 a 1668 // *Revue française de l'histoire du livre.* 1977. T. 46.

² Значительное число исследований, посвященных этой проблематике, освобождает от необходимости останавливаться на ней подробнее. См., например: *Trachtenberg J.* The Devil and the Jews: the Medieval Conception of the Jews and its Relation to Modern Antisemitism. Philadelphia, 1983 (1943; рус. пер.: *Трахтенберг Д.* Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. Москва-Иерусалим, 1998); *Levine H.* Economic Origins of Antisemitism. Poland and its Jews in the Early Modern Period. New Haven & London, 1991; *Approaches to Antisemitism. Context and Curriculum* // Ed. by *M. Brown.* New York-Jerusalem, 1994; *Поляков Л.* История антисемитизма. Эпоха веры. Москва-Иерусалим, 1997. С. 335-356.

³ *Chrześcijańska porządna odpowiedź.* Kraków, 1567. Цит. по: *Bartoszewicz K.* Antysemityzm w literaturze polskiej XV-XVIII w. S. 18-19.

⁴ См. о нем: *Brückner A.* Różnowiercy polscy. Warszawa, 1905; *Szczucki L.* Marcin Czechowic (1532-1613). Studium z dziejów antytrynitarizmu polskiego XVI w. Warszawa, 1964.

⁵ “Rozmowy Chrystyańskie, ktore z greckiego nazwiska dialogami zowią” (“Христианские беседы, называемые по-гречески Диалогами, ты же их можешь назвать великим катехизисом, в каковых беседах разные рассуждения о важнейших догматах христианской веры, а в особенности об еврейских препирательствах, в которых стремятся уничтожить Иисуса и Евангелие, старательно написанными и изданными Чеховицем”), Kraków, 1575. Здесь и далее в тексте цитируется современное переиздание: *Czechowic M.* Rozmowy Chrystyańskie // *Опр. A. Linda, M. Maciejewska, L. Szczucki, Z. Zawadzki.* Ser. Biblioteka Pisarzy Reformacji. № 12. Warszawa-Lódź, 1979. В этом обширном (268 стр.) полемическом сочинении 5 из 13 глав - “бесед” посвящено полемике с иудаизмом и “иудействующими” (s.78-94, 94-115, 116-136, 136-160, 160-193; частично этой тематики касаются и другие “беседы” - например 10 - s. 193-223).

⁶ “Моисеев Закон был им дан отнюдь не для того, чтобы пребыть

вечно, но чтобы стать для них наставником, вождем и стражем этого народа, пока Бог не даст чего-то лучшего, более совершенного. Теперь же, когда это произошло, когда он дал нам Иисуса, веру, надежду и вечную жизнь, которые распространяются на всех верных из всех народов, а не только на евреев, исключительно глупо оглядываться на тот закон и ему следовать, а этим лучшим пренебрегать”.

⁷ Ср. сходные побудительные причины написания вышедшего век спустя на русском (1667), польском (1668) и украинском (1669) языках “Разговора христианина с жидовином о пришествии в мир истинного Мессии Иисуса Христа” Иоанникия Галятковского - “помрачить гордость и самохвальство иудеев”, грехи которых неизгладимо начертаны на их сердцах, “открыть им заблуждение их” и показать истинного Мессию.

⁸ Odpis Jakóba Żyda z Belżyc na Dyalogi Marcina Czechowica: na który zaś odpowiada Jakóbowi tenże Marcin Czechowic. Kraków, 1581. Предполагается, что Якуб из Бэлжиц - реальное историческое лицо, известный врач своего времени (см.: *Siarczyński F.* *Obraz wieku panowania Zygmunta III.* Lwów, 1828. S.187); один из объектов зависти его коллеги при дворе короля Сигизмунда III, Себастиана Шлешковского, известного своими антисемитскими сочинениями, в которых еврейские врачи обвиняются в отравлении христианских пациентов (см., в частности: *Śleszkowski S.* *Jasne dowody że nie tylko duszę, ale i ciało swoje w niebezpieczeństwo zginienia wiecznego dają, którzy Żydów, Tatarów i innych niewiernych przeciwko zakazom kościoła świętego powszechnego za lekarzów używają.* Kalisz, 1623). См. также: *Rosenthal J.* *Marcin Czechowic and Jacob of Belżyce: Arian Jewish Encounters in Sixteenth-Century Poland // Proceedings of the American Academy for Jewish Research.* Vol 34. (1966). P. 82-86. Дж. Розенталь ошибочно полагает, что этот текст сохранился в единственном экземпляре, хранящемся в университетской библиотеке в Кракове: пользуясь случаем, автор приносит глубокую благодарность д-ру Ольге Колосовской (Львовская Научная Библиотека им. В. Стефаника) и д-ру Ирине Сергеевой (Национальная Библиотека Украины им. В. Вернадского) за любезно предоставленную возможность ознакомления с львовским экземпляром этого редкого издания.

⁹ См., в частности, изданную Якубом Гурским брошюру, содержащую извлечения из “*Bibliotheca Sancta*” Сикста Сиенского, - *Okazanie kilka*

błędów z nierozlicznego bluźnierstwa, szaleństwa y niepobożności z Talmutha Żydowskiego zebranych. Kraków, 1569; *Kmita J.A.* Talmud abo wiara żydowska. Nie tylko Rabinom, ale i nie Rabinom potrzebny, a pospółstwu krotofilny. Kraków, 1610. Чеховиц также в своих “Беседах” упрекает евреев в том, что они превозносят Талмуд превыше Св. Писания: им, “неверным”, следует указать, что Талмуд - новое по сравнению со Св. Писанием и человеческое, а не боговдохновенное изобретение.

¹⁰ Чеховиц вообще считает католическую доктрину слепком религиозных традиций иудаизма и язычества. См. об этом: *Szczucki L. Marcin Czechowic...* S. 128.

¹¹ В частности, в течение четверти века он исполнял эту функцию при дворе короля Сигизмунда III.

¹² *Skarga Piotr. Żywoty świętych.* Wilno, 1579. Известны многочисленные издания этого популярнейшего памятника польской агиографической литературы в XVI-XVII вв. (в том числе 8 прижизненных); существуют и сведения относительно его рукописного русского перевода. См.: *Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut. Piśmiennictwo staropolskie.* Т. 3. Warszawa, 1965. S. 236-237.

¹³ Ср.: *Mojecki P.* Żydowskie okrucieństwa, mordy i zabobony. Kraków, 1589 (1598, 1636). Ср. также: *Hubicki A.* Żydowskie okrucieństwa nad Naświętzym Sakramentem y Działkami Chrześcijańskimi. Kraków, 1602.

¹⁴ См., например: *Дубнов С.* Жертвы ложных обвинений в Люблине, Кракове и Ленчице в 1636-1639 гг. // *Восход.* 1895. Т. 1, 2; *Дубнов С.* Евреи и реформация в Польше // *Восход.* 1895. Т. 5, 7, 8; *Балабан М.* Эпизоды из истории ритуальных процессов и антиеврейской литературы в Польше (XVI-XVIII в.) // *Еврейская Старина.* 1914. Т. 7; *Вкgrzynek H.* “Czarna legenda Żydów”. Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995.

¹⁵ *Petrycy Sebastian.* Polityki Arystotelesowej <...> ksiąg dziesięciuro. Kraków, 1605; *Bartoszewicz K.* Antysemityzm w literaturze polskiej... S.126-129.

¹⁶ *Syreniusz Szymon.* Zielnik. Kraków, 1613. S. 1536. Есть сведения о существовании рукописного русского перевода этого ботанического труда. См.: *Bibliografia literatury polskiej: Nowy Korbut: Т. 3.* Warszawa, 1965. S. 303.

¹⁷ *Decius Just L.* De Sigismundi regis temporibus liber III : Kraków; 1521 // Księga o czasach króla Zygmunta. Warszawa, 1960. Biblioteka Meandra, № 28.

¹⁸ *Orzechowski S.* Respublica Polona..., 1543 // *Orechoviana. Opera inedita et epistulae S. Orzechowski.* 1543-1566. Krakow, 1891. T. I. Biblioteka Pisarzy Polskich № 19. S. 1-27.

¹⁹ См.: "Roksolania", 1584, ст.1237-1260, ср. также его "Victoria deorum".

²⁰ *Bembus X. Mattheusz.* Kometa to jest pogrozka z nieba na postrach, przestroge y upomnienie ludzkie pokazana w R.P. 1618. Kraków, 1919. Цит. по: *Bartoszewicz K.* Antysemityzm w literaturze polskiej... S. 20-21.

²¹ *Miczyński S.* Zwierciadło Korony Polskiej urazy ciężkie i utrapienia wielkie, które ponosi od Żydów, wyrażające. Kraków, 1618. Возможно, существующее недатированное издание является более ранним; всего в течение века это сочинение издавалось 4 раза; его провоцирующий беспорядки характер вызвал декрет короля от 31.08.1618, запрещающий распространение книги, и конфискацию первого издания. См. подробнее: *Balaban M.* Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu... S.172-177; *Мочалова В.* Евреи в Польше: история в зеркале литературы // *Славяне и их соседи.* М., 1994. Вып. 5. С. 170-173. Приятный долг автора - поблагодарить коллегу Ольгу Медведеву за неоценимую помощь в доступе к этому редкому изданию.

²² *Hayim Ben Bezalel.* Sefer ha-Hayim. Krakow, 1593. Цит. по: *Ben-Sasson H.H.* The Reformation in Contemporary Jewish Eyes. Jerusalem, 1970. P. 296.

²³ *Bielski Marcin.* Kronika wszytkiego swiata. 1597. S. 580. Ср. письмо Сигизмунда I литовским панам от 1539 г.: "Zawiadomiono nas, jakoby niektorzy ludzie wiary chrześcijańskiej z państwa naszego koronnego polskiego, z miasta Krakowa i innych miast koronnych, przystąpili do zakonu żydowskiego i obrzezanie przyjęli, i ze ci ludzie z tutejszych miast naszych, do Wielkiego Księstwa Litewskiego wyjechali <...> zyjąc w wierze żydowskiej i z tamecznymi obcując żydami" // *Kraushar A.* Historia Żydów w Polsce. Warszawa, 1865. S. 206.

²⁴ *Górnicki J.* Dzieje w Koronie Polskiej ...od roku 1538 aż do roku 1572 / Opr. *H. Barycz.* Wrocław, 1950. Biblioteka Narodowa. Seria I, № 124. Wyd. 2.

²⁵ *Acta capituli plocensis.* 1514-1577. Kraków, 1915.

²⁶ *Lubieniecki A.* Poloneutychia abo Polskiego Królestwa szczęście a

przy tym i W. Księstwa Litewskiego. Warszawa - Łódź, 1982. S. 52.

²⁷ Ср. письмо патриарха Никона к царю Алексею Михайловичу (1671), содержащее сведения о крещеных евреях, находившихся в Воскресенском монастыре: *Домиян, оставя православную <...> веру, почал по старому закону жидовскую веру держать и святых постов не хранити, и во вся посты мяса ясти, и молодых черньцов развращать, для чево, де, вы не женитесь и мяса не едите, молоды, де, таковы, и иным всяким жьидовским обычаем.* Никон призывает царя относиться к ним с недоверием, ибо *писано особно о них в правилех, что их, новокрещеных, нигде в свидетельство не принимать, у них то и дело похвально, чтобы на ково солгать, на священный чин* (см.: Памятники Литературы Древней Руси. XVII век. Кн. первая. М. 1988. С. 515-516)

²⁸ См.: *Lew R. M.S. The Jews of Poland. Their Political, Economic, Social and Communal Life in the Sixteenth Century as reflected in the Works of Rabbi Moses Isserles.* London, 1944. P. 126-127.

²⁹ См., в частности: *Balaban M. Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu...* S. 131-134.

³⁰ См.: *Literatura Ariańska. Antologia / Red.: L. Szczucki, J. Tazbir.* Warszawa, 1959.

³¹ См.: *Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews. V. XVI. Poland - Lithuania 1500-1650.* Columbia University Press. N.Y. 1976. P. 52-56.

³² См.: *Szczucki L. Marcin Czechowic (1532-1613). Studium z dziejów antytrynitaryzmu polskiego XVI w.;* *Ben-Sasson H.H. The Reformation in Contemporary Jewish Eyes.* P. 295-311; *Ben-Sasson H.H. Jews and Christian Sectarians: Existential Similarity and Dialectical Tensions in Sixteenth-Century Moravia and Poland-Lithuania // Viator. Medieval and Renaissance Studies. V. 4 (1973).* P. 378-384.

*Георгий Прохоров (Коломна)***Мотив еврейского греха в русских духовных стихах богородичного цикла**

В канонических Евангелиях образ Богородицы мы встречаем лишь в нескольких эпизодах: Благовещенье (Лк. 1: 26-38), встреча Марии с Елизаветой - матерью Иоанна Крестителя (Лк. 1: 39-56), рождение Иисуса (Мф. 1: 16-24, Лк. 2: 1-7), поклонение волхвов (Мф. 2: 1-12) и пастухов (Лк. 1: 8-20), приношение Иисуса в Храм (Лк. 2: 22-38; Ин. 2: 1; 19: 25), бегство в Египет (Мф. 2: 13-15), возвращение из Египта (Мф. 2: 19-23), проповедь мальчика-Иисуса в Храме (Лк. 2: 41-52), брак в Канне Галилейской (Ин. 2: 1-12) и распятие (Ин. 19: 25-27). Естественно, что подобное несоответствие (с одной стороны - мать Богочеловека, а с другой - один из самых неразвернутых персонажей канонических Евангелий) породило огромный интерес к этому персонажу в постевангельской литературе и фольклоре.

В русских духовных стихах вокруг образа Богородицы сформировался ряд сюжетов - рождение Иисуса, избиение младенцев, воспринимающееся часто как аналог распятия Христа и само распятие, - которые восходят к Евангелиям. В них мы сталкиваемся с народным стереотипным представлением о "грехе евреев".

Цель данной работы рассмотреть мотив греха евреев и его функцию в структуре вышеобозначенных циклов духовных стихов.

Отметим, что еврейский мотив во всех этих произведениях факультативен. В записанной С.В. Максимовым редакции "Сна Богородицы" Деве Марии снится, что ее Сын будет распят евреями: "Тут пришли жидаы, нехристиане, // Взяли нашего Бога, распинали..."¹. В более широком исто-

рическом контексте тема вины евреев в распятии Христа звучит в сектантских вариациях “Сна” из коллекции Общества любителей древней письменности (Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург): “...видела сон страш<ен> зело <:> тебя <,> Господа моего Иисуса Христа <,> у жидов поймана, и связана, и приведена к понтийскому Пилату игемону, и на древе кипарисе распята...” (л. 3)². Однако, например, в редакции, записанной П.А. Бессоновым, упоминаний о евреях нет: “Много снов Деве виделося <...> // Будто б быть тебе (Иисусу. - Г.П.) убиенным, // Сквозь ребра копием быть прободенным...”³.

Наличие или отсутствие мотива еврея в тексте “Сна” существенно изменяет телеологию истории человечества. Нетрудно заметить, что текст, записанный Бессоновым, не несет никакой категоричности (“будто б быть тебе убиенным...” - конъюнктив), в отличие от остальных редакций, где Богородица просто предвещает будущее. Здесь же отсутствует и очень распространенный в “Сне” эсхатологический мотив наказания грешников: “Кто этот сон святой знает, // Да кто этот сон рассуждает, // Да кто этот сон исполняет // - Наследует Царствие Небесное”⁴.

Таким образом, одной из функций еврея в русском духовном стихе богородичного цикла является символизация необратимости Суда и наказания. Она вытекает из греха, совершенного евреями. Собственно говоря, русский духовный стих обвиняет евреев только в одном грехе - христоубийстве. Остальные грехи (лукавство, человеконенавистничество, ростовщичество и стремление к злым заговорам) являются не самостоятельными обвинениями, а своеобразной попыткой объяснить распятие Христа. Так, евреи знают о Божественности Христа: “Что же вы мне, жиды, дадите, // Продам я вам Сына Божья?” - спрашивает Иуда⁵.

Естественно, нужно обладать всеми мыслимыми пороками, чтобы попытаться убить собственного Спасителя.

Судя по духовным стихам, целью евреев в истории человечества было убийство Христа. Они как бы изначально избраны для реализации пророчеств о распятии. В стихе о “Рождестве Христовом” только что родившийся младенец-Христос обвиняет волхвов, пришедших с дарами: “Гой еси, вы, персидские цари! // Хотите вы меня испытати, // Про меня царю Ироду сказати, // На распятие жидам меня предати...”⁶ (аналогичный мотив см. в “Стихе о милостивой жене милосердной”). Поэтому, если в тексте стиха отсутствует упоминание об Иуде, то нет упоминаний и о евреях⁷.

Именно из-за этого распятие иногда отодвигается в праисторию. В вариантах стиха “Хождение Богородицы” рассказывается о странствиях Девы Марии после вознесения Иисуса. Обязательным композиционным элементом является встреча с евреями, во время которой сама Богородица обвиняет их в умышленном распятии Христа: “Вы жида, жида, окаянные! // Ой вы, на что же вы Христа Бога распяли?”⁸ Евреи отвечают, что распинали не они, а их прадеды⁹. Известно, что “деды”, “прадеды”, а тем более синкретичная форма “деды-прадеды” обозначает не реальных людей, а предков вообще. Тем самым, грех богоубийства отдалается в мифическое время, что подчеркивается в тексте упоминанием о могилах Девы Марии, Ивана Богуслова и самого (!) Иисуса Христа.

Но в системе русских духовных стихов грех евреев не может быть прощен никогда. Как замечает Мирча Элиаде, Литургия и Евхаристия представляют собой, с одной стороны, выход в “момент творения”, а с другой - они осуществляются вечно, но *hic et nunc*¹⁰. Вневременность Литургии отмечают также и христианские исследователи, например

архимандрит Киприан, о. Александр Мень¹¹.

Согласно догмату о пресуществлении, причастие является настоящим телом Христа, с помощью которого происходит очищение от грехов и вхождение в Вечную Жизнь. Следовательно, глумление над Христом тоже происходит вне времени, ставя целью разрушение мира, если в результате глумления Тело Христово перестанет очищать от грехов. Причастие в народном христианском сознании символизировало Младенца-Христа. И именно Младенца-Христа, согласно уже упоминавшейся редакции “Сна”, пытаются мучительно распять евреи: “Мне приснился сон страшный: // Будто я Христа Бога породила, // В пелену его пеленала, // В шелковый пояс обвивала... // Тут пришли жида нехристиане, // Взяли нашего Бога, распинали, // В ручки, ножки гвоздей натыкали”¹². В редакции стиха о “Милостивой жене...”, записанной П.В. Киреевским, хронотипно описывается избивание младенцев, но лексикой, присущей описанию распятия: “Враги, каменные супостаты, // Спознали Христова нарощения, // Хотели Христа-бога поймати, // На разные муки спредати”¹³. Таким образом, и здесь мы наблюдаем страсти - распятие младенца-Христа.

В тоже время образ евангельской Богородицы на Руси слился с дохристианскими представлениями о Матери - сырой земле¹⁴, что выразилось, например, в гипертрофированной функции покровительства Богородицы, способной отменять приговоры Бога-Отца. Действительно, Богородица рождает Спасителя, что сопоставимо с рождающей функцией Матери-земли. Как и Мать-земля, спасающая человечество, дарующая ему пищу, воду и последний приют, Богородица защищает грешных людей перед Богом. Кроме того, таинство Евхаристии, благодаря которому

происходит соединение верующего христианина с Христом, а значит, вхождение его в Вечную Жизнь, обретает свою полноту, по текстам, распространенным в народной среде, только со дня Успения Богоматери¹⁵. Учитывая, что во время Литургии хлеб и вино в **мистической реальности** претворяются в Тело и Кровь Христа, то Чаша, в которой осуществляется пресуществление Даров, вполне может соотноситься с Богоматерью. В этом случае сознательное и мучительное распятие Христа становится и преступлением против чрева Богоматери=Матери-земли, то есть глобальным преступлением против всего рода людского. Отметим здесь, что в духовных стихах Богородица называет Сына “утроба моя”.

Важно учесть значимость Божественного прощения в фольклорной традиции. Здесь человек рассматривается как существо, которое не застраховано ни от каких грехов, поэтому отношение к ним очень терпимое¹⁶. В духовном стихе Мать - сыра земля, сопоставляющаяся с Богородицей¹⁷, прощает молодцу такие грехи, как хула на отца с матерью, кровосмешение... Но евреи распинают Спасителя, и тем самым отказываются и от заступничества Богородицы. Следовательно, они оказываются вне поля милосердия Бога, столь необходимого грешному человечеству, и являются достоянием ада.

Поэтому логичным выглядит пересмотр национальной принадлежности героев духовного стиха и даже топической сферы действия. Действительно, апостолы, Богородица и почти все остальные герои духовных стихов приняли Христа, следовательно, они попали в сферу Божественного милосердия и уже поэтому не могут быть евреями. Так, образ Матери Иисуса постоянно расслаивается на Небесную Богородицу, как в “Сне”, и земную, как в “Хождении” и

“Плаче”. Небесная Богородица, бесспорно, не является еврейкой. Поэтому постоянно отмечается ее христианская праведность - она воспринимает Христа не только как своего Сына, но и как своего Бога и Спасителя: “О **Сыне мой возлюбленный** и сладкий Христос, Сын Божий и спаситель всему миру (т.е. и ей самой - *Г.П.*) и видела сон вельми претрашен, якобы Тебя, **Господа моего Иисуса Христа...**”(Мих. Q-117, л. 1 об.)¹⁸. И в награду за свою праведность Христос делает ее почитаемой и почти равной Богу-Отцу: “Погребу твои мощи со святыми, // Со святыми, Мати, серафимы <...> // Напишу твой лик я на икону, // Поставлю твой образ на престоле, // И будут на тебя Богу молиться”¹⁹. Особо отметим, что обращение Богородицы к Иисусу (“О Сыне мой возлюбленный...”) - цитата из Евангелий от Матфея (Мф. 3: 17), Марка (Мк. 1: 11) и Луки (Лк. 3: 22). Также и икону Богородицы Иисус обещает поставить на престоле - месте, где по христианской традиции во время Литургии незримо присутствует сам Бог-Отец.

Небесная Богородица находится вне времени и пространства: она странствует по миру даже после смерти. При этом сама она не знает о собственной смерти и, по-видимому, осознает различие между Собой и земной, уже усопшей, Богородицей: “Ходила, походила Дева Мария // По синему морю, по крутым горам <...> // Попались ей трое жидовские дети. // Спрашивала их Дева Мария: <...> // Что вы жидовья на горе (Сион. - *Г.П.*) видели? // (... на горе Сионской. - *Г.П.*) Гробницы стоят кипарисовые. // Во тех гробницах три святых лежат: // Во первой-то гробнице Иоанн Предтеч, // Во второй-то Мать Пресвятая Богородица...”²⁰.

В отличие от Небесной, погребенная Богородица навсегда остается в пределах топоса Иудеи и даже Иерусалима, но в нем противопоставлена евреям.

Вне своей исторической национальности рассматриваются Иисус Христос и апостолы (кроме Иуды). При этом местом действия иногда вообще становится Русь: “Во городе во Руссе стоит церковь соборная, // Что соборная, Богомольная. // Во той церкви Христос Бог распят...”.

Таким образом видно, что главным в организации образа еврея становится мотив греха. За еврея, согласно русскому духовному стиху, принимается человек, который отвергает спасительность веры во Христа. Такой человек как бы повторяет распятие - центральный и функциональный грех еврейства - и тем самым соединяется с этим народом.

Такая мифологизация еврея произошла не сразу. Еще в грекоязычных плачах Богородицы Романа Сладкопевца и даже в позднем “Плаче...” Симеона Метафраста распятие описывается в соответствии с евангельской традицией, прямыми участниками которой становятся исторические евреи - современники Христа, а не мифические евреи вообще, как в русском духовном стихе. Поэтому в текстах отсутствуют упоминания об Иуде и еврейском заговоре, что было характерно для русских духовных стихов. Наоборот, основными мотивами, относящимися к евреям, в “Плаче” Романа Сладкопевца являются не мотивы ненависти или обвинения, а мотивы непонимания и даже сожаления. Так, Богородица говорит: “... еще теперь дети их восклицают: “Осанна! Благословен!” Ибо усталый вами путь доселе всем показывает оказанное Тебе прославление даже от самых нечестивцев. И отчего произошло другое, гораздо худшее!”²¹ А Симеон Метафраст вообще переносит акцент на полное одиночество Христа перед казнью: “Скрылся Петр из боязни иудеев, и все верные рассеялись, покинув Христа...”²² Таким образом, Петр, скрывшись, в значительной степени сопоставляется с иудеями,

ибо как евангельские евреи - избранный народ - не узнают и предают своего Спасителя, так и Петр - избранный апостол, камень в основании Церкви, который не одолеет сам ад - оказывается побежденным простым страхом и трижды отрекается от Иисуса.

В написанном в то же время, что и плач Симеона Метафраста, но на старославянском языке "Поучении об Успении Богородицы", приписываемом Клименту Охридскому и имевшем большое распространение на Руси, обвинение направлено против евреев-современников автора, а не Христа: "Дньсь²³ богохульнии жидове посрамишася владычеце богородици, на небо въшедши, милоствию молитвою яко солнце озаряеть мира, славою и честью правоверныя в нчающую, иже ю исповѣдають божию мать. <...> А не яко Июда, злобою и несытьствомь ослѣпльсѣ, приступи къ святѣи и страшнѣи божиим трапезѣ"²⁴. Именно в нем евреи как нация вообще отождествляются с Иудой (!) и выпадают из развития во времени, что мы наблюдали в русском духовном стихе.

Следовательно, русский духовный стих возник под влиянием литературной традиции, но для него характерна значительная демонизация и схематизация мотива еврея, о чем уже говорилось выше.

Примечания

¹ Максимов С.В. Крестная сила: Рассказы из истории старообрядчества // Максимов С.В. Собрание сочинений. СПб., 1912. Т. 17. С. 88.

² "Сборник сектантский" (тетрадь духовных стихов), ОЛДП F-13, кон. XIX в., РНБ.

³ Бессонов П.А. Калекы переходжие. М., 1864. Вып. 6. С. 190-191, № 612.

⁴ Там же.

⁵ Страсти // Голубиная книга. М., 1991. С. 186.

⁶ Духовные стихи // Живая старина. 1898. Вып. 3-4. С. 485-486.

⁷ Материалы для истории города Боровска и его уезда. Боровск,

1913. Т. 1. С. 70-71.

⁸ Там же. С. 64.

⁹ В другой редакции на вопрос Девы Марии: “Не вы ли, жидовья, Христа распяли?” они отвечают: “Не мы, Дева, не мы, святая! // Распяли Христа деды-прадеды” (*Можаровский А.Ф.* Духовные стихи старообрядцев Поволжья // *Этнографическое обозрение.* 1906. № 3-4. С. 301).

¹⁰ *Элиаде М.* Мифы: Сновидения: Мистерии. М., 1996. С. 31, 174-177.

¹¹ *Арх. Киприан.* Евхаристия. Париж, 1947. С. 30-36.

¹² *Максимов С.В.* Указ. соч. С. 88.

¹³ *Собрание народных песен П.В. Киреевского / Под ред. А.А. Горелова.* Л., 1986. Т. 2. С. 25.

¹⁴ *Коринфский А.А.* Народная Русь. М., 1995. С. 14, 17.

¹⁵ *Климент Охридский.* Поучение за Успение Богородично // *Събрани съчинения.* София, 1977. Т. 2. С. 438.

¹⁶ *Данзас Ю.* Религиозный путь русского сознания // *Символ.* Париж, 1997. № 37. С. 180-181. Ср.: *Александр епископ (Семенов-Тянь-Шанский).* Православный катехизис. М., 1990. С. 53.

¹⁷ Прощение Мать - сыра земля дает от лица Бога, как Богородица от имени своего Сына.

¹⁸ “Сборник стихотворный семинарский”, собр. Михайловского, Q-117, нач. XIX в. РНБ.

¹⁹ *Бессонов П.А.* Указ. соч. С. 191.

²⁰ *Можаровский А.Ф.* Указ. соч. С. 302.

²¹ *Роман Сладкопевец.* Плач Пресвятой Богородицы // *Плач Пресвятой Богородицы при кресте Господнем.* М., 1996. С. 8.

²² *Симеон Метафраст.* Плач Пресвятой Богородицы // *Плач...* С. 16.

²³ Поучение произносилось в Храме во время Литургии. Следовательно, оно тоже вневременное, как и сама Литургия, и относится как к самому дню исторического Успения Богоматери, так и к моменту, когда этот текст читается.

²⁴ *Климент Охридский.* Указ. соч. С. 438.

Ольга Белова (Москва)

О “грешных” животных в славянских легендах¹

Возможна ли сама постановка вопроса о “грешных” животных, о “грехе”, который совершают животные? Во время полевых исследований в Полесье и на Русском Севере нам неоднократно приходилось слышать суждение о том, что “скотина согрешить не может”, что зверь или птица могут быть “нечистыми”, “проклятыми”, но никак не сознательно “грешными”.

Если обратиться к памятникам славянской книжной традиции, уделявшим внимание животным (а это в первую очередь символично-толковательные произведения типа “Шестоднева”, “Физиолога”, “Толковой Палеи”), то налицо окажется факт, что представления о “грешных” животных - это представления людей о собственной несправедности, спроецированные для большей наглядности в мир братьев наших меньших. Различные физические особенности или особенности поведения животных служили материалом для символического уподобления их различным сторонам человеческого существования или церковно-догматическим постулатам. Если же рассмотреть содержательную сторону книжных сказаний о животных - то это не более чем повествование об их “натуре” или “природе”, которая только людьми воспринимается как “неправильная”, “несправедная”. Часто объектом “критики” и символического истолкования становятся нетривиальное сексуальное или “речевое” поведение зверей.

Так, книжные легенды единодушно осуждают всякие “неестественные” способы совокупления: животные, спаривающиеся или производящие потомство не так, как другие, характеризуются как “нечистые”. “Физиолог” расска-

зывает о зверьке “ласице” (ласке), что самка “усты своими приметъ от мужа своего, и, neprazdna бывши, родить дети ушима” (КБ 68/1145, л. 390). В основѣ этого сказания лежит античное представление о том, что ласка рождает своих детенышей через рот (Анаксагор, Аристотель). В христианском “Физиологе” античный мотив (нейтральное свидетельство об особенностях природы этого животного) был переиначен, чтобы лучше соответствовать символической аллегории: ласка символизирует грешников, которые, покидая храм, тотчас же забывают услышанные там божественные словеса и “извергают” их из своих ушей. Показательно, что в одном из русских списков “Физиолога” необычный способ совокупления и произведения лаской на свет потомства напрямую связывается с ее “греховностью”. Переписчик заменил традиционное “neprazdna бывши” (т.е. беременна. - О.Б.) на “непр<a>в<e>дна бывши”, подчеркнув тем самым свое отношение к такому противоестественному поведению (Рог. 676, л. 332).

В рассказах об аспидах (крылатых змеях) и ехиднах (полулюдях-полузмеях) говорится о том, что жена прогрызает внутренности своему супругу (“Физиолог”), откусывает ему голову (“Физиолог”, бестиарий Дамаскина Студита) или “изъяст тайный уд” (статья “О ехиднах”). Дети, зачатые столь кровожадным способом, жестоко расправляются со своей матерью: прогрызают ей чрево (ехидны) или откусывают голову (аспиды). И те, и другие уподобляются “отцеубийцам” и “матереубийцам” иудеям, предавшим на смерть Христа, или фарисеям, которые “избиша разумныя отца и пророки и Господа нашего Иисуса Христа” (Карнеев 1890: 217-218).

В “Шестодневе” Иоанна Экзарха Болгарского говорится, что ехидна-змея “сходит се с морьскою муреною”

(Aitzetmüller 5: 89-91); в лице ехидны и мурены “Шестоднев” осуждает грех прелюбодеяния: “Им же любодейство есть естеству <...> Да разумеют убо: иже чужда ложа оскврѣнеют, какому ти гаду подобни суть” (Aitzetmüller 5: 91-93). Впоследствии этот же сюжет был использован для символического изображения содомского греха. Толковая Палея и вслед за ней словари-азбуковники называют “мирену” “нечистой действом” и “зело сквернавой” рыбой за то, что она ищет для связи ядовитого змия (Рыстенко 1908: 346).

Злонравная кукушка (“езгуля”) порицается в Толковой Палее за “несытость чрева своего”; она откладывает яйца в чужие гнезда, не заботится о своих птенцах и “злокозненным гласом зовущи призывает подружие свое на смешение” (Рыстенко 1908: 346), или же, как говорится в одном рукописном сборнике, “сядючи на древе, созываючи своя рачители на смешение блуда” (О.І.215, л. 79об.). Ей подобны иудеи, “отвергшии” мудрость своих святых книг (т.е. не постигшие их истинного смысла), которую восприняли языческие народы.

Итак, первый тип книжных сказаний о “грешных” животных - это символическая проекция человеческих грехов, и герои таких сказаний только с достаточной долей условности могут быть отнесены к категории грешников: их поведение обусловлено их природой, а негативную оценку оно получает лишь в приложении к соответствующим сферам человеческого существования.

Второй тип сказаний о “неправедности” кого-либо из представителей животного мира, имеющий место как в книжной, так и в устной традиции, - это этиологические легенды, объясняющие появление (исчезновение) каких-либо качеств у тех или иных животных. При этом народная этиология придерживается точки зрения, что хотя все

животные были сотворены Богом или его противником в “законченном” виде, в процессе существования у них могли появиться свойства или черты внешности, изначально им не присущие. Чаще всего такого рода трансформации являются результатом наказания за преступление или наградой за достойный поступок.

Рассмотрим только один мотив, который условно можно определить как “птица, не пьющая воды”, и проследим его бытование в поле книжности и фольклора. В рамках данной статьи ограничимся лишь тем вариантом, где речь идет о вороне и его специфических привычках - а именно о том, почему ворон не пьет воды в летнюю жару.

В древнерусской книжной традиции наиболее подробные версии этого мотива представлены в “Собрании о неких собствах естества животных” Дамаскина Студита (греческий памятник; русский перевод XVII в.) и в “Книге естествословной” (авторство приписывается Николаю Спафарию), почти дублирующей рассказ Дамаскина Студита. Оба памятника до сих пор не изданы, известны только в списках XVII-XVIII в. и потому малознакомы исследователям.

Приведем фрагмент рассказа о вороне по списку “Собрания” Дамаскина Студита XVIII в.: “О вране. Вран есть, сицевы имать обычай: яко во июле месяце отнюдь воды не пьет. Аще и жаждет, пити не может, зане не входит в горло его. Сего ради кличет велегласно во время то. Зане егда малы суть птенцы его, непитает их отнюдь, токмо оставляет их единых во гнезде, и они алчють и кличють велегласно, и Бог, пекияся ими, посылает мухи (и) иная малая летящая, и летают близ уст их, и теми они питаются, дондеже взлетают. И яко слово есть се истинно обретох в книзе Иева глаголюща: “Кто уготова врану снеть, птенцы бо их ко Господу взываху, заблуждающася брашна про-

сяще в снедь” (ср. Иов, 38: 41). И пророк Давид глаголет птенцем врановым, призывающим его (ср. Пс. 146: 9: “...да-ет пищу его и птенцам ворона, взывающим к Нему”). Иже пребеззаконны имать обычай: егда алчють, снедают птенцев своих малых сущих и сих ради вин наказуется в месяц оный” (Увар. 577, л. 3). Согласно Дамаскину Студиту, ворон наказан жаждой (не может пить воду в июле, вода “не входит в горло его”), потому что не заботится о своих птенцах и даже съедает их, когда голоден.

Эту же версию приводит автор “Книги естествословной” (список XVIII в.): “Вранъ есть птица пернатая нечадолюбива и аще и родить ихъ якоже и протчии птицы, то аще необрящеть // себе пищи, снедаетъ птенцы своя малыя; аще и неснеденныхъ оставляетъ их и не питаетъ отнюдь и, оставивши, отлетаетъ в далекия страны, где-либо сей, пищу обретши мертвоповерженныхъ телесъ скотскихъ и тако нападши, ясть много дотолика, аще неотженуть его пуганием, то дни и нощи неотходно пребываетъ и забываетъ птенцы своя в гнезде. Сего ради и псаломникъ вопиеть, глаголя: “Бысть, яко ночный вранъ на нырищи” (Пс. 101: 7; цитата использована составителем рассказа не совсем к месту - в псалме речь идет не о вороне, а о филине. - *О.Б.*). Они же, алчни суще, восклицаютъ велегласно, и Богъ, пекия о нихъ, посылаетъ имъ в пищу от несекомыхъ мщиць, си есть мухъ, и комаров, летающия около устенъ. Они же насыщаются темъ дотоль, дондеже возрастши взлетати начнутъ очесомъ ясней. Иовъ в книзе своей глаголетъ: “Кто уготови пищу врану? Птенци их ко Господу взываху, воззывающе брашна просяще подобне” (ср. Иов, 38: 41), и псаломникъ глаголетъ: “И птенцемъ врановымъ призывающимъ его” (ср. Пс. 146: 9). И сихъ ради приемлетъ казнь от Бога // таковую: яко во июле месяце

отнюдь воды не пить - аще и велми жаждеть пити - обаче никоими мерами не можетъ, понеже не входитъ в гортань его, и того ради стена велегласно восклицаетъ онъ..." (Музейск. 984, л. 48об.-49об.).

Источником сведений о вороне, которому запрещено в июле пить воду, вероятно, послужило для вышеупомянутых памятников сочинение Плиния "Естественная история" (гл. 32). Причина наказания, согласно этим свидетельствам, заключается в небрежении ворона по отношению к своим птенцам и его кровожадный нрав: ворон карается за свою "природу", которую он изменить не в силах. Таким образом, данная версия о жаждущем вороне может быть сопоставлена с первым типом книжных сказаний о "невольных" животных-грешниках.

Но существует еще одна книжная легенда о том, почему ворон наказан жаждой. Она содержится в "Толковой Палее" ранней редакции и читается не во всех списках этого памятника. Фрагмент палейного рассказа о вороне присутствует и в некоторых древнерусских сборниках (например, РГАДА/МГАМИД, 341/721, л. 183-183об.).

Рассказ о наказании ворона жаждой в "Толковой Палее" включается в повествование, связанное с событиями библейской истории. Ворон наказан (проклят) за то, что выпущенный Ноем из ковчега, он не принес известия об окончании потопа. В самом раннем списке "Толковой Палеи" конца XIV в. - Барс. 619 - этот фрагмент излагается следующим образом: "...Отверзе Нои оконце ковчегу, дверия же створи и посла вранъ видети, аще есть уступило воды. И шедъ вранъ седе на телещахъ и не възвратися, дондеже исяце вода от лица земли. О вране. Тем же враном прообразова Господь Богъ васъ, оканънии и трьоканънии жидове, оуподоблени врану. Не Нои ли схрани и от воды

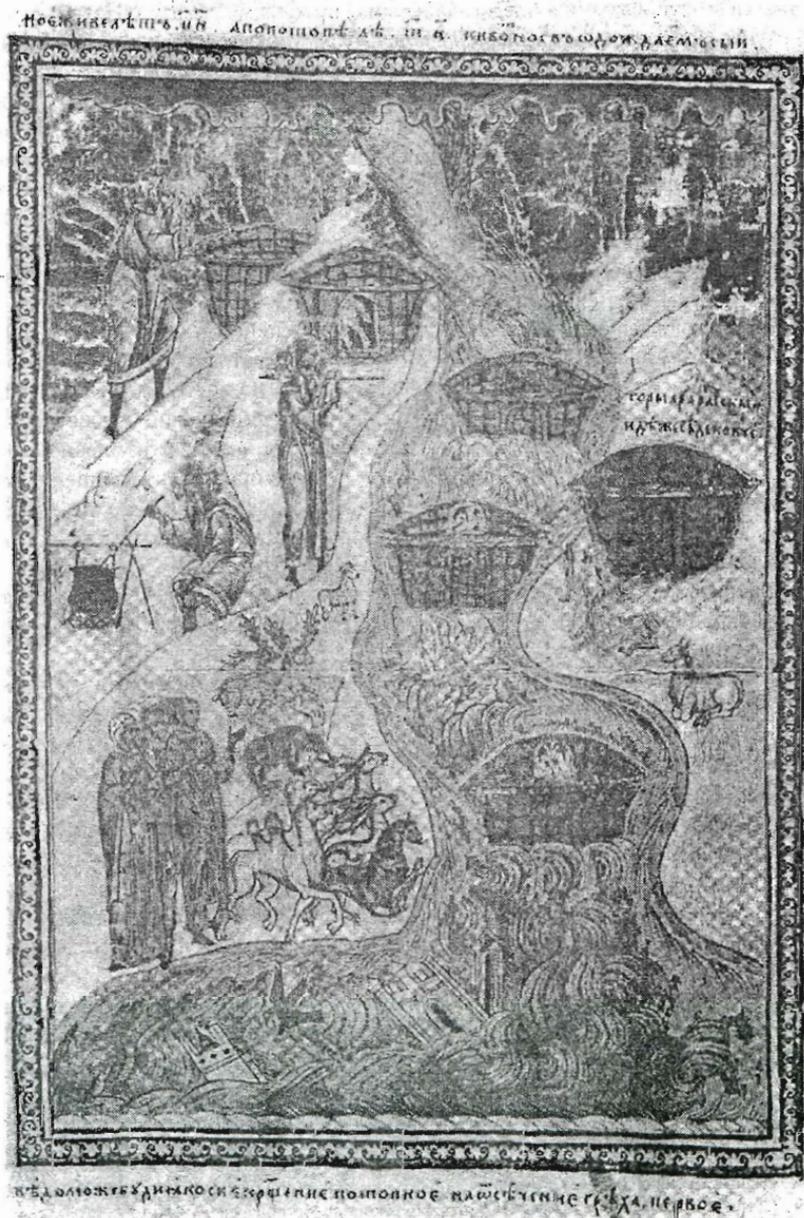
потопныя, тако же и вась Богъ схани от руки фараона и от моря Черьмнаго. Вы же изменисте славу его въ образе телца. Нои препита врана в ковчезе, вась же препита Господь маньною ходящихъ в пустыни. Но яко же и вранъ забы препитания Ноева, тако и вы забысте благодати Божия. Яко же и вранъ отвержеся Ноя, тако же и вы отвергостеся Сына Божия пред лицомъ Пилатевымъ. Вранъ не възврат(иша)ся, очи клеваште // потопшихъ человекъ, вы же избисте пророкы, проповедающихъ пришествие Сына Божия, и не обратисте сердца своего ко Господу. Но яко же и вранъ черность образа своего имеет, тако же и вы, оуподобльшеся демону, почернесте. Но яко же Нои тогда прокля врана, и отуду не пьеть воды августа месяца, тако и вы, рекъше “кровь его на насъ и на чадахъ нашихъ”, знаменье месяца марта приемлете, яже глаголются куя неспроста рещи. Беси Бога боятся, вы же, пропеншеи Бога, не покаетесь о погыбеньи своемъ. Како ли не разуместе Сына Божия - помрачающуюся солнцю и катапетазме церковнеи, раздравшися надвое. Тогда и почившихъ святыхъ телеса вьсташа, и разбойника распятаго с нимъ спасе. Но вашимъ оубо грехомъ миръ спасеся...” (л. 4об.).

Позволим себе здесь сделать небольшое отступление и обратить внимание на лексикографические изображения потопа, встречающиеся в лицевых списках “Христианской Топографии” Козьмы Индикоплова. В этом сочинении рассказ о потопе отличается крайней лаконичностью и не может быть основой для подробного живописного “повествования”, сопровождающего текст. Вероятно, источником для живописной композиции послужила “Толковая Палея”; именно детали палейного текста обнаруживаются на миниатюрах (подробнее об иконографии потопа в “Христианской Топографии” см.: Серебрякова 1999).

В списке “Христианской Топографии” середины XVI в. (МДА 102, л. 15об.) содержится изящная миниатюра, на которой представлены: строительство Ноем ковчега; соби- рание в ковчег животных (“опознаются” олени, верблюды, львы, медведь, агнец). Есть здесь и интересующий нас сюжет о том, как Ной посылал птиц на поиски земли. Ковчег плывет по водам, как по реке - 3 изображения. Первое: в окошке виден черный ворон; второе: в окошке - белый голубь и ниже - два голубя нашли веточку на островке суши; третье - два голубя с веточкой в окошке ковчега. Предатель-ворон, не вернувшийся с задания, изображен среди верхушек покосившихся зданий, торчащих из воды; он выклеывает глаза мертвецу, плывущему по волнам.

Рассказ о вороне в “Палее” становится основой для полемики христиан с иудеями по вопросам избранности и истинности веры (примечательна помета на полях руко- писи: “обличение жидом”). Отдельные элементы легенды выстраиваются в ряд параллелей с полемическими замеча- ниями составителя “Толковой Палеи”, и неблагодарный ворон становится символическим обозначением иудеев: Ной сохранил ворона “от воды потопная” - Бог сохранил евреев “от руки фараона и от моря Черьмнаго”; Ной питал ворона в ковчеге - Господь питал манной евреев в пустыне; ворон забыл “препитания Ноева” - евреи забыли “благодати Божия”; ворон покинул Ноя - евреи отреклись от Христа перед Пилатом; ворон клевал трупы - евреи “избисте” пророков.

Особого рассмотрения заслуживает заключительная параллель, приводимая в палейном рассказе: черный ворон - иудеи. Обращает на себя внимание, что евреи в результате предательства “оуподобльшесе демону, почернесте” (т.е. приобрели некий дополнительный маркирующий признак).



МДА 102, л. 15 об.



О вороне говорится, что он “черность образа своего имеет” (т.е. это его постоянный признак). Неоднократно повторяющаяся в рассказе сравнительная конструкция “яко же ... тако и” и несовпадение глагольных форм (“имеет” - “почернеста”) в последнем примере (ср. в остальных случаях: “схрани” - “схрани”, “препита” - “препита”, “забы” - “забысте”, “отвержеса” - “отвергостеса”, “не възврат(иши)ся, очи клеваште” - “избисте”) наводят на мысль о том, что, возможно, в первоначальном “прасюжете” ворон тоже был наказан чернотой за свое преступление (по крайней мере, такая идея имплицитно присутствует в тексте). Указание на изменение вороном своего цвета в славянских книжных легендах обнаружить пока не удалось, но оно содержится в народных легендах, о чем будет сказано ниже. В связи с этим отметим, что в “Книге естествословной” пересказывается сюжет греческого мифа о любви Аполлона и дочери царя Левкиппа; потеряв возлюбленную в результате предательства ворона (который “исперва сотворень белой, яко волна, но претворился в черность случаю ради таковаго” - Музейск. 984, л. 50об.), “Аполлин же за сие переносителя вестей врана прокляль, и от того онъ из белости в черность претворился и из добрыхъ злымъ возвестителемъ учинился” (Музейск. 984, л. 50об.).

В отличие от Дамаскина Студита и “Книги естествословной”, “Толковая Палея” называет другие временные рамки, когда ворон не может пить воду - август. Подобно тому, как ворону запрещено в августе пить воду, так иудеям в марте были явлены устрашающие, “карающие” знамения - затмение, разорвавшаяся надвое храмовая завеса, воскресение святых (ср. Мт. 27: 45, 51-52).

Интересно сопоставить версию “Толковой Палеи” с еврейскими легендами о поведении ворона в ковчеге. Ев-

рейские легенды рассказывают, что Ной собрал в ковчег по семь пар чистых животных и по две пары нечистых, чтобы восстановить равновесие в природе, т.к. до потопа число нечистых животных превышало количество чистых - звери и птицы, подобно людям, погрязли в прелюбодейном совокуплении (Ginzberg 1956: 75). Ной допустил в ковчег только тех, чья порода не была испорчена смешением с другими видами. Ной запретил всем обитателям ковчега - и людям, и животным - вступать друг с другом в интимные отношения. Запрет нарушили трое - его сын Хам, собака и ворон, за что и были наказаны проклятием. Лицо Хама почернело, собака наказана постыдным сцеплением с самкой при завершении полового акта, а ворон вынужден совокупляться с самкой через рот (НМ: 114). Исследователи еврейских мидрашей Р. Грейвс и Р. Патай высказали предположение о том, что в более ранних версиях чернотой наказан был именно ворон, а не Хам; об этом свидетельствует наличие типологически сходного сюжета о превращении белого ворона в черного в греческой мифологии (НМ: 118). Мотив жажды в еврейских легендах отсутствует.

Славянская фольклорная легенда о вороне, нарушившем приказ Ноя или самого Бога, сформировалась, вероятно, под влиянием книжной традиции. Варианты легенды записаны в России, на Украине, на Балканах. Согласно русским, западноукраинским, румынским, болгарским и боснийским вариантам, не вернувшийся в ковчег ворон (он был белым, как снег, и кротким, как голубь) стал черным, кровожадным и обречен питаться падалью. С книжной версией особенно переключается легенда из Далмации: за обман Ноя (не принес весть об окончании потопа) ворон обречен не пить воду три засушливых летних месяца (Гура 1997: 533).

В русском фольклоре нам известен пока только один пример упоминания ворона в связи с июльской жадой - в заговоре “против ворона”, опубликованном М. Забылиным. Чтобы ворон не ел попавших в ловушку птиц, следует заклясть “черного ворона и вороницу и слепых его родителей: как ты, черный ворон и вороница, не выдаешь в июле месяце воды в реках, ручьях и озерах заклятием Ноя праведного, так бы ты не видел у меня, Раба Божия (имярек), на моем путике, на моем ухажье уловных моих тетерь, рябов и куроптей...” (Забылин 1880: 336-337).

Славянские народные легенды о метаморфозах ворона органично включаются в круг легенд и поверий о других птицах, также согрешивших перед Богом и наказанных сходным образом (вечная жажда, запрет пить воду из источников). Чаще других в качестве наказанной птицы выступает коршун (*канюк, каня*), чей крик передается возгласом “пить!”. Он обречен пить только дождевую воду или росу за то, что в начале света отказался помогать другим птицам рыть пруд или русло реки (носить воду для наполнения рек и морей, прочищать источники) - многочисленные примеры зафиксированы в Малопольше, Могилевской губ., на территории украинского и белорусского Полесья, Закарпатья (см.: Гура 1997: 554-555). В сербской и македонской народной традиции этот же мотив относится к орлу. Подобно коршуну, орел в результате Божьего проклятия (отказался копать источники) не имеет права пить воду в июльскую жару, в неделю перед Ильиным днем (Болевацкий окр.), во время Петровского поста (Алексиначко Поморавье) или перед народжением молодого месяца, в безлунье (Тимокский окр.); орел пьет воду только из выемок на камнях и жалобно просит пить в дни между праздниками Успения и Рождества Богородицы (28.VIII-

21.IX), когда вода пересыхает (Гура 1997: 612; Вражиновски 1998: 132). С легендами о проклятом вороне южнославянские легенды об орле роднит указание на определенный временной период, когда действует запрет-наказание.

Пример легенды о “грешном” вороне показателен в двух отношениях. Во-первых, интересна динамика сюжета - переход от рассказов о наказании в общем-то безвинного персонажа за его “неподобающую” натуру (кровожадный ворон карается за свой “природный” грех - небрежение к потомству) к рассказам о наказании за грех совершенный (ворон наказан за обман). В обоих случаях наказание одинаково - неутолимая жажда. Во вторых, эта легенда наглядно демонстрирует проникновение книжного сюжета в область народной культуры и укоренение его среди фольклорных этиологических легенд.

Литература

Вражиновски 1998 - *Вражиновски Т.* Народна митологија на македонците. Скопје-Прилеп, 1998.

Гура 1997 - *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Забылин 1880 - *Забылин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880 (репринт - М., 1990).

Карнеев 1890 - *Карнеев А.Д.* Материалы и заметки по литературной истории “Физиолога”. СПб., 1890.

Рыстенко 1908 - *Рыстенко А.* Материалы для литературной истории Толковой Палеи. Вып. 1 // Известия Отд. русского языка и словесности. СПб., 1908. Т. 13. Кн. 2. С. 324-350.

Серебрякова 1999 - *Серебрякова Е.И.* О миниатюрах “Христианской Топографии” Козьмы Индикоплова в Великих Минеях Четых митрополита Макария // Рукописные собрания церковного происхождения в библиотеках и музеях России. М., 1999. С. 129-143.

Aitzetmüller - *Aitzetmüller R.* Das Hexameron des Exarchen Johannes. Graz, 1968. Bd. 5.

Ginzberg 1956 - *Ginzberg L.* Legends of the Bible. New York, 1956.

НМ - *Graves R., Patai R. Hebrew Myths. The Book of Genesis.* New York, 1966.

Рукописные источники

Барс. 619 - "Толковая Палея" собрания Е.В. Барсова, № 619, кон. XIV в., ГИМ.

КБ 68/1145 - сборник лицевой Кирилло-Белозерского собрания, № 68/1145, серед. XV в., РНБ.

МДА 102 - "Христианская Топография" Козьмы Индикоплова собрания Московской Духовной Академии, № 102, серед. XVI в., РГБ.

Музейск. 984 - "Книга естествословная" Музейского собрания, № 984, XVIII в., ГИМ.

О.І.215 - сборник Основного собрания рукописной книги, О.І.215, XVIII в., РНБ.

РГАДА/МГАМИД, 341/721 - сборник собрания Московского государственного архива Министерства иностранных дел, ф. 181, оп. 4, № 341/721, XVII в., РГАДА.

Рог. 676 - сборник лицевой собрания Рогожского кладбища, № 676, кон. XV - нач. XVI в., РГБ.

Увар. 577 - "Собрание о неких собствах естества животных" собрания А.С. Уварова, № 577, лицевой, XVIII в., ГИМ.

Список сокращений

ГИМ - Государственный Исторический музей. Москва.

РГАДА - Российский государственный архив древних актов. Москва.

РГБ - Российская государственная библиотека. Москва.

РНБ - Российская национальная библиотека. Санкт-Петербург.

Примечания

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 00-04-00034 "Народная Библия. Восточнославянские этимологические легенды")

Александр Львов (Санкт-Петербург)

Запрет и его нарушение

**(к постановке вопроса о механизмах власти
традиционной культуры)**

Грех, как утверждает словарь Даля, это “поступок, противный закону Божию; вина перед Господом”. Чуть дальше словарь вводит новый ряд значений этого слова: “вина или проступок; ошибка, погрешность”. Можно увидеть в первом определении указание на религиозный характер греха как нарушения божественной нормы, а во втором - секуляризованную версию того же понятия. Однако я хотел бы обратить внимание также на другое различие: если в первом случае речь идет об отношениях человека с неким личным авторитетом (в данном примере это *Бог* или *Господь*, появляющиеся в выражениях “закон *Божий*” и “вина перед *Господом*”) - авторитетом, который устанавливает нарушаемую человеком норму, то во втором предполагается существование объективной, безличной нормы, и даже *вина* оказывается просто виной, а не виной перед кем-то. Иными словами, норма может быть описана либо через отношения человека с внеположным ему авторитетом, имеющим личностные характеристики, либо - как объективная реальность, как безличный эталон, с которым человек сверяет свои поступки.

На этом простом примере я хотел бы продемонстрировать существование двух различных и несводимых одна к другой оппозиций:

1. религиозное/секулярное объяснение нормы;
2. объяснение нормы в терминах межсубъектных отношений/объективной реальности.

Каждая из этих оппозиций присутствует (может быть,

не всегда осознанно) в конкретных исследованиях традиционной культуры. Сталкиваясь с религиозным объяснением, например, запрета на работу в воскресенье (“Раньше не стирали. Не-ет. Спаси Бог. Вот. У Бога дано пять дней, а шестой отдыхай... это.. седьмой отдыхай, воскресеньё”¹), исследователь не должен, конечно, вслед за информантом приписывать этому запрету божественное происхождение. Секулярная позиция, предписывающая дистанцию между научным и религиозным подходами, кажется здесь вполне уместной. Исследователь не обязан признавать реальность Бога и, во всяком случае, не должен строить свои выводы на основании этой реальности.

Следует ли из этого, что точно так же он должен воздерживаться от признания реальности отношений информанта со своим Богом? Я полагаю, что всякий, кто может, по выражению Б. Малиновского, “смотреть в глаза создателю мифа”², убежден в реальности этих отношений.

Рассмотрим другой пример: *Инф.*: Вот Божья мать сильнее всех. *Соб.*: А какая, Казанская или Тихвинская? *Инф.*: Тихвинская, наверно, больше, сильнее. Она Наказница. Всё говорили: “Ой, в Тихвинскую Божью мать, она Наказница, не надо ничего грешного делать! Вот так”³. Здесь, как и в предыдущем случае, вряд ли уместно считать Тихвинскую Божью мать (вопрос о том, что имеется здесь в виду - сама Божья мать, икона или праздничный день - я оставляю пока в стороне) автором запрета, однако ничто, казалось бы, не препятствует исследователю вслед за информантом описывать эту норму в терминах межсубъектных отношений и пытаться определить характер этих отношений.

Между тем в этнологической теории широко распространено безличное, объективирующее отношение к норме, ставящее исследователя в привилегированное положение по

отношению к информанту, которому, якобы, свойственно жить в мире своих иллюзий, прикрывающих цветистой мифологией его рабское, бездумное, неосознанное подчинение традиции. Так, например, А.К. Байбурин пишет: "...для общества, ориентированного на такие традиционные формы регуляции, как ритуал и обычай, действующие нормы и правила считаются унаследованными от предков и уже поэтому имеют императивный характер для любого члена группы <...> Ссылка на закон предков ("так делали раньше", "так установили предки") - основной и универсальный способ мотивации действий в данной системе поведения"⁴.

В этом утверждении речь идет о мотивации объективной, безличной нормы. Вероятно, такое восприятие нормы, предполагающее ее вторичность, зависимость от обоснования и, соответственно, возможность сознательного отказа от нормы, характерно для человека современной городской культуры, к которой принадлежат обычно исследователи. Но вопрос в том, насколько соответствует объективная модель нормы традиционной культуре? Насколько важными для наших информантов являются обоснование нормы и ее происхождение?

Рассмотрим следующий пример: *Соб.:* А что такое - завет по скотины? *Инф.:* Да мало ли что случится, вот что! <...> Я пойду работать, а у меня если скотина есть...!⁵ Как видим, сущность нормы информант описывает незаконченным, но весьма красноречивым нарративом - "Я пойду работать, а у меня если скотина есть...!"

Конечно, можно и этот нарратив объяснить присущей информанту верой в мудрость предков, неспроста установивших заветный праздник. Можно так объяснить, но... почему-то не хочется. А хочется, наоборот, сказать что-то об отношении этой женщины к заветному празднику ее

деревни. Только вот - что сказать? Что она, как и другие жители ее деревни, верит в реальность наказания за нарушение запрета? Но такое описание мало чем отличается от предыдущего. Да и в тексте интервью никакой речи о вере и никаких обобщенных представлений не было - только очень конкретное опасение за скотину, не высказанное даже, а продемонстрированное, разыгранное информантом в ходе разговора. Кажется, что информант пытается передать нам именно свое отношение к заветному празднику. Но в состоянии ли мы принять это сообщение, не подменив его при этом описанием безличной нормы и связанных с ней верований?

Свойственный научному подходу вообще и этнологии в частности объективирующий взгляд привел, например, к тому, что многие славянские мифологические персонажи предстают в научной литературе более объективными и самодостаточными существами, чем в фольклоре. Я имею в виду недавние работы Е.Е. Левкиевской⁶ и Е.А. Мигуновой⁷, обративших внимание на то, что эти персонажи появляются, как правило, только в момент их контакта с человеком и не мыслятся традиционным сознанием вне этого контакта. “В мифологическом рассказе речь идет не о мифологическом персонаже, а о *событии*, случившемся с человеком. Этому *событию* дается имя - имя мифологического персонажа”⁸. Не объективное бытие, а событие находится в центре внимания носителей традиционной культуры.

Я не хочу, конечно, сказать, что объективирующий научный взгляд плох сам по себе. Просто время от времени выясняется, что он был направлен не туда, и возникает необходимость перевести взгляд на новый предмет, сделать предметом, объектом то, что раньше им не было. Пример с мифологическими персонажами показывает, что сама логика

развития науки заставляет перейти от перечисления, описания свойств и классификации этих персонажей к изучению отношений носителей традиционной культуры с мифологическими персонажами их фольклора, что именно этими отношениями, событиями встречи определяются свойства и само существование мифологических персонажей, а никак не наоборот.

Я полагаю, что в настоящее время имеется определенный зазор между практикой этнологических исследований и обслуживающей их теорией. Переход к анализу отношений подразумевает уверенность в реальности или, по крайней мере, в возможности реальных отношений - иначе нет предмета для научного исследования, или же все скатывается опять в изучение верований, относящихся к безличной норме. Но как возможны реальные отношения с таким персонажем, который сам не существует (по крайней мере, в рамках секулярного научного подхода) вне этих отношений, - с таким персонажем, как, например, леший, или Казанская Божья мать, или Бог? "Ведь для того, чтобы существовало отношение, - пишет А.Ф. Лосев, - необходимы еще и те члены, между которыми устанавливается отношение. Если каждый из таких членов есть по содержанию своему ничто, т.е. по содержанию своему отсутствует и необязателен, то явно рухнет и само понятие отношения"⁹.

Такому взгляду может быть противопоставлена позиция другого философа, С. Долгопольского: "...я выражусь парадоксально: люди из троллейбуса уже ушли, а скандал продолжается. Вот это и есть событие. Событие может продолжаться совершенно независимо от тел. И современная философия это ощутила - есть *события*, которые не поддаются описанию через *бытие*, они только со-бытийствуют, только становятся"¹⁰.

Но, может быть, не менее веским ответом Лосеву прозвучат слова А.А. Тимофеевой, 1916 г.р., из с. Устрика, которая, поведав собирателю о сложностях отношений с дворовым хозяином, на вопрос, можно ли с ним поссориться, ответила (усмотрев, как видно, в вопросе излишнюю объективацию) коротко и ясно: “Да, его не увидишь. Его и видеть не надо”¹¹. Да, действительно, “есть *события*, которые не поддаются описанию через *бытие*”, и это чувствует не только современная философия...

Итак, отношение является событием, становлением, и оно не нуждается в бытии, в объективации участников этого отношения. Можно сказать иначе: событие описывается нарративом, в котором роли участников события достаточно условны, а главное внимание сосредоточено на самом событии, на действии, в котором и раскрывается отношение.

Таким образом, личное отношение носителей традиционной культуры к авторитету, стоящему за нормой, независимо от того, назван этот авторитет или нет, признаем ли мы его реальность или не признаем, - отношение к авторитету может быть выявлено посредством анализа нарративов, описывающих события, связанные с данной нормой. Описать характерные отношения информантов к той или иной норме - это значит: описать характерные сюжеты связанных с этой нормой событий.

Рассмотрим в качестве примера один из самых процветающих и актуальных для крестьян Новгородской области запретов, связанный с праздником Воздвиженья, - запрет ходить в лес в этот день. Он имеет устойчивую мотивировку - лес в этот день заполнен змеями, которые появляются там в огромном количестве и заползают на зиму в норы, “сдвигаются” (намного чаще, чем церковное название праздника Воздвиженье, встречаются формы *Сдвиженье* и *Движенье*).

Никто из информантов не называет нарушение этого запрета грехом. Но также никто из информантов не ограничивается простым названием этого запрета, как это бывает в других случаях: мол, нельзя и все, а почему - не знаю. Объяснением традиционной нормы (в данном случае - запрета ходить в лес) является чаще всего рассказ о событии.

Сдвиженье прочно связано со змеями (иногда - это летающие змеи с гребнями, но чаще - самые обыкновенные), которые “скупаются” в этот день в лесу. Но это еще не является объяснением запрета. Некоторые информанты мотивируют запрет опасностью, исходящей от змей: “Гады <...> скопляются. Будут кусать”¹²; “Попадешь на них, то и не уйдешь. Зажгут”¹³. Несколько чаще говорится о страхе, который вызывает лес в это время: “Это и правильно боялися этих дней, что оно, это Движенье, змеи движутся”¹⁴. Однако остается неясным, чем вызван этот страх. Нет рассказов об укушенных змеями в Сдвиженье - более того, есть поверье о том, что змеям запрещено кусаться в этот день: “Оны не кусаются, а токо ползут, прячутцы. А к... того, вот, которой змей кусил, того, говорят, не берут”¹⁵.

Среди множества мотивов в рассказах о посещениях леса в этот день я хотел бы выделить два. Первый - мотив оставляемой в лесу одежды - встречается в Хвойнинском районе: “У моёго свояка, вот батька, был он попавши в этот, в Движеньё, что не знал, куды ногой ступить он. Ну, он попал, это, на змей, что кругом змеи. Что ему не выйти. Как вот его окольцевали и всё, что ему не... нигде не пройти. Так я не знаю, потом он... врод... Так это вроде летучего гада... этого, гад, вроде, говорят, есь. Дак он, говорят, с себя, никак, куртку снял, да бросил, и потом только оторвался”¹⁶; ср. рассказ о мужике, который в далеком прошлом при аналогичных обстоятельствах сбросил с себя каф-

тан, и утром выяснилось, что он “весь сжеван, места не было живого, склеван”¹⁷. В Батецком районе тоже встречается этот мотив, но он привязан не к празднику Воздвиженья и не к какому-то времени, а к определенному месту - к Язвенной горке, на которой живут “язвы” - кабаны, барсуки или еноты в разных версиях рассказа, - раздирающие в клочья одежду приходящего на эту горку человека и даже снимающие с него штаны¹⁸.

Второй мотив - назовем его “неудавшееся змееборство” - прослеживается в Батецком районе. В рассказах этого типа подчеркивается стремление героя убивать змей при каждой встрече с ними. Сдвиженье вначале предоставляет ему богатые возможности для удовлетворения этой своей страсти, но вскоре герой убеждается в бессмысленности своей борьбы: “Говорит, вот несколько убил, потом, говорит да (нрзб.), мне вас в век не перебить, и ушел”¹⁹. Та же информантка обосновывает необходимость борьбы со змеями ссылкой на Егория Победоносца: “А змея, говорят... я вот не могу тебе сказать, что бы эта змея сделала, если бы Егорий Победоносец ее не убил. Егорий Победоносец змею бьет. От другой раз говорят - грех змей бить. А я говорю - Егорий Победоносец убил, так не грех? Змей надо ить...”²⁰. В другом примере вместе с мотивом змееборства присутствует оставленный в лесу трактор - единственная пока в Батецком районе переключка с мотивом брошенной в лесу на Сдвиженье одежды: “Бил он их, перебил не знаю сколько. Он у меня их убивал всегда. А здесь. Говорит, куда ни кинусь, везде <...> Он с трактора убежал и с леса убежал <...> Это вот Здвиженье”²¹.

Информанты отмечают странность этого праздника: “Движенье праздник вообще-то для кого... ну они конечно не везде, где-то”²². Сдвиженье - “ихней праздник”. Действи-

тельно, Сдвиженье производит впечатление не человеческого, а лесного, змеино-го праздника - торжество замкнутого в себе, самодостаточного хтонического начала²³. Лес вынуждает человека сбросить с себя атрибут культуры - одежду - и делает невозможной любую целесообразную деятельность. В этот день лес не столько опасен для человека, сколько бесполезен для него: "Вот ходили, ягод - темная сила [но] кругом змеи. Мы так со мха и ушли"²⁴; "Я была разок попавши, за брусничкой ходила, да и уйти пришлось"²⁵; "И он вот поехал в Здвиженье тоже на лошади обаживать и говорит: тьфу, провались к чёрту, лучше бы я, грит, и не поехал"²⁶.

Итак, информанты стремятся объяснить запрет рассказом о событии, о нарушении запрета и последовавшем за этим "наказании". Исследователь может, конечно, выявить стоящие за этим рассказом мифологические представления и сделать именно их предметом своего изучения. Однако необходимо заметить, что эти "мифологические представления" проявляются лишь в рассказе о событии и не всегда могут быть отделены от события. Хтонические свойства леса и принадлежность человека к миру культуры не являются, вообще говоря, свойствами, присущими лесу и человеку всегда, во всех фольклорных рассказах. Я полагаю, что не совсем верно рассматривать эти рассказы и описанные в них события как встречу двух субъектов (леса и человека), обладающих заранее известными свойствами. Эти свойства проявляются лишь в момент встречи; традиционной культуре совсем не свойственно объективировать их, воспринимать как присущие лесу или человеку. Иными словами, я полагаю, что стремление носителей традиционной культуры рассказывать о событиях, а не объяснять причины, не является следствием "примитивности" и незнания подлинных причин своих

действий. Оно указывает лишь на возможность принципиально иной мотивации, иной обусловленности поступков, основанной на событии, а не на объективных свойствах бытия.

Поясню свою мысль примером, взятым из художественного произведения.

“Рожденный для подвигов, я был склонен претворять в жизнь то, чем другие только хвастаются. Первый свой подвиг я совершил в еще полуживотном состоянии, когда желание занять достойное место среди своих - желание, которое только и делает человека человеком, - едва начало вызревать в моей душе.

Пацаны на улице много и горячо толковали о страшно забавной шутке - упасть под ноги, когда кто-то, эйфорически размякнув, катит с горы на коньках. Я и проделал эту штуку с пацаном хоть и постарше меня, но все равно очень маленьким. Он запоролся носом и заплакал. Его старший брат - если бы он отреагировал стандартным, роевым образом - как типичный представитель типичному представителю дал бы, скажем, пендаля - я бы этим, может, еще и хвастался. Но он оскорбленно допытывался как частное лицо у частного лица, зачем я это сделал, - и я не мог выговорить ни слова от стыда и недоумения: а и правда, зачем? И вместе с тем, я чувствовал в вопросе глубокую неправоту: “зачем?”, “для чего?” - эти корыстные вопросы важны только чужакам”²⁷.

Герой романа, ожидавший “стандартной, роевой” реакции на свой поступок - т.е. такой реакции, которая включила бы поступок и последующий рассказ о нем (“я бы этим... хвастался”) в ряд принятых “на улице” нарративов и тем самым оправдала бы сам поступок, - сталкивается с разрушающим его ожидания вопросом: зачем он это сделал? Рассказ о событии не предполагает подобного вопро-

са, исчерпывающее объяснение поступка содержится в описании события, в универсальной нарративной схеме, повествующей о преступлении и наказании за него, о пресечении границы. Вопрос “зачем?” принадлежит иному миру, иному ментальному строю, в котором события лишаются своего приоритета и оказываются простым следствием неких общих принципов и свойств, изначально присущих вступившим в контакт субъектам. Вопросы “зачем?” или “почему?” направлены на выяснение свойств субъектов, свойств объективного бытия, закономерно приведших к данному поступку. Я полагаю, что исследователю традиционной культуры важно, подобно герою романа А. Мелихова, хотя бы иногда чувствовать “глубокую неправоту” этих “корыстных вопросов”, которые “важны только чужакам”.

Описание события и ссыла на объективную реальность, на бытие являются двумя фундаментальными, несводимыми один к другому способами мотивации. Оба они встречаются в фольклорных текстах. Однако присмотримся внимательнее к примерам, иллюстрирующим второй, “объективный” способ мотивации: “И в Библии пишут, просто семь дней в неделе, шесть дней поработай, а в седьмой день ты должен духовно отдохнуть и физически. И потому так говорят. А греха за работу никакого нет”²⁸; *Инф.*: А... никак Господь Бог сказал, что работать можно... если только работа есть, работать можно в любой праздник. *Соб.*: А кто Вам так сказал? *Инф.*: А вот женщина. Лида <...> Она на... ходит в Голубково <...> ездит в церковь. И она сказала, что батюшка сказал, что работать можно все выходные²⁹.

Еще Э. Дюркгейм заметил, что многие запреты “даже внутри деистских религий... совершенно свободны от всякого понятия о богах или о духовных существах”³⁰. Появ-

ление в рассматриваемых текстах Бога как автора запретов служит вполне понятной цели - он является инстанцией, способной отменить запрет или простить рассказчику его нарушение. Использование городской лексики (“духовно отдохнуть и физически”) и ссылка на батюшку из далекой церкви подчеркивают внешний по отношению к локальной традиции способ аргументации. Причина поступков информантов (в данном случае - причина нарушения ими традиционного запрета на работу в воскресенье и в праздники) выносится за пределы самого рассказа. Здесь нет рассказа о событии, а есть объяснение причин, ответ на вопрос “почему?”. Весьма характерно появление в рассказах представлений об объективно, независимо от событий существующей инстанции (Библия, Бог, батюшка), которой приписывается авторство запрета и, соответственно, право отменять его, - инстанции, независимой от традиционных практик и лишь отчасти связанной с ними и в то же время обладающей властью влиять на эти практики.

Я полагаю, что здесь вполне уместно обратиться к предложенной А.А. Панченко оппозиции “институции - практики”³¹ и связать первый, “событийный” способ мотивации - с практиками, а второй, “бытийный”, объективный, отсылающий к внешней по отношению к практикам причине, - с институциями. Характерно, что обращение к авторитету институций, к вопросу “почему?” в рассмотренных примерах понадобилось информантам для того, чтобы уйти от власти традиции, требующей выполнения своих норм и не допускающей подобных вопросов. Ссылки на внешний, хотя и достаточно известный крестьянскому сообществу авторитет и присущую ему систему ценностей, явная или неявная апелляция к идее господства институций над народными практиками могут быть обнаружены и в других

текстах. Наиболее характерными и часто встречающимися являются ссылки на ценности медицинские (соблюдение некоторых норм опасно для здоровья), атеистические (это верующие люди все должны соблюдать, а неверующие - не должны) и религиозные (несоблюдение некоторых норм разрешается Богом, или батюшкой, или Библией). В основании этого способа мотивации лежат представления о вторичном, “неофициальном” характере традиционных практик и об их прямой зависимости от религиозных и иных институций.

Подобные представления и соответствующее отношение к традиционным практикам широко распространены в “городской” культуре. Как отмечает А.А. Панченко, “в сознании представителей новоевропейской культуры (не исключая ученых-гуманитариев) утвердились идеи тождества христианских институций и христианства как культурного явления. Когда же ученый... сталкивается с религиозными явлениями, не имеющими институционального характера или частично не соответствующими институции, он переживает психологическое отторжение (проявляющееся в удивлении, негодовании, пренебрежении)”³². Возможно, что рассказы рассмотренного типа свидетельствуют о проникновении подобных идей в крестьянскую среду, вызванном процессом “вторичной фольклоризации”³³, усвоения крестьянами научных или околонучных представлений о природе традиционной культуры как о производной от деятельности древних и новых институций. Но для нас сейчас важно отметить, что традиционные практики обладают собственным способом мотивации самих себя - рассказом о событии, который является одновременно объяснением события без обращения к каким-либо внешним причинам.

Самодостаточное, в себе самом имеющее основание действие, событие, определяющее участвующих в нем, - все это выглядит, как очень хрупкий феномен, не выдерживающий даже легкого прикосновения рефлексии, готовый разрушиться от первого же проникшего в сознание вопроса “почему?”. Представление о несовместимости рефлексии и традиционной культуры весьма широко распространено среди “образованных” людей, в том числе - среди ученых, занимающихся изучением этой культуры. Тем более интересен, на мой взгляд, опыт еврейской традиции, содержащей развитую рефлексию и в то же время сумевшей спрятать, сохранить от разрушающего воздействия невинных на первый взгляд вопросов “почему?” и “зачем?” свою приверженность самодостаточному действию.

Еще мудрецы Талмуда истолковали ставшее впоследствии чрезвычайно популярным библейское выражение *наасе ве-нишма* - “сделаем и будем слушать (или: будем понимать)” - как провозглашенный, принятый всем Израилем способ действия, способ отношения к традиции, к Торе: действие, событие встречи, исполнение заповеди - первично и самодостаточно; объяснения, смысл, общие принципы - вторичны и, вообще говоря, необязательны. Платой за такую открытую ориентацию на событие, на уникальное и ничем, кроме самого себя, не оправданное действие в мире, где установилось господство общих принципов, объективности, ориентация на бытие, - платой за сохранение мотиваций, характерных для традиционной культуры, стало изгнание, маргинальное положение еврейской цивилизации, соответствующее маргинальному, зависимому положению события в мире бытия.

Примечания

- ¹ Архив факультета этнологии Еврейского университета в Санкт-Петербурге (ЕУСПб). Материалы экспедиции 1999 г. в Хвойнинский р-н Новгородской обл. (далее - ЕУ-Хвойн-99). ПФ 33.
- ² *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998. С.98.
- ³ Архив факультета этнологии ЕУСПб. Материалы экспедиции 1999 г. в Батецкий р-н Новгородской обл. (далее - ЕУ-Батецк-99). ПФ 32.
- ⁴ *Байбурич А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 9-10.
- ⁵ ЕУ-Батецк-99. ПФ 1.
- ⁶ *Левкиевская Е.Е.* Мифологический персонаж: соотношение имени и образа // Славянские этюды. Сб. к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 243-257.
- ⁷ *Мигунова Е.А.* К вопросу о функции мифологического рассказа (по материалам фольклорно-этнографической экспедиции ЕУСПб в Белозерский р-н Вологодской обл.) // Текст доклада на конференции памяти Л.М. Ивлевой "Судьбы традиционной культуры: Обряд. Игра. Интонация. Личность" в ИИИ РАН, СПб., декабрь 1998 (рукопись).
- ⁸ Там же (курсив мой).
- ⁹ *Лосев А.Ф.* Знак. Символ. Миф. М., 1992. С. 191-192 (цит. по: *Камчатнов А.М.* История и герменевтика славянской Библии. М., 1998. С. 70).
- ¹⁰ *Долгопольский С.Б.* Риторика Талмуда. Анализ в постструктуралистской перспективе. СПб., 1998. С. 11.
- ¹¹ ЕУ-Хвойн-99. ПФ 32.
- ¹² ЕУ-Батецк-99. ПФ 42.
- ¹³ ЕУ-Хвойн-99. ПФ 15.
- ¹⁴ ЕУ-Батецк-99. ПФ 32.
- ¹⁵ ЕУ-Хвойн-99. ПФ 8.
- ¹⁶ Там же. ПФ 19.
- ¹⁷ Там же. ПФ 21.
- ¹⁸ *Инф.:* Да, вот... язвы там жили на этой горе, там были норы... *Соб.:* Как это? Что это за язвы? *Инф.:* А такие, что пойдешь, и штаны могут спустить, и платье разорвать [смеется]. Такая дичь какая-то, в норах жили... *Соб.:* А кто это вам рассказывал? *Инф.:* А это правда было. Это вот Перёдки были, и вот одна старуха шла одна в деревню, и вот язва одна, она ей все платье спустила с ей... (ЕУ-Батецк-99. ПФ17).
- ¹⁹ ЕУ-Батецк-99. ПФ 36.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. ПФ 12.

²² Там же.

²³ Эту особенность праздника отметил еще С. Максимов: “Наряду с гадиной, и лешие вместе с оборотнями и прочей нежитью, считают день Воздвиженья каким-то срочным для себя днем. Лешие, например, стоняют в этот день в одно место все подвластное им зверье, как бы делая ему смотр перед наступающей зимой. Крестьяне, впрочем, не объясняют, с какой именно целью лешие делают такие парады, но это не мешает им твердо верить, что в день Воздвиженья ни под каким видом нельзя ходить в лес, так как оборотни, и особенно лешие в это время крайне бесцеремонны...” (см.: *Максимов С.В.* Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск, 1995. С. 651-652).

²⁴ ЕУ-Батецк-99. ПФ 4.

²⁵ Там же. ПФ 10.

²⁶ Там же. ПФ 32.

²⁷ *Мелихов А.* Исповедь еврея. СПб., 1994. С.75.

²⁸ ЕУ-Батецк-99. ПФ 6.

²⁹ Там же. ПФ 13.

³⁰ *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Социология религии: классические подходы. Хрестоматия. М., 1994. С. 48.

³¹ *Панченко А.А.* Религиозные практики: к изучению “народной религии” // Мифология и повседневность (Вып. 2): Материалы научной конференции 24-26 февраля 1999 года / Сост. и ред. К.А. Богданов, А.А. Панченко. СПб., 1999. С. 198-218.

³² Там же. С. 200.

³³ См.: *Штырков С.А.* Исторические предания и перспективы изучения традиционных нарративных практик // Мифология и повседневность (Вып. 2). С. 25-34.

Андрей Мороз (Москва)

Представления о грехе в современной традиционной культуре Русского Севера

В современной славянской традиционной культуре понятие греха связано почти исключительно с христианством, понимается как нарушение запрета, налагаемого на те или иные поступки церковью, как нарушение Божьей воли. При этом следует иметь в виду, что недостаток катехизации восполняется передачей знания, носящего религиозный характер, механизмами традиционной культуры и, соответственно, как информация, относящаяся к традиционной культуре¹. Таким образом, народное понимание греха, как и все принадлежащее к сфере “народного православия”, хотя и имеет специфический характер “привнесенного”, совсем не имманентного народной культуре знания, но усвоено и переработано ею в соответствии с традиционным мировоззрением.

Важной особенностью такого восприятия следует считать, что носители традиционной культуры воспринимают ее как данность, как естественный *modus vivendi*, не подвергая рефлексии, не вынося оценок - в основном на уровне подсознания. По этой причине наши данные о народном восприятии греха, полученные путем опроса информантов на тему, в привычной обстановке обычно не обсуждаемую, имеют, вероятно, не всегда адекватный характер.

Использованные в этой работе источники (записи, сделанные этнолингвистической экспедицией РГГУ в Каргопольском р-не Архангельской обл. в 1993-1999 гг.) представляют собой, во-первых, ответы на вопрос, что такое грех, то есть сознательно спровоцированные рассуждения, и, во-вторых, контексты, в которых слово *грех* упоминается

без “провокации” со стороны собирателя, по какому-либо другому поводу, в связи с вопросами собирателей на другие темы.

При прямом вопросе о понятии греха большинство информантов испытывали явное затруднение, были поставлены в непривычную ситуацию, когда приходится формулировать определения, осмыслять вслух понятия, с одной стороны, совсем не очевидные, а, с другой, настолько повседневные, что над ними не задумываются. Прямые вопросы о том, что такое грех, как правило, не получали столь же прямого ответа, в подавляющем большинстве случаев информанты избегали его. Лишь иногда нам удавалось услышать более или менее общую формулировку. В остальных случаях грехи просто перечислялись. Такая, в известном смысле, искусственная ситуация позволяет пронаблюдать за принципами, лежащими в основе мотивации тех или иных явлений традиционной культуры, и сопоставить полученные ответы с неспровоцированными рассуждениями о грехе. Все контексты, в которых встречается лексема “грех”, выявлены при просмотре данных, содержащихся в разрабатываемой нами при поддержке РГНФ² информационно-поисковой системе “Традиционная культура Русского Севера (Каргополье)”. Нами просмотрено более 10000 записей, относящихся к различным сферам традиционной культуры, и выявлено около 500 контекстов.

Среди редких формулировок греха встречаются такие: “[Грех] - что раньше стары люди запрещали, что этого нельзя, грех. А там чё-нибудь... Или вот в говиньё не есть скорома - грех. Или там с людьми ругаться - тожо грех”³. “[Что значит грешить?] - Да вот, чё грешим. Болтаем много, говорим - да. Может, что-нибудь сделаем неладно - да”⁴. “[Что такое грех?] - [В Библии все написано: убивать, во-

ровать, врать, вести себя] неправильно. Вот тебя Господь Бох накажет. Нельзя грешить. Вот грешники люди. Мало у ково грехов нет. Наверно, всем грехов хватает, особенно в это время. Я вот об этом все горюю. Господь Бох, а прибрал”⁵. Иногда вспоминаются ветхозаветные заповеди. Однако чаще можно услышать ответы наподобие такого: “Бох ёво знает, што считается за грех. Вот, небылицы врать, может быть, или што такое, может, нехоршее сделать”⁶.

Суммируя поступки, перечисляемые нашими информантами как грехи, мы составили следующий список: грешно убивать, совершать самоубийство, делать аборт, воровать, вести неупорядоченную сексуальную жизнь (*блядовать*), совершать прелюбодеяние, браниться (в особенности материться, что связывается с оскорблением Божьей Матери или матери бранящегося⁷: если женщина бранится, Богородица с престола падает, мать 33 дня плачет), драться, ссориться, осуждать, сплетничать (*передавать*), лгать, пьянствовать (особенно женщинам), завидовать, есть скоромное в пост, разбавлять молоко и сметану на продажу, забыть хлеб в печи, перевернуть хлеб, баловаться хлебом, сжечь молоко при кипячении, мести пол вечером, не угостить гостя, не одарить колядников, рыть могилу и нести гроб (для родственников покойного), рядиться на святки (в особенности покойником), рядиться после святок, макать хлеб или пальцы в солонку, подкладывать покойнику клопов с целью их выведения из дома (характерно, что именно этот способ борьбы с домашними насекомыми называется как один из наиболее эффективных), есть небольшое яйцо (первое снесенное курицей или снесенное больной курицей, называемое *петушиным яйцом* или *запердышем* и используемое, например, для лечения *двига* - боли в паху у мальчиков-младенцев), брать *заветные* (отнесенные в ча-



Грешники, влекоме демонами под горку в ад
Миниатюра конца XVIII - начала XIX в.
(ИРЛИ, Дрвлекранилище, Северо-Двинское собр., № 152)

совню или к поклонному кресту по обету) вещи, спать без платка (для пожилых женщин), выгонять скот в стадо без платка, играть музыку на похоронах самоубийц, убивать лебедя, паука, разорять птичьи гнезда, нарушать *отпуск* (пастушеский заговор и обряд, после совершения которого пастух обязуется соблюдать ряд запретов в течение всего сезона пастьбы), спать во время пасхальной всенощной, качаться на качелях до Пасхи (обычно качели устанавливали после Пасхи), работать в праздники, ходить в огород на *Ивана Постного* (день Усекновения главы св. Иоанна Предтечи), мыть дом в Страстную неделю (иногда предлагается такая мотивировка: “[Почему страшная суббота?] - Всё страшно делать перед Пасхой. Христов день завтра, значит нельзя ничево, работать, грешить. Муж с женой не должен спать. Мыть, стирать, ничё нельзя делать”⁸), делать что-либо в Благовещенье, *землю шевелить* (копать, обрабатывать) и вообще работать в Духов день, топить баню в праздники и воскресенье, стирать вместе скатерти и полотенца или скатерти и белье.

Этот список, разумеется, неполон, он ограничен небольшим количеством данных, но достаточно показателен. Как видно, наряду с такими тяжкими грехами, как убийство, воровство, прелюбодеяние, злоба и т.д. в качестве греховных называются нарушения многочисленных запретов обрядового характера. При этом примечательно, что в их числе имеются запреты на такие действия, которые входят в ритуальный обиход и предписываются традицией: ряжение, подкладывание клопов и тараканов в гроб покойнику. Здесь “народное православие” вступает в кажущееся противоречие с традиционной обрядностью. Однако сама ситуация, при которой одно и то же явление может восприниматься противоположным образом в зависимости от

конкретного момента, нормальна и достаточно распространена.

Многие грехи могут быть объяснены как запрет профанного использования ритуально значимого предмета: поедание *запердыша*, несвоевременное качание на качелях, переворачивание и сожжение хлеба⁹, стирка скатерти вместе с другими предметами и т.п.

Особый жанр, в котором тема греха является ключевой, обмирания - рассказы о путешествии души человека во время сна на "тот свет"¹⁰. Среди прочей полученной информации обмерший выслушивает предписания передать людям, чтобы они не совершали ряда грехов. К их числу также относятся совершенно не очевидные провинности, уже знакомые нам по приведенному выше списку: нельзя слушать, что о тебе говорят, сплетничать, стирать кальсоны со скатертью, давать взаймы печное помело, угли и т.п.

В повседневном речевом обиходе понятие греха достаточно редко связывается с такими поступками, как убийство, воровство, супружеская измена; несколько чаще они определяются как грех в ответах на прямо поставленный вопрос - что такое грех и какие грехи бывают. Однако если рассматривать частотность упоминания тех или иных грехов, то на первом месте окажется совсем не то, что можно было бы предположить. Наиболее регулярно называются такие грехи (расположены в порядке убывания частотности упоминания): зависть, брань, сплетни, ссора, осуждение, половая распущенность, аборт, самоубийства, заметно реже - убийство, воровство. Примерно то же можно сказать о рассуждениях информантов на тему, какой грех самый страшный. Чаще всего называются такие (также расположены в порядке убывания частотности упоминания): брань, ссора, ложь, аборт, половая распущенность, самоубийство.

Понятие греха, таким образом, включает в значительной степени то, что предусмотрено Священным Писанием, но при этом оно существенно шире и распространяется на многие другие аспекты. В первую очередь как грех осознаются поступки, предосудительные с точки зрения традиционной культуры. Понятие греха становится способом мотивировки необходимости соблюдения ритуальных запретов и предписаний: “[Грех] - что раньше стары люди запрещали, что этого нельзя, грех”¹¹ (эту же формулировку можно услышать в ответ на вопрос о необходимости совершать тот или иной обряд: не нами заведено, так старые люди делали). При этом нарушение нормы, имеющее само по себе ритуальный смысл, грехом обычно не считается: паука убить грех, но убьешь - 50 грехов снимется¹²; есть скором грешно, но у кого мало грехов, тому позволительно; молоко сжечь нельзя, но чтоб у женщины убыло грудное молоко, когда она отлучает ребенка от груди, - можно:

“[Если у женщины много молока, не говорили, что нужно на горячее его сцеживать?]

- Это говорили раньше.

[Если при кипячении коровье молоко пригорит, не считалось, ли, что у коровы пропадет молоко?]

- Это говорили раньше.

- Мама говорила, што нельзя жгать молоко.

[Почему?]

- А грех всё...

- Вымя заболит, мастит может сделацца. Никогда не жгите молока...

- Да штобы оно и не сплыло ещё. В печку, на огонь штобы не попало [не убежало]”¹³;

“[Молоко на горячий камень не отцеживали?] - Это, это уже говорили, что когда уже кормить кончаешь, молоко

выливают, вот когда. Уже ребёнку год и два... Я не делывала, но слыхала, шо говорят, чё-то делали, жгали. Ну, на камень, на плите, например. А так - нет. Молока нацедят на горячее..."¹⁴

Помимо соблюдения ритуальных запретов и предписаний, понятие греха регламентирует и внеобрядовую сторону жизни, нормы повседневного поведения. При этом особое внимание падает именно на те грехи, которые воспринимаются как преступление, но юридически таковыми не являются. Именно по этой причине убийство, воровство упоминаются в качестве греха существенно реже, чем сплетничанье, зависть или брань. Народное понимание греха находится как бы в отношении дополнительной дистрибуции с уголовным кодексом и другими документами аналогичного содержания. Иногда это прямо высказывается: "[Что такое грех?] - Не надо убегать к другому мужу. [А убивать человека можно?] - А што убить человека, дак чёво? Год ему дают, осудят"¹⁵; "[Какой грех самый страшный?] - Убийство, предательство, измена, а воровство там не написано"¹⁶.

Примечательно, что аборт и самоубийство, в отличие от убийства, в числе грехов называются часто и регулярно. Это также может быть объяснено дополнительной дистрибуцией между преступлением, предусмотренным законодательством, и грехом в традиционном представлении: аборты и самоубийства, будучи тягчайшими преступлениями с точки зрения народной культуры и церкви, тем не менее не рассматриваются как таковые с юридической точки зрения.

Такое представление о грехе связано с идеей кары, обязательно постигающей грешника. Грехом мыслится проступок, который повлечет за собой наказание со стороны

высших сил, потустороннего мира. Преступление же наказуемо со стороны иной “высшей силы” - государства¹⁷. Божья кара, таким образом, выступает в качестве альтернативы наказания со стороны властей.

Кара за грехи обычно сходна с самим прегрешением. Часто отмечается, что грешник претерпевает наказание, сходное с совершенным преступлением: человек либо подвергается действию, подобному тому, что сам совершил (мужик сжег иконы - сгорел сам или у него сгорел дом; рушил церковь трактором - сам был задавлен трактором; землю копал в Благовещенье - умер, то есть в землю ушел; топил баню в праздник - обжегся или его задушил банник; будешь купаться в запретное время - утонешь: “[Водяного можно увидеть?] - Грешник увидит, когда туда потащит его. А праведный не увидит. Праведный не увидит, а грешник увидит”¹⁸), либо лишается тех органов, которыми совершал нечестие (коммунисты скидывали с церкви колокола - им покалечило руки; женщина шила в Благовещенье - ей парализовало руку, которая стала “похожа на крюк”; женщина взяла *заветный* платок и носила его на голове - у нее заболела голова). При этом кара, как и наказание со стороны властей, обычно постигает грешника тут же, не в загробной жизни, а непосредственно после соответствующего поступка.

Подобные свидетельства характерны для не спровоцированных соответствующим вопросом рассказов о грешниках. В тех же случаях, когда задается вопрос о том, что бывает с грешниками, или о том, что ждет человека после смерти, что такое рай и ад, чаще даются ответы, в которых описываются посмертные страдания людей в аду. Однако и на том свете грешника постигает наказание, сходное с карой, следующей непосредственно за совершением греха,

- наказание носит физический характер и соответствует прегрешению; предметно-акциональный ряд, сопутствующий человеку при жизни, сопутствует ему и после смерти: ряженым сатана на том свете наденет маски; женщине, сделавшей аборт, на том свете дадут съесть *рыбник* с этим зародышем (то, что было изъято из нее, возвращается в нее; примечательно, что *рыбником* в Каргополье именуется пирог именно из рыбы, эта реалья переносится на “тот свет”, но уже в ином значении). Так же изображается кара за грехи и в обмираниях¹⁹.

Жизнь в аду и в раю продолжается по тем же законам, которые царили в мире земном. Перенос стереотипов земной жизни на загробную хорошо виден и в специфически “земной” терминологии: “В аду там котлы смоляные кипят. [Живут там] худые покойники”²⁰; “Рай - это хорошие там условия для жизни. Кто хорошую жизнь на этом свете ведёт, тот в рай идёт; а кто плохой, тот и заслужил себе ад”²¹; “[Кто в рай попадает?] - В рай, кто хороший образ жизни ведёт. [Как они там будут жить?] - Хорошо они, значит, будут там жить, а што о загробном мире-то, подружка-то, не знаем, но хорошо будут жить. Там увидишь: курортная жизнь”²².

Примечания

¹ Обстоятельная работа на эту тему, основанная на материалах, собранных экспедицией РГГУ, принадлежит Е.Е. Левкиевской: *Левкиевская Е.Е. Православие глазами современного севернорусского крестьянина // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 4. С. 90-110.*

² Проект № 99-04-12024в.

³ Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ (далее - КА). Записано в 1997 г. в с. Печниково от Побляхиной Н.Д., 1926 г.р.

⁴ КА. Записано в 1997 г. в с. Печниково от Савиной М.Г., 1912 г.р.

- ⁵ КА. Записано в 1996 г. в с. Шильда от Пановой К.И., 1921 г.р.
- ⁶ КА. Записано в 1997 г. в с. Шильда от Валевиной А.Г., 1926 г.р.
- ⁷ Успенский Б.А. Мифологический аспект русской экспрессивной лексики. III. Объект действия в матерном выражении: связь с культом земли // Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1994. Т. 2. С. 68-69.
- ⁸ КА. Записано в 1996 г. в д. Дуброво от Зайковых Е.А., 1921 г.р., и В.Ф.
- ⁹ О культе хлеба см.: Страхов А.Б. Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования. München, 1991.
- ¹⁰ Об обмираниях и теме греха и кары см.: Лурье М.Л., Тарабукина А.В. Странствия души по тому свету в русских обмираниях // Живая старина. 1994. № 2. С. 22-26.
- ¹¹ См. сноску 3.
- ¹² КА. Записано в 1996 г. в с. Шильда от Карелина В.А., 1951 г.р. То же записано в 1997 г. в с. Печниково от Черепановой А.И., 1969 г.р. и Буториной С.А., 1963 г.р.
- ¹³ КА. Записано в 1998 г. в с. Казаково от Уткиной З.А., 1917 г.р. и Крюковой В.И., 1947 г.р.
- ¹⁴ КА. Записано в 1996 г. в с. Ухта от Ершовой С.Н., около 1925 г.р.
- ¹⁵ КА. Записано в 1996 г. в с. Шильда от Лукиной М.А., 1914 г.р.
- ¹⁶ КА. Записано в 1999 г. в с. Ошевенск от Клошиной Г.А., 1920 г.р.
- ¹⁷ О том, что власти в известном смысле мифологизируются народным сознанием, свидетельствует большое распространение разного рода предметных и вербальных оберегов “на суд”, “на подход к властям” и т.п. При этом в их числе распространены те же обереги, которые защищают и от порчи, болезней, ходячих покойников: петушиная голова, мыло, которым омывали покойника, медвежий коготь и др.
- ¹⁸ КА. Записано в 1999 г. в с. Саунино от Архиповой У.П., 1913 г.р.
- ¹⁹ Лурье М.Л., Тарабукина А.В. Указ. соч. С. 24.
- ²⁰ КА. Записано в 1996 г. в с. Шильда от Бриткиных И.С., 1917 г.р., и Е.С., 1927 г.р.
- ²¹ КА. Записано в 1996 г. в д. Лохово от Громовой П.И., 1925 г.р.
- ²² КА. Записано в 1996 г. в д. Лохово от Громовых А.А., 1918 г.р., и П.И., 1925 г.р.

Елена Разумовская (Санкт-Петербург)

“Срамные” песни в западно-русской свадьбе

Срамными песнями в народной терминологии Русского Запада обозначаются все песни эротического содержания. Понятно, что в инициальном обряде, специально подготавливающим молодых (особенно невесту) к первой брачной ночи, таких песен очень много и удельный вес их возрастает по мере приближения этого кульминационного события всей свадебной игры. На следующее утро - естественный “перехлест” темы и новый “взрыв” ее в случае с *нечестной* невестой.

Поскольку многие срамные тексты имеют острую сатирическую направленность, часто исполняются как песенные диалоги-сражения двух родов на поле свадебной “битвы за невесту”, их называют также *смéшными, корильными, ругательными, дразнилками, побряхúшками свашек*. По-видимому, специально для собирателей, “спускающихся” в традиционную среду из своего культурного “верха”, появились и термины с оттенком осуждения: *стыдные, некультурные, неприличные, некрасивые, нехорошие* и даже *нецензурные*.

Здесь могут встречаться обценные слова (особенно в песнях, адресованных нечестной невесте и ее крестной матери, функционально бранных, срамных в прямом смысле слова). Но чаще самые острые эротические ситуации преподносятся иносказательно, художественно и знаково зашифрованными в виде привычных для традиционного восприятия образов, символов и метафор (не всегда понятных непосвященным, в т.ч. и собирателям), превращая “некультурные” сюжеты в образцы высокой поэзии и блестящего юмора. Причем сами *игрицы* (обрядовое название

поющих свадебные песни) не делают разницы между текстами, откровенно описывающими эротику с ее “орудиями труда” и их эфемистическими заменами, - для них это одинаково срамная тема, связанная с первородным грехом (ср. у Даля: “грех в тесн. знач. - распутство”; “греховничать - жить в грехе, беспутно, предаваясь греху”¹), независимо от формы ее вербального воплощения. На эту тему говорить с “культурными людьми” (т.е. с нами, собирателями) “стыдно”, “грешно”, “неприлично”. И уж тем более не принято петь срамные песни вне обряда - ведь естественная их жизнь продолжается только в обрядовом контексте. Сохранив до наших дней свою ритуальную обязательность, они, по-видимому, сохранили для носителей традиции свой скрытый сакральный смысл² - отсюда, может быть, и нежелание исполнять срамной репертуар в повседневной суеде, и стыдливое оберегание его от посторонних. Эти обстоятельства, наряду с внешней и внутренней цензурой государства и общества, могут являться причиной скудного наличия срамного материала в фольклорных и этнографических архивах.

Мне посчастливилось побывать на 27 свадьбах в псковских, витебских, смоленских и тверских деревнях, расположенных вдали от больших городов и железных дорог (регион русско-белорусского пограничья, 1971-1992 гг.). В среднем на одной свадьбе фиксировалось до 120 музыкальных номеров (песни *свадебные* и *современные*, обрядовая инструментальная музыка, пляски с пением многочисленных частушек и шуточных песен). Больше двух третей всех записей составляют обрядовые песни, а среди них почти половина так или иначе связана со срамной тематикой. Интересно, что в условиях “живого” обряда многие известные ранее “приличные” песни звучали с “неприличным” продолжением (это касается не только обрядового репертуара, но и таких широко

распространенных в деревенском и городском быту песен, как “Во кузнице”, “Пошли девки на работу”, “Раз полоску Маша жала” и др., которые крестьяне называют *современными*, поскольку часто слышат их по радио и в телепередачах).

Не имея возможности в рамках статьи подробно описать обрядовую ситуацию, в которую “встраивается” звучание срамных песен, и показать их в достаточном количестве, подтверждающем доминантность темы в обрядовом репертуаре, ограничусь несколькими яркими примерами из разных участков свадебного действия.

Срамные песни звучат в три главных дня ритуала: до свадьбы (*суббота*) - на свадьбе (*венчальное* или *соборное воскресенье*) - после свадьбы (*понедёлок, отводины*)³.

В досвадебный день параллельно происходят два эпизода: печение караваев (*фигурный хлеб, надельный пирог*) в доме главной мастерицы - *каравайницы* - и заручины или вечерина в доме невесты, куда приходят сначала подружки (*боярки*), а потом и жених с *дружками*.

Каравайные песни, как и в других традициях, поются с *прискоками* - “чтоб тесто лучше подымалось и хлеб выпекался пышным”. В их сюжетах преобладают откровенно сексуальные и скатологические мотивы, призванные, как и подскоки, усиливать карпогоническую энергию молодых:

1.

А я знаю, знаю,

А я знаю, знаю,

Что в нашем караваю,

Что в нашем караваю*⁴.

Три по триста масла,

Яиц полтора ста.

Каравайницы пьяны,
Усё тесто посралаи.

Усё тесто посралаи,
В кишени поховали.

Наше тесто пышно
С кишению вон повышло.

Пáшло наше тесто
На мёд, на горелку.

На мёд, на горелку,
На красную девку⁵.

На свадьбе в д. Бор Усвятского р-на Псковской обл. (июль 1977 г.) каравайницы *прискóживали* под другую песню:

2.

Стояла сосна тридцать лет,
Стояла сосна тридцать лет.*

Ажно той сосне веку нет.
Валитя сосну под за́гнет.
Теребите сучейка́, кла́дите в печь.
На том сучейку каравай печь.
Пякись, каравай, веточкам!
Не гулять Галечке с девочкам.
Пякись, каравай, кружками!
Не гулять Сашеньке с дружками⁶.

В этом внешне пристойном тексте соединение девочек с веточками, а дружков с кружками определяется не столько рифмой, сколько привычной для традиционного сознания

образной ассоциацией веточек и кружков с детородными органами. На мастерски выпеченом *фигурном хлебе* каравайницы вылепили и другие знаки человеческого и природного плодородия: шишки, бугорки, цветы, листья, фигурки зверей и птиц. Когда невесту вместе с караваем увозили из деревни, каравайницы привязали к машине веник, а потом, вслед за отъезжающим поездом, подмели улицу перед домом - "расчищаем путь к новому караваю, чтоб и за другими девками женихи приезжали".

Вечериночные песни рассматриваемой тематики звучат сразу после *заручин* (невесте расплели косу и надели восковой венок из красно-белых цветов).

"Как ў вечару́ заручаюць невесту под скрипку, ина плачеть. Вот уж и жених з дружкám приехал, а ина всё плачеть. Тады нада ж ее как-то развеселить и *жанихов* подражнить - тады іграюць *смéшные заручённыe* песенки: ина, вишь, сопливая, а жених у яе - слюнявый. Ну, про *дружку* - ета песенка некрасивая, хоть и смéшная".

3.

Ты не плачь, сопливица,
Твой слюнькó на вулице.

Твой слюнькó на вулице.
Ён приехал на курице.

Ён приехал на курице,
Все куры позамузданы.

Все куры позамузданы,
Петухи позасёдланы.

4.

Дружка в бане мылся,

Дружка в бане мылся,
Про штанишки забылся,
Про штанишки забылся.*

Штаны мои с *перябóром*
Яйцы с колоко́лом.

Вы послушайте, жёнки,
Что мои яйца звонки!

Хто за яйца тронеть -
Колоко́л зазвóнить⁷.

Высмеивание сопливой невесты и слюнявого жениха как людей совсем юных, неподготовленных к предстоящей взрослой жизни, выглядит особенно комичным на фоне залихватского поведения многоопытного дружки. Но за потешными словами и ситуациями угадывается другой, более важный подтекст. Сопли, слюни, приезд жениха верхом на курице, впряженные в свадебные повозки куры с петухами, баня, снятые и забытые штаны, звонкие яйца и, наконец, праздничный колокольный звон с похоронным перебором⁸ - все это **сексуальные** и, в преддверии свадебного дня, **сакральные знаки**, предвещающие завтрашние смерть/воскрешение и продуцирующие новую плодородную жизнь молодых.

Побряхушки свашек рассыпаны по всему свадебному сценарию, это острое оружие немедленно пускается в ход при любом “столкновении сторон”. Самые “некультурные”, откровенно эротические тексты приходятся на застолье в доме жениха (*свадебный пир*).

После яростной и продолжительной *брехни* на улице гостей наконец впускают в дом, при этом входящих “гостеприимно” встречают *дразнилкой*:

5.

Кабы знали мы,
Что приедете вы.

Лавки б пáмыли,
Ѓвáздей нáбили.

Чтобы свашечки
Жопу прáбили!

Хозяева тут же получают ответ:

6.

Ў вашего дружкá
Семь сажень кишка.

У первой свахú
Медведь у сракú.

Сваха запоётъ,
Медведь заревётъ!⁹

Перебранка гостей и хозяев продолжается и за столами¹⁰. Когда же разогретые выпитым и съеденным свадёбники выходят *плясать под музыку*, градус эротического накала все более повышается, и уровень “приличия” постоянно “зашкаливают” задорные плясовые песни и припевки с картинками:

7.

Дúрен, дúрен мальчишечка
Без ума пытается.
Дúрен, дúрен мальчишечка
Без ума пытается:*

“Чего ў тебе, дзявчоночка,
Ўсенцы солодки?”

“Ў мойго батьки пчёлы были,
Я й мядок лизала”.

Дўрен, дўрен мальчишечка
Без ума пытаеть:

“Чего ў тебе, дзявчоночка,
Сисочки мягоньки?”

“В мойго батьки гуси были,
Пуху наносили.

Я й пух отбирала,
У передок клала.”

Дўрен, дўрен мальчишечка
Без ума пытаеть:

“Чего ў тебе, дзявчоночка,
Промеж ножек чёрно?”

“Ў мойго батьки портной был,
Шкураток мене пришил”¹¹.

8. Припевки под *Русского*¹²

Охти-сь, всялись,
Чтобы курочки неслись,
Петушки водились,
На курочек садились.

Коло речки шла,

Уголёк нашла,
А за этот уголёк
Меня й любить ковалёк.

А барыня пышна
На вулицу вышла,
Зацепилася за пень,
Простояла целый день.
Барыня, барыня,
Сударыня-барыня!

Мой муж с тоски
Потерял носки,
А я валенки
На завалинке.

А старуха старику
Привязала ноги,
Чтобы ночью не вставал,
Не делал тревоги.

Старуха старику
Обрубила пятки,
Чтоб ночью не вставал,
Не делал зарядки.

Я на печке лежу,
Похохатываю,
Каждый день трудодень
Зарабатываю.

Народный юмор, как мы видим, может изобретательно-искусно обходиться и без бранных слов, рисуя самые яркие “картинки”. На фоне этих картинок начинается последний

обрядовый эпизод свадебного дня - **Повязывание молодой.**

*Княгиню сажают на дежу (хлебницу), покрытую шубой, снимают цветы (венчальный венок) и покрывают бабьим платком. Цветы, “пока они не остыли”, примеряют боярки - “тоже замуж хотят”. Жених “на боярок отвлекается”, пытаясь поцеловать каждую девушку в венке. Холостые парни в это время пытаются поцеловать невесту, но свекор отгоняет их кнутом - “кругом дёжки ходить, по полу пугой бьеть”. Вся атрибутика этой сцены-игры молодых с холостой молодежью - хлебная бочка, шуба, цветы, бабий платок, удары кнутом о землю - связана с семантикой плодородия. Напрямую сексуальная сверхзадача всего происходящего декларируется в песне, под которую жених наконец целует княгиню и повязывает платком *по-бабьи* (до этого платок был наброшен на голову, прикрывая лицо):*

9.

Зароди, Божа, жита,
Зароди, Божа, жита
И густо й вялико,
И густо й вялико.*

Колосом колосисто,
Ядром ядренисто.

Наша Вера ма́ла
У стоечку жала.

У стоечку жала,
Серединку не жбала¹³.

(В публикации 1909 г. украинского фольклориста Владимира Гнатюка есть текст, как будто продолжающий и уточняющий смоленскую песню:

Роди, Божа, жита та пшеницу,
 Что пробил з девки молодицу!¹⁴⁾

После того как молодицу “повязали, бабой показали”, жених уводит ее в клеть под песни-наставления:

10.

Летал голубец по столу,
 Летал голубец по столу*.

Помочил крыльцо у винцо.
 Сушись, голубец, сушися!
 Учись, Наташа, учися!
 Как свайму свёкыру уладить.

“Я свайму свёкыру улажу.
 Коло току з мятлой похожу”.

Летал голубец по столу.
 Помочил крыльцо у винцо.

Сушись, голубец, сушися.
 Учись, Наташа, учися.

Как свайму свякрови уладить.
 “Я свайму свякрови улажу.

Коло печки з вилкам похожу”.
 Летал голубец по столу.

Помочил крыльцо у винцо.
 Сушись, голубец, сушися.

Учись, Наташа, учися.

Как свайму Витюшке уладить.
 “Я свайму Витюшке улажу.

Пастель мягкую постелю.
 С сабой спатеньки положу!”¹⁵⁾

11.

Душа моя Наташа, ты й а где была,
Душа моя Наташа, ты й а где была?*

Панок мой Витюшка, у твоём саду.
Душа моя Наташа, что ты робила?
Панок мой Витюша, ягоды брала.
Душа моя Наташа, ты во что брала?
Панок мой Витюшка, в твою шапочку.
Душа моя Наташа, у которую?
Панок мой Витюшка, у пуховую.
Душа моя Наташа, кому поднесла?
Панок мой Витюша, твоей мамушке.
Душа моя Наташа, ты ўклонялася?
Панок мой Витюша, я й низёшенько¹⁶.

Понятно, что обмакивание голубиногo крыла в сосуд с вином или ягоды, которые жена собирает в саду мужа и кладет в теперь уже принадлежащую ему пуховую шапочку, - метафоры брачного соития.

На следующее утро, в *понеделок*, после ритуального разбивания горшка с монетами и величания крестной матери невесты за то, что крестница “положила честь-хвалу да й на всю родню”, молодых встречают песней:

12.

А ў нас новая новина́:
Зимой кáлина расцвела.

Зимой калина расцвела,
Пустила цветú по клетú.

Пустила цвети по клети,
Пустила росток под мосток.

Ппустила росток под мосток -
Алую розочку й, маков цвет.

Алая розочку й, маков цвет!
Чего мойго батюшки й дома нет?*

Послать я посла не смею,
Написать письмо не ўмею,
А сама итдѣть боюся:
А там сторожа поймають,
Поймавши меня, поваляють,
Поваливши меня й, заголють,
Заголивши й мене й, зневолють¹⁷.

После появления ряженных и разыгрываемых ими сценок, продуцирующих счастливую жизнь молодых¹⁸, эротические “пары” постепенно “спускаются”, хотя песенные тексты зачастую становятся более сексуально откровенными. Здесь можно услышать повсеместно известные *стыдные песенки*: “Я морковки захотела, я й на рыночек пошла” (с припевом “Ой, ну-ка, что за штука?”)¹⁹, “Семён” (обе звучат на мелодии, близкие к плясовой “Ай, вы сени, мои сени”) и др.

13.

А Семён ты Семён,
Не ходи-тка по сенём!
А Семён ты Семён,
Не ходи-тка по сенём!*

Не ходи-тка по сенём,
Ты не топай ногой!

Ты не топай ногой -

Я не ляжу спать с тобой!

А я ляжу с паном
Под синим 'деялом.

Положили меня спать
На тесовую кровать.

Меня бложки за но-
жки покусывают.

Тараканы за рукав
Всё подергивают.

14. *Цыганочка с припевками*²⁰

Ох, на базаре торговали блюдами, тарелками.
Разрешите станцевать “Цыганочку” с припевками.

Ты солома, ты солома, ты солома белая,
Не рассказывай, солома, что я в девках делала.

Девочки-беляночки, какие у вас ямочки!
Кругом ямочек пушок, туда лазит петушок.

Говорит старик старухе: “Я женюсь на молодухе.
Это не дурачество, а борьба за качество”.

Председатель на машине, бригадир на лошади,
А колхозница с мешком захуярила пешком.

Перестройка, перестройка - я и перестроилась:
У соседа нет жены - я к нему пристроилась.

Муж уехал на рыбалку, а сосед поставил палку:
Коль пиздой не дорожит - пусть на озере дрожит!

Ў мойго мужа день рожденья, я не знаю, что дарить.
Если б была ў мене целка - я б дала ему сломить!

В понедельник вечером свадёбники едут к теще на
отводы (*отводины*). Они входят в дом с песней:

15.

Ти с полноцú вётрики понавеели,
Ти с полноци ветрики понавеели?*

Ти з далú гостиньки понаехали?
Злóмили, злóмили, сени новые,
Сени новы, сени новы с перяходами,
Рáзбили, рáзбили соловьёво гнездо,
Выгнали, выгнали соловья из гнезда,
Рáзбили, рáзбили чашу зóлотую²¹.

В лексиконе **понеделочных** песен преобладают “нецензурные” образы, но и здесь встречаются яркие эвфемизмы: калина, расцветшая зимой в клетки, где спят молодые, и пустившая “росток под мосток - алую розочку, маков цвет”; рукав, за который “тараканы всё подёргивают”; блюда и тарелки, которыми торгуют на базаре; сломанные новые сени, разоренное соловьево гнездо и разбитая золотая чаша.

Если же невеста оказывалась нечестной, то главными песнями понедельника, звучащими в обоих домах и в поезде по дороге к теще, должны были быть *ругательные* песни, гиперагрессия которых подчеркивалась обценной лексикой (“пели жениховые свашки”):

16.

Лю-лю-лю, кто женится,
Лю-лю-лю, кто замыж йдеть,

Лю-лю-лю, кто замыж йдеть?
Женится боғатырский князь.

Женится боғатырский князь,
А береть го́лу пúзду-блядь,
А береть го́лу пúзду-блядь.
Отвечай, го́ла пúзда-блядь!

Отвечай, го́ла пúзда-блядь,
Ти з горы ты кати́лася,
Ти з горы ты кати́лася,
Ти на сук ты пробилася?²²

Подобных песен мы не услышали ни на одной свадьбе. Все информаторы, с которыми проводилась беседа о местной свадьбе, утверждали, что их не поют с послевоенных времен. “У нас теперь все невесты честные. Теперь как женятся? - Взял сучку за ручку и повёл... Потом хорошо, если распишутся. Стоят в сельсовете, а пузо у невесты до подбородка”²³.

“Отдавали у нас недавно (года три-четыре назад) девку замуж. Ина не девка - уже два-три раза замужем была, цыганистого поведения. Но красивая девка было, хорошая. Так тая родня (свашки жениха. - Е.Р.) и играла:

17.

А вчѐра лисынька пьяна была,
А вчѐра лисынька пьяна была.*

Заснула лисынька под го́рой.
А́ткуль бе́г-пробе́г заи́нька.
Проснулась лисынька: “Охти мне!”
Ляжить заи́нька возле яе.
“Ой, ти не был, заи́нька, ты на мне?”

“Что ты, лисанька, Бог с тобой!
Будь ты проклята с своей пиздой!”

Яны играли, потому что знали, что ина несколько раз замужем... Ето раньше трясли рубаху на куте. На куте! Во жених ұстаець на куте и рубашку ету показываеть, разворачиваеть. Тады передаеть свадёбникам. Свадёбники, видишь, танцевали всё с рубахой с етой - что де хороша невестка... Или забраковала родня, что не такая рубаха. А тады уже бабы такие старые были для разбора скандала. - “Да уймись ты! Уже свадьба! Что ты позорить будешь?” - Хошь перед Богом ёрех ето, а старухи покрывають: что рубаха достойная. Тады все рады, рятунку кричать, танцують, пляшуть!.. Ето не теперь, при мне етого безобразия не было. Сколько свадеб было - и уже никаких рубах, ничего! Ето когда matka моя выходила (замуж. - *Е.Р.*), считай, уже не трясли”²⁴.

Как видно из приведенных выше рассуждений, записанных на расстоянии 28 лет (см. сноски), даже у представителей старшего поколения современной деревни сменились позиции по отношению к вольному, “цыганистому”, поведению холостой молодежи: от полного неприятия (“взял сучку за ручку и повёл”) до снисходительной поддержки (“хошь перед Богом грех ето, а старухи покрывають”). Вышедшие из употребления песни, публично осуждающие добрачный грех, позорящие грешницу, давно забыты (единичные записи от самых пожилых информаторов зафиксировали только 4 сюжета), а сам термин **срамные песни** по-прежнему широко используется в разных участках свадебной игры. Под эти песни свадёбники встречаются и расстаются, едут в поездах и пируют, выясняют отношения и буйно веселятся. Они - неотъемлемая часть самого важного события в личной судьбе традиционного человека.

Этими песнями утверждается и прославляется главный герой свадебной игры - Эрос как основа жизни, ее движения и продолжения.

Поэтический стиль свадебных эротических песен, как и некоторых других фольклорных жанров сходной тематики, сочетает в себе два рода “непристойной” поэтики: с использованием “непечатных слов” и с “заменой их индизонаторными перифразами”²⁵. И то и другое находится здесь в неразрывном художественном и семиотическом единстве, несмотря на противоположные вербальные позиции. Подобная органика сочетания “низа” и “верха”, смешного и серьезного, сексуального и сакрального свойственна, как известно, традиционному сознанию и традиционной культуре в целом, особенно ее обрядовым формам. Срамные песни демонстрируют это единство противоположностей заразительно озорно и звонко, “как Пушкин про Ижоры - безмятежно и легко”²⁶.

Нотные иллюстрации

Сексуально раскрепощенное обрядовое поведение свадебников ярко проявляется в исполнении эротических песен. Их поют задорно, вызывающе крикливо, с типичным для обрядового стиля скандированием, подчеркивая ритмическое *ostinato* энергичным движением корпуса в позиции “стоя”: равномерно покачиваясь, “переваливаясь” с ноги на ногу, или с элементами пляски на месте - с *прискоком*, *притопом*, *прихлопом*. Такая гиперактивность исполнения, свойственная самому архаичному песенному слою обрядовых заклинаний, как бы заряжает всё и всех вокруг, воздействуя эмоционально, физически и психически прежде всего на молодых. (Здесь, может быть, есть параллели с наркотическим воздействием на слушателей “тяжелого рока” в современной масскультуре.)

Срамные песни озвучиваются общими напевами, встречающимися на разных участках свадебного действия с разными текстами (т.н. формульные напевы). Сама структура таких напевов (узкий амбитус, повтор коротких речитативных фраз и мотивов) в сочетании с манерой исполнения подчеркивает интонацию приказа, как будто посылаемого судьбе. Магическая сила воздействия “приказа” умножается: перманентным повтором его в обрядовом пространстве и утрируется коллективным пением широким унисоном - игрицы поют один напев, по-разному интерпретируя его, и в результате свободного наложения микровариантов одной мелодии друг на друга стихийно образуется многоголосная фактура (т.н. гетерофония). В целом, аффектированность обрядового пения обнажает сакральную сущность всего происходящего в ритуале.

Нотные примеры 1-5 представляют типичные образцы формульных напевов западно-русской свадьбы, широко распространенные по всему региону. Первые четыре песни опубликованы в сборнике “Традиционная музыка русского Поозерья”²⁷; песня “Лю-лю-лю, кто женится?” публикуется впервые²⁸.

Последние две песни (примеры 6 и 7) не вошли в основной корпус статьи, поскольку требуют специальных комментариев. Обе песни публикуются впервые.

Нотный пример 6 - редкий образец гетерофонной фактуры, где факультативная самостоятельность голосов в монодийном пении доведена до своего предела: певицы звучат одновременно в трех тональностях (!) - *As*, *A* и *G*.

Во время записи женщины, воспроизводя свадебную ситуацию, стояли полукругом на расстоянии приблизительно полуметра друг от друга - так, чтобы свободно двигаться на месте. Они плясали под песню, прихлопывая, при-

топывая, широко разводя руки в стороны. Независимость движения, по-видимому, спровоцировала независимость звуковысотных позиций, хотя по всем прочим параметрам - темп, ритмический рисунок, движение мелодии и текста - голоса почти совпадали. “Утолщение” мелодии двумя нетемперированными²⁹ секундами придавало вокальному звучанию, с одной стороны, терпкость, напряженность, а с другой - некоторую приподнятость, необычность, нарядность, ассоциирующуюся с настоящим праздником, благодаря тембровому сходству со звучанием цимбал³⁰. Певицы интуитивно ощущали этот звуковой эффект, вероятно он “подстегивал” их радостное вхождение в образ свадебников.

Подобное коллективное пение с “махровой” гетерофонией всегда присутствует в “живых” обрядах, но там их технически невозможно записать многоканально. Представленная партитура - первая удача такого рода³¹.

Нотный пример 7 - распространенная по всему региону старолирическая песня, приуроченная к свадьбе благодаря *похабному* сюжету. Квартовый напев своей структурой и упругим ритмом выдает скоморошьё происхождение этой “свадебной”. Первую запись очень близкого варианта текста с зачином “Магушка-лапушка, головка болит”, относящуюся к 1740 году (рукописный “Сборник Абрамова”), обнаружил и опубликовал В.Л. Кляус³². Замечательно, что песенный текст середины XVIII века четко “вкладывается” в мелодию, зафиксированную через 235 лет с тем же текстом³³.

Примечания

¹ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980. Т. 1. С. 402-403.

² “Тайное, сокровенное, сущностное кодировалось преимущественно

через иносказания, что вероятно служило магическим оберегом” (Ваганова В. Сексуальное в свадебном обряде // Русский эротический фольклор / Сост. А.Л. Топорков. М., 1995. С. 153).

³ В 70-е-80-е годы, когда колхозников и совхозников перевели на пятидневную рабочую неделю, а провинциальные церкви еще не функционировали, трехдневный свадебный цикл сдвинулся на пятницу - субботу - воскресенье, но привычная обрядовая маркировка сохранилась: пятница на свадьбе называлась *субботой* и т.д.

⁴ Знак (*) указывает на нормативную структуру строфы, которая сохраняется до конца песни.

⁵ Зап. в июле 1977 г. от О.Ф. Сергеевой, 1922 г.р., в д. Щепуново Усятского р-на Псковской обл. В январе 1978 г. на свадьбе в соседней д. Ильино О.Ф. запевала эту песню и скакала вместе с караваяницами. Песня опубликована в нотном сборнике с приложением кассет: “Традиционная музыка русского Поозерья” (далее - ТМРП). Собиратель и составитель Е.Н. Разумовская. СПб., 1998. № 77.

⁶ ТМРП, № 76 - тот же текст, но другие имена. Знаком *г* обозначается “г” фрикативное.

⁷ Зап. в июле 1983 г. от А.И. Федченковой 1898 г.р., в д. Глазомичи Западно-Двинского р-на Тверской обл. (ТМРП, № 74-75). Исполнение было спровоцировано сообщением об отсутствии вечериночных песен на свадьбе в соседней д. Усодица, откуда собиратели только что пришли.

⁸ *Перебор* (или перезвон) - поочередные удары во все колокола, имеющиеся в распоряжении звонаря. В практике русских звонарей перебор мог включаться в *Праздничный звон* в качестве одного из его элементов. В то же время перебор как самостоятельный жанр колокольной музыки, построенной только на этом приеме, связан, как правило, с погребальным обрядом. См.: Никаноров А.Б. Колокола и колокольные звоны Псково-Печорского монастыря (в печати).

⁹ Обе песни звучат на один напев: каждое двестише повторяется. Зап. в июне 1991 г. М.А. Кузнецовой от Е.А. Скуратовой 1913 г.р., и Е.Е. Иваненковой 1920 г.р., в г. Починок Смоленской обл.

¹⁰ См., например: ТМРП, № 105-108.

¹¹ Зап. от игриц на свадьбах в Велижском р-не Смоленской обл.: Будница (июль 1978) и Сухие Ляды (март 1979). Поется на мелодию

известной плясовой "Во саду ли, в огороде девица гуляла". *Шкура-ток* - меховой лоскуток. Первые записи этого сюжета с другими зачинами сделаны П.В. Киреевским в 1834 г. в соседних уездах Тверской губ. и впервые опубликованы В.Л. Кляусом: Пошли девки купаться. Русские скоромные песни в записях П.В. Киреевского. М., 1991. С. 5. Калужский вариант в записи 1984 г. опубликован А.А. Ивановой: Русский эротический фольклор. С. 126 (№ 124).

¹² *Русского* - один из самых распространенных частушечных наигрышей. Варианты названия: *Барыня, Московка*.

¹³ *Серединку не жбала* - не сгибала спину. На мой вопрос - можно ли жать стоя? - певица (А.М. Версина, 1931 г.р.) ответила, что имеется в виду другая работа - "с мужиком в постели". Другие песни обряда повязывания молодой см.: ТМРП, № 109-111.

¹⁴ *Hnatjuk V. Die Brautkammer: Eine Episode aus den ukrainischen Hochzeitbräuchen // Antropophyteia. Leipzig, 1909. Bd. VI. S. 126.*

¹⁵ ТМРП, № 104.

¹⁶ ТМРП, № 103.

¹⁷ Зап. в ноябре 1972 г. от О.Ф. Сергеевой 1922 г.р. См.: сн. 5.

¹⁸ Об этом и др. эпизодах свадебной игры см. подробнее: *Ивашева Л., Разумовская Е.* Усвятский свадебный обряд в его современном бытовании // Советская этнография, 1980. № 1.

¹⁹ Вариант текста опубликован Л.М. Винарчик в статье о троичных "срамных" песнях Смоленской обл. См.: Русский эротический фольклор. С. 267 (№ 9).

²⁰ *Цыганочка* - название общерусского частушечного наигрыша.

²¹ Зап. в марте 1979 г. на свадьбе в д. Сухие Ляды Велижского р-на Смоленской обл.

²² Зап. в июле 1973 г. от В.И. Полющенко 1907 г.р. в д. Пустынники Усвятского р-на Псковской обл.

²³ Зап. в июле 1971 г. от Н.Ф. Максименко 1911 г.р. в д. Церковище Усвятского р-на Псковской обл.

²⁴ Зап. в августе 1999 г. от А.Т. Сергеевой 1923 г.р. в д. Нижнее Ольгово Велижского р-на Смоленской обл.

²⁵ *Гаспаров М.Л.* Классическая филология и цензура нравов // Эротика в русской литературе: От Баркова до наших дней. М., 1992 (Литературное обозрение. Спец. выпуск). С. 4. Гаспаров относит фольклор только к поэтике первого рода. Такому утверждению

ученого противоречит весь опубликованный в статье материал.

²⁶ Строка из стихотворения Наума Коржавина "От дурачества, от ума ли, жили мы с тобой, смеясь".

²⁷ № 74, 111, 103-104. Там же см. полный нотный текст и паспортные данные приводимых примеров, а также их многоголосные варианты с другими текстами: для нотного примера 1 - № 112; для нотн. пр. 2 - № 87-88; для нотн. пр. 3 - № 80, 96, 109; для нотн. пр. 5 - № 79.

²⁸ См.: сн. 22. Шифр записи УП73/1a14.

²⁹ *Темперация* (равномерная) - искусственное разделение октавы на 12 равных полутонов (малых секунд). Темперированный строй применяется в профессиональной европейской музыке, начиная с сер. XVII в. С середины XX в. композиторы авангардного направления в поисках новых звуковых путей зачастую возвращаются к нетемперированному, свободному мелодическому строю, в котором звучит фольклорная музыка (в т.ч. и европейская).

³⁰ *Цимбалы* - струнный ударный инструмент (цитровый хордофон); используется как традиционный свадебный инструмент у многих народов (у русских - только в западных и юго-западных районах). Характерная для цимбал звуковысотная размытость (аналогичная вокальному широкому унисону) объясняется неточной настройкой двух-трех струн, представляющих каждый звук; к тому же каждый следующий звук рождается на фоне "остывающих" предыдущих. "Звуковой шлейф" цимбальной музыки производит впечатление праздничного гула.

³¹ Зап. в августе 1999 г. в д. Нижнее Красное Велижского р-на Смоленской обл. (ВС99/1064). Каналы: I - М.М. Алексеева 1922 г.р. (31a11); II - А.Г. Емельянова 1925 г.р. (2463); III - Е.С. Николаева 1926 г.р. (2463); IV - А.Ф. Шапкова 1942 г.р. (26a5). Публикуется третья, нормативная строфа.

³² Из песенных сборников XVIII века (публ. В.Л. Кляуса) // Русский эротический фольклор. С. 46 (№ 10). Там же в Примечаниях (С. 546-547) даются ссылки на записи XIX в.

³³ Зап. в июле 1975 г. от Ф.Е. Матвеевой, 1897 г.р., в д. Пралище Усвятского р-на Псковской обл. (УП75/14610).

1. ЗАРОДИ, БОЖА, ЖИТА

(Текст № 9, варианты: № 1, 4)

$\text{♩} = 72$

1. За_ро_ди, Бо_жа, жи_та, за_ро_ди, Бо_жа, жи_та и ту_стой на_ жи_ка, и ту_стой на_ жи_ка.

2. Ка_ди_сом на_ди_си_ста, ка_ди_сом на_ди_си_ста, а_дрю_и_дрю_ни_ста, а_дрю_и_дрю_ни_ста.

2. ЛЕТАЛ ГОЛУБЕЦ ПО СТОЛУ

(Текст № 10, варианты: № 2, 5, 6, 12, 17)

$\text{♩} = 84$

1. Ле_та_л го_лу_бец на_сто_лу, ле_та_л го_лу_бец на_сто_лу.

2. По_мо_чи_к(а) кры_ла, по_у_ни_ши, по_мо_чи_к(а) кры_ла, по_у_ни_ши.

3. ДУША МОЯ НАТАША

(Текст № 11, вариант: № 15)

$\text{♩} = 100$

1. -Ду_ша_ма_я и На_та_ша, ты_и_а_г_де_бы_ла, ду_ша_ма_я и На_та_ша, ты_и_а_г_де_бы_ла?

2. -На_ши_к_мой Вы_те_ше_ла, у_тво_и_се_ду, на_ши_к_мой Вы_те_ше_ла, у_тво_и_се_ду.

4. ТЫ НЕ ПЛАЧЬ, СОПЛИВИЦА

(Текст № 3)

$\text{♩} = 128$

1. Ты не пла_чь, со_пли_ви_ца, тво_и_сл_ез_ы на_пу_ли_ца.

2. Тво_и_сл_ез_ы(а) по_на_пу_ли_ца, э_ка_к_и_ри_е_ка_к_и_ку_ри_и_и_р.

6. А В ГОРОДЕ ДА Й НА РЫНОЧКЕ

Смешливы

На свадьбе пьют и смеются

♩ = 100

А в го_ ры_ ди да й на ры_ но_ чке, а в го_ ры_ ди да й на ры_ но_ чке
 А в го_ ры_ ди да й на ры_ но_ чке, а в го_ ры_ ди да й на ры_ но_ чке
 ...а го_ ры_ ди да й на ры_ но_ чке, а в го_ ры_ ди да й на ры_ но_ чке,
 ...ры_ ди да й на ры_ но_ чке, а в го_ ры_ ди да й на ры_ но_ чке

про_ да_ ва_ ла, про_ да_ ва_ ла ста_ ра ба ба ми_ ски. Про_ да_ ва_ ла, про_ да_ ва_ ла ста_ ра ба ба ми_ ски.
 про_ да_ ва_ ла, про_ да_ ва_ ла ста_ ра ба ба ми_ ски. Про_ да_ ва_ ла, про_ да_ ва_ ла ста_ ра ба ба ми_ ски.
 про_ да_ ва_ ла, про_ да_ ва_ ла ста_ ра ба ба ло_ жи. Про_ да_ ва_ ла, про_ да_ ва_ ла ста_ ра ба ба ло_ жи.
 про_ да_ ва_ ла, про_ да_ ва_ ла ста_ ра ба ба ло_ жи. Про_ да_ ва_ ла, про_ да_ ва_ ла ста_ ра ба ба ло_ жи.

1. А в городе да й на рыночке
а в городе да й на рыночке
продавала, продавала старая баба миски,
продавала, продавала старая баба миски.*
2. Аткуль взялся солдат молоденький,
побил, поломал старую бабе миски.
3. А в городе да й на рыночке
продавала, продавала старая баба ложки.
4. Аткуль взялся солдат молоденький,
побил, потоптал старую бабе ложки
5. А в городе да й на рыночке
продавала, продавала старая баба курку.
6. Аткуль взялся солдат молоденький,
обсуб, общипал старую бабе курку

7. МАТУШКА-ЛАСТУШКА, ГОЛОВКА БОЛИТ!

Свадебная пляска

"Пляска нечестной невесте"

$\text{♩} = 120$

1. Ма-ту-шка - ла-стужка, го-ло-ва бо-лит, а, го-ло-ва бо-лит".

2. Ди-тя-тко А-ннушка, по-лезай на печь, а, по-лезай на печь".

3. Ма-ту-шка - ла-стужка, по-че-му со-ка, а, по-че-му со-ка".

4. Ди-тя-тко А-ннушка, су-нучок со-дставь, а, су-нучок со-дставь".

5. Ма-ту-шка - ла-стужка, там-де-ти ле-жат, а, там-де-ти ле-жат".

6. Ма-ту-шка - ла-стужка, она-же-на на се-бе, а, она-же-на на се-бе".

- | | |
|--|---|
| 1. "Матушка-ластужка, головка болить, а, головка болить!" | 8. "Курва-блядь, страмница, как попу сказать?" |
| 2. "Дитятко Аннушка полезай на печь, а, полезай на печь".* | 9. "Матушка-ластужка, скажи на сноху". |
| 3. "Матушка-ластужка, печь высока". | 10. "Курва-блядь, страмница, сноха увдова!" |
| 4. "Дитятко Аннушка сундучок подставь!" | 11. "Матушка-ластужка, скажи на себе". |
| 5. "Матушка-ластужка, там дитя ляжить". | 12. "Курва-блядь, страмница, я сама стара. |
| 6. "Курва-блядь, страмница, када родила!?" | 13. "Курва-блядь, страмница, чем дитю кормить?" |
| 7. "Матушка-ластужка, с перва петушка". | 14. "Матушка-ластужка, Я сама дойна". |

КОНЦЕПТ ГРЕХА
в славянской и еврейской
культурной традиции

Сборник статей

К 65 Концепт греха в славянской и еврейской культурной
традиции. Сборник статей.-М.:Пробел, 2000.- 232 с.

ЛР № 064541 от 16 апреля 1996 года
Подписано в печать 2.08.2000. Формат 60x84^{1/16}
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Объем 15 п. л. Тираж 500 экз.

ооо «Издательство & типография
тел. 291-0354, тел./факс 316-2935
E-mail: predikat@mtu-net.ru

ПРОБЕЛ

Коллекция «Сфера» Союзная фирма