

*Праздник – обряд – ритуал  
в славянской и еврейской  
культурной традиции*

Сборник статей

*Праздник-обряд-ритуал  
в славянской и еврейской  
культурной традиции*

**Сборник статей**

*Festival-Rite-Ritual  
in the Slavic and Jewish  
Cultural Traditions*



Collection of articles

Центр научных работников и преподавателей  
иудаики в вузах "Сэфер"

Институт славяноведения  
Российской Академии Наук

*Праздник - обряд - ритуал  
в славянской и еврейской  
культурной традиции*

Сборник статей

750

Академическая серия  
Выпуск 15

Москва 2004

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

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



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

Формат 60x84/16

Бумага офсетная № 1

Печать офсетная

Печ. л. 27,5

Подписано в печать 19.12. 2004

Тираж 500 экз.

Зак. № 11367

- © Центр научных работников и преподавателей  
иудаики в вузах “Сэфер”, 2004
- © Институт славяноведения РАН, 2004
- © Коллектив авторов, 2004
- © Центр “Сэфер”, оригинал-макет, 2004

Отпечатано в полном соответствии с качеством  
предоставленного оригинал-макета  
в ППП «Типография «Наука»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 5-98231-002-8

## Содержание

Предисловие .....	7
<i>Александр Милитарев (Москва)</i> . К этимологии праздника .....	9
<i>Светлана Толстая (Москва)</i> . Персонификация праздников в славянской народной культуре .....	21
<i>Елена Федотова (Москва)</i> . Пасха и Рождество: связь с иудейской и языческой традициями .....	34
<i>Елена Носенко (Москва)</i> . Семантика субботней трапезы в еврейской народной культуре .....	51
<i>Наталья Евсеенко (Санкт-Петербург)</i> . Представления о Субботе в ранневизантийской полемической литературе .....	71
<i>Владимир Петрухин (Москва)</i> . Евстратий Постник и Вильям из Норвича – две «пасхальные» жертвы .....	84
<i>Андрей Каустов (Киев)</i> . Праздник как инструмент формирования стереотипов по отношению к евреям в официальной культуре Древней Украины (X–XVIII вв) ...	104
<i>Ольга Белова (Москва)</i> . «Со своим уставом в чужой монастырь»: «наступательная» модель в этноконфессиональном диалоге .....	119
<i>Варвара Добровольская (Москва)</i> . «Свой» и «чужой» праздник в восприятии горожан (на примере совместного проживания русских и евреев) .....	137
<i>Георгий Прохоров (Москва)</i> . Тенденции синхронизации христианских и дохристианских праздников в современном российском массовом сознании .....	154
<i>Елена Сморгунова (Москва)</i> . Библейский рассказ пророка Даниила и русское рождественское «пещное действо» .....	162
<i>Ирина Пивоварчик, Сергей Пивоварчик (Гродно)</i> . Отражение этнических стереотипов в белорусском народном театре «батлейка» .....	200

<i>Нина Степанская (Минск)</i> . Мифология музыки и музыканта в традиционном сознании евреев и белорусов: сравнительный взгляд .....	220
<i>Оксана Филичева (Санкт-Петербург)</i> . Праздник на почитаемой святыне: функции священника и ожидания паствы (на материале полевых исследований, проведенных в городе и деревне в 2001–2004 гг.) .....	233
<i>Андрей Мороз (Москва)</i> . «Комариный праздник» ....	255
<i>Рита Спивак (Пермь)</i> . Смеющийся еврей в русской литературе XIX в. ....	265
<i>Юрий Фрейдин (Москва)</i> . Еврейские праздники в стихах и прозе Осипа Мандельштама .....	283
<i>Леонид Кацис (Москва)</i> . Церковно-общественный контекст «ритуального» дела Бейлиса в Российской Империи 1900-х–1910-х гг. ....	295
<i>Вера Кузнецова, Юлия Матушанская (Казань)</i> . Бинарная оппозиция «Храм–Карнавал»: от русского модерна до постмодернизма .....	344
<i>Константин Бурмистров (Москва)</i> . «Басни Талмудовы, от самих жидов узнанные»: к генеалогии юдофобских настроений в России конца XVIII – начала XIX в. ....	362
<i>Приложение</i> . Бредни Талмуда, узнанные у самих евреев и явленные новой сектой сяпвсечухов, или анти-талмудистов (перевод и комментарии В. Мочаловой) ..	373

## Предисловие

Сборник «Праздник–обряд–ритуал в славянской и еврейской культурной традиции» (15-й выпуск Академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Институтом славяноведения РАН) включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 2–4 декабря 2003 г.

Эта конференция отразила очередной этап в осуществлении масштабного проекта по изучению межкультурного иудео-христианского диалога, работа над которым началась в 1995 г.

Концепт «праздник» во многом определяет колорит национальной культуры. В области религиозной и светской культуры, через календарную и семейную обрядность соседствующие этнические и конфессиональные традиции формируют представление друг о друге и осознают свою самобытность.

В сборнике публикуются материалы, посвященные исследованию книжных и народных представлений и стереотипов об этнических соседях и их праздничной культуре, разного рода контактов в сфере обрядности и ритуалистики в славянском и еврейском культурных ареалах.

Сборник открывается статьями лингвистов А. Милитарева и С. Толстой, посвященными этимологии праздника как культурного концепта в традициях и языках семитских и славянских народов.

Эволюция отдельных праздников (Пасхи, Рождества, Субботы) и связанных с ними обрядовых действий и ритуалов стала предметом исследований Е. Федотовой, Е. Носенко, Н. Евсеенко. Праздник как инструмент формирования стереотипов по отношению к «чужой» культуре и религии, как объект для критики и как аргумент в полемике – это тема

статей В. Петрухина, А. Каустова, О. Беловой, В. Добровольской, Г. Прохорова.

Реализации идеи праздничного действия в славянской и еврейской культуре посвящены работы Е. Сморгуновой о древнерусском «пешном действе», И. и С. Пивоварчиков о белорусском народном театре «батлейка», Н. Степанской о «мифологии музыки и музыканта» в традиционных представлениях евреев и белорусов, О. Филичевой о праздничных ритуалах на местночтимых святынях северо-западного региона России, А. Мороза об одном локальном «празднике» в Каргополье.

Отражению «праздничной» и «смеховой» темы в русской литературе XIX–XX вв. посвящены статьи Р. Спивак и Ю. Фрейдина. Церковно-общественный контекст «ритуального» дела Бейлиса анализирует в своей работе Л. Кацис. В публикации В. Кузнецовой и Ю. Матушанской оппозиция «Храм–Карнавал» рассматривается в контексте культуры русского модерна и постмодернизма.

Завершается сборник комментированным изданием анонимного польского памятника XVIII в. «Бредни Талмуда», в котором нашли яркое отражение характерные для европейских христиан стереотипные представления о евреях, иудаизме и его празднично-обрядовой сфере. Предваряет публикацию статья К. Бурмистрова об истории этого памятника.

Редколлегия выражает надежду, что сборник, являющийся очередным шагом в изучении этнокультурных и этноконфессиональных контактов, вызовет интерес не только у специалистов в области славистики и иудаики, но и у широкого круга читателей.

*Редколлегия*

## Александр Милитарев (Москва)

## К этимологии праздника

В древнееврейском языке засвидетельствовано несколько терминов со значением 'праздник': *yōm kōdāš*, *yōm mō'ēd*, *šabbātōn* и *ḥag*. Этимология первых двух словосочетаний вполне прозрачна (*yōm kōdāš* 'святой/священный/освященный день', *yōm mō'ēd* 'назначенный день') и тем самым не представляет особого интереса. А вот происхождение двух последних слов далеко не столь очевидно, и его анализ открывает ряд возможностей пролить дополнительный свет не только на библейские представления и реалии, но и на параллели в других ближневосточных культурах и их более древние общие истоки. В данной статье речь пойдет о втором из этих слов – *ḥag*.

Древнееврейское *ḥag* 'шествие, хоровод, круговой танец, праздник (часто сопровождаемый паломничеством)', *\*ḥgg* 'шататься как пьяный', 'участвовать в шествии, паломничестве, праздновать', а также 'заниматься проституцией, предаваться распутству' (1 Цар. 30: 16) (HAL 1994: 289–290).

Расположим родственные слова, т.е. производные от того же общего корня *\*ḥgg*, в других семитских языках по степени близости к древнееврейскому языку (от более близкого к менее близкому родству).

Постбиблейское еврейское \**hgg* ‘совершать праздничное жертвоприношение; праздновать’ (там же).

Языки арамейской группы:

набатейское *hg?* ‘паломничество’; иудейско-арамейское \**hgg* ‘праздновать’ (там же); сирийское *haggā* ‘праздник; скопление людей, толпа’ (Вгоск 1928: 213), *heggā* ‘храмовые идолы’ (там же: 214);

ср. явно родственные формы с *-n-*, либо вторичного происхождения, либо, напротив отражающие семитскую праформу (ср. удвоенное *-gg-* в еврейском, арабском и тигре, которое может указывать на \**-ng-* с ассимиляцией в \**-gg-*): иудейско-арамейское *hīnaggā* ‘танец; хор; праздник; ярмарка, особенно скотский, мясной рынок’ (Ja 1996: 458); мандейское *hinga* ‘хоровод, круговой танец; некий демон’ (DM 1963: 146).

Сабейский (эпиграфический язык Южной Аравии) *hg* ‘совершать паломничество; паломничество’ (SD 1982: 66).

Классическое арабское *hazza* (<\**hagga*) ‘отправляться, направляться куда-то; ходить туда и обратно, уходить и приходить; совершать паломничество в Мекку’ (ВК 1860: 1, 378), *hižž-*, *hužž-*, *hazž-at* ‘хадж, паломничество в Мекку, к Каабе’ (там же: 378–379); ср. *hž?* ‘радоваться о чем-то’ (там же: 379).

Тигре (язык североэфиопской группы) *həgg* ‘специальная жертва, называемая *xerr* (the *hegg-sacrifice*)’, *həggā* ‘приносить жертву *xerr*’ (LH 1956: 100).

В тигре, как и в других семитских языках, испытавших сильное влияние арабского, есть, конечно, арабизм *ḥəḏḏāt* 'паломничество, хадж'.

Есть он и в современных живых языках Южной Аравии: мехри, джиббали *ḥagg* (JM 1987: 171), (JJ 1981: 105), сокотри *ḥag* (LS 1938: 162); как заимствованные слова, не имеющие отношения к общесемитскому термину, эти примеры к контексте данного исследования нам неинтересны.

Однако, в этих же южноаравийских языках есть другой термин, который я полагаю производным из семитского \**ḥgg* с инкорпорированным в глагольный корень префиксом \**n-* (процесс, хорошо засвидетельствованный в семитских языках): джиббали *naḥag* 'танцевать, плясать (о женщинах); быть свободными, незанятыми, отдыхать (о мужчинах); играть, развлекаться (о детях)' (JJ 1981: 186), сокотри *noḥog* 'играть, развлекаться' (LS 1938: 259).

Если приведенные слова из разных семитских языков – при всем их семантическом разнообразии – родственны, как я предполагаю, то они должны восходить к общесемитскому корню \**ḥVgg-* или \**ḥVng-* (с вариантом \**nVḥVg-* в живых южноаравийских), значение которого трудно обозначить одним-двумя словами. Попробуем описать круг значений, на который он указывает. Это – некоторое синкретическое праздничное действие, вполне языческо-оргиастического характера, включающее в себя

шествие, танцы-хороводы, паломничество (похоже, отнюдь не в дальние края, куда не очень дойдешь танцуя, а скорее, куда-нибудь за околицу к наводящему ужас деревянному или каменному идолу (ср. значения 'храмовые идолы' в сирийском и 'демон' в мандейском)), жертвоприношение скота (ср. постбиблейское еврейское 'праздничное жертвоприношение', 'скотский рынок' в иудейско-арамейском и 'жертва' в тигре) и, возможно, такие увлекательные компоненты, как возлияние и совокупление, указания на которые сохранились только в древнееврейском (ср. глаголы 'шататься как пьяный' и 'заниматься проституцией, предаваться распутству').

Из слов, родство которых с обсуждаемым корнем проблематично, но не исключено, ср. аккадские слова *engu* 'храмовый повар' и *ennigu* 'жрец или жрица', встречающиеся только в лексических списках (и уже потому не вполне надежные) и считающиеся заимствованиями из шумерского (CAD 1958: 168 и 169); вопрос о том, откуда куда заимствовано то или иное слово, встречающееся и в аккадском, и в шумерском языках и не имеющее явно шумерского облика, изучен недостаточно (ср. Мил 1983 и К-М 1993), при том, что первое аккадское слово может восходить к *\*hVngVy/w-*, а второе – к *\*hVnnigVy/w-*, т.е. формам, сопоставимым, в первую очередь, с арамейскими формами с *-n-*.

Возникает естественный вопрос: не произошел ли об-суждаемый общесемитский сложный культурный термин из какого-то более простого? Первое, что приходит в голову – не от корня ли со значением ‘круг, круглый’? Ведь помимо значения ‘хоровод, круговой танец’ в древнеев-рейском, иудейско-арамейское *ḥīnəggā* и мандейское *hinga* имеют значение ‘круг’; ср. также арабское *ḥaḣḣāḣ*- и *ḥiḣḣāḣ* ‘решетчатая кость, кость, образующая глазную ор-биту’ (ВК 1860: 1, 378), вероятнее всего происходящее от ‘круга’. Хотя значение ‘круг’ распространено в семитских языках в более ограниченном масштабе, нельзя исклю-чить, что именно оно первично, а остальными значениями «обросло» в процессе развития и усложнения этого «кру-гового» ритуального действия. Важным критерием в такой ситуации являются свидетельства языков, входящих в следующий, более широкий круг родства – в случае се-митских языков это афразийские (семито-хамитские) язы-ки: египетский, берберские, чадские, кушитские и омот-ские. Обнаружение в каких-либо из этих языков корней, родственных семитскому, указывало бы на то, что дан-ный корень можно реконструировать на общеафразий-ском (праафразийском) уровне.

В нашем случае такими родственными формами с вы-сокой вероятностью являются египетское (тексты Сред-него Царства) *ḥ:g* ‘радоваться’, где *’* указывает, по всей видимости, на гласный *-a-* (т.е. реконструированную

форму можно представить как \**ḥag*) и *ḥ:g'g* (гимны, ритуальные тексты) 'радоваться, праздновать' (EG 1961–1963: III, 34; Faul 1962: 163), представляющее собой частично удвоенную основу из \**ḥagḥag*, ср. также позднеегипетское *ḥg'w* 'место празднования, праздника (Festplatz)' (EG 1961–1963: III, 180), вероятно, производное от того же корня с метатезой, скорее всего, чисто графического характера (ср., правда, полностью совпадающее с ним по составу и порядку корневых согласных классическое арабское *ḥǰʔ* 'радоваться о чем-то').

Таким образом, сравнение на более глубоком хронологическом уровне свидетельствует против версии о происхождении прасемитского корня из значения 'круглый', а дает возможность реконструировать праафразийский корень (точнее семитско-египетский, если только не маловероятное предположение о заимствованности Египетских форм из семитских) как минимум со значением 'праздновать'.

Следует обратить внимание на то, что из этого рассуждения следует одно побочное соображение, любопытное с точки зрения культурной истории. Если общеафразийским (семито-египетским) и, тем самым, первоначальным общесемитским значением обсуждаемого корня должно считаться 'празднование', то представляется необычным, что это значение никак не представлено в арабском. То, что из всего описанного выше спектра значений

только производное, судя по всему, значение 'паломничество' уцелело в таких языках с плохо сохранившейся лексикой, как арамейский набатейский или сабейский, не вызывает удивления, но это странно для арабского, лексика которого описана феноменально полно. Одно из возможных объяснений: значение '(совершать) паломничество' в разных семитских языках развилось из других, более простых значений, сохранившихся из всех этих языков только в арабском глагольном корне \**hgg* в виде 'отправляться, направляться куда-то; ходить туда и обратно, уходить и приходить'; этот корень не родственен, а просто омонимичен корню со значением 'праздновать' (к которому, в конечном счете, должен восходить арабский корневой вариант *hǰʔ* 'радоваться о чем-то'), а сочетание этих изначально не связанных общим происхождением значений типа древнееврейского 'участвовать в паломничестве' и 'праздновать' – результат их вторичной ассоциации («контаминации») в сознании говорящего коллектива, т.е. так называемой «народной этимологии». Другое объяснение, представляющееся мне несколько более вероятным: 'паломничество' развилось из 'празднования' из-за того, что первое действие стало частью второго в реальности, а не вследствие вторичной ассоциации из-за случайного языкового совпадения; произошло это на уровне общепараемско-ханаанейского праязыка, т.е. после отделения арабского (сабейский, в котором тоже

засвидетельствовано значение 'паломничество', я склонен относить, вместе с другими эпиграфическими языками Южной Аравии, к арамео-ханаанейской, или, как я ее предлагаю называть, южнолевантийской, группе семитских языков). В этом случае, арабское '(совершать) паломничество' как явно культурный термин, не восходящий к более простому значению (напомню, что в арабском значение 'праздник' не засвидетельствовано, а *hǝʔ* 'радоваться' – хотя, скорее всего, и отдаленно родственный, но все-таки *другой* корень), т.е. не мотивированный в этом же языке, следует, по-видимому, подозревать в заимствованности. Источником может оказаться как сабейский, так и один из арамейских языков (например, набатейский) или послебиблейский еврейский со всеми вытекающими отсюда культурно-историческими импликациями: ведь речь идет об одном из самых значимых феноменов в исламе – хадже в Мекку.

Возвращаясь к афразийскому сравнению: имеется еще одна, менее надежная, параллель к этому корню, а именно южноберберские (туарегские) глаголы: в языке ахаггар, или тахаггарт, *enhēg̃* (F 1951–1952: 1348–9), в языке гхат *ə/unhəǧ̃* (Pr 1969: No. 542) 'быть не в себе, быть безумным, одержимым бесом'. Фонетически оба глагола восходят к праформе *\*nVhVg*, где *\*-h-* может соответствовать семитскому и египетскому *\*h*, т.е. праберберскую форму можно реконструировать как *\*nVḥVg* с «вросшим» в

корень префиксом \**л*- (точно так же, как в примерах из живых южноаравийских языков). Значение туарегских глаголов сопоставимо со сложной семантикой общесемитского корня, реконструируемой благодаря свидетельству разных языков-потомков (от египетского сохранилось только два близких значения – ‘радоваться’ и ‘праздник’), если предположить в описываемом этой семантикой действе-ритуале компонент экстатического состояния, впадение в транс и т.п., что вообще-то вполне вероятно.

В результате можно с известной степенью гипотетичности постулировать общеафразийский корень \**hag(g)*- или \**ha(n)g*- с производной основой \**лVhVg*- (пока не найдены параллели из других афразийских языков, нет способа определить, отражают ли южноаравийские и берберские примеры афразийскую праформу с префиксом \**лV*- или она развилась в этих языках вторично и независимо друг от друга). Его семантика указывает на действие, состояние, поэтому это – скорее глагольный корень, а его именные формы – производны от глагольных. Основное значение – ‘праздник’ (оно есть и в семитских, и в египетском). Другие значения можно было бы приписывать праафразийскому корню, если бы они были засвидетельствованы более чем в одной ветви афразийской макросемьи языков. Раз в нашем случае это не так, то о дополнительных значениях (типа хоровода, паломни-

чества, жертвоприношения или одержимости духами) на праафразийском уровне можно говорить еще более гипотетически. Возможно, для этого корня удастся найти родственные формы в кушитских, омотских или чадских языках, и спектр его значений станет ясней.

И в завершение – о хронологии. Корень с описанным выше комплексным значением '(оргиастическое) праздничное действие, включающее в себя паломничество, хороводные танцы и жертвоприношение' реконструируется на прасемитском уровне, т.е., по моей датировке, полученной с помощью глоттохронологического метода (предложенного в 50-е годы прошлого века М. Свадешем и радикально усовершенствованного С. Старостиным – см.: Star 2000), где-то в конце V тыс. до н.э. Термин со значением 'праздник, праздновать' реконструируется на праафразийском уровне с датировкой между X и IX тыс. до н.э., полученной тем же способом (Mil 2004). Ничего удивительного и принципиально нового в том, что в этот период человеческой истории люди праздновали, конечно, нет; заметим, однако, что это – свидетельство языка, а не археологии (с помощью которой не так легко обнаружить следы нематериальной культуры на такой хронологической глубине) и не письменной истории, до начала которой в этом регионе (Передняя Азия – Северная Африка) – самой ранней письменной истории на земле! – остается ни много ни мало шесть тысячелетий.

## Условные символы

\* предваряет реконструированную праформу;

V в реконструкциях – первая буква от *vowel* – означает, что мы не знаем, какой гласный реконструировать в данном случае;

/ между двумя знаками означает «или», напр. \**hVngVy/w* следует читать «\**hVngVy-* или \**hVngVw-*»;

круглые скобки, в которых стоит знак, означают возможность наличия или отсутствия этого знака, напр. \**ha(n)g-* следует читать: «\**ha(n)g-* или \**ha(n)g-*».

## Литература

К-М 1993 – Ковалев А.А., Милитарев А.Ю. Шумеры и семиты: встреча равновеликих культур // Восток-Оrients. 1993. No. 5.

Мил 1984 – Милитарев А.Ю. Афразийско-шумерские лексические связи // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Тезисы и доклады конференции. М., 1984. Ч. 1. С. 58–61.

БК 1860 – *Biberstein-Kazimirski A. de*. Dictionnaire arabe-français. Paris, 1860. Vol. 1–2.

Brock 1928 – *Brockelmann C.* Lexicon Syriacum. Halle, 1928.

CAD 1958 – The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute, the University of Chicago. Chicago, 1958. Vol. 4.

DM 1963 – *Drower E. and Macuch R.* A Mandaic Dictionary. Oxford, 1963.

EG 1961–63 – *Erman A., Grapow H.* Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Berlin, 1961–1963. I–VII.

F 1951–1952 – *Foucauld, le père Ch. de*. Dictionnaire touareg-français. Paris, 1951–1952. Vol. 1–4.

Foul 1962 – *Foukner R.* A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Oxford, 1962.

HAL 1994 – *Kochler L. and Baumgartner W.* The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden–New York–Köln, 1994. Vol. 1.

Ja 1996 – *Jastrow M.* A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. New York, 1996.

JJ 1981 – *Johnstone T.* Jibbāli Lexicon. Oxford, 1981.

JM 1987 – *Johnstone T.* Mehri Lexicon. London, 1987.

LH 1956 – *Littmann E. und Höffner M.* Wörterbuch der Tigre Sprache. Tigre-deutsch-englisch. Wiesbaden, 1956.

LS 1938 – *Leslau W.* Lexique Soqotri (Sudarabique moderne) avec comparaisons et explications étymologiques. Paris, 1938.

Mil 2004 – *Militarev A.* Another Step towards the Chronology of Afrasian (forthcoming).

Pr 1969 – *Prasse K.-G.* A propos de l'origine de H touareg (tahaggart). Kobenhavn, 1969.

SD 1982 – *Beeston A., Ghul M., Müller W., Ryckmans J.* Sabaic Dictionary (English-French-Arabic). Louvain-la-Neuve, 1982.

Star 2000 – *Starostin S.* Comparative-historical Linguistics and Lexicostatistics // Time Depth in Historical Linguistics. The McDonald Institute for Archaeological Research. Cambridge, 2000. Vol. 1. P. 223–265.

Светлана Толстая (Москва)

## Персонификация праздников в славянской народной культуре

Рус. слово *праздник* – церковнославянизм, который мотивирован одним из релевантных признаков понятия «праздник», а именно признаком «праздный, порожний, пустой, свободный от труда». Это же слово употребляется во всех южнославянских языках. А в западнославянских и западной части восточнославянских языков (украинском и белорусском) в качестве названия праздника употребительно другое праславянское слово, а именно слово *свято*, *святюк* (пол. *święto*, чеш. *svátek*), актуализирующее другой релевантный признак этого понятия – сакральность праздника. Обоим признакам приписывается в традиционной народной культуре большой вес: известно, что запрет на работу вообще или на определенные виды работ является главным содержанием концепта «праздник» в народном сознании, а нарушение этих запретов считается великим грехом (отдельный вопрос, почему именно так выражается почитание праздника), а «святость» праздника, уходящая корнями в дохристианскую эпоху и «поддерживаемая» христианским каноном, служит главным основанием почитания праздников и оправданием соблюдаемых запретов и предписаний. Оба признака противопоставляют праздники как сакральное время, посвященное божественным силам, профанному времени будней. Святость праздника, как и святость вообще, – категория в народной традиции весьма специфическая и отнюдь не тождественная христианской (и вообще религиозной) категории святости. Это святость, так сказать, мифологического толка: свято то, что имеет причастность к высшему, потустороннему миру, которому

приписывается безраздельная власть над земной жизнью. Как показал в серии своих работ В.Н. Топоров, первоначальный смысл, который вкладывался в славянский корень \*svęt-, связан с достаточно конкретным значением набухания, роста, плодородия, которое затем абстрагировалось, распространилось на духовную сферу и сакрализовалось (Топоров 1987). Особый характер мифологической святости отчетливо проявляет себя в народных образах христианских святых, которые наделяются не просто мифологическими чертами и магическими способностями подобно почитаемым предкам, но и нередко в народных верованиях и фольклоре приравниваются к демоническим или полудемоническим персонажам, образуя особый разряд календарных демонов (ср.: Попов 1994, Толстая 1995).

В народной традиции концепт праздника и концепт святости связаны не только этимологически. Христианский календарь, составляющий структурную основу славянского народного календаря, предписывает почитание большей части праздников именно как дней памяти того или иного святого. Соответственно этому канонические названия праздников представляют собой некую «календарную формулу», включающую имя святого (или название почитаемого события), например, «Мч. Нестора Солунского (ок. 306 г.)», «Апостола и евангелиста Марка» или «Вход Господень в Иерусалим». В реальной церковной практике эта формула упрощалась и «свертывалась» до одного лишь имени почитаемого святого (*Марк, Петр и Павел, Илья* и т.п.) или двусловной конструкции типа *Петров день, Ильин день*<sup>1</sup>. Отсюда проистекает сначала совпадение названия праздника и имени святого (ср. обычные и для нас «календарные» выражения типа «на Николу», «после Ильи») с соответствующим изменением языкового статуса и языковых характеристик агнионима (Толстая 2001),

затем отождествление праздника и святого и, наконец, персонификация праздника в образе «своего» святого (показательны, например, такие выражения, как бел. «Святы Еудакей – веснавы святок», ВП: 141), а далее и персонификация праздника вообще, в том числе и такого, который в христианском календаре посвящен не святому, а какому-то событию, и в своем названии не содержит имени святого.

Неразличение святого и посвященного ему дня характерно, например, для белорусских волочебных (пасхальных, великодных) песен, рассказывающих о порядке следования и распределении ролей между праздниками-святыми, ср.: «Святы Барыс снапы зносіць, Святы Ганны – дамоў возяць» (ВП: 116). О том, что в подобных текстах действуют не сами святые, а персонифицированные праздники, свидетельствует не только несоблюдение пола и грамматического рода имен святых (ср. ниже: *св. Евдокий, святая Микола*), употребление имени в форме множ. числа (*Варвары, Савы, Авдоты, Андросы*) или «спаривание» имен святых, празднуемых в один день (ср. ниже *Пятрок-Павел*), но прежде всего присутствие в них таких «персонажей», как Рождество, Благовещение, Сороки (Сорок мучеников), Вшестник (Вознесение), Покров, Спас (Успение), которые участвуют в распределении функций наравне с праздниками-святыми. Ср.: «Святы Яудакеі зіму рушылі, / Святы Саракі – да не йдзи па ракі. / Благовешчанне да заворваець / Вараным канём да залатой сахой, / Залатой сахой да праваю рукой» (ВП: 135); «Ой, ты, гаспадару, ой ты, слауны мужу! / Ой, устань, не ляжы да гумно поглядзі, / На тваім гумне усе святыя ходзяць. / Ой, первый святок – то святы Юрай, / А другі-жа святок – Святая Мікола, / А трэці святок – то святы Пятрок, Чацвёрты святок – то святы Ілля, / А пяты святок – то святы Іспас. / Ой, святы Юрай статак запасае, / Святая Мікола яр засявае, / А

святы Пятрок пчолкі насаджае, / А святы Испас жыта засявае» (ВП: 186). В сербских обрядовых песнях фигурирует вполне «человеческий» персонаж *Божич* (Рождество): он приветствует людей «из-за воды (реки)», кричит им с высокой горы, от источника, с моста и просит одарить его вином и ракией, рождественским копченым салом, инжиром и прочими яствами с праздничного стола, желает всем веселья и радости (Мороз 1998).

Антропоморфизация и персонификация праздников, однако, обязана отнюдь не только языковой структуре и прагматике календарного дискурса; она связана прежде всего с общей мифологической трактовкой времени в народной культуре, с наделением единиц и отрезков времени положительной или отрицательной оценкой, со страхом, испытываемым человеком, перед стихией времени, с его стремлением «овладеть» временем и подчинить его себе с



В Марьиной роще. Русский лубок. 1858 г.

помощью магических манипуляций, например сжатия и растягивания времени, его обмана и т.п. (Толстая 1997). Антропоморфизация праздников является одним из механизмов мифологизации времени. Об этом свидетельствуют как языковые данные, так и ритуальная практика. По отношению к праздникам, дням и периодам часто употребляются определения и эпитеты, обычно относимые к человеку, например, они могут называться молодыми и старыми, глухими и кривыми, богатыми и бедными, ленивыми и голодными, но особенно часто – опасными, вредными, злыми, страшными и т.п. (Агапкина 2002: 31–40). Можно сказать, что главное свойство праздников – их опасность для человека. По народным представлениям, все праздники опасны, и чем крупнее и «святее» праздник, тем он опаснее, «варовитее» (полес. *варовитый день, праздник*; серб. *варовни дан*). Праздников люди боятся не меньше, чем нечистой силы, из страха перед ними соблюдают запреты, ограничения и предписания, защищаются от них теми же способами и с тем же тщанием, что и от демонов. По сербским верованиям из Болевца, дитя, рожденное в праздник св. Симеона (1 сентября), будет «сиромашно», т.е. будет бедняком; рожденное в Сочельник будет несчастно, а рожденное в Рождество – еще несчастнее. По рассказам, некогда таких детей сжигали, считая их недостойными жить (поэтому матери скрывали, что ребенок родился на Рождество); если же ребенок рождался на Пасху, то предрекали скорую смерть его родителей (Требјешанин 1991: 99–100).

О персонификации праздников свидетельствуют и приписываемые им свойства и действия. Праздники могут сердиться, обижаться на людей и наказывать их за несоблюдение запретов и предписаний. В Полесье говорят: «Михайла мы празднуем, чтобы гром не побил хату. В этот день не рубим, не стираем, не берем в руки нож, не ткem кросен.

Чтоб не обиделся Михайла» (Великие Автюки Гомельской обл.). По сербским верованиям, «если бы не праздновали русальный четверг, то река поднялась бы и началось наводнение» (Зечевић 1981: 34). Сравним характерный полесский рассказ: «Одна женщина *кросна ткала на прысьваток Тэп-льый Лексей* (17 марта). Другая женщина ей сказала: “Что же ты ткешь, ведь сегодня праздник!” Та ей ответила: “Ну, что это за праздник!” *Аж у нocy, ка, прыходьць с такым батогом*. Эта женщина *полэжала й ужэ вмэрла*. *Сьвато тэ прышло да налякало*» (Чудель Ровенской обл.). В том же селе записано: «Овдюшок всегда люды боялыся. Во второк от попадае, во второк зачатквив нэ робяць» (не начинают новых дел). В Полесье популярны рассказы о том, как опасен и коварен осенний праздник Чудо (день воспоминания чуда архистратига Михаила, 6/19 сентября): мужик собрался пахать поле в праздник Чудо, и был праздником наказан – он сам и два его вола окаменели на поле (на поле ничего не взошло; волы сдохли и т.п.); хозяйка выпустила на Чудо пастись телку, за что ее «Чудо покарало» – телку раздуло, и она погибла; одна женщина стала в этот день белить хату и ослепла и т.п. (см. также: Красиков 2004).

Но праздникам приписываются не только карательные, но и положительные магические функции. Например, по полесским верованиям, чтобы летом избежать встречи со змеей, придя в лес, надо было сказать, что Благовещение было в такой-то день недели (Кобринский р-н Брестской обл.), а украинцы верили, что «як на кого нападе блуд [если кто заблудится], нехай згадае, в який день було Різдво, візьме землі спід ніг и посипле собі на голову» (Номис 1864: № 280). В украинских и белорусских заговорах к праздникам обращаются за помощью так же, как к святым, к Богу и Богородице: «Праздники годовые, великие, малые, приступите, помогите...» или в белорусском заговоре: «Святы

Светлы дзянёчак, стань на помач! Святы Мікола, стань на помач! Святая Пяцінка, стань на помач! Святое Узнясенне, стань на помач! Святы Пятрок-Павел, стань на помач! Святы Ілля, стань на помач! Святы Спас, стань на помач! Святы Пакроу, стань на помач!..» (Замовы: № 1044). Их называюць «божымі угоднічкамі, скорымі помощнікамі»: «І памолімся, і паклонімся Госпаду Богу і Духу Святому, Тройцы Святой ядынай і Прачыстай мацеры Божай і святому Васкрасэнійку Хрыстову, чэснаму, міласэрнаму, і ўсім святочкам, гадавым празьнічкам, кіяўскім, пячэрскім, і рымскім і русалімскім, Ісакаву і Якаву, і Антоняму, і Хвядосяму, і святому Юру і Ягору, і святому вотчу Міколу. І святы вотча Міколачка, ты божжы ўгоднічак, ты скоры памощнічак, ты вялікі малітвеннічак, ты ж скоранька памагаеш, валасень выліваеш і на мхі яго, на балоты ссылаеш...» (там же: № 749). Одна старая жанчына из с. Спорово Брестской обл., раскажывая о своей трудной и безрадостной жизни, призналась, что помог ей выжить праздник: «Вы знаете, я щас усё ўрэме думаю, што мне этот праздник помог. У нас Онэпрый называецца, по-нашэму. [В селе была церковь, посвященная св. Онуфрию]. Як Бог даў, бы то повэрнуў [жизнь] у другую сторону: началы некіе свиньё гудоваты по двое – по трое и корова молоко давать, ужэ и сметана, молоко... Мне запомніўся гэты празнік и мни кажэца – он мни помог, той празнік. И я його празнюю луччэ за усех. Он в одно число [неподвижный]» (запись Н.П. Антропова).

Праздник, как и святой, может почитаться в качестве покровителя семьи, рода, родной земли. Интересен с этой точки зрения знаменитый южнославянский обычай «Слава», распространенный главным образом в Сербии, Черногории, Македонии, Боснии и Герцеговине и известный под показательными названиями: *слава*, *красно име*, *светац*,

*свети, свечари, празник*. Семья или род «славят» одного святого (или двух святых) в день (дни) их памяти. Самые популярные из подобных «патронов» – св.св. Георгий, Никола, Сава, Йован, Лука. Однако славить могут не только святых, но и праздники, не имеющие своего святого, такие как Воздвижение (*Крстовдан*), Покров (*Покровица*), Вознесение (*Спасовдан*). В одной сербской народной песне поется о событиях 1571 г.: «У пераштан (название племени) славой (крестным именем) было Воздвиженье (*Крстовдан*); чтобы этот день нам помогал, собрались все вместе перед церковью святого креста, испили юнаки холодного вина... одну чашу пили во славу крестного имени, славные пераштане» (СМР: 264). В перечне дат, празднуемых в качестве «славы» у сербов, при общем преобладании дней, посвященных христианским святым, встречаются следующие праздники, называемые не по имени святого: *Аранджеловдан, Благовести, Богоявление, Ваведене, Духови, Зачече, Крстовдан, Велика и Мала Госпоина, Мали Божич, Младенци, Нова година, Обретене, Покровица, Преображене, Спасовдан, Сретене, Тодорова субота, Усековане, Цвети, Часне вериги* (Недељковић 1990: 317). По существу тот же смысл имеют обетные праздники у русских, только они носят не родовой, а индивидуальный или сельский (иногда окказиональный) характер.

На дальнейшем пути персонификации праздников могут даже создаваться новые «святые», которых почитают наравне с христианскими святыми. Именно так появился у болгар святой по имени *Младен*, обязанный своим происхождением празднику Сорока мучеников (9 марта), который в некоторых болгарских регионах носит название *Младенци*. К *Младену*, как и к настоящим святым, обращаются с молитвами и просьбами: «Свети Младен да омлади – да Бог да». У болгар же к весьма почитаемым святым отно-

сится св. Тодор (объединивший культ Федора Стратилата и Федора Тирона), фигура столь же сакральная, сколь и демоническая; днем памяти св. Тодора считается первая суббота Великого поста. Исследователи народной традиции обращают внимание на то, что этот святой при обычном ярко выраженном мужском образе иногда (в с.-болг. областях) наделяется женским именем *Тодорица*, *Тудуричка*, *Баба Тудурица* и т.п. и почитается как женский персонаж. В этом видят следы андрогинности дохристианского языческого божества (Попов 1994: 84). Между тем, на мой взгляд, это может объясняться иначе, собственно календарными причинами: поскольку в народном календаре почитается первая неделя и особенно суббота Великого поста, называемые соответственно *Тодорова неделя* и *Тодорова суббота*, то форма *Тодорица*, *Баба Тодорица* – не что иное как результат персонификации этого «женского» дня в образе святой.

Таковы же и календарные персонажи *Бабы Марты* (персонификация первого дня весны, 1 марта или всего месяца марта) и *Бабы Коризмы* у южных славян, *Поста/Пуста* в католических традициях, олицетворяющие период Великого поста. У болгар Баба Марта представляется своенравной и капризной старухой, которая не терпит старых женщин, поэтому они стараются в этот день не выходить из дому; ее характером объясняется переменчивая погода в это время года. Родственниками Бабы Марты считаются персонифицированные месяцы январь (*Голям Сечко*) и февраль (*Малък Сечко*), по отношению к которым она выступает то как сестра, то как супруга; в качестве наказания она может насыпать на людей сильные холодные ветры, пургу и т.п. (БМ: 17–18). Аналогичные верования распространены и в других южнославянских ареалах (см.: Апостоловић 1940). В сербских календарных верованиях Баба

Коризма наделяется всеми чертами мифологического (демонического) персонажа: по поверьям, это старая, тощая, злая и жестокая старуха, которая угрожающе тащит за собой вериги и носит на плече семь палок, символизирующих семь недель поста (Неделькович 1990: 8). Еще один пример вторичного календарного святого – сербский персонаж Св. *Ображда*, покровительница полевых работ (пахоты и сева), персонифицированный подвижный трудовой праздник, название которого восходит к слову *бразда* ‘борозда’: «св. Ображда отмечается тогда, когда первый раз пашут и проводят первую борозду», в честь этого праздника пекут специальный калач *бразданицу* (другие названия: *браздионица*, *убражѣаоница*, *подораница*) (там же: 173).

Такого же происхождения святыне *Пятница* и *Неделя*, персонифицирующие соответствующие дни недели и почитаемые у восточных и южных славян; в народных рассказах они выступают как покровительницы женских дел и ремесел и вершат суд и наказания над теми, кто не соблюдает праздничных запретов (МНМ 2: 357).

Еще одним ярким проявлением персонификации и антропоморфизации праздников в славянском народном календаре является особенность, которую условно можно назвать семантической моделью родства. Речь идет о том, что в народных представлениях, отраженных в календарной терминологии, паремииологии и фольклоре, праздники и дни календаря оказываются по отношению друг к другу «родственниками»: отцом или матерью, братом, племянницей и т.п. В терминах семейно-родовой модели в календарном языке трактуются такие единицы календаря, которые оказываются хронологически смежными или симметричными в годовом цикле, и их семантическое объединение становится одним из способов структурирования годового времени (подробнее см.: Зайковский 1994; Толстая 2002).

Родственными отношениями связываются не только собственно праздники, но и другие единицы календарного времени (месяцы, времена года), ср. бел. «Лістапад – вераснёўскі ўнук, кастрычнікаў сын, зіме бацюхна родны» (Лозка 1993: 176).

Таким образом, персонификация праздников и других точек и отрезков годового цикла имеет два разных источника: «книжная», письменная, церковная традиция обозначения и трактовки праздников в связи с именами и образами христианских святых придает календарным персонажам (персонификациям праздников) сакральный характер делает их объектами почитания наряду с каноническими персонажами святых, в то время как устная традиция, вовлекающая календарное время в сферу мифологических представлений, наделяет их демонологическими или полудемонологическими чертами и сближает с персонажами совершенно другого круга – с представителями низшей мифологии. Впрочем, мифологизации подвержены в устной традиции и сами христианские святые (см.: Толстая 1995).

### Примечания

<sup>1</sup> Такие конструкции и даже однословные «антропонимические» номинации праздников известны с древнейших времен. Ср. в новгородских берестяных грамотах, начиная с XII в.: «на Пьтровь днь», «о Петрови дни» и т.п. (Зализняк 1995: 611), «всю нѣделю до Прокла» (XV в. – там же: 568); в Остромировом евангелии: «по пасцѣ на невѣрие Фомино» (Срезневский 2: 872).

### Литература

Агапкина 2002 – Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Апостоловић 1940 – Апостоловић Р. Зашто је време у марту променљиво? // Етнологија. Скопје, 1940. Год. 1. Св. 2. С. 122–124.

БМ – Българска митология. Енциклопедичен речник / Съставител А. Стойнев. София, 1994.

- ВП – Валачобныя песні. Мінск, 1980.
- Зайковский 1994 – *Зайковский В.Б.* Народный календарь восточных славян // Этнографическое обозрение. 1994. № 4. С. 53–65.
- Замовы – Замовы. Мінск, 1992 [Серия: Беларуская народная творчасць].
- Зализняк 1995 – *Зализняк А.А.* Древненовгородский диалект. М., 1995.
- Зечевић 1981 – *Зечевић С.* Митска бића српских предања. Београд, 1981.
- Красиков 2004 – *Красиков М.М.* Украинские поверья о Михайловом Чуде // Живая старина. 2004. № 3. С. 13–16.
- Лозка 1993 – *Лозка А.* Беларускі народны каляндар. Мінск, 1993.
- МНМ – Мифы народов мира. Энциклопедия. Изд. 2-е. М., 1988. Т. 2.
- Мороз 1998 – *Мороз А.Б.* Семантика, символика и структура сербских обрядовых песен календарного цикла. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1998.
- Недельковић 1990 – *Недельковић М.* Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.
- Номис 1864 – Украинські приказки, прислів'я и таке инше. Спорудив М. Номис. СПб., 1864.
- Попов 1994 – *Попов Р.* Светци-демони // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994. Т. 2. С. 78–100.
- СМР – *Кулишић Ш., Пантелић Н., Петровић П.Ж.* Српски митолошки речник. Београд, 1998. Изд. 2-е.
- Срезневский 2 – *Срезневский И.И.* Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1895. Т. 2.
- 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 1997 – *Толстая С.М.* Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. Славянский мир. М., 1997. С. 62–79.
- Толстая 2001 – *Толстая С.М.* Антропонимы в народной календарной терминологии // Известия Уральского гос. университета. № 20. Гуманитарные науки. История. Филология. Искусствознание. Вып. 4. Екатеринбург, 2001. С. 54–59.

Толстая 2002 – *Толстая С.М.* Семантическая модель родства в славянском народном календаре // Славяноведение. 2002. № 1. С. 23–26.

Топоров 1987 – *Топоров В.Н.* Об одном архаическом индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре – SVET // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 184–252.

Требјешанин 1991 – *Требјешанин Ж.* Представа о детету у српској култури. Београд, 1991.

*Работа выполнена по гранту президента РФ на поддержку ведущих научных школ (№ НШ-2141.2003.6)*

*Елена Федотова (Москва)*

## **Пасха и Рождество: связь с иудейской и языческой традициями**

Всякая религиозная система формирует собственную систему праздников. В целом календарно-праздничный круг – именно система, где все взаимоувязано и зависимо от идеологии, и эта система есть основа жизненного уклада и костяк традиции.

Необходимая черта традиции и обряда – их незыблемость (в глазах тех, кто следует традиции и исполняет обряд). Тем не менее, и религиозные установки, и формы культуры подвержены изменениям, а смена религиозной парадигмы неизбежно влечет за собой – с некоторым запаздыванием – и перестройку системы праздников.

Таким образом, история праздника, будучи зависима от процессов изменения религиозной системы, сама является источником информации об этих процессах. В частности, историю христианской Пасхи можно поставить в связь с эволюцией иудео-христианских отношений, и это свидетельство не будет лишним, хотя бы потому, что скудость источников по раннему периоду служит серьезным препятствием для установления исчерпывающей картины.

История Пасхи начинается с того, что очень долго никакой христианской Пасхи нет<sup>1</sup>. Первым собственно христианским праздником становится «День Господень» – «восьмой», он же первый день недели, когда в память о Воскресении Спасителя члены общины собираются где-то в частном доме для евхаристической трапезы и молитвы (Деян. 20: 7, 1 Кор. 5: 4–5; 16: 1, 2, ср. Инн. 20: 19).

Ежегодной Пасхи нет – по очень простой причине: первые христиане, будучи все евреями, празднуют Песах;

соблюдают они и другие еврейские праздники и обычаи (см., напр., Деян. 2: 1; 3: 1; 19: 8; 20: 6, 16; 21: 26–27; Лк. 24: 53). Иудейская система праздников в I в. практически не нарушена; и это лишний раз подтверждает вывод, который можно сделать также на основании ряда других источников<sup>2</sup>: первые христиане не мыслили себя создателями или носителями новой религии. От иудейской массы (достаточно разнородной в тот период) они отличались только одним: верой в уже пришедшего Мессию – но и эти их представления, как можно показать, укладываются в традиционные рамки иудейских мессианских представлений. Однако напряженность, возникшая в связи с тем, что евреи и христиане продолжали молиться и поклоняться Богу в одних и тех же местах, отмечена как в христианских<sup>3</sup> и иудеохристианских<sup>4</sup>, так и в собственно еврейских источниках<sup>5</sup>, и согласно всем им – инициирована еврейской стороной.

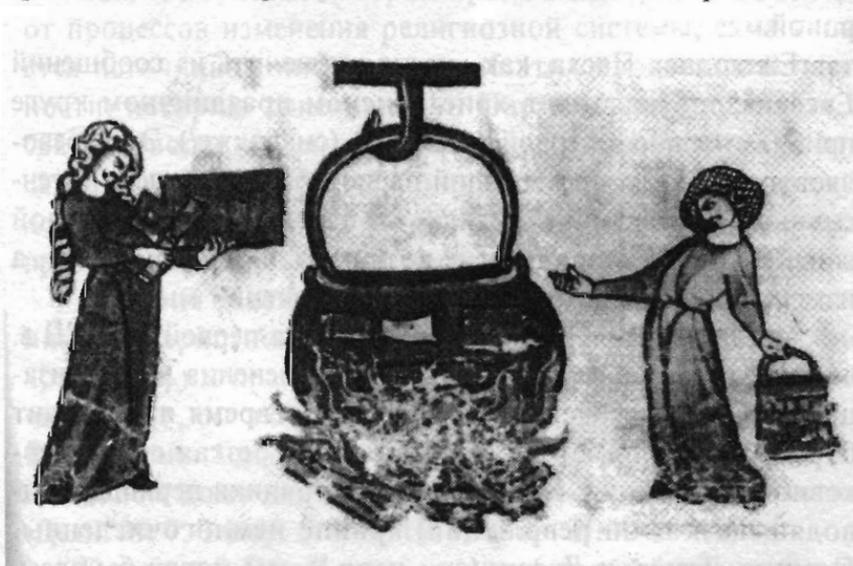
Ежегодная Пасха, как можно заключить из сообщений Евсевия<sup>6</sup>, появляется в христианском праздничном круге приблизительно в первой трети II в. (см. также<sup>7</sup>). Это позволяет думать, что предыдущий период был периодом интенсивных накоплений в религиозной мысли и религиозной жизни – поскольку ничто не возникает на пустом месте, а изменения форм даже отстают от изменений мысли.

Судя по имеющимся источникам, для первой трети II в. вообще характерны революционные изменения в организации и идеологии Церкви: именно в это время происходит бурная трансформация христианства и резкая смена церковной ориентации. К сожалению, источники периода, подводящего к этой революции, крайне немногочисленны. Помимо *Деяний и Дидахе* (см., напр.<sup>8</sup>), мы могли бы здесь опереться на корпус трудов, который носит обобщенное название *Писания мужей апостольских*<sup>9</sup>. Традиционно его

рассматривают как цельный памятник всего периода, но если расположить послания в хронологическом порядке их написания, то можно усмотреть любопытную динамику в развитии отношения христиан к иудеям и иудаизму.

*Дидахэ*, древнейший слой которого, возможно, относится к 60-м годам I в., свидетельствует, что до 70 г. община ориентирована почти исключительно на иудеохристианство, хотя открыта для язычников. Нормой для христиан в тот период остаются иудейские духовные ценности и иудейская религиозная практика. Само отсутствие собственно христианских праздников предполагает сохранность иудейской праздничной системы и, следовательно – невычлененность христианского самосознания из иудейской традиции.

Однако при наличии напряженности между иудеями и христианами потрясение 70 г. должно было привести к



*Кипячение посуды перед праздником Песах  
Лейцигский Махзор, Германия, XIII в.*

расколу – и в идейном отношении, и в отношении оформления идей, а начало христианской пасхалии дает понятие о сроках этих процессов. Иными словами, последующие 50 лет можно рассматривать как своего рода «инкубационный период» для формирования праздника Пасхи, в течение которого происходит постепенное обособление христианской идеологии от иудейской системы духовных ценностей и закрепление новых идей в определенных формах – пока что в рамках все той же иудейской религиозной практики.

Христианскую идеологию этого периода можно было бы обозначить как «естественное продолжение и восполнение иудаизма с элементами противопоставления»:

- «день Господень» восполняет недостаточность иудейской субботы (Евр. 4: 4–9);
- иудейские посты переносятся на другие дни с усвоением им значения поста «за преследующих», т.е. за тех же иудеев (Дидахэ 8: 1);
- к иудейским святыням добавляется и венчает их – Агнец: как пасхальная Жертва (1 Кор. 5: 7–8), как второй Моисей (Откр. 15: 3) и Заместитель Бога (Откр. 5: 6–14);
- левитское священство по своей недостаточности нуждается в замене новым священством (Евр. 7);
- мудрость иудейских мудрецов находит свое завершение в юродстве верных (1 Кор. 1: 18–31);
- немощи закона противопоставляется сила Духа (Гал. 3–5);
- иудейские молитвы заменяются молитвой Господней, которая так же должна произноситься 3 раза в день и, в общем, тематически и даже вербально имеет большое сходство с иудейскими берахот. Но сравнение с

последними заставляет предполагать наличие в этой молитве мессианского акцента<sup>10</sup>.

К концу I в. уже написаны все канонические книги Нового Завета. В самых поздних из них (Откр., Инн., Евр.) явно присутствует определенное противопоставление христиан иудеям, но не в качестве неиудеев иудеям, а как лучших иудеев плохим иудеям, «которые говорят о себе, что они иудеи, но не суть таковы» (Откр. 2: 9; 3: 9).

Между прочим, евангелист Иоанн тщательно отмечает совпадение смерти Иисуса с иудейской Пасхой (Инн. 13: 1; 18: 28; 19: 4).

Судя по примиренному духу *Послания* Климента Римского<sup>11</sup> (95 г.), к концу I в. в христианской общине, очень вероятно, сложилось определенное равновесие между иудео- и языкохристианами. Отсутствие серьезных изменений культа указывает на то, что язычники, приходя в общину, не приносили своих установлений, а усваивали те, что предлагала им община – т.е. иудеохристианство. (Это согласуется с гипотезой<sup>12</sup>, что первые успехи христианской проповеди связаны со слоем квазипрозелитов («богобоязненных») – т.е. сочувствующих иудаизму язычников, по каким-то причинам не принимающих весь Закон целиком.)

Однако равновесие в общине не могло быть устойчивым. Расхождения с иудеями усиливаются. После 70 г., когда исчезают Храм и храмовые формы богослужения, иудеям (как и христианам) приходится заново создавать свою культовую систему. Довольно быстро в иудейской среде начинает доминировать направление раввинистического иудаизма, и пути иудеев окончательно расходятся с христианством. Наоборот, приток бывших язычников в христианскую общину усиливается, так что вектор эволюции новой религии, которая приобретает все больше самостоятельных черт, явно направлен в сторону языко-

христианства. (Сам термин **нуждается** в пояснении. Он не предполагает, как в случае иудеохристиан, единства языческого и христианского культа или идеологии, но указывает только на аудиторию, из которой рекрутировались новые члены общины.) Вместе с тем, должна была измениться и «идеология естественного продолжения», которую исповедовала до сих пор христианская община.

Действительно, в течение первой трети II в. происходят важные изменения. Во-первых, иудеи в массе своей исчезают из христианской общины, и она теперь практически целиком состоит из бывших язычников. Во-вторых, нарастает потребность в самоидентификации Церкви, ее дифференциации от иудейской общины. В-третьих, реальные очертания приобретает угроза единству Церкви со стороны различных ересей<sup>13</sup>, в том числе – иудеохристианства, которое к тому времени само становится ересью и сектантством, что требует безотлагательных мер идейного разрыва с иудаизмом.



Приготовление мацы. Пасхальная Агада, Испания, XIV в.

Эти проблемы ясно усматриваются из *Посланий* Игнатия Антиохийского<sup>14</sup> (ок. 107 г. н.э.), для которых характерна уже открытая и острая антииудейская направленность, и еще более – из так называемого *Послания Варнавы*<sup>15</sup>, написанного между 117 и 135 г. н.э. Основной темой последней работы можно считать полемику с иудаизмом и даже сознательную его компрометацию. Автор последовательно развивает «идеологию замещения»: иудейских ценностей – христианскими, Ветхого Израиля – Новым, закона Моисеева – благодатью Христа. Согласно Варнаве, христиане – истинные наследники божьих обетований, а иудеи предназначены к гибели. (Эта идеология надолго вошла в арсенал церковных доктрин и борьба с ней началась только со времени иудео-христианского диалога.)

Примерно в этот период и появляется у христиан ежегодное празднование Пасхи. Если проследить истоки праздника<sup>16</sup>, то можно увидеть, что эта история хорошо иллюстрирует процесс смены христианской идеологии «мессианского продолжения» идеологией «замещения и присвоения». Праздник явно носит заимствованный характер, но переосмыслен в новом, христианском контексте<sup>17</sup>. От еврейской Пасхи сохраняется название, связь с лунно-солнечным еврейским календарем и, первоначально – сама дата праздника: 14 нисана.

Самая древняя практика 14-дневников принадлежит, по видимому, восточным церквям провинции Асия, т.е. тем областям, где была живая иудеохристианская традиция<sup>18</sup>. Первоначально появляется предпасхальный пост, по меньшей мере – однодневный, который длится, вероятнее всего – с утра 14 нисана до трех часов ночи 15 нисана<sup>19</sup>. Значение поста должно быть связано с общим смыслом христианского праздника, который, в свою очередь, не мог не отталкиваться от смысла праздника иудейского.

- Иудейская Пасха осмысляется в различных аспектах:
- как празднование спасения Израиля от смерти;
  - как освобождение из египетского рабства;
  - как начало особых отношений с Богом, получение Израилем статуса Сына Божьего, Первенца и удела Г-да;
  - как время возможного пришествия Мессии (ибо согласно преданию<sup>20</sup>, Мессия должен прийти в пасхальную ночь).

Все эти смысловые позиции сохраняются в христианском празднике с соответствующей переадресацией: Христос заменяет собою и Моисея – посланника Божьего, и сам Израиль – как Сын Первенец, и пасхального Агнца, и ожидаемого Мессию. Но совершенно естественно, что первые христиане должны были сделать акцент на мессианских ожиданиях; это соответствует общему настроению первохристианской общины<sup>21</sup>. Поэтому предпасхальный пост, по всей видимости, имел смысл сочетания иудейского поста за ближних с христианской заповедью любви к врагам, т.е. это пост за тех же иудеев, заблудших братьев и одновременно врагов, дабы им спастись в ночь пришествия Мессии<sup>22</sup>.

Такой праздник имело смысл праздновать только 14 нисана, и, насколько мы знаем, асийские общины держались за эту дату твердо и продолжительное время (до IV в.); хотя, надо думать, что последние лет 150 это была скорее верность традиции, ибо напряженные эсхатологические ожидания, и соответственно, эсхатологический акцент праздника уже отошли в прошлое.

Несколько позже, видимо, появляется празднование Пасхи на Западе, в Риме, и, как можно предположить, праздник сразу осмыслен несколько иначе, под влиянием менталитета, более связанного с языческой традицией, чем с иудеохристианской, которая на Западе никогда не полу-

чала серьезного развития. Пасха здесь празднуется как воспоминание и переживание исторического события Воскресения Христа – и, соответственно, западные христиане переносят дату праздника на первое воскресенье после 14 нисана<sup>23</sup>.

Уже от конца II в. есть свидетельства об ожесточенных спорах по поводу даты и «образа» праздника между римским епископом и представителями асийских церквей<sup>24</sup>. В настойчивом стремлении епископа навязать оппонентам свою дату праздника можно увидеть как желание Рима доминировать или искреннее непонимание другого акцента восточного праздника, так и тенденцию «развязаться» с иудеями, которая на Западе вообще проводилась раньше и более последовательно, чем на Востоке. Отметим, что настоящей «развязки» здесь еще нет, так как сроки христианского праздника все еще определяются в зависимости от сроков иудейского.

Тем не менее, перенесение празднования Пасхи на воскресенье после 14 нисана помогает, с одной стороны, принципиально уйти от иудейского содержания праздника, с другой – противопоставить себя иудеям, так как при этом получается, что во время празднования иудеев христиане еще постятся (за них, заблудившихся), а когда у иудеев неделя опресноков, т.е. грустное воспоминание горечи египетского рабства – тогда христиане радостно справляют Воскресение Спасителя<sup>25</sup>.

Судя по всему, во II в. оформляется двойственная политика Церкви по отношению к иудаизму. С одной стороны, это растущая тенденция разорвать все связи с иудаизмом и даже противопоставить себя иудеям; с другой стороны, Церковь крепко удерживает позиции наследника ветхозаветного иудаизма.

Политика двойственная, но совершенно естественная. Если вдуматься, ничего иного быть не могло. Тенденция разрыва с иудаизмом ко II в. набрала большие обороты и имела серьезную инерцию, что привело было к позиции Маркиона – вовсе отказаться от ветхозаветного наследия. Церковь на это не пошла, и пойти не могла. Среди прочего, отрыв от древней традиции сразу превращал христианство в «новодел», не имеющий никакой цены и истинности в глазах человека античного мира с его мифологическим менталитетом, для которого оправдано только то, что имеет основания в древности. Наиболее полное воплощение эта двойственная политика нашла в идеологии «замещения».

В русле той же политики можно трактовать и появление к концу II в. празднования Пятидесятницы. Это, собственно, тоже еврейский праздник, связанный с Пасхой и перекочевавший в христианское богослужение почти без изменения смысла (ниспослание благодати, заключение Завета и тем самым – создание народа Божьего), но тоже с соответствующей переадресацией<sup>26</sup>.

История Пасхи в III–IV вв. демонстрирует дальнейшее разворачивание политики и идеологии замещения.

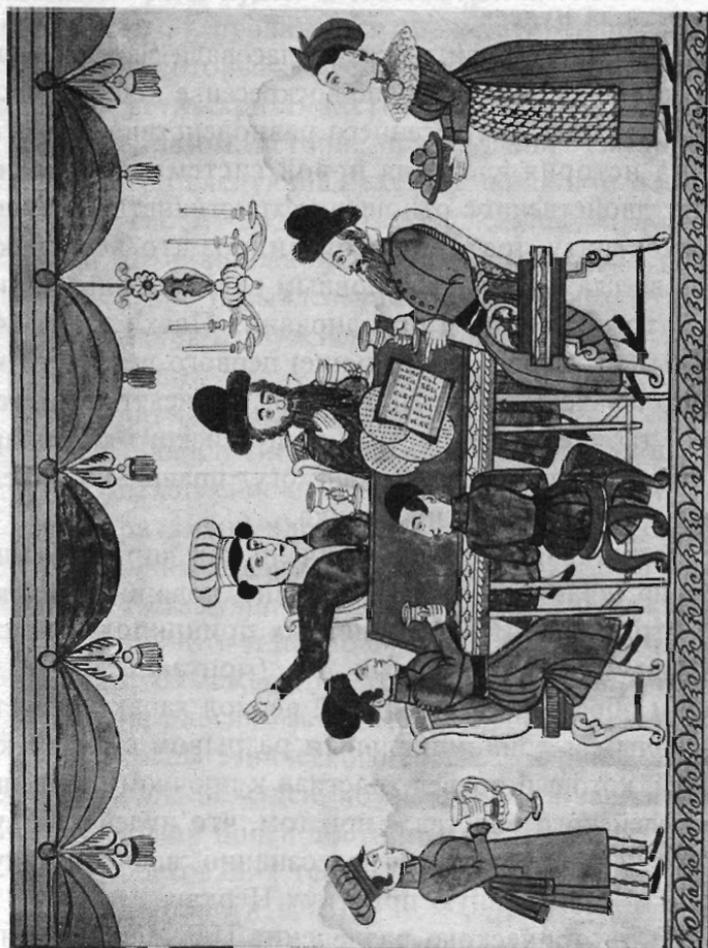
В III в. по-прежнему имеет место разнообразие практик празднования Пасхи и продолжаются споры о «правильной» пасхалии. Но к концу века Церковь сделала еще один принципиальный шаг на пути разрыва – не с иудейскими корнями, каковыми были ветхозаветная традиция и определенные формы синагогального богослужения и молитвенной практики, но по сути – с современным ей иудаизмом. Евреи сами подали повод снова обвинить себя в заблуждениях, так как где-то около этого времени распалась иудейская система наблюдения фаз луны и оповещения всей диаспоры о начале праздника и установилась система, при которой Песах мог

прийтись на день до весеннего равноденствия. Неизвестно, когда именно это произошло у евреев, но христианский протест против новой системы еврейского исчисления даты праздника прозвучал к концу III в.<sup>27</sup> *Апостольские постановления* (V, 17) – памятник IV в. – указывают на невозможность доверять иудейскому календарю.

Церкви Рима и Александрии – наиболее передовые и наименее обремененные иудеохристианской традицией – вводят календарь на основе собственного вычисления 14-го дня луны первого весеннего месяца – начиная от дня весеннего равноденствия, когда в греко-римском мире начинался год. Таким образом ветхозаветное указание о дне Пасхи сохраняется, но вычисляют его теперь христиане независимо от евреев.

Эта практика далеко не сразу стала повсеместной, поскольку восточные церкви держались за древность традиции против фактического нововведения и продолжали праздновать в первое воскресенье после иудейской даты 14 нисана. Однако в IV в. в борьбу включаются уже государственные власти и поддержанные ими соборы.

Вероятно, к этому времени праздник вообще стал осмысляться в рамках имперской традиции как общегосударственное дело, способствующее единению народа. В условиях, когда христианство превратилось в государственную религию, церковное разномыслие грозит основам государства. Император Константин выступает с обращением к церквям в 325 г. и призывает покончить с постыдной зависимостью от «обыкновения иудеев»<sup>28</sup>. Иоанн Златоуст<sup>29</sup> увещевает несогласных, доказывая, что единомушние важнее древности традиции. Антиохийский собор 333 г. (есть и другие даты) отлучает «празднующих вместе с иудеями» (т.е. ориентирующихся на иудейскую систему вычисления праздничной даты)<sup>30</sup>.



ПАСХАЛЬНИЙ СЕДЕР. НАРОДНА КАРТИНКА

Пасхальный седер. Народная картинка второй половины XIX в., Галиция (Украина)

В тот же период Пасха становится центральным праздником календарного года. Она приобретает пышный, торжественный характер и сложный разработанный ритуал. Предпасхальный пост удлиняется до 40 дней и теряет значение поста за иудеев<sup>31</sup>.

Впоследствии церкви все же согласовали свои пасхалии по известному правилу: первое воскресенье после первого полнолуния после дня весеннего равноденствия. Вместе с тем, сама история введения новой системы исчисления отражает двойственное отношение христианства к иудейскому субстрату праздника: очевидно, что вселенская Церковь всегда следовала основным ветхозаветным принципам нахождения даты празднования Пасхи – это 14-й день луны (т.е. первое полнолуние) первого весеннего месяца, – но с какого-то момента начала вычислять этот день по своим таблицам, независимо от иудейского календаря, полагая, что евреи теперь уже не могут правильно определить дату собственного праздника.

Соответственно, еретиками были как «празднующие с иудеями» (квартодесиманы, авдиане, новациане), так и те, кто отрывался от ветхозаветных принципов и праздновал Пасху в фиксированный день (монтанисты).

Таким образом, византийский период характеризуется сознательным и принципиальным разрывом с иудейской традицией, который привел христиан к прочному забвению своего иудейского родства – при том, что иудейский субстрат так же прочно, хотя и неосознанно, вошел в литургическую и молитвенную практику Церкви.

После исторического разделения Церковью западные христиане продолжают не обращать внимания на еврейский пасхальный цикл, придерживаясь установленных ранее правил. Однако православные настаивают на том, что христианскую Пасху следует справлять только после иу-

дейской. В этой настойчивости можно увидеть как противостояние западной традиции, так и желание подчеркнуть печальную связь распятия Иисуса с иудейской Пасхой и тем самым – роль иудеев в этом событии. Иными словами, здесь, возможно, проявляется тот самый «теоретический» антииудаизм, который до сего дня особенно отличает православную ветвь христианства.

Таким образом, история празднования Пасхи хорошо согласуется со следующей схемой эволюции отношения христиан к своему иудейскому наследию:

I этап. Доминирование иудеохристианства, соответственно невычлененность христианского самосознания из иудейской традиции (I в., условно до 70 г.).

«Мы такие же иудеи, как и вы».

II этап. Равновесие иудео- и языкохристиан в общине; накопление изменений в отношении к иудаизму; развитие идеологии «естественного продолжения и дополнения» (от 70 г. до начала II в.).

«Мы лучшие иудеи, чем вы, мы можем вас дополнить и подправить».

III этап. Отмежевание от иудаизма и формирование идеологии «замещения и присвоения» – на фоне смены этнического состава общины (II в.).

«Мы не иудеи, но мы сидим на вашем месте по праву более достойных и призванных. Божьи обетования теперь наши, а вы погибнете, если не обратитесь».

IV этап. Прочное преобладание языкохристианства. Забвение родства с иудаизмом при удержании иудейского ветхозаветного субстрата в молитвенной и литургической практике Церкви (III в. – византийский период).

«Мы не евреи и никогда ими не были. Мы прямые потомки ветхозаветного богоспасаемого Израиля, но к современным евреям не имеем никакого отношения».

V этап. Нарастание церковного «теоретического» антииудаизма, по причинам скорее политическим, чем внутрицерковным или религиозным (от Средневековья до наших дней).

«Жида Христа распяли».

Несколько иная история у праздника Рождества<sup>32</sup>. До IV в. о нем не было слышно – именно потому, что на Востоке сильна была ветхозаветная традиция, для которой день рождения – не причина для празднования. Поначалу в III в. в Египте стали отмечать день Теофании, скорее всего с целью вытеснить, охристианить языческий праздник освящения нильских вод. В IV в. в Антиохии к Теофании присоединили Рождество, смыслом которого стал именно день рождения Иисуса (*dies natalis Domini*) (на что повлияла уже западная римская традиция). Но цель введения этого праздника совершенно аналогична таковой праздника Теофании – вытеснить из массового сознания языческий день Нового Года [Рождения Года, Рождения Солнца (Митры)], который отмечали в Антиохии еще в IV в. 25 декабря. Известно, что митраистские культы чрезвычайно распространились по Империи во II–III вв. н.э. Но именно с IV в., по понятным причинам, борьба с язычеством уже могла принять отчетливый характер. Просто отменить такой праздник, как день рождения Митры, не представлялось возможным; можно было только заменить его христианским, соединив с новым смыслом. Это и произошло. В тропарях христианского Рождества подчеркивается, что магия, волхование – в последний раз сослужили свою службу: указали Истинное Солнце (Христа). Впоследствии Рождество и Богоявление разделились.

Из проведенного сравнения можно сделать общий вывод: Пасха – праздник унаследованный, хотя и с позднейшими наслоениями элементов полемики и борьбы, но в целом, само его существование и содержание – это претензия христиан на иудейское ветхозаветное наследие; Рождество же возникает сразу как инструмент борьбы с языческой традицией, ее уничтожения через усвоение новым культом и переосмысление, т.е. в целом – это отмежевание от язычества.

### Примечания

<sup>1</sup> Скабалланович М. Толковый Типикон // Паломник. М., 1995. С. 42–45.

<sup>2</sup> «Деяния апостолов», «Дидахэ», иудеохристианский источник Ш. Пинеса: См.: Pines S. The Jewish Christians of the Early Centures of Christianity According to a New Source // IASHP. V. 2. № 13 (1996). P. 1–75. См. также: Дани Д.Д. Единство и многообразие в Новом Завете // ББИ. М., 1997. С. 276–289.

<sup>3</sup> Деян. 5: 21; 14: 1–5; 17: 1–8; 18: 4–6; 22: 26–30. См. также: Иустин. Диалог с Трифоном Иудеем. 16, 4.

<sup>4</sup> Pines S. The Jewish Christians. P. 41–42.

<sup>5</sup> «Toldot Yeshu». Цит. по: Pines. P. 41–42; введение проклятия «миним» в текст «18 Благословений».

<sup>6</sup> Евсевий Кесарийский. Церковная история. IV, 23–26.

<sup>7</sup> Хулап В.Ф. Православная пасхалия в своем историческом развитии. Дисс. (на правах монографии). СПб. Дух. Академия. СПб., 2001. С. 44–46.

<sup>8</sup> Учение 12 апостолов / Пер., вступ., коммент. иг. Иннокентия (Павлова). М., 1996.

<sup>9</sup> Писания мужей апостольских. Рига, 1994.

<sup>10</sup> См.: Дидахэ 8: 2–3; Арранц М. Евхаристия Востока и Запада. Рим, 1998. С. 123–143.

<sup>11</sup> Писания мужей апостольских. С. 54–114.

<sup>12</sup> Левинская И. Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 94–168.

<sup>13</sup> Иринеи. Против ересей.

- <sup>14</sup> Писания мужей апостольских. С. 115–158.
- <sup>15</sup> Ibid. С. 25–53.
- <sup>16</sup> См.: Скабалланович М. Толковый Типикон. С. 42–45, 133–135, 142–143, 287–288; *Lohse B.* Das Passafest der Quartadecimmaner. Gutersloh, 1953; *Хулап В.Ф.* Православная пасхалия.
- <sup>17</sup> См.: *Хулап В.Ф.* Православная пасхалия. С. 17.
- <sup>18</sup> См., напр.: *Хулап В.Ф.* Православная пасхалия. С. 17; *Pines S.* The Jewish Christians. P. 16–17.
- <sup>19</sup> Epistula apostolorum, гл. 15. См., напр.: The Epistula Apostolorum: Epistle of the Apostles // *Montague R.J.* The Apocryphal New Testament. Oxford, 1924. P. 485–503; *Хулап В.Ф.* Православная пасхалия. С. 26–29.
- <sup>20</sup> См.: Таргум на Исх. 12: 42; Шемот Рабба 15: 2; *Бл. Иероним.* На Мф. 25: 6.
- <sup>21</sup> Epistula apostolorum, гл. 15–17; *Бл. Иероним.* На Мф. 25: 6 (PL 26.192); *Lohse B.* Das Passafest. S. 78–80; *Хулап В.Ф.* Православная пасхалия. С. 22–26.
- <sup>22</sup> Апостольские постановления. V, 13, 15; *Епифаний.* Панарион. 70, 11; *Lohse B.* Passafest. S. 63; Скабалланович М. Толковый Типикон. С. 134; *Хулап В.Ф.* Православная пасхалия. С. 29–33.
- <sup>23</sup> *Евсевий.* Церковная история. V, 23; *Хулап В.Ф.* Православная пасхалия. С. 39–41, 45–48.
- <sup>24</sup> *Евсевий.* Церковная история. V, 23–25.
- <sup>25</sup> *Епифаний.* Панарион. 70, 11; Апостольские постановления. V, 13; *Хулап В.Ф.* Православная пасхалия. С. 28–31.
- <sup>26</sup> Скабалланович М. Толковый Типикон. С. 68.
- <sup>27</sup> *Евсевий.* Церковная история. VI, 32; *Сократ.* Церковная история. V, 22. *Созомен.* Церковная история. VI, 18.
- <sup>28</sup> *Евсевий.* Церковная история. III, 18; *Сократ.* Церковная история. I, 9; *Бл. Феодорит.* Церковная история. I. 10.
- <sup>29</sup> *Иоанн Златоуст.* Против иудеев. III.
- <sup>30</sup> *Хулап В.Ф.* Православная пасхалия. С. 75–78.
- <sup>31</sup> Скабалланович М. Толковый Типикон. С. 287–288.
- <sup>32</sup> *Cabrol F.* Le premier de Calendes de Janvier et la messe contre les idols // *Cabrol F.* Les origines liturgiques. Paris, 1906. P. 203–210; *Киприан (Керн), архим.* Литургика: Гимнография и Эортология. М., 1997. С. 144–145.

*Елена Носенко (Москва)*

### **Семантика субботней трапезы в еврейской народной культуре**

Суббота (*Шаббат*) – один из основных еврейских праздников, связанных, согласно традиции, с окончанием Сотворения мира Богом и божественным сакральным отдыхом: «И благословил Бог день седьмой, и освятил его, ибо в день седьмой почил от всего труда своего» (Быт. 2: 3). Соблюдение Субботы – очевидно, одно из древнейших предписаний иудаизма, так как оно встречается в тех частях Пятикнижия, которые многими исследователями считаются наиболее древними (Исх. 23: 12; Исх. 20: 8–11 и др).

В этом своем качестве Суббота представляла собой разновидность архаического праздника и, несмотря на многовековую эволюцию, забвение первоначального мифа и части древнейших ритуалов, сохранила ряд черт именно такого праздника.

Повсеместно праздник представлял собой своего рода «перерыв повседневности», противопоставлялся будням. На время праздника прекращаются все или большинство хозяйственных занятий. «Ничего неделание» – не просто характерная черта архаического праздника. Нередко оно становилось его обязательной составляющей, сакральным установлением, табу, нарушителям которого нередко грозили серьезные кары. В случае с Субботой постепенно выработался целый ряд таких запретов на многие виды деятельности.

Столь же обязательным элементом архаического праздника почти везде было «веселье», «радость», тоже имевшее характер сакрального предписания, которое нельзя было нарушать. Это священное веселье было характерной чертой Субботы еще в допленный период. Тогда оно носило,

по-видимому, несколько буйный, возможно, оргиастический характер, против чего восставали пророки (Ис. 1: 13; Ос. 2: 11–13). Впоследствии характер этого «веселья» претерпел сильные изменения – как в книжной, так и в народной культуре, но само веселье, радость остались неотъемлемой чертой Субботы.

Многие праздники в древности, будучи тесно связаны с хозяйственными занятиями, были приурочены к движению Солнца и Луны – дням солнцеворота и солнцестояния, границам лунных фаз и т.д. Таким образом, праздник отражал тесную взаимосвязь человека и Вселенной, микро- и макрокосмоса. Эта связь сохранялась и в более поздние эпохи. Так, несмотря на концентрацию еврейского населения в городах и его отход от занятий сельским хозяйством, многие еврейские праздники, отражавшие те или иные события сакральной истории космоса или народа, сохранили отчетливые следы древнего природопочитания. В то же время уже в библейскую эпоху календарно-хозяйственная семантика многих еврейских праздников, в том числе Субботы, начала отступать на второй план, уступая место их осмыслению в религиозном или историческом аспекте. В случае с Субботой это был, как уже говорилось, рассказ о священном покое – сакральном отдыхе Бога по завершении Сотворения мира.

По всей видимости, такое восприятие было обычным еще в библейскую эпоху, поскольку архаический праздник часто был воспроизведением какого-то события, происшедшего в мифическом прошлом<sup>1</sup>. Эта черта сохранилась и позднее, в праздниках, бытовавших в «осевых культурах», «культурах Писания». Так, Суббота, помимо космогонического мифа, сохранила связь с кругом более поздних мифов о создании разного рода чудес и демонов накануне Субботы (Мишна. Авот. 5: 9).

Неотъемлемой составной частью любого архаического праздника были магические обряды. Вера в магическую взаимосвязь явлений природы, а также природы и человека, в возможность с помощью особых магических ритуалов воздействовать на природные явления и на человеческие желания и поступки – вообще характерны для архаического сознания. Но не только для него. Эта вера постоянно присутствует в народной культуре, для которой характерно магическое мышление, своего рода «магическая картина мира»<sup>2</sup>. Оставляя в стороне дискуссионный вопрос о примате мифа или ритуала<sup>3</sup>, хочу подчеркнуть, что в целом ритуал сохраняется гораздо дольше мифа. Часто тот или иной ритуал частично или даже полностью переносится в обрядовый комплекс, когда первоначальный миф утрачен, даже при полной замене одной религии другой. Поэтому с помощью изучения обрядов в историко-антропологическом аспекте, даже тех, которые возникли сравнительно поздно, можно понять их природу и функции, а, следовательно, и первоначальный характер праздника. Это возможно, на мой взгляд, потому, что даже относительно поздно сложившиеся обряды сохраняют реликты архаических верований и практик, столь характерных для народной культуры в целом.

Дошедшие до нас письменные источники, в данном случае библейские и талмудические тексты, содержат мифологию лишь в остаточном и, кроме того, сильно обработанном в более позднее время виде. Именно так обстоит дело с Субботой: миф о Сотворении мира и священном покое Творца – явно более поздняя попытка объяснить табуирование работы в этот день.

При исследовании народной культуры, в том числе праздничной, неизбежно возникает вопрос, насколько древни те или иные ритуалы или воззрения. Скажем, возможно ли использовать обряды, упоминающиеся в Мишне или да-

же зафиксированные в еще более позднее время, для реконструкции первоначального характера того или иного праздника, в нашем случае Субботы? Помогает ли типологическое сходство обычаев и ритуалов, бытовавших у различных народов, понять природу данного праздника? Если исходить из уже упомянутой мною предпосылки, что народная традиция нередко сохраняла очень архаические пласты верований и представлений, а «способ празднования часто оказывается более живучим, чем форма обряда»<sup>4</sup>, то такая реконструкция, опирающаяся на историко-антропологический метод, представляется мне вполне закономерной.

Реконструкции первоначальной природы того или иного праздника или первичной функции какой-либо его составляющей, в том числе и трапезы, способствует также привлечение материалов, принадлежащих другим стадиально близким культурным традициям. Поразительное сходство и повторяемость многих представлений и обрядов у разных народов в различные эпохи позволяет прийти к выводу, что их природа восходит к универсальным архетипическим схемам, а некоторые обряды, в том числе бытовавшие у народов, проживавших на значительном удалении друг от друга, обнаруживают известную типологическую близость и, возможно, генетическое родство.

Прежде чем перейти к анализу собственно субботней трапезы и ее семантике, напомним, что трапеза (трапезы) – еще одна из важнейших структурообразующих черт архаического праздника как культурного феномена. Не стоит забывать также, что многие антропологи считают пищу (важнейшую часть трапезы) наиболее устойчивым элементом традиционной культуры, хотя и она, безусловно, была подвержена разного рода заимствованиям и инновациям. В древности праздничная трапеза повсеместно не просто была связана с употреблением особенно обильной и вкусной пищи, но

была составной частью магических ритуалов. Кроме того, именно пища почти всюду выступала в качестве жертвы, собой своего рода «кормлением» божества или духов.

Среди ученых до сих пор нет единства мнения относительно происхождения и первоначального характера Субботы. Существует много гипотез, иногда взаимно исключающих друг друга<sup>5</sup>. Как я уже писала в других моих работах<sup>6</sup>, происхождение Субботы правомерно объяснить не только исходя из контекста имеющихся в нашем распоряжении письменных источников, прежде всего библейских текстов, как это обычно делается, но также опираясь на семантику субботней обрядности.

Анализ письменных источников, по преимуществу библейских текстов, а также Мишны (по преимуществу раздел Моэдим) позволил мне сделать вывод, что Суббота представляет собой контаминацию двух праздничных ритуалов. Первый восходит к одному из древнейших еврейских институтов, изначально связанным со священным, божественным числом «семь» – числом Бога и частичным (позднее более полным) табуированием работы. Евреи отмечали Субботу задолго до Вавилонского плена, но о ее ритуалах нам практически ничего не известно, за исключением предписания созывать священное собрание (Ис. 1: 13, Ос. 2: 11–13 и др.). Кроме того, вероятно, в Субботу было принято посещать магических целителей и прорицателей (2 Цар. 4: 22–23). Как я уже говорила, для Субботы, как для главных паломнических праздников – *хагим* – и новолуний, было характерно также «веселье». Все они, несомненно, были тесно связаны с культом Луны, которая в древности на Востоке, в том числе и в Ханаане, ассоциировалась с культом плодородия. Поэтому нельзя полностью исключить первоначальную связь Субботы с лунарным культом.

Уже в допленную эпоху были известны предписания о табуировании некоторых видов деятельности в Субботу (Амос 8: 5), хотя более подробные запреты были разработаны позднее (Исх. 34: 21; 16: 22–30; 35: 2–3; Числа 15: 32–34; Иерем. 17: 21–23). В Мишне зафиксировано уже 39 видов работы, запрещенной в Субботу (Мишна. Шабат. 4: 2).

Запрет готовить пищу во время Субботы существовал, по крайней мере, в после пленный период (см. Исх. 16: 22–30). И поскольку готовить пищу в Субботу запрещено, то это делают заранее, согласно предписанию, содержащемуся в эпизоде о манне небесной, выпавшей накануне Субботы вдвое больше обычного (Исх. 16: 22–23).

После Вавилонского плена Суббота приобретает доминирующее значение в культовой практике, испытав значительное воздействие культуры Вавилонии. Именно к этому периоду относится выражение «Моя Суббота» (Левит 19: 30), т.е. Суббота стала преимущественно восприниматься как день, посвященный Ягве. Возможно, тогда и возник миф о связи этого дня со священным отдыхом Бога.

Второй комплекс ритуалов, очевидно, еще более древний, восходит к домашнему культу, культу домашнего очага и культу предков, а также, возможно, связан с обрядами перехода в широком значении этого термина. Ибо Суббота, будучи началом и концом недельного цикла, его сакральным рубежом, праздником, регулярно «прореживающим» череду будней, была тем моментом перехода, когда, согласно сохранившимся в народной культуре поверьям, разные сверхъестественные силы достигают особого могущества.

Трактовка Субботы постепенно претерпевает изменения как в книжной, так и в народной культуре. В письменных источниках после пленной эпохи этот день все больше воспринимается как день радости, удовольствия. Именно так характеризуется Суббота в еврейской Библии: «и назо-

вещь Субботу удовольствием, святой день Господа – почитаемым, и почтишь его...» (Ис. 58: 13). Для Филона Александрийского Суббота – это прежде всего день созерцания и изучения премудрости (Philo. De vita Mosis. I. 3). В то же время вокруг этого дня в ученой и в народной культуре складывается круг легенд эсхатологического характера, например, о реке Самбаион (Flav. В.І. VII. 5. 1; Pline. HN. XXXI. 2). Исполнение народных песен-*змирот*, в которых фигурирует эта чудесная река, во время первой субботней трапезы стало традицией.

Кроме того, после разрушения Второго Храма форма соблюдения Субботы кардинально меняется: из общенародного, государственного института, тесно связанного с Храмом, он вновь превращается в домашний, семейный ритуал, каковым, по-видимому, был изначально, не утратив, однако, своей первостепенной значимости. По-видимому, в раннеталмудическую эпоху были зафиксированы многие существовавшие ранее субботние обряды (также связанные с трапезой), в том числе отражавшие чрезвычайно архаичные представления и практику. Они нашли отражение в Мишне и ряде трактатов Талмуда (преимущественно в трактате Шабат и некоторых других). Примерно в XVI в. каббалисты Цфата разработали особый субботний ритуал, впоследствии распространившийся во многих общинах. Он включал ряд очень архаичных элементов, которые могут пролить свет на природу праздника.

Именно поэтому семантика субботних ритуалов, в частности трапезы, и функции отдельных ее частей рассматриваются мной в контексте всей субботней обрядности и мифологии. Будучи составной частью народной культуры, они помогают лучше понять первоначальный характер Субботы.

Во время Субботы, как и во время других еврейских праздников, предписывается устраивать три трапезы, структура которых в целом весьма сходна. Порядок праздничных трапез был установлен в относительно позднюю эпоху, и в целом он одинаков во многих общинах. Возможно, что они складывались по единому образцу, послужив впоследствии своего рода сценарием для праздничных трапез некоторых других еврейских праздников, хотя характер последних, безусловно, оказывал влияние на семантику праздничной трапезы и семиотику отдельных ее частей.

Кроме того, нелишне вспомнить, что в ряде сефардских общин (Египет, Марокко) существовал обычай накануне и по окончании Субботы посещать могилы родителей и оставлять там милостыню, преимущественно пищу<sup>7</sup>. Типологически сходные с этим обычая существовали у многих народов мира в различные эпохи и представляли собой не что иное как «кормление» духов предков, имевшее целью обезопасить себя от их неудовольствия и заручиться их покровительством.

Открывает субботнюю трапезу благословение над вином (*кидуш*). Во многих сефардских общинах придерживались старинного обычая пить вино, смешанное с водой; возможно, он восходит к древнегреческой традиции пить разбавленное водой вино. Не исключено, что обычай пить вино во время праздничных трапез уходит корнями в античную эпоху. Однако, само употребление вина может быть связано с одной из характерных структурообразующих черт Субботы и вообще архаических праздников – «весельем», т.е. радостным, приподнятым настроением, которое было обязательным предписанием для всех членов коллектива уже в библейский период. В этом контексте можно интерпретировать обязательное употребление вина во время праздничных, в том числе субботних, трапез. Первоначально оно, несомненно, выполняло сакральную функцию,

подобно *суме/хао*ме в ведическом и авестийском ритуалах, а также аналогично функции вина в большинстве дионисийских праздников. Во всех упомянутых случаях возбуждающие напитки не только способствовали вызыванию и поддержанию состояния священного «веселья», но и освобождали человека от повседневных условностей, уничтожая обыденные ограничения и запреты, а также служили цели приобщения всей общины и каждого ее члена к божеству.

После ритуального омовения рук, т.е. избавления от ритуальной нечистоты, отец семейства произносит благословение над хлебом. Обычай печь особый субботний хлеб, равно как и предписание зажигать накануне праздника светильники и устраивать три праздничные трапезы, восходит к первым векам н.э. (Мишна. Таанит. 2: 4–5). Согласно Мишне, нарушение предписания отделять часть субботнего теста, наряду с невыполнением заповеди зажигать субботние светильники и нарушением полового запрета, является одной из основных причин смерти женщин во время родов (Мишна. Шабат. 2: 6).

В Талмуде говорится о том, что женщины должны печь хлеб в пятницу, чтобы он был готов до наступления Субботы (Таанит. 25а). До разрушения Иерусалимского храма женщинам следовало отдавать священнику кусок теста – как воспоминание о доле, которую приносили в жертву божеству, в то время как ели хлеб: «Когда придете в страну, в которую Я веду вас, то, когда будете есть хлеб той земли, возносите приношение Ягве. От начатков теста вашего возносите лепешку: как приношение с гумна, так возносите ее. От начатков теста вашего возносите Ягве приношение во все поколения ваши» (Числа 15: 18–21; см. также: Мишна. Хала. 4: 8). После разрушения Храма кусок теста, согласно предписанию, нужно бросать в огонь. Ранее в науке этот обычай объясняли заимствованием из культовой

практики древних германцев, почитавших богиню плодородия Берхту/Перхту, культ которой был особенно популярен среди женщин. Они совершали в ее честь жертвоприношения, в том числе приносили ей свои срезанные косы, постепенно заменив их приношением хлеба в виде переплетенных волос. В настоящее время, однако, эту точку зрения мало кто разделяет<sup>8</sup>.

Сходный обычай существует у мусульман, иногда его считают умиловительным даром злым духам<sup>9</sup>. Возможно, однако, что этот обычай восходит к жертвоприношению домашнему духу (домовому) и духам предков.

Так, тех, кто специально оставлял по вечерам кусочки хлеба на столе, в талмудическую эпоху называли идолопоклонниками<sup>10</sup>, вполне возможно подразумевая под идолопоклонством и веру в духов умерших и духов предков. Умиловительную функцию выполнял также существовавший в Средние века обычай оставлять на столе в канун Субботы хлеб и бокал вина. Некоторые раввины трактовали такие действия как воспоминание о манне небесной, выпавшей накануне Субботы. Но многие авторитеты прямо утверждали, что поступающие подобным образом «накрывают стол для демонов»<sup>11</sup>. В пользу предположения о связи этого обычая с культом умерших и культом предков говорит существовавшее в ряде общин поверье, по которому человек, едящий и пьющий в ночь накануне Субботы, «обкрадывает своих покойных». (В отдельных еврейских общинах в тех семьях, где недавно – до года – умер родственник, от еды и питья в сумерки накануне и после Субботы воздерживались.) Некоторые исследователи полагают, что такие поверья и практика восходят к талмудической легенде об Ангеле смерти, который по вечерам отпускает души умерших поесть и попить. Следовательно, те, кто пьет и ест в сумерки, лишает души умерших этой возможности<sup>12</sup>.

Сходное объяснение запрету оставлять на ночь на столе хлеб и воду дают в некоторых местах на Русском Севере, утверждая, что в этом случае «бесы придут»<sup>13</sup>. Обычай оставлять на столе приборы и остатки пищи, а также зажигать свечи на столе и на могилах был широко распространен у многих европейских народов во время Рождества и святок, обрядность которых тесно связана с поминальной<sup>14</sup>.

Существование подобных поверий и практики в столь отдаленных регионах невозможно объяснить культурными заимствованиями или же влияниями; очевидно, они являются отражением определенных архетипических представлений. Не исключено, что отделение части теста для субботного хлеба, которую бросают в огонь, типологически сходно с обычаем оставлять на ночь на столе еду и питье и восходит к архаическому жертвоприношению – «кормлению» духов предков и домашнего очага. Именно в этом контексте можно рассматривать приношение или одаривание духа пищей накануне Субботы, отделение доли теста, приношение пищи на могилы и пр.

Для первой субботней трапезы, начиная с талмудической эпохи, были характерны различные рыбные блюда (Шабат, 37б; 118б; Моэд Катан 11а). Обычно исследователи обращают внимание на то, что во многих архаических культурах рыба была символом плодovitости. И действительно, эта функция отчетливо прослеживается во время тех праздников, которые в древности были связаны с аграрными кyльтами, фертильной и инициальной магией (Сукот, Рош га-Шана). Однако в данном случае уместно вспомнить, что в ряде архаических кyльтур, включая кyльтуры сиро-палестинского региона, рыба была олицетворением нижнего/загробного мира, подземных вод, а также смерти/воскрешения. Примерами могут служить, в частности, легенда об Ионе и рыбе, круг мифов о морском чудовище Леви-

афане, а также шумеро-аккадские мифы об Инанне-Иштар, хтонической богине, один из основных центров которой – Ниневия – обозначался на письме как «дом рыбы»). Таким образом, вполне возможно, что употребление в пищу рыбы во время Субботы могло в древности восходить к заупокойному культу, с которым Суббота была тесно связана.

Всевозможные рыбные блюда стали особенно популярны во многих еврейских общинах Европы в Средние века. У ашкеназов особое распространение получила фаршированная рыба (*gefilte fish*)<sup>15</sup> без костей, так как полагали, что вытаскивание рыбьих костей во время еды – тоже «работа», нежелательная во время Субботы. У сефардов были тоже популярны различные субботние рыбные блюда под овощными и фруктовыми соусами<sup>16</sup>.

По-видимому, в эпоху средневековья в различных общинах получило распространение обильное употребление мясных блюд. Из некоторых средневековых источников явствует, что в отдельных общинах могли подавать просто блюдо с мясом<sup>17</sup>. Во многих общинах Европы наибольшую популярность приобрело блюдо, которое известно под разными названиями (*cholent, shalel* и др.) и с различными компонентами. Первоначально его основу составляли бобовые (впоследствии полностью или частично вытесненные картофелем) и мясо на костях, позднее к ним добавились различные овощи и приправы. Это блюдо готовили в пятницу и оставляли в печах, чтобы подать его в Субботу днем горячим. Поэтому многие исследователи связывают само название этого блюда со старофранцузским словом *chauld* – ‘теплый’, которое в свою очередь восходит к лат. *calidus*<sup>18</sup>. Мы не знаем, существовало ли похожее блюдо в библейскую и талмудическую эпохи. Но интересно, что сходное с чолнтом по своему происхождению блюдо было распространено у сефардов под названием *hamim* (от ивритск. *ham*

‘горячий’) и включало баранину или курицу, рис, белую фасоль и другие ингредиенты<sup>19</sup>. В очень древней и изолированной общине г. Загроса (Иракский Курдистан) подавали *tabote* – блюдо из поджаренных пшеничных зерен, бобов и мяса. В Персии было популярно *khalebibi* – блюдо из вареной говядины, бобов, редьки, капусты, лука и риса. Эти и другие субботние блюда, типологически сходные с чолнтом и хамим, включавшие в себя разнообразные компоненты (в их числе, как правило, мясо и бобовые) были распространены во многих еврейских общинах на протяжении средневековья и Нового времени от Испании до Персии<sup>20</sup>.

В библейскую эпоху основа пищевого рациона евреев была в общих чертах такой же, как и у большинства народов переднеазиатского региона – преобладание злаков (жареные зерна, лепешки, хлеб), а также бобовых и овощей. Этот тип пищи оставался преобладающим значительно позднее в еврейских общинах, расположенных в исламских землях<sup>21</sup>. Мясо на протяжении всего библейского периода, а также более поздних эпох рассматривалось преимущественно как праздничная, а также поминальная еда и, следовательно, употреблялось в пищу сравнительно редко.

Необходимо также помнить, что бобовые, первоначально бывшие одной из главных составляющих пищевого рациона древних евреев, а позднее входившие в качестве основного компонента в состав чолнта, хамим и сходных с ними субботних блюд, во многих культурах древнего Средиземноморья считались поминальной едой, иногда даже приносимой на кладбища и оставляемой на могилах усопших родственников<sup>22</sup>.

Таким образом, первоначально подаваемое мясо с бобовыми, возможно, тоже было не только праздничным, но и поминальным блюдом, сохранившим определенную связь с культом умерших и культом предков. Позднее в резуль-

тате Великих географических открытий и заимствований из кухни других народов в еврейскую кухню вошли фасоль, позднее в Европе – картофель, а на Востоке – рис. В результате субботний чолнт или хамим приобрели традиционный вид, сохраняя особенности, присущие западному и восточному еврейским пищевым комплексам.

По-видимому, уже в библейскую эпоху употребление чеснока во время Субботы считалось обязательным (см.: Баба Кама. 82а). Чеснок издревле во многих архаических культурах считался хорошим апотропейным средством – оберегом против различной нечистой силы. Именно с этими целями его применяли и в еврейской народной традиции – чтобы уберечь младенца от Лилит или Броша (демонов женского пола, вредящих новорожденным), чтобы защититься от «дурного глаза»<sup>23</sup>. Не исключено, что употребление чеснока во время субботней трапезы первоначально также могло иметь цель защитить присутствующих членов семьи от злых духов и духов умерших, вредоносная сила которых в канун и на исходе Субботы, как уже подчеркивалось, считалась особенно сильной.

Конечно, не все субботние блюда обнаруживают явную или скрытую семантическую нагрузку, позволяющую выявить некоторые аспекты происхождения Субботы. Так, целый ряд блюд, ставших впоследствии традиционными для Субботы, был, несомненно, заимствован из кухни окружающих евреев народов в Средние века и в Новое время. Эти блюда не связаны с древней культовой практикой, но свидетельствуют о межкультурных контактах и взаимодействиях, которые иногда довольно трудно в точности проследить. Например, *кугель* – субботний десерт – род пудинга, который евреи, жившие в Южной Германии и Австрии, по-видимому, заимствовали из немецкой кухни. Его готовили в различных местах из разнообразных компо-

нентов – хлеба или муки, лапши или риса с добавлением орехов, изюма, сахара и пр.<sup>24</sup> С середины XIX в., после того как картофель среди евреев получил широчайшее распространение, во многих областях Восточной Европы он в значительной мере вытеснил бобовые, более того, именно картофельный пудинг стал бытовать в качестве субботнего блюда у ашкеназов.

То же можно сказать и о всевозможных пирожках (*флорден*, *флудн*), характерных, впрочем, не только для субботней трапезы, которые, как считается, тоже заимствованы из немецкой праздничной кухни.

Заимствования из кухни окружающих народов весьма многочисленны. Это относится и к различным *цимесам* (которые, впрочем, ели не только в субботу). Так, у литовских евреев был довольно популярен цимес из репы. Известны также разнообразные, хотя и довольно поздние, заимствования из польской и украинской кухни.

Таким образом, еврейская праздничная и, в частности, субботняя трапеза обнаруживает ряд знаковых функций. Это проявляется как в особой «смысловой нагрузке» некоторых компонентов трапезы и сопровождающих их ритуалов, так и в семантике тех или иных блюд, а, кроме того, в подчеркнуто сакральном характере самой трапезы.

Суббота вообще имеет отчетливо выраженный характер семейного праздника: она отмечается дома, в кругу семьи, большую роль в совершении обрядов играют мать и отец семейства. Так, зажигание светильников накануне и на исходе этого дня известно уже в Мишне и является одним из основных предписаний, обязательных для женщин. Впоследствии оно стало характерно и для других еврейских праздников. В архаических обществах повсеместно, в том числе у древних евреев, огонь широко использовали как средство защиты от вредоносных духов (см.: Левит 16: 12–

13). Зажигание субботних светильников первоначально могло выполнять именно апотропейную функцию. Еще в начале XX в. у евреев существовало поверье, что пламя свечей отгоняет различных демонов, в особенности Лилит и Аграт бат Махалат<sup>25</sup>. По традиции зажигают не менее двух светильников, но иногда их число равно числу обитателей дома. В таком случае огонь мог выполнять не только апотропейную функцию – его могли зажигать и для того, чтобы доставить удовольствие духам предков, т.е. он выступал в качестве жертвоприношения.

В пользу высказанного предположения могут свидетельствовать также многочисленные поверья и народные легенды, восходящие к талмудическим преданиям, повествующим об особой опасности ночей накануне и на исходе Субботы, когда различные злые духи приобретают наивысшее могущество (Песахим, 12б; Пирке Авот, 5). Кроме того, согласно многочисленным преданиям, накануне Субботы гаснут огни геенны, а грешные души до исхода Субботы получают свободу, после чего они вновь должны вернуться в геенну<sup>26</sup>. Чтобы уберечься от демонов и духов умерших, применяли различные магические средства: зажигали светильники, произносили специальные молитвы, вдыхали аромат благовоний во время обряда гавдала. О связи Субботы с заупокойным культом может свидетельствовать и роль белого цвета китла, который в талмудическую и послеталмудическую эпоху (в некоторых общинах и позднее) надевали во время Субботы. Семантика белого цвета в еврейской культуре амбивалентна – это цвет одежды Ветхого днями, очищения от грехов, т.е. ритуальной чистоты. Но одновременно это и цвет погребальных пелен, впоследствии савана, напоминание о смерти и, возможно, ритуальной нечистоте. Не исключено, что в этом контексте также просматривается связь Субботы с культом умерших.

О связи Субботы с культом умерших и почитанием предков также свидетельствует распространенный в талмудической литературе и в фольклоре сюжет о благочестивом человеке, который перед смертью просит своих родственников содержать в порядке его постель и стол, так как он и после кончины будет приходить накануне Субботы читать кидуш или изучать Тору, что впоследствии и происходило<sup>27</sup>.

Почитание домашних божеств зафиксировано в сиропалестинском регионе уже во второй половине II тыс. до н.э.: человек не мог вступить во владение собственностью, если он не обладал статуэтками этих домашних богов (терафим). Высказывались предположения, что Рахиль, похитившая из дома своего отца статуэтки таких терафим (Быт. 31), хотела обеспечить Иакову право собственности на имущество<sup>28</sup>. Иногда указывается, что роль домашних божеств могли играть богини плодородия, культы которых (главным образом, богини Ашера и Анат) были заимствованы евреями у ханаанеев и статуэтки которых во множестве находят в ханаанских поселениях, впоследствии занятых евреями. Функции этих богинь – подательниц плодородия, облегчавших роды, обеспечили им центральную роль в домашнем культе ханаанеев, а затем и древних евреев (Суд. 3: 7; 6: 5; 6; 25; 1 Самуил 15: 13; 2 Самуил 23: 4, 7 и во многих других местах). По мнению некоторых ученых, эти богини выполняли в сиропалестинском регионе функцию, сходную с функцией ларов и пенатов в древнем Риме<sup>29</sup>.

Все сказанное позволяет утверждать, что, по-видимому, Суббота восходит к архаическому семейному (родовому) празднику, сопровождавшемуся целым комплексом ритуалов, как имеющих древние корни, так и возникших в более поздние эпохи. Этот праздник и его центральный момент – трапеза – были тесно связаны с обрядами перехода, культом умерших и почитанием предков и домашнего очага

и сопровождалась жертвоприношением домашнему духу и умиловительной жертвой предкам.

Аналогичные культы домашнего очага, нередко связанные с культом предков и домашнего духа-покровителя, существовали у различных народов мира (в древней Греции и Риме, древнем Китае, Сибири, у славянских народов и др.) Для подобных культов характерны культ домашнего огня, особая роль женщины как его хранительницы, апотропейные и умиловительные ритуалы. Они имеют определенные аналогии в обрядности и предписаниях, касающихся Субботы.

Семиотика субботней трапезы как составной части субботнего ритуала подтверждает такой первоначальный смысл праздника. Кроме того, она подчеркивает сакральный характер Субботы, соотношенной со священным событием в жизни Вселенной и человека. Подобно архаическому празднику Суббота тесно связана с мифом, ее ритуальный комплекс складывается вокруг мифологической ситуации. В данном случае первоначальные мифы, группировавшиеся вокруг домашнего очага и почитания предков, были довольно прочно забыты или утрачены, будучи вытеснены мифом о Сотворении мира, сакральном покое божества и посвященном ему числу «семь». Трапеза как один из наиболее устойчивых элементов ритуального комплекса сохранила, однако, ряд черт, позволяющих выявить именно эти наиболее архаические представления. Постепенно почитание домашних божеств, бывших покровителями дома, рода, домашнего очага, как и культ предков, было вытеснено на периферию официальной культуры, но долгое время продолжало бытовать в культуре народной – в мифологии и магической практике.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. С. 48.
- <sup>2</sup> Подробнее об этой картине мира, имманентной народной культуре вообще и сохраняющей чрезвычайно архаические элементы культуры, см.: *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
- <sup>3</sup> На эту тему написано достаточно много. Обзор точек зрения по этому вопросу см.: *Серов С.Я.* Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // *Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев.* М., 1983. С. 41; *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1995. С. 36–37.
- <sup>4</sup> *Абрамян Л.А.* Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983. С. 60.
- <sup>5</sup> Более подробно об этом см., например: *Robinson G.* The Origin and Development of the Old Testament Sabbath. Frankfurt a/M., 1988. P. 28–36; *Rowley H.* Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meanings. L., 1967. P. 45 и сл., 99; *Segal J.B.* The Hebrew Passover. L., 1963. P. 160–163; *Носенко Е.Э.* «...Вот праздники Бога» (Историко-генетическое исследование еврейских праздников). М., 2001.
- <sup>6</sup> *Носенко Е.Э.* Происхождение Субботы в свете этнографических данных // *Вестник древней истории.* 1999. № 4; *Носенко Е.Э.* «...Вот праздники Бога».
- <sup>7</sup> *Dobrinsky H.* A Treasury of Sefardic Laws and Customs. N.Y., 1986. P. 229.
- <sup>8</sup> Подробнее об этой гипотезе и отношении к ней см.: *Trachtenberg J.* Jewish Magic and Superstitions. A Study in Folk Religion. Philadelphia, 1961. P. 40.
- <sup>9</sup> *Schauss H.* The Jewish Festivals. History and Observance. N.Y., 1973. P. 288.
- <sup>10</sup> *Trachtenberg J.* Jewish Magic and Superstitions. P. 67.
- <sup>11</sup> *Trachtenberg J.* Jewish Magic and Superstitions. P. 166.
- <sup>12</sup> *Trachtenberg J.* Jewish Magic and Superstitions. P. 68.
- <sup>13</sup> Об этом в устной беседе мне любезно сообщила М.М. Каспина, участвовавшая в ряде фольклорных экспедиций.
- <sup>14</sup> О связи рождественской обрядности с поминальным культом см.: *Покровская Л.В.* Земледельческая обрядность // *Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Исторические корни и*

развитие обычаев. М., 1983. С. 77.

<sup>15</sup> *Cooper J.* Eat and be Satisfied. A Social History of Jewish Food. L., 1993. P. 177.

<sup>16</sup> *Cooper J.* Eat and be Satisfied. P. 129.

<sup>17</sup> Подробнее о популярности чисто мясного блюда в еврейских общинах Прованса, Египта и некоторых других местах см.: *Marcus J.R.* The Jew in the Medieval World. N.Y., 1965. P. 396–397; *Cooper J.* Eat and be Satisfied. P. 98–101.

<sup>18</sup> *Cooper J.* Eat and be Satisfied. P. 103; *Unterman A.* Dictionary of Jewish Law and Legend. L., 1991. P. 52.

<sup>19</sup> *Eliachar E.* Living with Jews. L., 1983. P. 54.

<sup>20</sup> Подробнее об упомянутых и других субботних блюдах, напоминающих чолнт, см.: *Cooper J.* Eat and be Satisfied. P. 104–107.

<sup>21</sup> *Cooper J.* Eat and be Satisfied. P. 92–93.

<sup>22</sup> Об употреблении бобовых в древнегреческом поминальном культе см.: *Богаевский Б.Л.* Земледельческая религия Афин. Пг., 1916. Ч. 1.

<sup>23</sup> Об употреблении чеснока в еврейской народной медицине, родильных и прочих обрядах написано довольно много. См., например: *Леванда О.* Старинные еврейские свадебные обычаи // Пережитое. СПб., 1912. Т. 3; *Носенко Е.Э.* Евреи // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны Зарубежной Европы. М., 1997; *Patai R.* On Jewish Folklore. Detroit, 1983; *Trachtenberg J.* Jewish Magic and Superstitions. A Study in Folk Religion. Philadelphia, 1961; *Epstein L.M.* Sex Law and Customs in Judaism. N.Y., 1967; *Shauss H.* Lifetime of a Jew. N.Y., 1976.

<sup>24</sup> *Cooper J.* Eat and be Satisfied. P. 188.

<sup>25</sup> *Shachar I.* The Jewish Year. Leiden, 1975. P. 4.

<sup>26</sup> *Дубнов С.М.* Книга жизни. Материалы для истории моего времени. Воспоминания и размышления. СПб., 1998. С. 21; *Shauss H.* The Jewish Festivals. History and Observance. N.Y., 1973. P. 36.

<sup>27</sup> *Ma'aseh Sefer, Ma'aseh Book. A Book of Jewish Tales and Legends /* Transl. from Judeo-German by M. Gaster. Philadelphia, 1934. № 125; *Mimekor Yisrael. Classical Jewish Folktales /* Collected by Micha Joseph bin Gorion. Ed. by E. bin Gorion. Bloomington and London, 1976. Vol. 2. P. 688.

<sup>28</sup> *Gaster Th.* Myth, Legend and Custom in the Old Testament. A Comparative Studies with the Chapters from sir James Frazer's «Folklore in the Old Testament». L., 1969. P. 200.

<sup>29</sup> *Patai R.* On Jewish Folklore. P. 58–59.

*Наталья Евсеенко (Санкт-Петербург)*

## **Представления о Субботе в ранневизантийской полемической литературе**

Антииудейский диалог в Византии всегда представлял особый интерес как для теологов, так и для исследователей византийской истории и литературы. Не единожды были рассмотрены основные темы антииудейской полемики; тем не менее, несмотря на то что вопрос о праздновании Субботы является одним из ключевых для византийского антииудейского диалога, в научной литературе, посвященной такого рода сочинениям, ему уделяется весьма скромное место. Даже в одной из основных монографий по антииудейским диалогам в Византии, составленной А. Кюльцером (*A. Kuelzer. Disputationes graecae contra Iudaeos. 1999*), эта тема не рассмотрена.

Тем не менее, критика соблюдения Субботы является для византийских полемистов настолько важной, что ей иногда посвящаются отдельные сочинения (например, трактат Афанасия «О субботах и обрезании»). Возникает вопрос, почему же именно вопрос празднования Субботы так сильно волнует византийских авторов? Я попытаюсь ответить на этот вопрос в этой статье.

Во-первых, соблюдение Субботы, а также обрезание, которое всегда обсуждается вместе с заповедью праздновать субботу, являются главными показателями принадлежности к «избранному Богом народу», а вопрос об избранности становится ключевым для иудео-христианской полемики в целом. В этом контексте следует заметить, что обсуждение данного вопроса было для полемистов чрезвычайно выигрышным, ведь полемизируя по всем остальным стандартным для антииудейских диалогов вопросам

(божественная природа Христа, непорочное зачатие, почитание икон и пр.), христианин вынужден защищать правоту своих символов и догматов, а обсуждая избранность Израиля и его Завет с Богом, он может доказывать нерелевантность символов и представлений своего противника, что риторически и идеологически гораздо проще.

Во-вторых, соблюдение Субботы становится для византийских авторов одним из основных признаков «чужого». Византийские авторы вкладывают в уста иудеев собственное понимание заповеди соблюдения Субботы как одной из основополагающих заповедей иудаизма. В этом контексте обращает на себя внимание тот факт, что в многочисленных текстах, посвященных вопросу соблюдения Субботы, я ни разу не встретила никаких этнографических подробностей или просто упоминания каких-либо атрибутов праздника. Конечно, в такого рода литературе в принципе очень редко можно встретить описания ритуалов или обрядов, но, как кажется, есть и другие причины такого умолчания.

Итак, путем анализа выбранных мной отрывков из разных сочинений, прямо или косвенно касающихся Субботы, я попытаюсь показать, каким было представление полемистов о Субботе, а также ответить на вопрос, почему же эта тема так волновала христианских теологов II–VI вв.

Прежде, чем приступить к разбору конкретных отрывков, необходимо представить себе тот исторический фон, на котором создавались эти произведения. В IV–VI вв., параллельно с распространением христианства практически во всех восточных регионах продолжали существовать достаточно устойчивые языческие и иудейские общины. Однако для христианина между язычником и иудеем существует огромная разница: язычник – это «еще не христианин», а иудей – «уже не христианин», и даже если он обращается в христианство, его честность и готовность

добровольно принять крещение подвергается сомнению. Поэтому влияния иудейской традиции очень боялись и старались его минимизировать. Но это было не просто, потому что в местах со смешанным населением отдельных «языческих» или «еврейских» кварталов просто не было, и христиане охотно общались как с язычниками, так и с евреями. В этом контексте особое звучание приобретает достаточно распространенное обвинение в «иудаизировании», или «иудаизации». Эти обвинения обращены к тем, кто, оставаясь христианами, участвует в иудейских праздниках, обращается к раввинам и т.д. Большинство соборных канонов направлены не на настоящих евреев, а на христиан, которые едят приготовленный евреями хлеб, принимают лекарства, сделанные врачами-евреями. По канону, изданному при Константине Втором (337–361), и клиру, и мирянам запрещается разделять трапезу с иудеями. Каноны Лаодикийского собора (431) предписывают евреям и христианам не праздновать праздники в один день, предписывают работать в субботу, а также (NB!) запрещают христианским священникам ходить в синагогу и молиться там. Все сказанное полемистами о Субботе мы будем рассматривать, отталкиваясь от этого фона.

Начнем с того, как полемисты представляли себе мотивировку данной иудеям заповеди соблюдения Субботы.

Все авторы единодушны в том, что эта заповедь была дана евреям в качестве наказания за их грехи. Юстин Мученик говорит: «Поскольку ваш жестоковыйный и неблагодарный народ всегда взывал к Нему, через всех пророков Он приказывает вам совершать то, что приказал он через Моисея, чтобы вы, раскаявшись, возблагодарили Его и не приносили своих детей демонам...»<sup>1</sup>, а также: «За грехи ваши и отцов ваших приказал Бог, чтобы вы соблюдали шаббат, и дал вам различные заповеди... через Иезекииля

сказано: Я, Бог ваш, следуйте моим заповедям..., но вы огорчили меня, дети ваши не последовали моим заповедям, но осквернили мою субботу»<sup>2</sup>. К тому же, как выясняется, такому наказанию подлежат только евреи. Григорий Нисский утверждает: «Закон, дающий надежду на будущие блага, преследует только одну цель, чтобы через множество предписаний человек смог очиститься от зла (κακία), присущего его природе, и это определяется *заповедью* обрезания, *празднованием* субботы, соблюдением диетических запретов и каждым повелением Закона»<sup>3</sup>. Афанасий в сочинении «О субботах и обрезании» пишет, что «суббота – это не отдых, а избавление от грехов»<sup>4</sup>. А Иоанн Дамаскин, самый поздний из рассмотренных нами авторов, говорит, что евреи «привязаны к необходимости соблюдать шаббат и прочие установления»<sup>5</sup>.

Заповедь соблюдения Субботы должна была сдерживать непокорных евреев. Но она носила временный характер, то есть, являясь памятью о сотворении мира, она должна была служить гарантом нового Творения. Соблюдая Субботу, евреи, по мнению полемистов, должны были вспоминать о сотворении мира, о Создателе, а также о будущем приходе Иисуса. Так, Афанасий пишет, что «суббота – это не отдых, но воспоминание о Создателе»<sup>6</sup>, а кроме того «эта заповедь являлась напоминанием о следующем Творении»<sup>7</sup>, которое христиане почитают в воскресенье.

Если учесть приведенный выше исторический экскурс, становится ясно, что, приписывая заповеди соблюдать Субботу функцию наказания, полемисты пытались косвенно вразумить «заблудших христианских овец» не разделять с евреями этого наказания. Кроме того, утверждая, что Суббота должна была возвещать евреям будущий приход Мессии, полемисты еще раз говорили иудействующим, что Суббота им не нужна, напоминая им о том, что Мессия

уже пришел, пришел для них, и если они, уже приняв Его, будут продолжать общение с иудеями, то это будет вредно для них, если не сказать опасно.

Вот как представляли себе назначение Субботы авторы антииудейских сочинений. А что же, по их мнению, думали сами иудеи?

Полемисты вкладывают в уста фиктивного иудея, с которым якобы ведется полемика, другое понимание этой заповеди. По их представлениям, соблюдение шаббата и обрезание являлись основополагающими признаками иудаизма. Так, например, иудей Трифон в диалоге Юстина Мученика говорит: «...тому, кто оставил Бога, а надежды возлагает на человека, какое спасение остается? Если ты хочешь послушать меня, ибо я уже считаю тебя другом, сперва обрежься, затем, как установлено законом, соблюдай шаббат, все праздники и все начала месяца, и просто делай все то, о чем написано в законе, и тогда, возможно, будет тебе милость у Господа... А у Христа, даже если он и был рожден, нет никакой силы... вы же придумываете себе какого-то Христа и бесцельно губите себя ради него»<sup>8</sup>. Другими словами, Юстин думает, что иудей убежден, что шанс на спасение может дать только переход в иудейскую веру. Причем Трифон в этом диалоге использует концепт спасения в форме, присущей скорее христианству и не свойственной иудаизму.

Наиболее резко сформулировал ценность Субботы для евреев Афанасий, который утверждает, что после прихода Иисуса Суббота и обрезание необходимы евреям как символ отречения и неприятия крещения и веры в Иисуса.

Естественно, исходя из вышесказанного, а также учитывая сложившуюся историческую ситуацию, авторы полемических сочинений должны были объяснить, почему не следует соблюдать Субботу. Этому вопросу посвящена

подавляющая часть всех сочинений и диалогов на данную тему.

Есть два способа доказать несостоятельность тех представлений о Субботе, которые, как казалось авторам, приписали иудеям:

а) Показать, что иудеи неправильно понимают текст Писания.

б) *Reductio ad absurdum*.

Начнем с первого. От глаза христианских полемистов не укрылся тот факт, что заповедь обрезания, а тем более заповедь соблюдать Субботу, были даны евреям не сразу. Если до завета Бога с Моисеем еврейский народ не соблюдал Субботу, а до Авраама еще и не обрезался, это означает, что были причины, по которым эта заповедь была дана, и такой причиной считали преступления еврейского народа, за которые его необходимо было наказать. Юстин говорит своему собеседнику: «Плот был спасен из Содома необрезанным.. Ной, основатель нового рода, вошел с детьми в ковчег также без обрезания. Необрезанным был также и священник Всевышнего Мелхиседек, которому Авраам, первым принявший обрезание по плоти, дал десятую долю приношений и благословил его... Вам же единственным было необходимо это обрезание... Все вышеназванные и не соблюдающая шаббат были правы в глазах Бога, и в их числе Авраам и все его сыновья вплоть до Моисея, при котором ваш народ, поклонившись тельцу, стал несправедливым и бесчестным по отношению к Господу»<sup>9</sup>, далее: «Енох и Ной, необрезанные и не соблюдающие шаббат, были милы Господу, какая причина того, что поколения после Авраама и до Моисея почитают Бога обрезанием, а после Моисея еще и соблюдением других заповедей, как соблюдением Субботы, совершением жертв, возлияний и приношений?.. Не за обрезание был почтен Авраам Господом, а за веру, ибо пе-

ред тем, как он обрезался, было сказано про него: уверовал Авраам в Бога»<sup>10</sup>. За этим следует пассаж о том, что следует обрезать не плоть, а сердце. Тут выясняется, что мало того, что эти заповеди были наказанием, а не милостью Бога, так иудеи еще и не поняли сути обрезания – не за обрезание почтил Господь Авраама. В трактатах очень часто упоминается взятие Иерихона, по той причине, что Иисус Навин приказал осаждать город семь дней и не останавливаться на субботу. Это, по мнению полемистов, свидетельствует о том, что иудеи неправильно понимают текст Писания, ну не мог же праведник так открыто грешить, значит, эта заповедь не обязательна. Григорий Нисский спрашивает: «Если сказано – шесть дней работай. В седьмой день не совершай никакой работы... чтобы отдохнул ты, и жена твоя, и сын твой, и дочь твоя, и слуга твой, и бык твой и скот твой... Из-за чего же тогда Иисус Навин, трубами осаждая Иерихон, не отдохнул в субботу?»<sup>11</sup> И далее он приводит цитаты из Писания, противоречащие, по его мнению, заповеди не работать в субботу: «Почему женщина рождает в субботу? Почему священники могут совершать жертвоприношения в субботу?» и пр. Также Афанасий приводит такое же несоответствие в обычаях иудеев: «Моисеев закон предписывал во время процессий почитания, происходивших в Субботу, выставлять на стол 12 теплых хлебов. Нет дыма без огня. Пусть иудеи говорят нам, что они соблюдают шаббат и отказываются зажигать огонь, при том, что священники его зажигают...»<sup>12</sup>, и далее следует пассаж про то, что священники нарушают Субботу, совершая обрезания и пр. Более того, иудеи просто не слушают того, что им говорят пророки, так, Афанасий пишет: «В древности был почитаем день субботный, но Господь поменял его на воскресение. Но не мы отвергли шаббат, еще пророк говорил: “начало месяца и шаббат ненави-

дит душа моя"... Когда приходит Учитель, не нужен более педагог, и когда встает солнце, гасятся светильники»<sup>13</sup>.

Всеми этими цитатами авторы показывают, что представления иудеев о шаббате ложны, что они просто плохо вчитываются в текст Священного Писания. А раз суббота была заменена с приходом Христа на воскресенье, то и Субботу соблюдать не надо. Здесь мы опять видим попытку увещевать «иудействующих».

Помимо логических и выстроенных с опорой на текст объяснений в несостоятельности Субботы, в полемических текстах можно встретить откровенное глумление над этим праздником. Это обуславливается буквальным прочтением заповеди не работать. Григорий Нисский говорит, что знает, что суббота для отдыха, ему известен закон, запрещающий работать. Но, спрашивает он, как можно приказать не работать тем, у кого помимо всех прочих занятий есть еще работа – поддержание жизни. «Кому не известно, что работа глаз – видеть, работа уха – слышать, работа носа – дышать, задача рта – втягивать воздух, задача языка – речь, зубов – перерабатывание пищи, работа внутренних – переваривание пищи и т.д. Как убедить мне свои глаза не видеть в субботу, хотя смотреть – основная его задача?» и далее – как убедить ухо не слышать, как уговорить обоняние не воспринимать в субботу никаких запахов и пр.<sup>14</sup> Практически все полемисты обязательно высказывают свое возмущение по поводу того, что наказание за нарушение шаббата не соответствует тяжести преступления, а чаще всего действия, за которые человека приговаривают к побиванию камнями, даже и преступлением не являются. Василий Кесарийский пишет: «Мы знаем историю про человека, который собирал дрова в субботу, который ничем не погрешил ни против Бога, ни против

человека.., однако только за соби́рание дров его приговори́ли к побиванию камнями, не дав ему возможность раская́ться». Григорий Нисский также рассуждает по поводу этого сюжета: «Если собирающий хворост был схвачен в субботу, то неужели этого человека следует побить камнями, притом, как кажется, в этом проступке нет никакого преступления? Чем провинился собирающий разбросанное вокруг сено для разведения огня, ведь он не обвиняется в краже имущества, за что такое наказание было бы справедливым, но он осуждается только за то, что сделал это в субботу»<sup>15</sup>, и далее идут многочисленные рассуждения о том, что все знают, что любое деяние должно судиться вне зависимости от времени действия. Что общего имеет время к тому, что мы совершаем? Но хуже всего то, что и Христа евреи преследовали именно за несоблюдение шаббата! Василий Кесарийский говорит: «Они преследовали Его так за все то, что Он сделал в субботу». Афанасий: «...Иудеи, до сегодняшнего дня поклоняющиеся не духу, а букве закона, заблуждаются. Послушай, что говорят они: “Этот человек пришел разрушить закон и шаббат”. Но когда бедняк рассуждает о деньгах или не понесший наказания говорит о добродетели, ему не верят»<sup>16</sup>.

Григорий Нисский задает следующий вопрос: «Почему солнце, луна и звезды совершают свой путь и в субботу?»<sup>17</sup> Тот же самый вопрос интересует и Юстина: «О, Трифон! Тебе, и всем, кто хочет обратиться, я возвещу слово Божие... Посмотрите, что стихии не бездельничают и не соблюдают шаббат? Оставайтесь, какими вы родились. Если до Авраама не было нужды совершать обрезание, а до Моисея – соблюдать шаббат.., то также и сейчас, после рожденного по желанию Бога от Марии из рода Авраама Иисуса, сына Бога, нет никакой необходимости (все это соблюдать)»<sup>18</sup>.

Итак, мы видим из речи Юстина, к чему должны привести все эти рассуждения о несостоятельности Субботы. Юстин утверждает, что Суббота была дана как временный символ, до прихода Сына Божьего. А теперь, когда Иисус уже обозначил новую эпоху в истории человечества, заповедь соблюдения Субботы и обрезания не имеет силы. Об этом также пишут все полемисты. Афанасий говорит: «Суббота есть знак первого и последнего дня творения... С приходом нового поколения и с образованием нового народа отпала необходимость соблюдать начало предыдущего творения»<sup>19</sup>, а также: «Иудеи до сих пор придерживаются шаббата, даже после того, как Исаия сказал “начало месяца и шаббат ненавидит душа моя”. Не считаю я своим все то, что касается шаббата, и что возненавидел Господь, причем я имею в виду не только циклы дней, но и сам так называемый иудаизм...»<sup>20</sup> Юстин Мученик считает, что «те, кто отверг и отвергает Христа и не раскаивается в этом, не получают никакого удела на Святой Горе, а те народы, которые верят в Него и раскаялись в грехах своих, они унаследуют удел патриархов, пророков и всех праведников, которые произошли от Якова. Даже если они не соблюдают шаббат, не обрезаются и не соблюдают праздников, они получают наследство от Бога»<sup>21</sup>. Он же говорит в уже приведенном примере, что после Христа не надо соблюдать Субботу.

Итак, почему же все-таки Субботе уделяется такое внимание? Очевидно, что в том историческом окружении люди, плохо знакомые с положениями новой религии (христианства), не разобравшись до конца в ней, могли из христианства перейти в иудаизм и обратно (кстати, в агиографии засвидетельствованы подобные случаи). Несмотря на стремительный рост христианства, оно все еще не укрепило своих позиций, и его адепты были не очень стойки в своей

вере. Даже не рядовые миряне, а представители клира часто нарушали положения христианской религии. Поэтому в «Наставлении монахам» Афанасий специально останавливается на том, что можно и чего нельзя делать в субботу: «Не следует праздновать чужих праздников и соблюдать шаббат. Нельзя заниматься знахарством, магией и пр.» (здесь примечательно, что соблюдение Субботы ставится на один уровень с занятиями знахарством и магией), «чтобы ты не попал под влияние ереси, не уклоняйся от поста в субботу, а особенно, в воскресение» и т.д.

Особый интерес в этом контексте представляет письмо Василия Кесарийского Диодору. Этого Диодора кто-то спросил, можно ли жениться на сестре жены, если жена скончалась. Диодор с вопросом обращается к Василию, и тот отправляет ему подробный ответ, как поступать в таких случаях и почему. «Сказано в книге Левит: “пусть будет взята...”, из чего видно, что после смерти жены это делать разрешается. Но сперва я добавлю, что закон говорит это тем, для кого этот закон, и (если мы будем ему следовать,) то мы должны будем соблюдать и субботу, и обрезание, и если мы станем прибегать к удовольствиям, то сами же возложим на себя бремя закона...» Он утверждает, что, конечно, текст не запрещает сделать это, но есть и неписанный закон. Далее он приводит цитаты из пророков, осуждающие Закон, и говорит, что все это привел, дабы не умолчать о законе, но осудить его.

Таким образом, из всех приведенных примеров мы видим, что осуждается не только Закон и соблюдение отдельных заповедей, но осуждается иудейское восприятие Ветхого Завета в целом. Вопрос соблюдения Субботы является лишь частным случаем большого вопроса отношения к Писанию. В то время, когда христианство и иудаизм еще не воспринимались большинством как диаметрально противо-

положные друг другу традиции, когда ощущались их общие корни, христианским апологетам важно было отгородиться от иудаизма, причем не только запрещением праздновать Субботу или соблюдать другие заповеди, необходимо было привить пастве христианское, а не иудейское восприятие Библии. И именно эту задачу ставят перед собой христианские полемисты, говоря про Субботу. Одним из способов отделить «христианское» восприятие Библии от «иудейского» было определение функции священного текста. Ветхий Завет ни в коем случае нельзя рассматривать в отрыве от Нового, ему не следует придавать автономное значение, он только лишь «свидетельство» будущего прихода Иисуса, такое своеобразное «введение» к Новому Завету, и иудеям было даровано только лишь это «введение». В житиях иногда встречаются персонажи, в основном, послушники, которым вдруг приходит в голову «иудейское искушение», они читают только Ветхий Завет, и потом с ними начинают происходить всякие неприятности. Разрывать единство Писания, уделять особое внимание Ветхому Завету, а главное, полагать его самодостаточным текстом, который может играть роль юридического кодекса, выполнять то, что в нем написано, не считаясь с Новым Заветом, считалось признаком «иудействования», и чтобы именно этих «иудействующих» обратить в лоно истинной религии, полемисты посвящали сотни страниц опровержению иудейских обычаев и воззрений.

### Примечания

<sup>1</sup> Юстин Мученик. Диалог с Трифоном Иудеем, 27-1-4.

<sup>2</sup> Там же. 21-1-2.

<sup>3</sup> *Grigorius Nisennis*. De tridui inter mortem et resurrectionem. 9-295-11.

<sup>4</sup> Athanasii de sabbatis et circumsione // PG. XXVIII. Paris, 1857. 2.

<sup>5</sup> Иоанн Дамаскин. Послание к антиохийцам, 49-113-63.

<sup>6</sup> Athanasii de sabbatis et circumsione // PG. XXVIII. Paris, 1857. 3.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> *Юстин Мученик*. Диалог с Трифоном Иудеем, 8-4-3.

<sup>9</sup> Там же. 19-5-3.

<sup>10</sup> Там же. 92-2-3.

<sup>11</sup> *Григорий Нисский*. Свидетельство против иудеев, 46-221-30.

<sup>12</sup> *Афанасий*. Гомилия о посеве, 28-161-9.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> *Григорий Нисский*. Комментарии к Экклезиасту, гомилия № 8, 5-394-7.

<sup>15</sup> Там же. 5-392-9.

<sup>16</sup> *Афанасий*. Гомилии. 2-1-3.

<sup>17</sup> *Григорий Нисский*. Свидетельство против иудеев, 46-221-35.

<sup>18</sup> *Юстин Мученик*. Диалог с Трифоном Иудеем, 23-3-4.

<sup>19</sup> *Афанасий*. О субботах и обрезании, 1.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> *Юстин Мученик*. Диалог с Трифоном Иудеем, 26-1-6.

*Владимир Петрухин (Москва)***Евстратий Постник и Вильям из Норвича –  
две «пасхальные» жертвы**

В одном из древних памятников русской книжности – Киево-Печерском патерике, собрании агиографических текстов, посвященном деяниям монахов этой древнерусской обители и составленном в первой трети XIII в., – содержится краткое «Слово о Евстратии Постнике», который, согласно православной традиции, принял мученическую (крестную) смерть от «жидовина» работорговца в Херсонесе – Корсуни – на Пасху и совершил посмертные чудеса. Ему посвящена специальная работа Г.Г. Литаврина (1999), рассмотревшего сюжет «Слова» о работорговцах-иудеях с точки зрения византиниста. Эта точка зрения необходима для понимания «Слова», ибо известие об иудее-работорговце в связи с древнерусскими реалиями уникально: конечно, в учительских текстах присутствует запрет на продажу христиан в рабство иудеям и «поганым» (равно как «еретикам»), так же как и другие запреты, в том числе запрет делить с иудеями (и прочими иноверцами) трапезу, но все эти тексты имеют каноническое – византийское – происхождение. Ср. канонические ответы митрополита Иоанна II (1080–1089) Якову Черноризцу: «Прашал еси и неких, иже купять челядь, створивъшим обещных молитв, ядше с ними, послеи же продавше в поганяя, которую сим прияти епитимью? И речем, якоже речено есть в законе: крестьяна чело века ни жидовину, ни еретику продати. Иже продасть жидом, есть безаконник, а не токмо законодавцю, но и богу претыкается» (РИБ. Т. IV: стб. 10–12). Митрополит, грек по происхождению, цитирует здесь «Прохирон», собрание законов, составленное при Василии I (ср.: Литаврин 1999: 494).

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

Существенно, что сам сюжет «Слова о Евстратии» в целом явно восходит к некоей византийской – херсонесской – традиции, ибо лишь его зачин связан собственно с Русью. Прославившийся своим постничеством инок Киево-Печерского монастыря Евстратий был пленен половцами и продан жидовину с «иными многими». Характерен даже перечень этих «многих» – от монастырской челяди 30, и от Киева 20. Евстратий проповедовал им воздержание от пищи, предлагаемой иудеям, так что все они через 10 дней умерли от голода. Лишь Евстратий оставался жив (благо он привык к постничеству) и через 14 дней плена в Херсонесе, куда привез его работорговец. «Видев же жидовин, яко сей мних вина бысть погибели злата его, еже на плененых вда на 50, и сдея Пасху свою. Наставшу дни Воскресения Христова, поругание сътворив святому тому: по писаному во Евангелии, иже на Господа нашего сотвориша, Иисуса Христа, – поругавшеся ему, пригвоздиша и ко кресту. И благодаряше Господа на нем, и жив бысть по пять на 10 дней».

Херсонские евреи вступили с распятым Евстратием в полемику, предлагая насытиться «законной пищей», то есть законом Моисея и ссылкой на писание: «Проклят всяк, вися на древе». Монах отвечал им словами того же Моисея: «Видите живот ваш, висящъ прямо очима вашима» (Втор. 28, 66) и прочими цитатами, обычными для антииудейской полемики, а завершил полемику пророчеством. Он предрек, что ныне же виновник его бед и сущие с ним иудеи «восплачут», ибо «убьен бысть началник вашего безакониа». Услы-

шав это, работорговец, «взем копье, прободе и». И было видно, как душа преподобного возносится на огненной колеснице, а глас с неба глаголет по-гречески(!): «Се добрый града небесного гражданин нареченный». Сего ради, добавляет комментатор, Евстратий зовется протостратор (Киево-Печерский патерик: 24–25) – «колесничий» (Литаврин 1999: 489).

И тут, продолжает комментатор, была весть об изгнании евреев, лишении их имущества и избииении их старейшин «от царя» – византийского императора. Случилось это потому, что незадолго некий богатый иудей крестился и принял от императора титул епарха – градоначальника Константинополя. Втайне же он был «отметник» христианской веры и дал «дръзновение жидом, по всей области Греческаго царства, да купят христианы в работу себе». Но он был обличен и убит, в соответствии с проречением Евстратия, тогда же расправились и с иудеями, зимовавшими в Корсуни. Повешен был и мучитель-работорговец. Тело же Евстратия, погруженное в море, не было обнаружено христианами, что было воспринято как чудо, так что и «сквернии жидове» крестились.

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

Оставляя собственно агиографический сюжет за пределами специального рассмотрения, историки обращаются к поискам тех «реалий», которые кроются за агиографией, и, казалось бы, без труда обнаруживают «исторические зерна». Уже западнорусскому летописцу XVII в., составителю Густынской летописи, которому известны были и бо-

лее древние летописные своды, и Киево-Печерский патерик, казалось очевидным, о каком набеге половцев идет речь. Составитель древнейшей русской летописи, Повести временных лет, бывший монахом Киево-Печерской обители, вспоминал, что в пятницу 20 июля 6604 (1096) г. (ПВЛ: 97–98) «безбожный Боняк» пожег киевские монастыри и разграбил Киево-Печерскую обитель, хуля христианского Бога. О пленных ничего не говорится – сказано лишь, что «безбожные сыновья измаиловы» убили несколько братьев. Это заставило составителя Густынской летописи дополнить свой источник: «Убиша же тогда неколико от братий, Евстратия же блаженного и Никона, Сухаго глаголемо, такожде и от работник монастырских много емше, связаша и во свою землю поведоша» (ПСРЛ. Т. 40: 66).

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

Однако смерть Евстратия на Пасху создает весьма существенные проблемы для интерпретаторов «Слова», ибо, согласно «Слову», пленники погибли через 10 дней воздержания от пищи, тогда как они должны были бы, по крайней мере, перезимовать, дождавшись весеннего пасхального праздника 1097 г.<sup>1</sup> Конечно, можно предполагать, что они перезимовали в половецком плену, но в том-то и дело, что половцы были для христиан – в том числе для киево-печерского летописца – «нечистым» народом, «ядуще мерьтвечину и всю нечистоту, хомеки и сусолы» и т.д. (ПВЛ:

11). О том, что и для Киево-Печерского патерика половцы были не лучше иудеев, свидетельствует «Слово о Никонечерноризце», следующее непосредственно за «Словом о Евстратии» и связанное с ним сюжетно.

Никон тогда же был захвачен половцами в плен, и некий киевлянин явился, чтобы выкупить его. Смирный же инок призвал «не истощать всуе» имения, ибо лишь по Божьей воле он мог попасть в руки «сих беззаконник». Три лета провел Никон в плену, истязаемый половцами: правда, он должен был чем-то питаться, но принимал пищу через день-два, а то и через три. Однако Никон «разболевшимся пленником от глада и нужа заповеда не вкусити поганых ничтоже». Половцы же продолжали требовать выкуп, на что Никон отвечал, уповая на Христа: «Явися мне брат мой, его же предасте жидом на распятие. Ти бо осудят ся с рекшими: “Возми и распни, кровь его на нас и на чадех наших буди!” – вы же, нечестивии, окаяннии, со Июдою мучими будете» (Киево-Печерский патерик: 25–26). Половцы, продавшие Евстратия иудею-работорговцу, здесь уподобляются евреям, отдавшим Христа на распятие. Соответственно и половец, пленивший Никона, когда почувствовал приближающуюся смерть, велел родне распять монаха «над ним» (то есть над могилой), но тот молитвой исцелил заболевшего. Кончается все чудесным избавлением – перенесением иссушенного муками Никона в его обитель: явившийся в монастырь «мира деля» половец, изумившийся чуду, стал монахом, и многие половцы, подобно херсонесским иудеям, приняли крещение и стали чернецами. Очевидно, что речь в «Словах» идет не о конкретно-исторических, а о символических сроках и датах мученичества, равно как и расправа над упорствующими иноками – крестная казнь – оказывается символическим евангельским мотивом, агиографическим топосом (ср.: Chekin 1995)<sup>2</sup>.

Подобные сюжеты широко известны не в византийской, а в западноевропейской средневековой и последующей традиции, и наиболее ранний из них относится ко времени, предшествующему составлению патерика. В 1173 г. бенедиктинец Томас Монмутский написал «Житие и чудеса святого Вильяма из Норвича» (ср. его анализ – Langmuir 1984, и уточненную датировку – McCulloh 1997; Cohen 2004). Согласно житию, в 1144 г. накануне Страстной пятницы в лесу под Норвичем, благодаря чудесному лучу света, исходящему с небес, было обнаружено тело юного подмастерья Вильяма, и распространились слухи о ритуальном убийстве, совершенном иудеями в среду после Вербного воскресенья (22 марта) в насмешку над «Страстями Господними». Обвинения были основаны на позднейших показаниях еврея Теобальда из Кентербери, который крестился под впечатлением чудес, совершавшихся над могилой Вильяма (вспомним мотив крещения евреев, устрешенных чудесами Евстратия<sup>3</sup>). Он показал, что по решению раввинов, ежегодно собиравшихся в Нарбонне, Норвич был избран местом для принесения кощунственной жертвы (ее следовало приносить каждый год, чтобы обеспечить возвращение в землю обетованную). Христианская служанка, подглядывавшая за евреями, свидетельствовала, что, надев на голову Вильяма терновый венец, евреи привязали его кресту и продолжали издеваться над жертвой, заявляя (подобно херсонесским евреям), что они «подвергли позорной казни Христа» и ныне позволяют христианину присоединиться к своему Господу. Наконец, жертва была умерщвлена ударом в сердце. Тут начались чудеса – поток жертвенной крови невозможно было остановить, на могиле Вильяма, напротив, можно было избавиться от кровотечения, при эксгумации тела из ноздрей мальчика опять пошла кровь и т.д.

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

Существенно, в связи с евангельским преданием о распятии Христа на еврейскую Пасху, что и составители норвичской традиции утверждали, будто в мартовскую неделю 1144 г. христианская Пасха накладывалась на еврейскую, что привело к путанице в датах (ср.: McCulloh 1997: 714–716; Cohen 2004), традиционной для такого рода сюжетов (включая сюжет мученичества Евстратия). И хотя в те времена королевскому шерифу удалось защитить евреев от погрома<sup>4</sup>, один из видных представителей общины (ростовщик, которому задолжали горожане) все же был убит, в Норвиче возник культ местночтимого святого Вильяма, а сходный религиозный навет стал широко распространяться в Англии (следующей «жертвой» в 1168 г. стал Харольд из Глорчестера, в 1190 г. – Джон из Хэмптона<sup>5</sup>, 24 марта 1255 г. – Гуго из Линкольна и т.д.) и во всей Западной Европе (в Испании в 1488 г. евреями и выкрестами был убит при имитации «страстей Господних» «святой ребенок» из Ла-Гуардии, что послужило одной из причин изгнания евреев из Испании и зверств инквизиции, и т.д. – ср.: Трахтенберг 1998: 122 и сл.; Fabre-Vassas 1997: 130 ff.; Дандес 2003: 204 и сл.).

Рассказы о кошунственных ритуалах, отправляемых иудеями именно на христианскую Пасху, были широко распространены в средневековом мире: евреев обвиняли не только в кровавых жертвоприношениях (иногда человека в этих рассказах заменял агнец), но и в распятии восковых фигурок и т.п. К этим рассказам примыкает и «Слово о Евстратии». Джошуа Трахтенберг, кратко сравнивший «Слово» с делом Вильяма из Норвича, не совсем верно понял киевский источник, отнеся деяние иудея-работорговца к еврейской Пасхе. Слова о том, что работорговец, распявший инока, «сдея Пасху свою», относятся не к еврейской Пасхе, а к христианским представлениям о том, что само распятие символизировало пасхальную жертву (ср.: Дандес 2003: 223).

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

Для данной работы, учитывающей «праздничный» контекст сборника, существенно, пожалуй, самое раннее описание иудейского ритуала, которому посвящена специальная главка в труде одного из первых церковных историков

– Сократа Схоластика. Его «Церковная история» была составлена в V в. – тогда, когда память о недавнем соперничестве иудаизма и христианства была еще актуальной. При императорах Феодосии Великом (379–395) и Гонории дело, видимо, еще доходило до потасовок между приверженцами двух религий. Сократ Схоластик рассказывает об очередном случае, когда «иудеи снова наделали христианам дерзостей и за то были наказаны. В одном месте, называемом Инместар, которое находится между Халкидою и сирийской Антиохией, у них был обычай *совершать какие-то игры* (курсив мой. – В.П.). Во время этих игр, делая много бессмысленного, они, упоенные вином, издевались над христианами и самим Христом и, осмеивая как крест, так и уповающих на Распятого, между прочим придумали следующее: схватив христианского мальчика, они привязали его ко кресту и повесили, потом начали смеяться и издеваться над ним, а вскоре, обезумев, стали бить его и убили до смерти. По сему случаю между ними и христианами произошла сильная схватка. Когда же это сделалось известно царям, то областные начальники получили предписание разыскать виновных и казнить. Таким образом, тамошние иудеи за совершенное ими во время игр злодеяние были наказаны» (Сократ Схоластик: VII. 16).

Церковному автору V в. неясно, что за «игры» затевали иудеи – во всяком случае, он не связывает их с христианской или иудейской Пасхой. Очевидна аналогия упоминаемым Сократом Схоластиком «играм» с еврейским праздником Пурим, когда обычаем разрешены были веселье и питье по случаю избавления евреев от истребления иноплемениками – персами («Книга Есфирь»). Игры с поруганием злодея Гамана (Амана) в средневековой Европе и Византии включали ритуальное сожжение чучела, которое несли по улицам: этот обычай воспринимался христианами как

порушение Христа – недаром уже Феодосий II (408–450) попытался запретить этот обычай в Византии в юридическом кодексе (Codex Theodosianus, XVI. 8, 18); во Франции (Брэ) схожий сюжет приурочен к событиям 1191 г., когда евреи якобы казнили христианина, который воплощал для них Амана (Трахтенберг 1998: 120). Запрет Феодосия не выполнялся<sup>6</sup> – схожий обычай сохранялся у евреев Греции в Средние века и в Новое время. Показательно, что византийская формула отречения от иудаизма еврея, принимающего крещение, в XI в. включала отказ от празднования Пурима: «Анафематствую <...> совершающих праздник так называемого Мардохея в первую субботу христианского поста (опять знакомая нам привязка иудейского обычая к христианской традиции! – В.П.), которые будто бы пригвозждают Амана ко древу, уподобляют его затем знаку креста и сжигают, подвергая христиан всевозможным проклятиям и анафемам» (Занемонец 2003: 20). Вероятна историческая злободневность этих коннотаций в иудейских общинах Византии XI в. – ведь при Василии I (867–886) и Романе Лакапине (920–944) совершались попытки насильственного крещения иудеев. Но календарная структура праздника безусловно древнее этих исторических обстоятельств и независима от них.

Сугубая древность этого обычая, традиционно возводимого к ближневосточному новогодному празднику «встречи весны», подвергается сомнению. Вместе с тем, сходные календарные обычаи были широко распространены в Римской империи: прежде всего, это новогодний праздник сатурналий (Носенко 2001: 147 и сл.). Существенно, что и обряд развенчания и «казни» шутовского «царя сатурналий» воспринимался первыми христианами как поношение Христа (Ельницкий 1975), хотя «исторически» ситуация была как раз обратной: казнь Иисуса, совершен-

ная по римским обычаям, воспроизводила обрядовую схему поругания самозванного царя – в данном случае «Царя Иудейского». Не обошлось и без религиозных наветов, уже в отношении римских солдат: Джеймс Фрэзер (1980: 648–652) приводит рассказ раннехристианского жития св. Дазия, который был христианином-легионером, служившем в Дуросторуме в 303 г., и на которого пал жребий играть роль шутовского царя сатурналий. «Царь», повествует житие, проводил дни в распутстве и пьянстве, но в конце праздника должен был расплачиваться жизнью за свое правление. Естественно, христианин отказался подчиняться подобному ритуалу и был казнен. Интересно, что английский антрополог, знающий о римском запрете на человеческие жертвы, склонен целиком доверять житию, отнеся этот варварский обычай к периферии римского мира – слишком соблазнителен был сам сюжет ритуального умерщвления сакрального царя, хорошо укладывавшийся в сюжетную схему «Золотой ветви».

Является ли рассказ Сократа Схоластика первым известием о «карнавальных» играх, приуроченных к празднику Пурим, и насколько воздействовала на эти «игры» традиция сатурналий (подобно тому, как в ренессансной Европе карнавал воздействовал на сложение традиции «Пуримшипия»<sup>7</sup>), как уже говорилось, – особая проблема. Для нашей темы существенно, во-первых, что «игры» с чучелом обернулись – в интерпретации церковного автора – убийством; предполагается, что подобная интерпретация лежала в основе «сценария» ритуального убийства в Норвиче (ср.: McCulloh 1997: 737). Во-вторых, убийство это не было «запланировано» – то есть не было собственно «ритуальным», было совершено участниками обряда в состоянии «безумия».

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

В русско-византийской версии Евстратий был умерщвлен не специалистом по ритуалу, а «мирянником» работорговцем, пришедшем в ярость из-за потери «злата» (жажда выкупа заставляла и половцев истязать Никона-чернорица). Эта «рационализированная» интерпретация подтверждается и специальным подсчетом числа пленных (если их число – 50 – не связано с числовой символикой Великого поста). Кроме того, как справедливо заметил Л.С. Чекин (Chekin 1995: 129), главным сюжетом в «Слове» был крестный подвиг Естратия – *imitatio Christi*, а не обвинение евреев.

Вместе с тем эта «рационализация», на которую обратил мое внимание Г.Г. Литаврин при обсуждении рассматриваемого сюжета, в византийском «изводе» не лишена общесредневекового стереотипа в отношении иудеев<sup>8</sup>. Византийский выкрест, принятый «царем», который через несколько дней сделал его епархом, принял крещение не просто ради дворцовой карьеры, а ради того, чтобы евреи могли покупать рабов-христиан. Литаврин справедливо утверждает, что этот мотив – легендарен, хотя и отмечает, что к началу XII в. относится известие о заговоре против императора, в котором был замешан константинопольский епарх, а к 1095 г. – новелла Алексея I Комнина, ужесточающая контроль над работорговлей. Не менее существенным, однако, представляется замечание ученого о том, что в то же время, к концу XI в., в Византии, как и в Западной Европе, актуализируются антииудейские настроения, связанные с начавшимися Крестовыми походами (Литаврин 1999: 486–487).

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

с волной крестоносных погромов. В 1096 г., по его словам, «собрашася заходные царие и князи и пойдоша на Турки, и идеже обретоша Жидов, убиваху их, нудяше креститися. И много тогда Жидов погибе, якоже им преподобный Евстратий мученик прорече, егда от них распят бысть, о нем же в Житии его пространнее» (ПСРЛ. Т. 40: 67). Здесь поздний летописец исторически точен – погромы совершали крестоносцы, Византия не восприняла этой формы расправы над иноверцами (Sharf 1971: 126–127), но, очевидно, восприняла «литературную» форму религиозного навета, который имел определенные «фольклорные» основания – празднование Пурима – в самой Византии. Карнавальное чучело, воплощающее врага евреев, превратилось в невинную жертву, воплощение пасхального агнца – младенца или инока – интерпретация, характерная для «фольклорного» сознания, не отделяющего легендарный сюжет от исторического факта<sup>9</sup>.

Так или иначе, русские книжники, ориентированные на радикальное неприятие иудаизма, которое восходило к древней святоотеческой традиции (ср.: Федотов 2001: 93–94), восприняли актуальный византийский (и общеевропейский) антииудейский сюжет, «историческим» основанием которого могла быть гибель в Корсуни инока Евстратия, проданного половцами еврею-работорговцу (ср.: Литаврин 1999: 493–494). Если принимать раннюю дату гибели Евстратия (1096 г.)<sup>10</sup>, следовавшего ригористическим установкам древнерусского монастырского быта, то можно даже говорить о некоем «приоритете» Руси в распространении этого сюжета. В любом случае показательно, что в 1113 г. в том же Киеве имел место и первый еврейский погром – деяние, обычно сопровождавшее религиозный навет.

### Примечания

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

<sup>2</sup> Увлеченность поисками исторических «реалий» приводит исследователей к тому, что они игнорируют самое содержание патерика. Г.Г. Литаврин (1999: 492–493) полагает, что купцы иудеи стремились принудить христиан к отречению от веры, чтобы было легче перепродать их как «язычников» (в «Слове о Евстратии», напротив, говорится об иудее, который изменил веру, чтобы облегчить работорговлю), а память о Евстратии оставалась актуальной в Херсонесе потому, что крупная партия рабов-христиан погибла «в результате изощренной жестокости их господина-иудея», в то время как она погибла из-за радикальных требований монастырского постника. Еще дальше пошел А.Ю. Карпов (1997), усмотревший в полемике иудеев с распятым иноком стремление к прозелитизму. В житийном контексте это стремление выглядит, по крайней мере, запоздалым. Начало крестовых походов естественно ознаменовалось ростом эсхатологических настроений и мессианских ожиданий (Chazan 1996), но они никак не были связаны с миссионерством, не свойственным иудаизму вообще. Следует отметить, что слухи о том, будто евреи убивают рабов, отказавшихся принять иудаизм, распространялись в Византии еще в раннесредневековый период (Хазанов 1994: 15), но по византийскому раннесредневековому законодательству еврея ждала смертная казнь как за владение рабом-христианином, так и за прозелитизм (Sharf 1971: 22, 67). С развитием тех же слухов следует связывать и мотив позднейших хроник (Феофан Исповедник, Георгий Амартол, анонимная сирийская хроника 1234 г.) о зверствах иудеев против христиан, совершенных после взятия Иерусалима персами в 614 г.: евреи, якобы, специально выкупали у персов пленных христиан, чтобы умерщвлять их (ср.: Пигулевская 2000: 652), или просто избивали пленных по приказу персов (ЕЭ. Т. V: стб. 548).

<sup>3</sup> Естественно, с рассказами о чудесах распространились и сюжеты «видений» Вильяма, сидящего рядом с Христом в раю, и т.п.: McCulloh 1997: 820.

<sup>4</sup> Шериф дал возможность евреям укрыться от толпы в королевском замке. В «Житии» Вильяма говорится о том, что шериф был

наказан за это кровотечением, в соответствии с евангельским изречением о крови, что будет на убийцах и их детях (ср.: Cohen 2004: 58).

<sup>5</sup> Правда, епископ Линкольна решительно прекратил попытки создать культ вокруг очередного уголовного дела (Cohen 2004: 43).

<sup>6</sup> Политика империи в отношении своих граждан – евреев не была последовательной. Тот же Феодосий II вернул евреям Антиохии синагоги, отобранные у них христианами после конфликта, но отменил указ под напором Симеона Столпника, лишив при этом власти епарха, покровительствовавшего иудеям (Евагрий Схоластик: 1, 13). Упоминание в знаменитой «Церковной истории» Евагрия истории епарха, «подсказавшего» императору опрометчивые решения, заставляет вспомнить и эпизод с епархом-выкрестом в «Слове о Евстратии». Существенно также, что Феодосий специальным указом запретил евреям (и самаритянам) занимать почетные должности.

<sup>7</sup> При этом в Германии на основании распространившейся легенды об убийстве христианского мальчика в Эдингене в 1470 г. сложилась популярная народная драма «Юденшпиль» (Дандес 2003: 213, прим. 14). Предполагалось также (ср.: Занемонец 2003: 20), что новогреческий народный обычай сжигать чучело Иуды на Страстную седмицу возник как реакция на празднование Пурима с сожжением Амана. Однако обычай этот был широко распространен в Европе – от Англии (Hole 1978: 50–52) до католических славянских стран (Белова 1999: 430) и, очевидно, восходил к тем же греко-римским истокам, что и обряд сожжения Амана.

<sup>8</sup> Показательно, что эта рационализация имеет место и в позднейшем (начало XVIII в.) эпизоде «жидотрепания» на Левобережной Украине. Некий юный христианский полемист, выучивший еврейский язык в Киевской академии, обличал евреев в убийстве христианских младенцев, ссылаясь на известные ему, начиная со времен «императора Гонория» (имеется в виду упомянутое убийство при праздновании Пурима), «факты», и был убит из-за опасения, что возмутит христианскую толпу против евреев «гетьманщины» (Костомаров 1996: 301–335).

<sup>9</sup> Это касается и фольклористов, напрямую возводящих фольклорные сюжеты к историческим реалиям в соответствии с «теорией пережитков» или представлениями т.н. исторической школы. Показательно, как Джеймс Фрэзер среагировал на использование мотивов его «Золотой ветви» в процессе Бейлиса: знаменитый культурный антрополог

в своем письме-протесте приписывал убийства христиан невежественной еврейской толпе и настаивал, что в ее деяниях нельзя винить всех евреев. Алан Дандес (2003: 214–215) усматривает в этом «антисемитизм, смешанный с британским сословным сознанием», но первым делом в этом можно обнаружить метод «антропологической школы», во всяком мифе видевшей отражение реального первичного ритуала. В наше время Н.Н. Велецкая в книге, изданной в 1978 г. и переизданной в 2003, возводит этиологический рассказ об убийстве стариков и мудрым старце, уцелевшем и спасшем свой народ (после чего убийства прекратились), к «реальному» обычаю убийства предков, ссылаясь при этом на тот же календарный обряд уничтожения обрядовых чучел, как на отражение якобы существовавшего ритуала. Сам сюжет имеет, вероятно, книжные истоки, ср.: Веселовский 2000: 126 (в силу недоразумения книга Велецкой была включена в список рекомендованной литературы к главе о культуре праславян в учебном пособии; см.: История культур славянских народов. М., 2003. Т. 1. С. 58).

<sup>10</sup> Существенна «авторская» ремарка, сопровождающая «Слово о Никоне-черноризце» и принадлежащая Симону, иноку Киево-Печерского монастыря, а затем (до смерти в 1226 г.) – владими́ро-суздальского епископа: он ссылается на рассказы о Евстратии (Герасиме) и Никоне, которые сам слышал от черноризцев (Киево-Печерский патерик: 28). Ему принадлежит составление значительной части патерика (СКК: 392–396), но еще А.А. Шахматов предполагал, что Симон пользовался древним житием Антония Печерского при составлении «Слов» о Евстратии и Никоне. Как бы то ни было, актуальным остается вопрос об «архетипе» текста, представленного и в западной, и в восточной традициях. Существенным для понимания исследуемых текстов оказывается и конкретный – древнерусский и английский – исторический контекст, исторические условия, в которых эти тексты складывались и функционировали. В последней работе, посвященной норвичскому навету, Джеффри Коген (Cohen 2004) предположил, что навет был актуален для норвичской городской общины XII в., еще разделенной на автохтонов англосаксов и завоевателей норманнов: антииудейский сюжет способствовал сплочению христианской общины. Заметим, что покровитель евреев в Норвиче – спрятавший их в замке шериф – был норманном: по преданию, он погиб от болезни, которую «излечивал» Вильям – кровотечения. Известные противоречия существовали и внутри православного мира: замечание монаха-

летописца о греках, которые «льстивы до сего дни», характеризует непростые отношения между Византией и Русью (ср.: Литаврин 1999: 590 и сл.). «Слово о Евстратии» дает образец единства Руси и Византии перед лицом традиционного общего «врага» православия – иудеев, которые оказываются «льстивее» греков. Л.С. Чекин обнаруживает в Киево-Печерском патерике тенденцию к сближению половцев и иудеев, как врагов русского христианства: те и другие крестились, устрешенные чудесами, явленными иноками Киево-Печерского монастыря, те и другие оказываются, в древнерусской экзегезе, потоками Агари (Chekin 1995). При этом монахи никоим образом не проявляли миссионерской активности – победа над врагами христианства способствовала консолидации «нового» христианского народа.

### Литература

Белова 1999 – Белова О.В. Иуда // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 429–431.

Велецкая 1978 – Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

Веселовский 2000 – Веселовский А.Н. Мерлин и Соломон. М., 2000.

Дандес 2003 – Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2003.

Евагрий Схоластик – Евагрий Схоластик. Церковная история / Пер. с греч. И.В. Кривушина. СПб., 1999.

ЕЭ – Еврейская энциклопедия. СПб. (б.г.). Т. V.

Ельницкий 1975 – Ельницкий Л.А. Византийский праздник брумалий и римские сатурналии // Античность и Византия. М., 1975. С. 340–350.

Занемонец 2003 – Занемонец А. Отречение от иудаизма в византийской культуре // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 11–23.

Карпов 1997 – Карпов А.Ю. Несколько замечаний к слову о преподобном Евстратии Постнике // Россия и христианский Восток. М., 1997. Вып. 1. С. 7–16.

Киево-Печерский патерик – Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики / Изд. подготовили Л.А. Ольшевская, С.Н. Травников. М., 1999.

Костомаров 1996 – *Костомаров Н.И.* Русские инородцы. М., 1996.

Литаврин 1999 – *Литаврин Г.Г.* Византия и славяне. СПб., 1999.

Носенко 2001 – *Носенко Е.Э.* «...Вот праздники Бога». М., 2001.

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

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

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей. СПб., 2003. Т. 40.

РИБ – Русская историческая библиотека. Т. VI. Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. СПб., 1880.

СКК – Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – первая половина XIV в. Л., 1987.

Сократ Схоластик – *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996.

Хазанов 1994 – *Хазанов А.* Евреи в раннесредневековой Византии // Вестник Еврейского университета в Москве. 1994. № 1. С. 4–34.

Трахтенберг 1998 – *Трахтенберг Дж.* Дьявол и евреи. М.; Иерусалим, 1998.

Федотов 2001 – *Федотов Г. П.* Собрание сочинений. М., 2001. Т. 10.

Фрэзер 1980 – *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. М., 1980.

Chazan 1996 – *Chazan R.* In the Year 1096. The First Crusade and the Jews. Philadelphia; Jerusalem, 1996.

Chekin 1995 – *Chekin L.S.* Turks, Jews and the Saints of the Kievan Caves Monastery // Jews and Slavs. Jerusalem, 1995. Vol. 3. P. 127–134.

Cohen 2004 – *Cohen J.J.* The Flow of Blood in Medieval Norwich // Speculum. 2004. Vol. 79. P. 26–65.

Fabre-Vassas 1997 – *Fabre-Vassas C.* The Singular Beast. Jews, Christians and the Pig. New York, 1997.

Hole 1978 – *Hole Ch.* A Dictionary of British Folk Customs. L. etc., 1978.

Langmuir 1984 – *Langmuir G.I.* Thomas of Monmouth: Detector of Ritual Murder // Speculum. 1984. Vol. 59. P. 820–846.

McCulloh 1997 – *McCulloh M.* Jewish Ritual Murder: William of Norwich, Thomas of Monmouth, and the Early Dissemination of Myth // Speculum. 1997. Vol. 72/3. P. 698–740.

Sharf 1971 – *Sharf A. Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade. L., 1971.*

*Статья написана в рамках работы над проектом «Этнокультурные стереотипы в картине мира славянских народов (электронная текстотека и поисковая система)», поддержанным РФФИ (проект 03-06-80067).*

*Андрей Каустов (Киев)*

**Праздник как инструмент формирования  
стереотипов по отношению к евреям  
в официальной культуре Древней Украины  
(X–XVIII вв.)<sup>1</sup>**

Роль праздника в культуре традиционно рассматривается в контексте социально-общественной жизни коллектива, а его основные функции совпадают с общими функциями культуры – интеграцией коллектива и индивида, передачей и сохранностью информации, формированием картины мира и т.п. (см.: Гадамер 1991; Варьяш 2000; Словарь 2003). При этом среди особенностей этого феномена подчеркивается «освобождение от повседневных структур бытия, выключения из обыденной жизни, преодоления банальности повседневности и бегство от нее» (Словарь 2003: 386). «Праздник празднуется, то есть торжественно отмечается. А в чем состоит торжественность праздника? Мы знаем, что это не обязательно нечто веселое и радостное. Праздничное единение может происходить и в скорби. Но в празднике всегда заключено нечто возвышающее, что извлекает из обыденности тех, кто в нем участвует, и поднимает всех до некой всеохватывающей общности... Характерной чертой обыденности, в противоположность праздничности, является то, что в ней каждый прикован, прикреплен к своим собственным жизненным функциям и срокам. Эта разобщенность целей отступает на задний план в торжественный момент праздничной общности» (Гадамер 1991: 157–160).

Цель данного исследования – показать оборотную сторону праздника, а именно его неразрывную связь с повседневностью, где праздник выступает инструментом

формирования обыденных стереотипов общественного сознания. Данное исследование использует термины *праздник* и *празднование* в традициях философии постмодернизма, базируясь на методологической концепции Школы Анналов, для которой эти категории рассматриваются как идеологические инструменты формирования национальной культурной самоидентификации. Поскольку даже если праздник является противопоставлением обыденности, то так или иначе он постоянно возвращается к ней – поскольку интегрирование общества или формирование общности путем создания картины мира, передаваемой через праздничный ритуал, неизбежно затрагивает базовые вопросы ментальности (этики и эстетики, имеющих связь с повседневностью). Таким образом, общность, создаваемая праздником, – это система *общих ментальных установок*, которые подчеркиваются, передаются или навязываются как определенный норматив или стереотип. Выработка общей картины мира, единообразных этических и эстетических норм в обществе, которые созвучны с бытующими стереотипами, традиционно рассматривается и как гарант целостности данной культуры, и как ее идентификационный ключ (см.: Байбурин 1993). Официальная культура Древней Украины (X–XVIII вв.) дает исследователю исключительные возможности, поскольку стереотипы по отношению к еврейскому народу, проживающему совместно с украинским в течение многих столетий, вырабатывались в условиях сосуществования разных культур, а также их идеологического противостояния. Это в свою очередь подразумевает наличие определенных границ праздничной общности, которые отделяют данный социум от остального мира – например, профессиональные праздники цеховых ремесленников являются формой определенной конкуренции и взаимного противопоставления. Таким образом

праздник, который рассматривается как феномен объединения в обществе, имеет также диаметрально противоположное значение – отчуждения и отмежевания, он выбрасывает за свои границы всякий элемент, который не вписывается в «свою» картину мира или «враждебен» по отношению к ней. Явный характер этих границ прежде всего проявляется в праздниках, носящих ярко выраженный идеологический характер – в контексте официальной культуры Древней Украины это собственно все официальные праздничные действия. В досекулярном обществе именно религиозная доминанта официальной культуры Древней Украины – христианство – определяет границы общности, создаваемые праздничными действиями того времени путем соотнесения с соответствующей религией, что интерпретируется в контексте парадигмы Бог (христианство) – дьявол (другие религии). Как следствие, деление официальных праздников на религиозные и светские, городские, дворские и т.п. определяет не столько их специфику для данного исследования, сколько степень интенсивности христианского идеологического воздействия на их характер, а следовательно и на стереотипы, ими создаваемые.

Поскольку категория праздника неразрывно связана с понятием сакрального, то именно религиозное сознание, в общем тождественное сознанию мифологическому, формирует стереотипы через присущий ему принцип этиологической интерпретации – отождествляя причину возникновения явления с историей о его происхождении. Таким образом, система стереотипов древнеукраинских праздников соотносится с христианскими мифами, в которых евреи утрачивают свою богоизбранность и трансформируются в образ врага, который несет ответственность за посягательство на основы сакрального – непризнание и убийство Мессии:

Церков. О нещасливий видок, видок оплаканий!  
О тяжкий раз и нѣкгда в свѣтѣ неслыханий!  
Синаггокго, а що то, що то учинилась,  
О, тиранско розуму, як вижу, позбылась.  
Бога, который тебе над усѣ народы  
Любил и от вшелякой боронил пригоды,  
Бога, который, праве заордовал вшехущность,  
Выславуючи твою чүдами велможность,  
Бога, который рѣкам казал ұставати  
Лво морю для тебе впол ся роздѣляти,  
Который небү для тебе казал хлѣб родити  
И каменям вас в пүщи водою понти Δ  
Тогось тераз, нестейтыж, так зесромотила,  
Нага, ранна, на крестѣ ганевне забила!  
Церквою тя названо, о нендзная цорко,  
Синаггокго невдячна, щирая ящорко!  
(Из украинской мистерии «Диалог на страсти Христовы»  
– середина XVII в.; Франко 1980: 348).

Как противодействие вторжению в область священного, христианская идеология в контексте украинской культуры того времени подразумевает изоляцию, вынесение еврея за границы сакрального, в том числе и праздника, что прослеживается через церковное право – у своих истоков общее как для православных, так и католиков и имеющее влияние не только на содержание самого понятия «праздник», но также и на его формальные атрибуты, поскольку регулирует его ритуал. Следует помнить, что это право было исходным моральным критерием, определяющим границы интерпретаций добра и зла в украинской официальной культуре того времени и производные стереотипы.

### Апостольские каноны.

**Канон 70.** «Если какой-либо епископ, пресвитер, дьякон или вообще кто-либо из духовных постится вместе с евреями или вместе с ними празднует, или принимает от них праздничные дары, как-то: мацу и тому подобное, да будет лишен сана. Если это будет мирянин, следует его лишить Причастия» (Znosko 1978: 29).

**Канон 71.** «Если христианин принесет в языческую святыню или еврейскую синагогу, во время их празднеств, оливу или зажжет свечи, да будет отлучен от Церкви» (Znosko 1978: 29).

### Поместные соборы.

#### Лаодикейский, 343 г.

**Канон 37.** «Не подобает принимать праздничные дары, присылаемые евреями или еретиками, а также совместно с ними праздновать» (Znosko 1978: 170).

Этот *стереотип изоляции еврея-посягателя* находит продолжение в системе литургических праздников в период X–XVII вв. Так, в «Житии Андрея Юродивого» (одном из наиболее популярных агиографических произведений того времени, связанном с установлением на Руси праздника Покрова Пресвятой Богородицы, ставшем в составе Великих Четых Миней частью богослужения) (Молдован 2000: 5) в форме апокалиптического откровения о граде Божьем повторяется мотив изгнания-изоляции иудеев из области священного: **да и жиды проженеть. и въ градѣ семъ изманитѣнина не бѹдетъ. и тѣ оутвердитъ градъ велми** (Молдован 2000: 406). С этим высказыванием созвучна рецепция Левобережной Украины православным священником Павлом Аллеппским в 1654–1655 гг. после «эффективных мер» Б. Хмельницкого по уничтожению религиозной идеологической оппозиции: «Огромное ее досто-

инство в том, что в ней совсем нет иноверцев, а только чисто православные – верные и набожные!» (Грушевський 1997: 969). То, что изоляция евреев происходила исключительно на идеологической основе, подтверждает также факт свободного проживания *евреев, обращенных в христианство*, на территориях, закрытых для *иудеев* (см.: Регесты 1899).

Любое нарушение праздничного идеологического противостояния, подразумевающего нарушение изоляции еврея, воспринимается не только как профанация священного, но и посягательство на саму картину мира празднующих. Характерен случай, когда во Львове в 1636 г. процессия со Святыми Дарами встретила с еврейской похоронной процессией; в последовавшей стычке серьезно пострадали два еврея, а судебный процесс признал евреев виновными в инциденте, *оскорблении Святых Даров и религиозных чувств*. Как результат, отныне им *запрещалось проходить с похоронными процессиями через Доминиканскую площадь* (Капраль 2003: 232).



*Львівські євреї.*

*Львовские евреи. Рисунок на полях рукописи 1714 г.  
Из собрания Центрального Государственного Исторического  
Архива (Львов, Украина)*

Тридцать лет спустя в том же Львове во время католического праздника Св. Креста 5 мая 1664 г., который совпал с православным праздником св. Юрия и поздравлениями в честь новоизбранного православного епископа, христианские процессии встретились с представителями еврейской общины, проводившими учения по стрельбе. Эти учения были организованы как мера устрашения перед возможными погромами, но возымели прямо противоположный эффект (Капраль 2003: 235) – участниками празднеств они были восприняты как оскорбление религиозных чувств и посягательство на священнодействие. Стоит также помнить, что сам факт ношения оружия имел также символическое значение и использование оружия в праздничные дни было запрещено. В последующих (самых жестоких в древней истории Львова) погромах погибло более ста евреев. У нас есть возможность сравнить эту рецепцию «действием» с пассивной рецепцией непосредственного свидетеля и участника этих событий – львовского райцы (члена магистрата) Варфоломея Зиморовича, сформулированной в его хронике Львова: «Еврейские пьявки, которые привыкли жиреть на бедности соседей, непрошенные к полным русским кладовым проникли под вывеской купечества как крысиные стаи... Плодовитое еврейское племя разрослось несчетно <...> известное неверьем во Христа и кражей христианских мальчиков» (Зиморович 2002: 52). Через воздействие христианства стереотип посягательства евреев на область христианского «сакрум» укрепляется и в светской традиции официальных праздников Древней Украины. Так, в одной из интерлюдий Иоаникия Галятовского мужик едет волами на ярмарку, подбирает по дороге еврея и ксендзов, которые начинают высмеивать православную веру (Франко 1983(1): 342). Роль праздника как идеологического инструмента в данном случае подчеркивает факт,

что Галятовский – один из наиболее известных украинских идеологов XVII в. и автор одиозного антисемитского трактата «Мессия правдивый», в котором сформулированы принципы отношения к евреям: «Христианские цари, князья и все можновладцы должны брать из еврейской сокровищницы деньги на строительство церквей... Мы, христиане, должны разрушать и сжигать еврейские божницы... Мы должны отобрать у вас синагоги и сделать из них церкви; мы должны вас, как врагов Христа и христиан, изгнать из ваших городов, изо всех государств, убивать вас мечом, топить в реках и уничтожать всеми смертными способами» (Галятовский 1861: 1152).

Связь праздников с последующими погромами, которые в контексте форм отчуждения следует рассматривать как крайнюю степень изоляции оппонента (Каустов 2003: 38) может иметь дополнительные смысловые значения. Первое связано со спецификой временного пространства праздника, где прошлое и настоящее встречаются во времени сакральном. «Празднику присуще собственное время. Он по самой своей сути есть то, что возвращается. Одноразовое празднество тоже несет в себе возможность возвращения. Само воспоминание о том, что на дворе годовщина радостного события, превращается в праздник. Да, празднование, торжество – способ бытия праздника, и во всяком праздновании время становится *punctans* наличного момента. Воспоминание и наличный момент сливаются в празднике воедино. Рождество, например, есть нечто большее, чем торжественное напоминание о рождении Спасителя, которое – как событие – имело место две тысячи лет назад: каждое Рождество таинственным образом одновременно тому далекому событию, Таинство праздника заключено в неподвижности времени» (Гадамер 1991: 157–160). Если праздник повторяется как цикличное воз-

вращение к тому же самому событию, то его носители не только воспроизводят события, но и пробуют их изменить согласно своему видению мира. Создавая новую действительность, участники праздника не остаются пассивными, а активно принимают участие в создании и трансформации этой действительности. Воссоздание происходящих событий создает иллюзию возможной «альтернативной» истории, где участники торжества творят свой «счастливый» вариант событий. Классической иллюстрацией может служить украинская коляда, где канонический сюжет Исхода трансформируется в бегство Иисуса, преследуемого еврейским войском, потопляемым в воде:

Невірні жиди тай туди пішли,  
Пречисту Діву испіймали:  
Пречиста Діво, дес Христа діла?  
Вна промовила: Я го післала,  
Я го післала в стрімкі потоки,  
В стрімкі потоки тай глибокі!  
Жидівське військо все туди пішло;  
Набрали з собов всике оріже,  
Усі потоки вни погатили,  
Йик погатили, воду спинили!  
Зийшов же Илей з вишного неба,  
Йик перехрестив тай правов ручков,  
Ой правов ручков тай своїм мечем,  
Луснуло, тріснуло з вишного неба;  
Ой тогди гати всі сі пірвали,  
Жидівське військо води забрали,  
Жидівське військо потопило си (Шухевич 1907: 145–146).

Уничтожение сакрального зла или противника в праздничном ритуале воспринимается как его неотъемлемый элемент, а слияние искусственной реальности праздника и

реальности жизни приводит к переходу от символической деятельности (например, сжигание чучел) к непосредственным действиям физического преследования или уничтожения врага *символического сакрального*, который отождествляется или находит аналог в повседневности. Как следствие, неразрывная связь официальных праздников Древней Украины с последующими погромами.

Второе стереотипное значение погромов в контексте праздников – перенесение сакральности временного пространства праздника на действия, осуществляемые в его границах. Преследования, таким образом, рассматриваются как божественное наказание, и насилие приобретает статус священнодействия. Во время одного из таких погромов во Львове «спудеи в то время с мещанами-суботниками (евреями) ошибку школьную осуществили – их дома нарушили до конца, а синагогу на половину» (Зіморович 2002: 148). Во время последующего судебного процесса защитники избрали тактику контрнападения, обвиняя евреев в проведении публичных процессий с зажженными свечами и пением, которые обижали религиозные чувства, за что евреи и были наказаны Божьим судом (Капраль 2003: 231).

Третье стереотипное значение погромов в контексте праздников Древней Украины следует искать в осмыслении категории жертвы и жертвоприношения. «Если жертвоприношение предстает как преступное насилие, то, с другой стороны, нет и такого насилия, которое нельзя было бы описать в категориях жертвоприношения» (Жирар 2000: 7). Стереотип жертвы в контексте категории «козла отпущения» по отношению к евреям является одним из наиболее распространенных в европейской традиции (см.: Girard 1982). Обвиняемые во всеможных бедствиях – чуме, голоде, пожарах – обычно подвергались традиционному ритуалу очищения – изгнания или уничтожения. «Львов, 1494. Дня

5 августа евреи, огненная опасность для христианского мира, превратили четвертую часть города в пепел. Губительный огонь, за которым они плохо следили, охватил сначала их вонючие и захламленные норы, потом перекинулся на околицу, то есть рынок скота и ближайшие дома русинов сильно повредил. Поджигателей, правда, из города не выгнали, как будто умышленно для притягивания к городу последующих несчастий оставили в их берлоге» (Зіморович 2002: 93).

Более того, само насилие как форма воздействия на идеологического противника является одним из наиболее популярных мотивов праздничных представлений того времени. Показательной в этом отношении является украинская интермедия XVII в. «Чья вера лучше?», в которой русин бьется с евреем об заклад на вырывание бороды в споре, у кого больше праздников.

#### Русин

Отож-то тобі, жиде, на пам'ять вношу  
(і за кождим разом жида потрясет).  
Рожество Христово, богоявління,  
Василя Великого і стрітіння,  
Сорок мучеников і Олексія,  
Также благовіщення і вербная неділя,  
Та спаса святого і святая неділя,  
Там же будет Петро і пророк Ілія,  
Та святого Амбросія і батька Николи.

#### Жид

О вей, не хоцу ся закладати з тобою ніколи!  
О вей, гою, доки-з будет свят тих?

#### Русин

Отож-то вже, жиде, неділя всіх святих!  
(І всю бороду вирвав.)

Жид (*по бороді лемент зачинає*),

О вей, Адонай, бозе зивий,  
Ото оспетив мене гой злосливий!  
*Бороду мні вирвав, як драпізний вовк,  
І кієм дуже такзе боки натовк.*  
Ні до зонки, ні до дітий ніяк прийти!  
Ото оспетив так еси мене, гою ти!  
(*І відходить.*) (Франко 1983(1): 213).

Следует помнить, что усилению формирования отрицательных стереотипов по отношению к евреям в контексте праздничной культуры Древней Украины способствовало не только идеологическое противостояние христианства и иудаизма, но и противостояние православия и католицизма, в контексте которого евреи рассматривались как приспешники угнетателей правой веры: «...братовъ, сестеръ и жень, тиранено забиваемихъ, розкривавляемихъ и мордуемихъ, по ломкахъ ледовихъ въ трескучій морози понуряемихъ и обливаемихъ, въ плугъ, аки воловъ [чого подь слонцемъ не слихано] запрягаемихъ, а чрезъ Жидовъ Христоненавистнихъ, по приказу їхъ Ляховскомъ, бичуемихъ и поганяемихъ, аби добре тягли и голий ледь безпотребне, на едно посмівиско и ругание, орали и рисовали» (Кулиш 1857: 301–302). Стойкость этого стереотипа подтверждается огромным количеством сходных мотивов, которые повторяются в традициях украинских праздников. Например, в одной из интерлюдий Гавватовича лях везет в клетке мужика на продажу и продает его еврею (Франко 1983(2): 345). Кодификация этих стереотипов в украинской культуре происходит в политическом трактате в форме исторической хроники «История Руссов», время возникновения которого относят к концу XVIII – началу XIX в. «Церкви несогласавшихся на Унию прихожан отданы жи-

дам в аренду, и положена за всякую в них отплату денежная плата от одного до пяти талеров, а за крещение младенцев и похороны мертвых от одного до четырех золотых. Жида, яко непримиримые враги христианства, сии вселенские побродяги и притча в человечестве с восхищением приняли за такое надежное для их скверноприбыточество, и тотчас ключи церковные и веревки колокольные отобрали к себе в корчмы. При всякой требе христианской, повинен ктитор идти к Жиду, торжиться с ним и, по важности отплаты, платить за нее и выпросить ключи; а Жид при том, насмеявшись довольно Богослужению христианскому и перехуливши все христианами чтимое, называя его языческим, или, по их, Гойским, приказывал ктитору возвращать ему ключи с клятвою, что ничего в запас не отправлено» (Исторія 1991: 40–41).

Влияние стереотипов культуры Древней Украины на область повседневности огромно, что прослеживается как на примере демонизации образа еврея в народных традициях XIX в. (где евреям приписывается знание черной магии, или евреи отождествляются с «нечистыми» персонажами украинского фольклора (Белова 1998)), так и в украинской литературе, которая практически до середины XIX в. повторяла одностороннюю интерпретацию предыдущей эпохи (Грабович 1997), преподнося ее как традицию народную, уходящую корнями в глубь веков, чему во многом способствовала ее мифологизация. Но даже в последующий период мы с легкостью находим по отношению к евреям повторяющиеся стереотипы из прошлого, подтверждающие, что механизмы их преодоления возможны только в случае переосмысления идеологических доминант украинской культуры в целом.

### Примечания

<sup>1</sup> Это определение принято использовать по отношению к периоду X–XVIII вв. в истории Украины, ее культуры и проч.; традиция не нова и даже в советский период использовалась в научных изданиях и учебниках, например, в истории древнеукраинской литературы Грицай или более поздних изданиях Сулимы. Методологическое обоснование самой категории происходило параллельно с термином Украина–Русь, начиная с Грушевского и заканчивая гарвардской школой Прицака. В русскоязычной традиции имеется аналогичная языковая конструкция по отношению к Древней Руси (у Лихачева она охватывает и более поздний период). Сама периодизация имеет устоявшуюся традицию в историографии, рассматривающую XVIII в. как окончание процессов (прежде всего идеологических), имеющих начало в XVI–XVII вв. (в отличие от Западной Европы). Как пример, в российской историографии также часто встречается периодизация средневековья (русского) с включением XVII века.

### Литература

Байбурин 1993 – *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

Белова 1998 – *Белова О.* Евреи и нечистая сила // *Трахтенберг Д.* Дьявол и евреи. М., 1998. С. 258–276.

Варьяш 2000 – *Варьяш И.И., Варьяш О.И.* Праздники средневековой Испании и город // *Город в средневековой цивилизации Западной Европы.* М., 2000. Т. 3. С. 347–361.

Гадамер 1991 – *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991.

Галятовский 1861 – *Галятовский И.* Мессия правдивый // *Буслаев Ф.* Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языка. М., 1861. С. 1152.

Грабович 1997 – *Грабович Г.* До історії української літератури: дослідження, есе, полеміка. Київ, 1997.

Грушевський 1997 – *Грушевський М.* Історія України-Руси. Київ, 1997. Т. IX, Кн. 2. С. 969.

Жирар 2000 – *Жирар Р.* Насилие и священное. М., 2000.

Зіморович 2002 – *Зіморович Б.* Потрійний Львів. Львів, 2002.

Історія 1991 – *Історія Русовъ.* М., 1846; Київ, 1991.

Капраль 2003 – *Капраль М.* Національні громади Львова XVI–XVIII ст. Львів, 2003.

Каустов 2003 – *Каустов А.* Формы отчуждения иудаизма в средневековой христианской Европе // *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга.* М., 2003. С. 30–44.

Кулиш 1857 – *Кулиш П.* Записки о Южной Руси. СПб., 1857. Т. 2.

Молдован 2000 – *Молдован А.М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000.

Регесты 1899 – *Регесты и надписи.* Свод материалов для истории евреев в России. СПб., 1899. Т. 1.

Словарь 2003 – *Словарь средневекой культуры.* М., 2003.

Франко 1980 – *Франко І.* Мистерия страстей Христовых // *Зібрання творів у 50 т.* Київ, 1980. Т. 28. С. 330–350.

Франко 1983(1) – *Франко І.* Котра віра ліпша? Інтермедія жида з русином. Тексти й студія // *Зібрання творів у 50 т.* Київ, 1983. Т. 39. С. 193–226.

Франко 1983(2) – *Франко І.* Історія української літератури // *Зібрання творів у 50 т.* Київ, 1983. Т. 40.

Шухевич 1907 – *Шухевич В.* Гуцульщина. Т. 4. Львів, 1907. С. 145–146.

Girard 1982 – *Girard R.* Le Bouc Emissaire. Paris, 1982.

Znosko 1978 – *Znosko A.* Kanony kościoła prawosławnego. Warszawa, 1978.

*Ольга Белова (Москва)*

**«Со своим уставом в чужой монастырь»:  
«наступательная» модель в этноконфессиональном  
диалоге**

Ситуация длительных культурных и социальных контактов и связанные с опытом этнического соседства «конфликтные» сюжеты находят своеобразное отражение в традиционных народных представлениях.

«Практика» и «мифология» соседства порождают не только такие малые фольклорные жанры, как присловья (разрабатывающие характеристику соседей) или «прозвищные» модели разной степени развернутости и мотивированности. Широкое бытование в регионах тесных этнокультурных контактов имеют также нарративы, в которых реализуется один из основных ментальных стереотипов в отношении «чужих» (инородцев и иноверцев) – представление о том, что «свои» обряды и ритуалы (в том числе связанные с культовой практикой) всегда значимее, лучше и правильнее «чужих», что и доказывается повседневностью.

В этой статье на основе полевых и архивных материалов из Подолии, Полесья, Понеманья (Гродненская обл.), Литвы и восточной Польши анализируются фольклорные рассказы, в которых главной сюжетной линией является доказательство превосходства «своей» традиции над традицией этнических соседей.

Данные тексты, с одной стороны, сублимируют некую конфликтную и отчасти «агрессивную» идею приоритетности «своего» перед «чужим», на которой базируется большинство этноцентристских установок в народной культуре; с другой стороны, рассказы о «посрамлении» чуждых ритуалов, сочетая в себе целый ряд архаических

традиционных представлений относительно иноверцев с юмористическим аспектом, развиваются в сторону фольклорного анекдота и служат своеобразным механизмом снятия напряжения в сфере этнокультурных отношений. Польская исследовательница А. Цала отметила еще одну особенность рассказов о «шутках», направленных против евреев: главными участниками действия выступала молодежь (дети, подростки), для которой и сами «чужие» и их жизненный уклад становились объектом своеобразного «выпускания пара» – «młodość musi się wyszumieć» (Cała 1995: 53–56). Сходная картина представлена и в нарративах с восточнославянских территорий.

Данные тексты, в большинстве своем оформленные как мемораты, ориентированные на конкретную локальную традицию, в то же время отражают ряд универсальных фольклорно-мифологических мотивов.

**Нарушение хода «чужого» обряда.** В 2001 г. в бывшем местечке Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл. мы записали рассказ о том, как дети и подростки забирались на церковную колокольню и «в шутку» звонили в колокола во время еврейских похорон. При колокольном звоне процессия останавливалась, и евреи, по словам рассказчицы, бросали своего покойника на землю. Целью этой шалости было получить от евреев своеобразный «выкуп» – конфеты и коржики.

«[Евреев хоронили на носилках (на жерди стелили простыни). Когда покойника несли мимо церкви, кто-нибудь из детей-подростков, заранее забравшийся на колокольню,] почынал звонити, колы несуть покойника. Они сразу бросают [покойника] и бегут! Так еврзи просили заранее батькив, шоб не дозволяли звонить <...> [Почему похоронная процессия шла мимо церкви?] А тому, шо жили они близко цэркви. Тая дорога на окóписок тильки ко центральной вид

самого завода до того... до око́писка <...> Ну куда они, по хата́х, между хата́ми не будут, по улице центральной несут. А ў нас як раз в цэнтры цэрква и колокольня така високая. Як начнут звонити, о-о! То воны уже просят, и ужэ тут хочут – багато тут дитэй было, хлопчики и деўчата – так кажный хочет, шоб и конфет дати, и якись подарок! То пока миж воны-то доўго, бильше зó два, зó три мисяци, пока наладилось тое, шо нэ звонили, вжэ всех обеспэчили...

[Так дети специально звонили в колокол?] Ну, одны хочут, шобы дали подарок, подарки вони, а узналы, шо нэльзя, як звонят – нэльзя. Сразу кидают [покойника] – нэхай будут машины, машины на дороге – кидают и разбегаюця и в идну страну, и ў другу и вже чекают, пока перестанут звониты, тоды забирают. Просто то як... такой, ну, просто накрывают всё его, накрытый, и так носилки ў его.

<...> А ў нас звоны таки голосны, шо чуть за километр, за два, та и... И смех и горе! То воны, бедняги, так уже ходыли по хатах и батькиў просыли, шоб... Но батьки кажут, шо мы знаемо, шо воны... То вжэ и наказують, а воны, ну, хочемо подарок, шобы конфеты, вот такие коржики...

[На колокольне звонили дети?] Малые дэти, так шо по дэсять рокиў, даже по пять рокиў. Вылезут и начинают звониты, нарошно, шобы воны разбежалиса» (А.А. Скибинская, 1915 г.р.).

Этому «анекдоту» нашлись соответствия и в других местах. Нечто подобное происходило, например, в с. Вашковцы Черновицкой обл.: «А наши в колокол звонят – а они тело кладут. Звонить перестали, и они опять бегут. Этим занималась молодежь. Старики ругались» (Соколова 2003: 358). Во время экспедиционных исследований 2004 г. также удалось найти подтверждение бытованию такой практики ритуального поведения: при прохождении еврейской похоронной процессии дети старались зазвонить в цер-

ковный колокол; евреи бросали покойника и разбежались (с. Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл.). Нечто похожее происходило, как свидетельствует А. Цала, и на территории юго-восточной Польши (Cała 1995: 55).

Таким образом, в распоряжении местного христианского населения было безотказное средство, способное приводить евреев в состояние паники.

Однако если выслушать другую сторону этого культурного противостояния, то и у нее находились ответные, не менее действенные меры. Об этом – легенда, связанная со старым еврейским кладбищем польского города Люблина.

В давние времена гора, на которой находится исторический район Люблина – Калиновщизна, принадлежала некоему человеку, который после своей смерти завещал ее двум своим сыновьям. По прошествии некоторого времени братья продали свои владения: один – монахам-францисканцам, другой – еврейской общине. Вот так и получилось, что истари на вершине горы располагались рядом католический монастырь и еврейское кладбище. При этом повелось, что каждый раз, когда евреи шли хоронить своих покойников, в монастыре начинали звонить колокола. Однажды умер почитаемый цадик, и евреи понесли его хоронить. И как только (как обычно) раздался колокольный звон, случилось чудо: мертвец сел на погребальных носилках и стал по книге читать молитвы, проклиная тех, кто мешал ему упокоиться. И от его проклятий монастырь стал уходить в землю. Перепуганные священники прибежали просить цадика о милости. С большим трудом ученики уговорили рабби прекратить проклятия и улечься на носилки, чтобы завершить похоронный ритуал. Но с тех пор монастырь францисканцев так и стоит на горе ниже еврейского кладбища (Kubiszyn 2003: 33–34).

По сообщению В.А. Дымшица, в еврейской среде обращался еще один сходный сюжет, восходящий к XII в. и зафиксированный в «Майсебух», сборнике XVII в. Согласно этой легенде, житель немецкого города Вормса, вздумавший звонить в колокол во время прохождения еврейской похоронной процессии, был придавлен обрушившейся колокольней.

**Вмешательство в «чужой» ритуал.** Подобным способом также осуществлялось «моральное насилие» над конфессиональными оппонентами, в результате чего «нападающая» сторона могла чувствовать себя удовлетворенной. Об этом – рассказ «Jak Żyd synagoge budował», записанный в польской среде на Виленщине, в Литве, и посвященный еще одной разновидности молодежных забав.

«Как назывался этот еврейский праздник, сказать не могу, не помню. Но на этот праздник, еврей строил себе такую... где они могли бы молиться. Небольшая, два на два метра или около того <...> Сначала забивал один колышек, потом через некоторое время другой, потом третий. Потом все это накрывал. Двери делал. И потом они там молились. Приходили в эту, как там ее, в эту, в синагогу или как там ее назвать. Малютка такая синагога, вот.

А мы уж ждали, как только он, как бы сказать, до половины достроит <...> это свое помещение. Это кучки называли, кучки! То “Бог в помощь” (*Boże dopomoż*). Как только “Бог в помощь” [скажешь], он разбрасывает все и по новой, по новой все строит. И они [евреи] старались так это построить, чтоб никто не видел, как он строит» (Станислав Давидович, 1929 г.р., урож. д. Яглимоньце (Яглимонис); Prokrowicz 1994: 163–164).

Данное свидетельство вписывается в круг традиционных представлений о магии сакрального имени и о том, что сакральные символы (как вещественные, так и вер-

бальные) одной культуры неприемлемы для другой культуры и могут быть использованы в качестве некоего устрашающего знамения.

Приведем для сравнения рассказ из окрестностей Хелма, повествующий о днях немецкой оккупации. Поздним вечером еврей-пастух увидел недалеко от кладбища женскую фигуру в золотой одежде, в золотой короне и с полумесяцем на груди. Еврей подумал, что это какая-то богатая немка вышла на прогулку, и вежливо поздоровался. Налетевший в этот миг вихрь чуть не свалил его с ног. Когда испуганный пастух всем рассказал об этой странной встрече, один старый мудрый еврей, который «много знал и много книг прочитал», сказал: «Знаешь ли ты, что ты видел? Это наша смерть. Библия говорит так: когда эта пани – Божья Матерь – покажется, то евреям будет истребление». И вскоре после этого немцы стали угонять евреев в лагеря (Белова 2001: 210–211; ср.: Саҫа 1992: 91–92, Саҫа 1995: 116).

В этом же ряду стоят молодежные «шутки» во время «чужого» богослужения. Судя по описаниям, «набор» этих «шуток» был довольно стандартным: молодежь забрасывала камнями кущи, возведенные к празднику Суккот, обливала их водой или бросала внутрь мусор или даже дохлых животных (Саҫа 1995: 55; что касается последнего примера, то похожий случай зафиксирован в материалах из Винницкой обл.: мальчишки Шаргорода забросили дохлую кошку на веранду-кущу «тете Кларе» (К.Л. Курман) – устное сообщение А.В. Соколовой). Среди молодежных «забав» были и такие: шутки ради по субботам или в праздники в синагогу могли запустить ворону или черного кота.

«Как суббота, у евреев был их Шабас, и старшие ребята устраивали им <...> то черного кота, а то и ворона [запустят], это было страшно для людей веры Моисеевой. Они

должны были прерывать свои молитвы и искать виновного, потому что это было для них чем-то самым худшим...» (Люблин, архив научно-методического центра «Teatr NN»).

«Наступает их Страшная ночь. Приходит этот праздник. И они страшно боятся, но неведомо кого. Ведь на каждый праздник, в эту Страшную ночь, дьявол должен забрать одного еврея, вот. А кому тот жребий выпадет? <...> Так они собираются в синагоге на ночь. Всю ночь там одна свеча горит. А они там молятся по-своему <...> Просят прощения у Бога за все, за грехи свои, за все. И боятся, чтобы, например, меня или кого еще дьявол не забрал. Так хлопцы поймут где-нибудь ворону и спрячут. А потом через окно пустят эту ворону, прямо в темноту, к ним. Переполох страшный, писк, визг» (Виленщина; Станислав Давидович, 1929 г.р., урож. д. Яглимоньце (Яглимонис); Prokorołowicz 1994: 164).

В последнем рассказе речь идет о широко распространенном среди украинцев, белорусов и поляков поверье, что в праздник Йом Кипур (Судный день) дьявол или некий особый демонологический персонаж Хапун похищает из каждого местечка по одному-два человека в качестве своеобразной жертвы (подробнее см.: Белова 2001).

Хотя в известных на сегодняшний день фольклорных рассказах о Хапуне практически ничего не говорится о его внешности (чаще всего он является в виде вихря), встречаются редкие исключения, как, например, в рассказе из Подолии (п. Сатанов), где похититель появлялся в виде огромного орла (Белова, Петрухин 2002: 213–215). Возможно, явление ворона в синагоге, с точки зрения поляков, и должно было быть свидетельством «материализации» демонологического персонажа? Это предположение подтверждается свидетельством из юго-восточной Польши (Сенява): местная молодежь пускала в кущу или в синагогу ворону или галку, мечущаяся птица гасила свечи, горящие внутри,

а евреи прерывали моление, так как «думали, что это [злой] дух» (Сага 1995: 54).

В дополнение приведем еще один рассказ, где вороном в синагоге пугает женщин польский демон Борута (популярный персонаж народной демонологии Ленчицкого края, центр. Польша). В Судный день Борута сидел на высокой стене, свесив ноги до земли. Потом с вороной в руках он пробрался в синагогу, на женскую галерею, где стал пугать женщин. Возникла паника, давка, были погибшие. Только когда прибыла стража с крестом, дьявол убежал (Grodzka 1960: 43–44). Поводом для возникновения этого рассказа послужило реальное событие – пожар в ленчицкой синагоге, случившийся 13 сентября 1890 г. (перевернулась лампа на галерее) и повлекший за собой многочисленные жертвы (Grodzka 1960: 44). Однако народная фантазия по-своему «переработала» этот драматический сюжет, выставив демона Боруту в роли Хапуна и снабдив его устрашающим атрибутом – вороном.

**«Наказание» конфессиональных оппонентов.** Любопытное явление представляет собой довольно широко распространенная практика, когда уличенные в неких «кошунственных» действиях иноверцы подвергались массовому публичному наказанию. Так, согласно материалам из Познанского воеводства, в 1399 г. некая женщина-христианка, подкупленная евреями-«рабинами», выкрала из костела три гостии, которые евреи кололи ножами, желая узнать, действительно ли в святом причастии скрывается «живое тело Христово». Во время осквернения гостии из нее появилась кровь, которая залила все стены подземелья; испуганные евреи хотели избавиться от гостий, бросали их в огонь, в колодец, в сточную канаву, но святыни появлялись оттуда вновь и вновь белыми и невредимыми; не удалось утопить гостии и в болоте за городом. Дело получило огласку, ви-

новные были жестоко наказаны (их жгли огнем и травили собаками), и магистрат постановил, что ежегодно в праздник Божьего Тела евреи с ножами в руках должны следовать за церковной процессией – в память об их злодеянии и в наказание за поругание святыни (Kolberg DW 9: 9–11; см. также статью А. Каустова в настоящем сборнике).

Для сравнения приведем аналогичный сюжет, в котором, хотя и отсутствует мотив наказания кощунствующих иноверцев, подчеркивается их природная «злоба» по отношению к христианским культовым объектам. Так, в рассказе из Западной Белоруссии описывается случай, якобы произошедший в Кракове. «Злые» евреи (*Żydzi złe*) упросили одну женщину украсть для них в костеле святое причастие. Получив желаемое, они в каком-то подземелье долго его рассматривали, ничего не увидели и начали причастие бить. И тут кровь потекла по стенам, по столу и лавкам, начала брызгать на евреев. Они испугались, завернули причастие в кусок полотна и бросили его в колодец. Но святое причастие вылетело из колодца наверх. Евреи положили его в мешок, отнесли далеко в поле и закопали в землю. Пастух, бывший неподалеку, увидел в поле свет и летающего в пламени мотылька, побежал к ксендзу. Ксендз позвал епископа, который и взял святое причастие и отнес в костел. Но пастух вновь увидел летающее в огне причастие. Тогда все поняли, что это знак того, что на этом месте надо поставить костел. Костел поставили и назвали «Божье Тело» (Браславский р-н, зап. 1996 г., Zowczak 2000: 167; ср.: Kolberg DW 15: 17).

Таким образом, подневольное включение иноверцев в ритуалы «доминирующей» конфессии становилось своеобразным инструментом морального унижения (если не сказать уничижительного подавления) оппонентов.

Особую группу сюжетов составляют рассказы о профанации иноверцами христианских ритуальных действий и о непременном наказании виновников.

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

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

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

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

Видимо, как кощунственные бесчинства были расценены ритуальные действия евреев по «поруганию Амана», предусмотренные сценарием праздника Пурим и включающие обрядовое ряженье (ср. выше: «принимая на себе разное лицо») и уничтожение обрядового чучела (см.: Lilientalowa 1919: 45–103, а также статью В. Петрухина в настоящем

сборнике), а наказание понесли исполнители традиционного еврейского обряда?

Как показывает материал, смешение «своих» и «чужих» ритуальных моделей, проекция «чужой» обрядности на привычную для себя картину, сопровождаемые установкой на «разоблачение» этнических соседей, которых подозревают в постоянном кощунстве по отношению к «доминирующей» культуре, приводит к тому, что в народном сознании складывается довольно специфическое отношение и к «чужой» ритуалистике, и к обрамляющим ее временным рамкам.

**Еще раз об «опасных» праздниках.** Нам уже приходилось писать об особенностях восприятия славянами и евреями «своих» и «чужих» праздников в связи с традиционными обрядами и поверьями (Белова 2000). В этой статье хотелось бы подробнее остановиться на представлениях об особой опасности, которую (согласно народным верованиям), таят в себе маркированные календарные даты и периоды (подробнее об этом см.: СМ: 388–389 и статью С. Толстой в настоящем сборнике).

В данном контексте отнюдь не случайным кажется концентрация вокруг тех или иных праздников (и прямая к ним приуроченность) разнообразных слухов и толков довольно мрачного характера, призванных держать конфессиональных оппонентов в эмоциональном напряжении. К этой же группе явлений следует отнести разнообразные сюжеты, связанные с религиозными наветами и напрямую соотносимые с «праздничными» ритуалами этнических соседей (см., например: Сага 1995: 56 и сл., 74 и сл., 128 и сл.; Zowczak 2000: 159–167; Белова, в печати).

Снова обратимся к материалам из архива в Гродно.

30 сентября 1838 г. состоялось рассмотрение судебного дела «о распространении слухов о готовившемся якобы

нападении христиан на евреев во время их богослужения» (НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 19. Д. 1761). 14 сентября 1838 г. к военному начальнику г. Лида явились евреи из местечек Белицы, Жолудовка, Щучин, Эйшишки и объявили, «что к ним дошли слухи, якобы жители села Крива христиане во время их праздника больших Босин, когда они соберутся с вечера на всю ночь в школу для богомолия, намерены их всех в оной умертвить, и что блиско Эйшишек в лесах собралась шайка, вышедшая из Вильна, и ожидают только того времени, покуда евреи все будут в школе» (л. 1). «Хоть я старался их переуверить, – пишет далее начальник в своем рапорте, – что сего случая не будет и никогда быть не может, но они оставались при своем уверении, просили защиты, говоря, что если им не дастся охранение, то они все погибнут» (л. 1–1об.). Были приняты меры: военное начальство посетило указанные местечки и запретило христианам «причинять евреям помешательства во время производства ими богослужения в школах», а также велело «прекратить нелепые рассказы христиан». В окрестностях Эйшишек «никаких шаек, приготовившихся к умерщвлению евреев, не открыто». Выяснилось также, что слухи о готовящемся насилии евреи получили «от какого-то незнакомого еврея из Вильно» (л. 1об.).

Праздник под названием *Босины* (*bosiny, bosaki, basinki*) довольно часто фигурирует в этнографических свидетельствах прошлых лет: упоминается он в череде еврейских осенних праздников (Zowczak 2000: 173), иногда ассоциируясь с Судным днем (см. ниже), или как поминальный праздник евреев (*święto zaduszne*) (Kolberg DW 45: 506, Cała 1995: 80).

Мрачная репутация этого «праздника» представлена и в секретном деле 1861 г. «о распространившихся в Соколах слухах о намерении перерезать евреев», начатом по объявлению сокольских евреев Шмуля Шапиры и Лидмана

Штейна (НИАБ в г. Гродно. Ф. 1. Оп. 22. Д. 1234). В распространении слухов об уничтожении еврейского населения обвинялись мещанин Кухаревич и дворянин Мацеевский. Евреи местечка Соколка объявили, что «в Соколках распространился слух, что 2-го сентября в субботу во время еврейского праздника, когда все они обязаны быть в молитвенном доме, местные жители римско-католического исповедания намерены будто бы всех перерезать...» (л. 1). О каком же празднике идет речь? В рапорте сокольского городничего говорится: «На сих днях евреи донесли мне, что мещанин Кухаревич, в корчме бывши совершенно пьяным, болтал нелепость: что в еврейский судный день чорт передавит всех евреев. За что я этого мещанина выдержал в полиции под арестом двое суток, и после того никаких слухов нелепых более не слышат в городе» (л. 17об.). Итак, подвыпивший мещанин выступил здесь в роли ретранслятора вполне традиционного и широко известного в украинском, белорусском и польском фольклоре сюжета о демоне Хапуне, похищающем (убивающем) евреев в Судную ночь – на Йом Кипур (подробнее см.: Белова 2001, Сага 1992: 99–100, Сага 1995: 125–127, Zowczak 2000: 171–177). Чем же обернулись для Осипа Кухаревича его «фольклорные» разговоры в шинке Абрама Маркуса, где он «распускал разные толки, что евреи должны ожидать скоро страшной опасности» (л. 18об.)?

«На мещанина г. Соколки Кухаревича последовали следующие изветы от сокольских евреев:

1<sup>е</sup>) Хаим Абелиович Штеин объявил, что тому назад три недели Кухаревич сказал ему, “подожди, что с вами будет в праздник Босины”;

2<sup>е</sup>) Абрам Хаимович Маркус – что Кухаревич был у него в шинке во вторник пред праздником их Трубки и говорил, “посмотришь, что будет с вами завтра в вечер”;

3<sup>е</sup>) Герш Берх – что Кухаревич, зайдя в лавку его, сказал: “Я тебя жалею, выезжай лучше в Белосток, ибо завтра будет с вами худо”.

За таковые толки, по жалобе евреев, Кухаревич по распоряжению городничего был выдержан двое суток под арестом при полиции, а по освобождении, прийдя в шинок Абрама Маркуса, где пил водку, сказал хозяину: “Мы вас вывешаем, и я имею собственную землю, что дам вам на кладбище”» (л. 19).

Так фольклорный рассказ о «черте», который «передает евреев», в устах обиженного Кухаревича обернулся вполне жесткой погромной угрозой.

По тому же делу проходил и второй персонаж – «именующий себя дворянином Гродненского уезда околицы Мацевич» Иван Мацевский, которого еврей Зыско Рожанский обвинил в том, что Мацевский «пред последним их праздником, зайдя в его шинок, советовал Рожанскому нейти в школу на праздник Босины, ибо его там зарежут» (л. 19–19об.). За распускание подобных слухов Мацевский «по донесению евреев городской полиции взят был под арест» (л. 19об.), однако на следствии все отрицал, говоря, что ничего не помнит, ибо был крепко пьян.

Итак, именно к еврейскому Судному дню, когда, по поверьям, евреям угрожают всяческие опасности со стороны демонических сил, оказались приурочены и вполне реальные агрессивные проявления.

Согласно народным верованиям, еврейский Судный день таил опасность и для христиан. По свидетельству из окрестностей Белостока, в канун Судного дня еврейский черт *Chaptur* похищает христианских детей (Cała 1992: 100). В Подолии рассказывали, что злой дух в виде орла «хапал» в Судный день любопытных украинских детей, подглядывавших за богослужением в синагоге (Белова, Петрухин

2002: 213). Трансформацией этих представлений можно считать причудливое поверье карпатских гуралей, которые считали крайне опасным задерживаться на улице в день еврейских «босин»: в этот день немцы (!), которые «науки восприняли от чертей», похищали детей, чтобы выслужиться перед своим «мистром»; иногда этим «немцам» удавалось украсть еврейского ребенка или подростка (Kolberg DW 45: 506). Мотив похищения детей выводит нас на комплекс сюжетов, непосредственно связанных с «кровавым наветом» – в уже неоднократно цитированном рассказе об орле-«хапуне» говорится как раз о том, что похищение украинских детей в Судный день имеет целью последующее использование их крови в ритуальных целях, для изготовления пасхальной мацы (см.: Белова, Петрухин 2002: 214–215). Кровь при этом добывается стандартным способом: жертву (иногда предварительно откормленную сладостями) сажают в бочку с гвоздями и по капельке выцеживают из нее кровь (Сага 1995: 57, 128–129; Zowczak 2000: 161–164; Белова, в печати). В связи с этим приведем рассказ, курьезно сочетающий в себе «традиционное» знание с элементами инновации: «Во время праздников (особенно масленицы) садисты ходят по поселку с леденцами и приманивают детей. Тех, кто с ними пойдет, они засовывают в бочку с железными гвоздями, добывают кровь, которую используют для приготовления хлеба. Ребята гуляли, встретили мужика с леденцами, но испугались и убежали, а один пошел с ним, а потом его нашли обескровленного с дырочками по всему телу. Так старшие мальчики пугают младших, рассказывая о масленице» (Тульская обл., д. Овсянниково; сообщение Д.Д. Беляева, 1977 г.р.).

В текстах, ставших предметом анализа, представлена, на наш взгляд, «наступательная» модель поведения (самоутверждения), реализуемая в рамках этноконфессиональ-

ного диалога: одна сторона явно провоцирует (пусть даже только на уровне текста) некую реакцию профессиональных оппонентов, но эта реакция уже не становится предметом нарратива – по определению, другая сторона никогда не сможет обернуть ситуацию в свою пользу и изначально обречена на поражение в споре «своих» и «чужих».

### Литература и источники

Белова 2000 – *Белова О.* «У нас ат жыдоў узяли звычай: як пьюць – гаварыць “шолам”...» Славяне и евреи о «своих» и «чужих» календарных праздниках // Солнечное сплетение. Литературный журнал. Иерусалим, 2000. № 14–15. С. 132–140.

Белова 2001 – *Белова О.* «Про Хапуна, я думаю, и вы слышали...» // Солнечное сплетение. Литературный журнал. Иерусалим, 2001. № 16–17. С. 174–180.

Белова, Петрухин 2002 – *Белова О., Петрухин В.* Демонологические сюжеты в кросскультурном пространстве // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2002. С. 196–218.

Белова, в печати – *Белова О.В.* Фольклорные версии «кровавого навета»: мифологизация сюжета в славянских фольклорных нарративах.

СМ – Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 2002. Изд. 2-е, испр. и доп.

Соколова 2003 – *Соколова А.* Образ города в представлениях жителей малых городских и сельских населенных пунктов Подолии // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 320–360.

Cała 1992 – *Cała A.* Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992.

Cała 1995 – *Cała A.* The Image of the Jew in Polish Folk Culture. Jerusalem, 1995.

Grodzka 1960 – *Legends Lęczyckie / Zebr. i oprac. J. Grodzka.* Łódź, 1960.

Kolberg DW 9 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 9: W. Ks. Poznańskie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1963.

Kolberg DW 15 – *Kolberg O. Dzieła wszystkie*. T. 15: W. Ks. Poznańskie. Cz. 7. Wrocław; Poznań, 1962.

Kolberg DW 45 – *Kolberg O. Dzieła wszystkie*. T. 45: Góry i Podgórze. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1968.

Kubiszyn 2003 – *Kubiszyn M. Historia mówiona Lublina // Dziedzictwo kulturowe Żydów na Lubelszczyźnie. Materiały dla nauczycieli*. Lublin, 2003. S. 31–42.

Lilientalowa 1919 – *Lilientalowa R. Święta żydowskie w przeszłości i teraźniejszości*. Cz. 3 // *Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności*. Kraków, 1919. T. 58. S. 1–103.

Prokopowicz 1994 – *Prokopowicz A. Folklor Polaków z okolic Wilna*. Praca magisterska. Lublin, UMCS, 1994 (машинопись).

Zowczak 2000 — *Zowczak M. Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wrocław, 2000.

*Статья написана в рамках работы над проектом «Этнокультурные стереотипы в картине мира славянских народов (электронная текстовая база и поисковая система)», поддержанным РФФИ (проект 03-06-80067)*

**Варвара Добровольская (Москва)****«Свой» и «чужой» праздник в восприятии горожан  
(на примере совместного проживания русских и евреев)**

В основе данной статьи лежат материалы, записанные от людей, живших в одном московском дворе на протяжении XX века. Это этнические русские или люди, осознающие себя русскими, и евреи. Однако в данном случае значимым признаком является не столько этническая, сколько религиозная принадлежность. Наши информанты исповедуют православие и иудаизм. Необходимо отметить, что в статье используются также записи от армян, айсоров, литовцев, немцев, татар, с одной стороны, и католиков, лютеран, членов армянской Апостольской церкви, старообрядцев, с другой. Надо также отметить, что с точки зрения автора большинство представителей среднего и младшего поколения жителей двора являются людьми неверующими или вспоминающими о своей принадлежности к той или иной конфессии только по праздникам.

Вообще, отношение к празднику у всех участников опроса приблизительно одинаковое: *Праздник – это радость и веселье*<sup>1</sup>, *Праздник – это когда застолье большое*<sup>2</sup>, *Праздник – все песни поют и веселятся*<sup>3</sup>.

Однако, когда был задан вопрос «Какие праздники справлялись во дворе и чем они отличались друг от друга?», каждый из информантов четко поделил праздники, справляемые во дворе, на «свои» и «чужие». При этом, с одной стороны, «своими» оказывались преимущественно религиозные праздники той или иной конфессии в противовес всем остальным религиозным праздникам. С другой стороны, «своими» становились любые религиозные праздники, отмечаемые хоть кем-нибудь во дворе, а «чужими» – так на-

зываемые советские праздники. Хотя люди 40-х–50-х годов рождения с удовольствием рассказывали о том, как родители брали их на демонстрации 1 мая или 7 ноября, для них тоже эти праздники *все-таки какие-то не такие, какие-то не настоящие они. Может, не чужие, но не настоящие праздники*<sup>4</sup>.

Предметом статьи является преимущественно восприятие религиозных и некоторых светских праздников русскими и евреями.

### Новый год и Рош-ха-Шана

Новый год безусловно отмечали все, живущие во дворе. Он осознается прежде всего как *самый московский праздник. В Москве Новый год все празднуют. Настоящего москвича как узнать – он триста шестьдесят четыре дня в году ждет Новый год, а потом триста шестьдесят четыре дня рассказывает, как он его отметил*<sup>5</sup>.

Даже применительно к годам негласного запрета на елки многие вспоминают о том, что в квартирах елки были: *Елки у нас всегда были. Помню какой-то период был, их запрещали, не продавали нигде. Так отец, дядя Йося и дядя Муса ходили куда-то на Киевский вокзал, на пути куда-то и обязательно елки приносили, хоть одну, но принесут. Та еще картина была, вечер, фонарей во дворе не было, снег – и аптекарь Коган, дворник Шахмудинов и печатник Кузин, прижимаясь к стенам, тащат елку. Сейчас картинка очень смешная, а тогда вроде нормально было. Как же у нас елки не будет?! Только у Коганов и у Мусы елку не наряжали, но у нас они всегда праздновали. А как же, в одной квартире жили*<sup>6</sup>.

Надо сказать, что еврейские информанты также помнят о елке, которую надо было достать, но которую в доме не ставили: *У нас, евреев, раньше елку не ставили, у нас Новый*

год в сентябре. Бабушка и дед его в сентябре праздновали, но елку дед в нашу коммуналку приносил всегда. Поздно вечером на Киевский вокзал пойдет и принесет. Тете Агафье даст и скажет: «Наряди, как положено». И подарки мы всегда под елкой у тети Гани находили, он их тут клал<sup>7</sup>.

Русские жители двора осознают, что их Новый год отличается от того, который праздновали их соседи. У нас двор дружный всегда был. Все праздники справляли – и русские, и татарские, и еврейские. Сначала наш Новый год, потом в феврале у евреев Пурим, а у нас где-то тут масленица, потом ихняя Пасха, потом здесь же у татар праздник, потом немцы и литовцы Пасху справляли, потом у нас Пасха. Ну и другие были. Так у евреев Новый год в сентябре где-то<sup>8</sup>.

Отличие было не только в сроках; отличались ритуальные действия и еда. Вот, у нас на Новый год всем подарки дарят, а на ихний я что-то не замечала. Но у них всегда очень вкусные яблоки с медом были. Вот дядя Изя сядет за стол, мы все сидим тут, дети как-то на всех праздниках были, и яблок нарежет, и блюдо с медом большое стоит, и яблоки в мед все макают, и дядя Изя говорил как-то: «Пошли нам, Господи, сладкий год». Он это как-то не так говорил. Нет, конечно, не по-русски, но его кто-то спросил, и он перевел. Мы тоже макали и говорили по-русски, он не ругал нас<sup>9</sup>; Мне всегда странно было, у всех елка зимой, а у нас елки нет, дед с бабкой в синагогу ходят. Но я у ребят Новый год справлял, я думаю, что родители передавали для меня и для сестры подарки, чтобы нам не обидно было, мы всегда подарки под елкой находили. Зато осенью все у нас были. Родители на Рош-Гашан ходили в синагогу, меня водили иногда, там в рог трубят. Просят у Бога счастья. Дед говорил, что на Рош-Гашан и Йом-Кипур Бог решает, кто будет жить, а кто умрет. И вот его надо просить в

*молитвах о счастливой доле. Ну, синагога меня особо не привлекала, а вот потом... Все ребята придут, дед в блюдо меда нальет, яблок нарежет, и все сидят, яблоки в мед макают. После войны – красота. Почему только евреи? Все приходили. А как же. Что ж, меня на Пасху куличами и яйцами кормят, а я друзей не позвоу есть мед. Что я, жид какой-то? Нет, ну, то есть я жид конечно, но не жмот же. Да дед меня бы просто в окошко выкинул, если бы я кого-то не позвал<sup>10</sup>.*

В силу того, что праздники отстоят друг от друга во времени довольно значительно, они обычно не сравниваются друг с другом. Хотя многие исполнители, говоря о том, чем евреи отличаются от русских, указывали на то, что «у евреев все не как у людей. У них даже Новый год, и тот осенью».

### **Масленица и Пурим**

Сравнение масленицы и Пурима встречается во многих наших записях. *У нас вот во дворе было два самых веселых праздника после Нового года. Именно веселых, буйных даже каких-то. Это наша масленица и ихний Пурим. Веселье было всегда<sup>11</sup>.*

Как ни странно, эти праздники сближаются прежде всего потому, что *вот на этот самый Пурим евреи себя как люди ведут – напиваются вусмерть<sup>12</sup>*. Оба эти праздника осознаются как самые счастливые дни, самые радостные. И если причина радости евреев в Пурим понятна, то причина буйной радости русского населения в масленицу не совсем. Но тем не менее праздники осознавались как нечто родственное. *Вот у нас Пурим, а у вас – масленица. Как у нас раньше масленицу праздновали! Во двор выносили самовар. Муса его раскочегарит. Все женщины блины выносили. Кстати, общепризнано во дворе было, что у моей бабушки*

самые красивые блины были, они у нее кружевные были – красота. А самые вкусные делала тетя Катя – толстые и целую гору. Все больше со сметаной ели и с медом. Все радовались. Вообще сейчас странно наш двор бы смотрелся. Тетя Песя и дядя Ваня танцуют, по-моему, это «Русский» называлось, Муса на гармошке играет, дядя Йонас дует в дудку какую-то, а все остальные едят блины и пьют чай и не только чай. Мой дед вообще только два раза в год напивался – на масленицу и на Пурим<sup>13</sup>; Ах, как у нас Пурим праздновался, еврейская масленица – моя бабушка говорила. Наверное не так, но очень это весело. Все с трещотками ходят. С этими трещотками смех был. Я иду, а Ида с трещоткой, а мне тоже хочется, а у Идки нету другой, я маленькая была, в рев. А тут Йонас идет, латыш у нас жил, он инженер. Он посмотрел, говорит: «Не плачь, Нинуля, сделаю сейчас». Пошел домой, вынес свой инструмент и сделал мне. Красота. У Иды трещотка, у меня трещотка – весело. Тут Наиля бежит, увидела: «Хочу». Йонас и ей сделал. А потом так и сидел весь вечер. Всем, по-моему, сделал. А дед Миши Каца, уже пьяненький совсем, Соломон Израилевич его звали, идет, а мы все трещим. Он и говорит: «Вас в синагогу надо, а то сегодня не шумно было. Мало народу в синагоге, и нет того шума». Потом мне Миша сказал, что в синагоге с трещотками молитвы слушают и в нужном месте трещат. А у нас просто во дворе трещали<sup>14</sup>.

Чрезвычайно интересно, что Пурим и масленица ассоциируются у большинства исполнителей с обрядовой едой. Независимо от вероисповедания и национальности, все опрашиваемые говорили, что на масленицу принято есть блины, а на Пурим – гоменташа: Вот как у нас на масленицу едят блины, так на их Пурим – вкусные такие треугольнички из теста с медом и маком. Их называют гомен-

*таши*<sup>15</sup>. Надо сказать, что, попав в иноконфессиональную среду, обрядовая еда становится лакомством и зачастую отрывается от обряда, начинает бытовать как просто «блудство»: *Вообще-то, бабушка блинчики на дрожжах никогда не делала, она их тоненькими-тоненькими делала, кружевными. И даже когда русские делали масленицу, она пекла свои «кружевные блины» – их так и звали «кружевные». А тетя Катя пекла дрожжевые, они толстые и очень вкусные. Так, бабуля пекла дрожжевые, когда ее очень просили, по воскресеньям или просто зимой, летом как-то не пекла. Но на масленицу пекла всегда «кружевные». А тетя Катя ей всегда говорила, когда та на дрожжах пекла: «У тебя, Лия, масленица чуть ли не каждое воскресенье». Они еще смеялись, что Катини дети, ну, Миша, Лена и Петька любят «кружевные» блины, а я, Ада и Лева напротив дрожжевые. Однажды дядя Яков высказал предположение, что нас просто подменили и что мамы нас перепутали, потому что Ада и Петька ели очень плохо, но Ада у тети Кати вылизывала тарелки, а Петька то же самое делал у нас. Они потом так и ели на перекрест*<sup>16</sup>; *На Пурим Мышка пекла такие вкусные треугольники, назывались гоменташаи, чьи-то там уши. Вот дядя Моня, он тогда был не дядя, впрочем, для тебя он уже наверное был просто профессор, так вот тогда он был не профессор, а только студент Моня, выходил во двор, выносил стул, и Мышка выносила большое решето и, ну, ты знаешь:*

*– Моня, зови таки детей!*

*И Моня таки звал, благо мы уже все тут стояли, и она кормила нас этими гоменташаами. А потом мы выросли, а Мышка кормила детей до смерти гоменташаами. Но всем же хочется, и, помню, Неля научилась, и Маша. Они пекли не только на Пурим, точнее на него они почти никогда не пекли, а по другим дням, ну, как сладенькое, как пи-*

рожки. И вот что интересно, когда девочки пекли, то во дворе говорили, что едят русские или татарские гоменташки, а когда Мышка, тетя Лия, тетя Роза или кто-то из евреев – говорили, что едят «еврейское печенье». Вот как все путалось<sup>17</sup>.

### Песах и Пасха

Эти два праздника помнят исполнители всех возрастных групп и обычно говорят следующее: *Наша Пасха с их Пасхой никогда не совпадает, у Йонаса может совпадать, а у нас нет*<sup>18</sup> или *Наш Песах раньше, чем их Пасха*<sup>19</sup>.

Основными отличительными чертами праздников является в сознании исполнителей среднего и младшего поколения обрядовая еда (куличи, пасха и яйца у православных и маца у иудеев) и обрядовые действия (поиск хамеца и крашение яиц, приготовление пасхи и кулича). Причем участие в обрядовых действиях принимали все, независимо от национальной и религиозной принадлежности. *У евреев перед их Пасхой ищут хамец, ну так называется, у них в доме дрожжевого ничего не должно быть. Ни кусочка. И вот, очень хорошо помню: дядя Ёся, почтенный дядя Ёся, доктор физико-математических наук, профессор и все такое прочее, собирает всех детей в своей, ты только подумай, собственной квартире, раздает всем свечки, и мы ищем эти десять кусочков хлеба. Почему-то их было десять. Собирали все – и русские, и евреи, и татары, и айсоры – все дети, которые во дворе были. А потом эти кусочки собирали в кулек и сжигали. Говорили – «хамец сжигают». А баба Дудя ужасно ругалась, говорила: «Грех хлеб жечь – Бог накажет», а дядя Ёся говорил: «Евдокия Дмитриевна, ну посмотрите на нас, какой Бог разберет, кого тут наказывать. Ваши только собирали, а мои не в его ведении». Очень мы ждали – когда же хамец собирать.*

*Весело было*<sup>20</sup>. У русских перед Пасхой красили яйца и пекли куличи. Так баба Маша, она постилась, всегда звала мою маму, просила ее: «Исфирь, поди ко мне, тесто пробовать». И мама всегда шла, она всегда говорила: «Хочешь, чтобы твою веру уважали, уважай чужую». Вообще, вот так если подумать – жена и мать двух членов партии со времен разгрома баррикад на Пресне, всех из себя убежденных коммунистов, русская и еврейка, стоят на коммунальной кухне и готовят тесто для куличей. Потом, когда баба Маша болела тяжело, мама эти куличи ей сама пекла, очень замечу вкусные<sup>21</sup>.

Надо сказать, что религиозная символика праздника практически полностью отсутствует в рассказах. Хотя, конечно, внутри семьи религиозное значение праздника сохранялось довольно долго, и на вопрос, что же отмечают, евреи до сих пор говорят «Исход из Египта»<sup>22</sup>, а русские – «Воскрешение Иисуса Христа»<sup>23</sup>. Однако в общей картине праздников их религиозное значение отступает на второй план, а главным становится внешняя атрибутика праздника. *Зачем русские на Пасху яйца красят, не знаю – но это так красиво. Их много лежит и такие все яркие. У нас во дворе русские наварят, а красят все, и русские и евреи, и татары. И едят потом все – красиво. Это, конечно, религиозный символ, но мы в этом ничего не понимали, это просто очень красиво было*<sup>24</sup>.

### Шаббат и воскресенье

Несмотря на то что в советское время суббота и воскресенье в лучшем случае считались выходными днями и не связывались в массовом сознании с праздником, они все же осознавались как особые дни для представителей другой конфессии именно потому, что совершаемые внутри семьи действия для респондента были непривычными. Так, пред-

ставители русской общины, говоря о субботе, отмечают прежде всего обычай зажигать свечи, вино и халу, подаваемые к столу, и благословение детей: *У нас ведь коммуналка была, и все в общем всё видели. Так вот, у евреев субботу отмечали, они всегда старались не работать. Это в моем детстве было. И даже уже потом, когда вроде и неверующие все, у тети Белы все ее по субботам собирались, вроде как на семейный обед. Уже дети у нас были, это уже шестидесятые годы, а до войны, еще их родители, дед Соломон и баба Песя были живы, по субботам собирались. Красиво так. Сядут все. Тетя Песя свечи зажжет, нам говорили, что за каждого члена семьи зажигает, у них же много детей было. У тети Песи трое, еще у ее сестры – трое, по-моему, тоже, и уже у старших детей свои были. Ну, много их было – потому что много свечей было. Вот свечи горят, а дед Соломон каждому ребенку на голову руку положит и говорит что-то на их языке. Моя бабушка говорила, что он их благословляет. А потом на стол клали халы. Так вот уж на что в Филипповской хлеб всегда вкусный был, но халы тети Песи можно было есть сколько хочешь – такая вкуснотища. Они всегда ими всех угощали, только почему-то ломали, а не резали. Уж как так получалось, но в субботу они никогда не работали. Только в школу ходили, наверное. А еще они пили вино, даже, по-моему, детям давали. У нас во дворе пили немного, так чтобы кто-то сильно пил – не было. Но вино как-то не пили особо. А тут именно вино было<sup>25</sup>.*

Еврейская же община отмечает обычай праздновать воскресенье у русских. Особыми знаками этого дня были пироги и собственно праздничное застолье: *Как всегда красиво воскресенье отмечалось у русских. Стол накрывали всегда. И у Кати, и у Веры. До войны ставили стол и скатертью белой накрывали, пироги пекли, на стол все пос-*

*тавят, холодец обязательно делали. Стол красиво накрывали. И у тети Кати были такие графинчики, и вот в них всегда водка стояла. Я в бутылках ее очень поздно на столах увидела. Ее всегда в графинчик наливали и ставили на стол, так красиво, а еще наливки всякие делали. И после войны тоже такие столы накрывали. Да и сейчас по воскресеньям собираются, пироги ведь и сейчас пекут<sup>26</sup>.*

Еще несколько праздников не сравнивались друг с другом, но выделялись представителями другой конфессии как «чужие». *Вот что интересно. У нас как-то праздники все больше весной и летом. Ну, смотри сама – Благовещенье, Вознесенье, Троица, Петр-Павел, Ильин день, а у евреев – осенью все больше: ну, их Новый год, потом еще тот неприличный праздник, нет, сам-то он приличный, но у него название нехорошее (имеется в виду Суккот) и Ханука их со свечками<sup>27</sup>.*

### Благовещение

Несмотря на безусловно религиозную семантику праздника, во дворе он воспринимался как день двух важных событий. Во-первых, все русские женщины (а с пятидесятих годов все женщины двора) пекли «жаворонков»:

*Вот у нас как интересно было – моя бабка еще, задолго до войны пекла в Благовещенье птичек. Ну, не в сам праздник, а накануне. Так узелок свернет и из изюма глазки. Говорила: «Жаворонки весну приносят»<sup>28</sup>;*

*Сразу после войны, в войну не помню – мама на Благовещенье жаворонков пекла, из теста птичек<sup>29</sup>;*

*Вот мы школу кончили, это, значит, пятьдесят пятый год, и в Благовещенье мама птичек пекла из теста, жаворонков<sup>30</sup>;*

*Я вот помню, что сразу после войны жаворонков только русские пекли, а потом все стали печь – детям для*

забавы – 7 апреля<sup>31</sup>;

*Я вот и сейчас 7 апреля жаворонков пеку, это не еврейское блюдо, но как-то у нас было принято 7 апреля их печь, все пекли, дети с ними бегали*<sup>32</sup>.

Во-вторых, в этот день начинали гонять голубей. И это было очень важным событием во дворе вплоть до 80-х годов XX века, когда разрушили последнюю голубятню. Это их Благовещенье такой большой праздник, на него голубей гонять начинали. Вот бабульки в церковь пойдут, а все остальные на голубятни. Ведь у нас какие голубятники во дворе были. У Васи – у него монахи были, а у Изи турмана. У других тоже голуби были, но эти двое – особая статья. Гордость двора. Вот крыша у сарая, и на ней Вася, ну, Василий Дмитриевич, ну, да Димин папа (папа! он тогда Васька был и смотрел на голубей, а не на девушек) и Изя (ну, не делай круглые глаза, доктор наш, да, гонял голубей, и сейчас наверно свистеть умеет). Просто смола и лен (ну, Вася белый, а Изя – черный) рядом очень контрастно. С палками, и свист такой, все свистят. Благовещенье – голубей начинали гонять<sup>33</sup>.

### **Вознесение, Троица, день Петра и Павла**

Эти праздники воспринимались «дворовым обществом» как дни больших застолий, когда во двор выносили стулья и дополнительные столы, много пирогов и водки. И устраивалось общедворовое застолье, в котором принимали участие все жители, независимо от этнической и религиозной принадлежности. В то же время эти праздники хоть и были общими, осознавались как принадлежность русской культуры: *Хоть мы все тут и праздновали, а все-таки это русские праздники. Русские всегда готовили, а мы только на подхвате*<sup>34</sup>.

### Ильин день

Ильин день осознается всеми во дворе как *комический элемент маргинальной дворовой культуры*<sup>35</sup>. Вопросы о нем вызывают улыбки на лицах всех опрашиваемых. Причина этого в том, что русских мужчин с именем Илья во дворе не было, зато среди евреев и татар с 20-х годов по настоящее время людей с именами, соответствующими русскому «Илья», довольно много. Никто из опрашиваемых не мог вспомнить, почему именно в этот день за столом нужен человек, которого зовут Илья<sup>36</sup>. В то же время все говорят, что *так повелось давно, за столом всегда Илья должен быть*<sup>37</sup>. В связи с тем, что среди русских Ильи не было – именинников заимствуют из других этнических групп, и праздник называют «еврейские» или «татарские» именины. *Этот ваш Ильин день – наши с Илясом именины. Как ты понимаешь, Иляс Рамазанович и Илья Моисеевич самые что ни на есть православные люди. Но, вот уже 75 лет мы с Илясом как честные люди и добрые соседи отмечаем в ваш Ильин день наши именины. Я помню, что сразу после войны нас было больше. Во-первых, Илья Иосифович из 7-й квартиры, большой Иляс – сын дворника нашего, и еще четверо ребят, которых Илюшами звали. Сейчас вот мы только остались. Хотя вот Наташа обещала родить сына и назвать Ильей, чтоб традиция не прервалась. Ильин день он с Ильей всегда*<sup>38</sup>.

И русские, устраивавшие стол, и евреи, исполнявшие роль именинников, рассматривают такое положение дел как забавный дворовый обычай и не сразу могут сообразить, что в действительности отмечают собравшиеся:

*Ну, что отмечают. «Еврейские именины». Все Ильи именинники. По-настоящему? Ну, это ты у русских спроси, а я не знаю, не задумывался как-то*<sup>39</sup>;

*Что справляем-то? А то ты не знаешь – «еврейские именины». На самом деле? А что-то с Ильей-пророком связано. Кстати, говорят, что он тоже евреем был. Так что, наверное, вряд ли мы кого обидели<sup>40</sup>.*

### Суккот

Суккот осознается как безусловно еврейский праздник, параллелей которому в русском календаре нет. Его значение на данный момент неизвестно никому, и сейчас он практически не отмечается. Однако еще в 60-е годы он праздновался во дворе и воспринимался как некий детский праздник, в котором могли принимать участие и взрослые: *У евреев есть осенью такой веселый праздник. Он у нас «неприличный» назывался. Ну, название у него неприличное – Сукот. Вот все наши евреи строили шалашик такой во дворе, и дети там ели, ну, все дети двора. Холодно же. Заберемся туда и как Ленин в разливе. Ну, посидим. Что-то ели там. Почему-то я помню, что обязательно взрослые угощали нас апельсинами. Почему, не знаю<sup>41</sup>; Сукот почти уже и не празднуют, ну, верующие празднуют, а так-то нет. Ну, шалаш надо построить и там сидеть несколько дней и поесть там надо. Почему-то отец нам всегда апельсин туда давал<sup>42</sup>.*

### Ханука

Ханука также осознается безусловно еврейским праздником, хотя у молодого поколения она иногда ассоциируется с Рождеством: *Вот у нас Рождество, а у евреев Ханука<sup>43</sup> – хотя подобное сопоставление не носит устойчивого характера. И русские и евреи говорят о Хануке как о красивом празднике: Ах, какой красивый праздник – все в огнях<sup>44</sup>; Ханука, праздник огней – очень красиво<sup>45</sup>.* Такое восприятие праздника связано с обычаем выставлять в окно менору и зажигать по одному фитильку на протяжении восьми дней

праздника: *Знаешь, как красиво. Вот у дяди Йоси в окно выставляли такой подсвечник старый и каждый день по одному фитильку зажигали, и на восьмой день все в огоньках. А евреев же много было, и в окошках много таких огоньков горело*<sup>46</sup>.

Большинство опрошенных самым главным событием Хануки считают кручение волчков: *Дядя Моня делал такие волчки, юлу такую, и значки там были. Буквы, но не русские. Говорили, сейчас вспомню, «нун» – это значит, никто с кона не забирает, «гимель» – это вот я пускал и я кон забираю, самая плохая «шин» – я пускал и мне на кон еще ставить. Вот, это «Дрейдл» называлась игра. Вот в нее и в расшибалочку на деньги играли. Все играли: и русские, и евреи. Делал волчки, когда мы маленькие были, дядя Мойша, а потом мы и сами делали. Это зимой – там у стенки, где люки, там не замерзает и там земля всегда. Там и играли*<sup>47</sup>.

Таким образом, на примере праздников можно проследить этнокультурные контакты, которые происходили в городской, но относительно замкнутой (рамки одного двора) среде. Совершенно очевидно, что в городской традиции праздники другой этнической группы сохранили присущую традиционной культуре семантику «чужого», утратив при этом значение «опасное». Праздник другой конфессии или этноса – это не «свой» праздник, но в нем можно и нужно принимать участие, *а то соседей обидишь*<sup>48</sup>, его можно сравнить со «своими» праздниками, отметить какие-то сходные черты. «Свой» и «чужой» праздник прежде всего противопоставляются не друг другу, а советским праздникам и будням, как времени, не приносящему радости. *Праздник – это радость, он что «свой», что «чужой», он радость приносит. Есть праздники, а есть будни. И праздник – он для радости, а будни для работы*<sup>49</sup>.

**Примечания**

- <sup>1</sup> Зап. от Марии Петровны Кореновой, 1914 г.р., образование среднее специальное.
- <sup>2</sup> Зап. от Геннадия Андреевича Паленого, 1932 г.р., образование высшее.
- <sup>3</sup> Зап. от Ольги Михайловны Фридман, 1934 г.р., образование высшее.
- <sup>4</sup> Зап. от Марии Абрамовны Коган, 1947 г.р., образование среднее специальное.
- <sup>5</sup> Зап. от Сергея Александровича Дмитриева, 1942 г.р., образование высшее.
- <sup>6</sup> Зап. от Надежды Владимировны Прокловой, 1940 г.р., образование высшее.
- <sup>7</sup> Зап. от Валерии Иосифовны Якубзон, 1927 г.р., образование среднее специальное.
- <sup>8</sup> Зап. от Елены Викторовны Киреевой, 1956 г.р., образование высшее.
- <sup>9</sup> Зап. от Любви Сергеевны Ивановой, 1946 г.р., образование среднее специальное.
- <sup>10</sup> Зап. от Аркадия Семеновича Левина, 1945 г.р., образование высшее.
- <sup>11</sup> Зап. от Павла Петровича Ковригина, 1958 г.р., образование среднее.
- <sup>12</sup> Зап. от Ларисы Петровны Семеновой, 1949 г.р., образование среднее.
- <sup>13</sup> Зап. от Инны Саломоновны Досталь, 1953 г.р., образование среднее.
- <sup>14</sup> Зап. от Нины Петровны Пригожиной, 1958 г.р., образование среднее.
- <sup>15</sup> Зап. от Валерия Борисовича Трубникова, 1962 г.р., образование среднее специальное.
- <sup>16</sup> Зап. от Иды Иосифовны Телушкиной, 1948 г.р., образование высшее.
- <sup>17</sup> Зап. от Марии Дмитриевны Дробышевой, 1949 г.р., образование высшее.
- <sup>18</sup> Зап. от Натальи Андреевны Поспеловой, 1967 г.р., образование высшее.

- <sup>19</sup> Зап. от Марии Алексеевны Гинзбург, 1968 г.р., образование высшее.
- <sup>20</sup> Зап. от Валерия Михайловича Карпова, 1949 г.р., образование высшее.
- <sup>21</sup> Зап. от Елены Александровны Кушнир, 1951 г.р., образование высшее.
- <sup>22</sup> Зап. от Ксении Дмитриевны Фишман, 1969 г.р., образование высшее.
- <sup>23</sup> Зап. от Светланы Геннадьевны Косаревой, 1967 г.р., образование высшее.
- <sup>24</sup> Зап. от Дмитрия Михайловича Шейна, 1949 г.р., образование высшее.
- <sup>25</sup> Зап. от Валерии Константиновны Постниковой, 1952 г.р., образование среднее специальное.
- <sup>26</sup> Зап. от Маргариты Давыдовны Брановер, 1943 г.р., образование высшее.
- <sup>27</sup> Зап. от Екатерины Петровны Бурминой, 1948 г.р., образование среднее специальное.
- <sup>28</sup> Зап. от Павла Петровича Иванова, 1932 г.р., образование среднее.
- <sup>29</sup> Зап. от Натальи Геннадьевны Кирилловой, 1947 г.р., образование высшее.
- <sup>30</sup> Зап. от Валерия Борисовича Белова, 1949 г.р., образование высшее.
- <sup>31</sup> Зап. от Марии Абрамовны Бершадской, 1940 г.р., образование высшее.
- <sup>32</sup> Зап. от Марии Семеновны Леман, 1957 г.р., образование высшее.
- <sup>33</sup> Зап. от Оксаны Борисовны Ковшовой, 1947 г.р., образование среднее.
- <sup>34</sup> Зап. от Евгения Михайловича Бутмана, 1934 г.р., образование высшее.
- <sup>35</sup> Зап. от Евгения Михайловича Бутмана, 1934 г.р., образование высшее.
- <sup>36</sup> Все остальные праздники в честь того или иного святого обходились и обходятся без такой замены. Они или просто не отмечаются, или отмечаются как просто праздник – например, Николин день довольно долго обходился без Николая.
- <sup>37</sup> Зап. от Марии Трифоновны Травиной, 1924 г.р., образование среднее.

- <sup>38</sup> Зап. от Ильи Моисеевича Гринберга, 1929 г.р., образование высшее.
- <sup>39</sup> Зап. от Ирины Михайловны Штайнзальц, 1957 г.р., образование высшее.
- <sup>40</sup> Зап. от Дарьи Сергеевны Шумовой, 1959 г.р., образование высшее.
- <sup>41</sup> Зап. от Екатерины Андреевны Царевой, 1934 г.р., образование среднее.
- <sup>42</sup> Зап. от Татьяны Борисовны Мендель, 1937 г.р., образование высшее.
- <sup>43</sup> Зап. от Ксении Николаевны Сутеевой, 1971 г.р., образование высшее.
- <sup>44</sup> Зап. от Бориса Моисеевича Когана, 1945 г.р., образование высшее.
- <sup>45</sup> Зап. от Софьи Алексеевны Трифионовой, 1949 г.р., образование среднее.
- <sup>46</sup> Зап. от Валерия Сергеевича Ковалева, 1947 г.р., образование высшее.
- <sup>47</sup> Зап. от Валерия Геннадьевича Вырубова, 1940 г.р., образование высшее.
- <sup>48</sup> Зап. от Елены Анатольевны Дмитриевой, 1945 г.р., образование высшее.
- <sup>49</sup> Зап. от Якова Израилевича Каплан, 1923 г.р., образование высшее.

*Георгий Прохоров (Москва)*

**Тенденции синхронизации  
христианских и дохристианских праздников  
в современном российском массовом сознании**

Культурная ситуация средневековой Руси часто определяется в отечественной науке термином «двоеверие»<sup>1</sup>. При этом, если рассматривать официальное отношение Православной Церкви к дохристианским праздникам, то нельзя сказать, чтобы Церковь поддерживала такие празднования. Это нашло отражение и в публикациях фольклорных материалов, собиравшихся в конце XIX – начале XX в. семинаристами, подобно другим представителям интеллигенции не избежавшими увлечения народной культурой. Если посмотреть на заголовки работ по фольклору («Остатки язычества и предания моей родины с. Темирёва Тамбовской губернии» А. Алгебранетова, «Остатки язычества в русском народе» Н. Зеленцова, анонимное «Остатки язычества, исторические песни и предания моей родины» и т.д.), то мы увидим достаточно однозначное отношение к языческим реликтам. Реликт описывается как реально существующее явление в современной собирателю культурной ситуации: «На последний день Масляницы – воскресенье – водят по селу так называемую “кобылу”...»<sup>2</sup>. Но ему дается и оценка: «Молодые люди (только мужчины), сопровождающие “кобылу”, замаскировывают себя безобразнейшим образом»<sup>3</sup>. Кроме того, негативную коннотацию передают лексемы «язычество» и «суеверие».

Если же говорить о современном отношении к языческому реликту, то перед нами совершенно иной дискурс самого «языческого», равно как и «православного». Например, упоминания масленицы мы находим на *официальном*

сайте РПЦ: «Приветствуя Первоиерарха, генеральный директор ВВЦ В.М. Шупыро заявил <...> В год 2000-летия Рождества Христова было проведено несколько совместных акций <...>: в скором времени планируется провести выставки “Рождественский подарок”, “Широкая масленица” и другие»<sup>4</sup>. Причем эта фраза была сказана в ответном слове Патриарху, который говорил о христианском возрождении на Руси: «В условиях советского государства трудно было себе представить, что на территории Всесоюзной выставки будет построена православная часовня. Но меняются времена, меняется отношение к вере, и все больше людей находят дорогу к храму Божию»<sup>5</sup>. Как видим, масленица оказывается праздником сопоставимым, более того равноценным, с Рождеством. Причем Патриарх не высказывает своего несогласия с мнением директора ВВЦ.

Может быть культурный фон столь изменился, что в масленице уже не чувствуется языческая основа? Однако если мы посмотрим на материалы, появляющиеся в СМИ к последнему дню масленицы, то становится очевидным, что языческое начало тоже постулируется и даже акцентируется: «По языческим обычаям, сообщает телекомпания НТВ, а именно из язычества Масленица перекочевала в православие, сегодня завершается неделя гуляний»<sup>6</sup>. Причем там же мы обнаруживаем привязку праздника к *христианскому* календарю: «В воскресенье завершается, пожалуй, самый любимый народный праздник – Масленица. Сегодняшний день – Прощеное воскресенье – своеобразный символ духовного обновления»<sup>7</sup> или: «Каждый день этой недели имеет свое название. Например, понедельник именуется “встречей”, а последний день – “прощеным воскресеньем”»<sup>8</sup>. То есть Прощеное Воскресенье вписывается не в систему Великого Поста как этап, предшествующий чтению Покаянного канона Андрея Критского, а моделируется

исключительно в рамках языческого, дохристианского праздника масленицы (ср.: «Каждый день этой недели имеет свое название»).

В результате происходит коренное изменение соотношения дискурсов «языческого» и «православного». Они уже не мыслятся противопоставленными, но слиты в едином концепте «народного». Народным видится и «язычество» и «русское православие». (Русское православие – это уже не словосочетание, а самый настоящий фразеологизм.)

Причем вряд ли ссылки некоторых ортодоксов на то, что изменение дискурсов затрагивает лишь светские СМИ (или только НТВ), можно назвать убедительными<sup>9</sup>. Как указывалось выше, Патриарх вполне «легализует» масленицу, а информационные блоки о том, как день праздновался в старину, проходят по всем каналам TV, а значит, перед нами серьезный концептуальный сдвиг в самой *православной* ментальности.

Можно говорить об искусственно формируемом при помощи околоцерковной среды неосинкретизме, при котором как дохристианские, так и христианские традиции оказываются социальными конструктами, не говоря уже об их сочетании. Наиболее ярко современный неосинкретичный дискурс проявляется по отношению к Рождеству, Крещению, масленице и дню Ивана Купалы. Попытаемся рассмотреть, как выстраивается современный неосинкретический дискурс «русского православного» праздника.

Показательна в этом плане книга Э.О. Бондаренко «Праздники христианской Руси». Так, в библиографическом описании на развороте титульного листа мы находим: «Эта книга построена как календарь основных христианских праздников, знакомит с жизнеописаниями святых, канонизированных Русской Православной Церковью»<sup>10</sup>. То

есть, судя по библиографическому описанию, книга посвящена описанию традиций православных праздников.

Однако практически во всех случаях наблюдается композиционная структура, состоящая из двух частей. Одна из них информирует о событии, ставшем причиной христианского праздника: «Рождество Христово – это великий христианский праздник. Бог-Отец послал в греховный и развращенный земной мир Своего Сына Иисуса Христа, чтобы спасти человечество от гибели. И со дня рождения Спасителя на земле наступило новое время»<sup>11</sup>. Затем идет краткое описание – пересказ Библии: «Однажды праведный Иосиф и святая Мария отправились из Назарета, где они жили...»<sup>12</sup> Эти два композиционных элемента составляют первую часть.

Вторая часть рассказывает о «народной» сути праздника: «Как праздновали этот день на Руси? Согласно обряду, утро дети проводили в славлении и виршевании. Славление на Руси заключалось в хождении с вертепом, звездой, виршами»<sup>13</sup>. Правда, формы выражения подобного композиционного устройства разные. Иногда на вторую часть лишь дается намек: присутствует лишь серия примет: «Если на Рождество Христово лапти плести – родится кривой; шить – уродится слепой. Если на Рождество путь хорош – к урожаю гречи»<sup>14</sup>.

Приметы, как известно, относятся к области прогностики (гадания), то есть к явлениям, запрещенным согласно Домострою («Те, которые следуют пагубному колдовству, ходят к волхвам и колдунам или приглашают их в дом свой, желая узнать через них неизреченное нечто <...> всех, творящих такое, повелел собор на шесть лет отлучать от причастия»)<sup>15</sup>. А Стоглав, например, вообще называет язычеством все то, что в рассматриваемой книге описывается как «приметы милой старины»: «Еще же мнози от неразумия

простая чадь православных христиан во градах и в селех творят еллинское бесование, различные игры и плясания в навечерии рожества Христова и против праздника рожества Ивана Предтечи в нощи и... в праздник весь день и нощь. Мужи и жены, и дети в домех по улицам отходя и по водам глумы творят всякими игры <...> и песньми сотанинскими <...> и многими виды скаредными»<sup>16</sup>. То есть читатель как бы переходит ту семантическую грань, в рамках которой действуют библейские принципы, а значит, оказывается в дохристианской сфере праздника.

Но чаще встречается «откровенная» структура, при которой именно вторая часть и становится основной. Например, в описании «правил» празднования дня Ивана Купалы сперва дается пересказ новозаветной истории об Иоанне Крестителе: «Рождение Иоанна было необычным. Его отец Захария был священником»<sup>17</sup>. Затем рассказывается о причинах его смерти: «Иоанн обличал господствующие пороки и призывал к покаянию <...> Но вскоре Иоанн столкнулся с царем Иродом, которого обличал за **незаконную связь с Иродиадой**»<sup>18</sup>. Потом следует сопоставление Рождества и дня Ивана Купалы по принципу календарного тождества, за которым начинается описание дохристианской сути праздника: «Рождество Христа – зимний солнцеворот, а рождество Иоанна Крестителя – летний солнцеворот <...> Праздник Рождество Иоанна Предтечи на Руси приурочился к древнему языческому празднику летнего солнцеворота»<sup>19</sup>. То есть, как и в Стоглаве, проводится прямая связь между языческими ритуалами на Рождество и на Ивана Купалу, но только полностью снята негативная коннотация. Поэтому следом идет подробное описание дохристианского праздника, завершающееся следующим: «Начиналась общая свалка, полная веселья, криков и сме-

ха, а потом бежали купаться. **В эту ночь допускалась относительная свобода интимных отношений»<sup>20</sup>.**

То есть в тексте организуется прямая связь между жизнью Иоанна Крестителя (погиб, осуждая прелюбодеяние) и тем дохристианским праздником, который приходился на день его памяти (в день памяти святого запрет на грех, осуждение которого привело Иоанна Крестителя к смерти и к святости=мученичеству, снимается). С учетом дальнейшей акцентуации в рассматриваемом тексте темы покаянного поста после дня Ивана Купалы можно сделать вывод о предполагаемом вхождении современного читателя в мистическое время, одновременно христианское и дохристианское.

Интересно, что оба времени в неосинкретичном дискурсе пытаются представить как образ и прообраз, узнавшие наконец друг друга в «народном»: «История православной религии – часть истории русского народа. Поэтому в настоящей книге наряду с народными предсказаниями, наблюдениями, поверьями, обычаями повествуется о религиозных праздниках и о святых, почитаемых на Руси»<sup>21</sup>. Как видим, перед нами «перевернутое» библиографическое описание. Оказалось, что задача описания христианских праздников обернулась описанием народных примет, ибо православие важно как часть национальной единой и самобытной идеологии.

Тогда невозможен конфликт языческого и христианского, эта бинарная оппозиция должна быть снята любой ценой ради национальной самобытности и абсолютного единства в ментальной сфере: «Древнее языческое общество не вдруг уступало новой церковной власти свои права: слишком сильны были дохристианская вера и обряды в сознании и быту русских людей. Поэтому все заимствованное у Византии обогащалось национальной формой и содержанием»<sup>22</sup>. Как видим, Византийское православие – ненародно, в отличие от язычества, так что Русь могла принять его, «обнародив»,

сделав национальным, а значит, языческим. Реликт перестал быть реликтом. Он оказался той базой, отталкиваясь от которой строится новый дискурс русского национального праздника, календаря, истории. В новом дискурсе языческий праздник в день летнего солнцестояния оказывается «предтечей» дня памяти Иоанна Крестителя, а языческий праздник зимнего солнцестояния – предвестием Рождества. Причем семантический страт «истощения прообраза» явно отсутствует в современном неосинкретизме, а противопоставление полностью заменяется синтезом, раскрывающим «народностный» потенциал праздника.

### Примечания

<sup>1</sup> См., напр.: *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского.) М., 1982.

<sup>2</sup> *Алгебранетов А.* Остатки язычества и предания моей родины с. Темирёва Тамбовской губернии // РГИАМЗ. III. 516. Книга IX. № 202. Л. 2.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> <http://www.orthodox.org.ru/nr109074.htm>

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> <http://www.ntv.ru/news/index.jsp?nid=15762>

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> <http://www.ntv.ru/news/index.jsp?nid=15275>

<sup>9</sup> Так, в форуме «Православной газеты» Екатеринбурга появился следующий диалог:

**«Аlex.** Что мы вообще празднуем? Почему мы празднуем Новый Год в Рождественский Пост? Что за праздник 8 марта? Какое отношение имеет Роза Люксембург и Клара Цеткин к России?

**Георгий из Таллинна.** Аргументы – в масонском характере властей, насаждавших эти праздники для празднования своих пуримов, шабашей, ханук и т.п.

**Созерцатель.** Alex, а почему мы должны праздновать церковные праздники, а не светские? На каком основании? Не нравится – не празднуйте.

**Прохожий.** А совместить нормальное отечественное и традиционно-церковное никак нельзя – иначе у нас снова будет Великая Держава со столицей в Москве, а не в Вашингтоне... А задача сейчас у наших правителей – прямо противоположная.

**Созерцатель.** Что касается “откажись от вакханалии Валентина дня – другую школу искать придется” – это ложь. Не было и нет такого. Да и не “вакханалия” вовсе, а нормальный праздник. “Иван-Купала” на забугорный лад.

**Георгий из Таллинна.** Из потока навоза – одна верная фраза: “Иван-Купала” на забугорный лад *ИМХО*. То, что языческое – то свое, приемлемое. Хозяева позволяют. Такое праздновать надо. А церковное – это от нас подальше. Т.к. бесам не нравится» (<http://orthodox.etel.ru/ita149/showthread.php?fid=25&tid=295>).

Как видно, человек под ником «Георгий из Таллинна» пытается доказать, что слияние языческого с православным – это умышленная манипуляция общественным сознанием. Но сам факт возможности в светской современной российской культуре свободного сопоставления дня св. Валентина с днем Ивана Купалы (кстати, не рождества св. Иоанна), а также то, что не согласился с этим на *православном* форуме лишь один человек, доказывает, что мы имеем дело не с внешней, а внутренней тенденцией развития ментальности.

<sup>10</sup> *Бондаренко Э.О.* Праздники христианской Руси. Калининград, 1998. С. 2.

<sup>11</sup> Там же. С. 34.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же. С. 36.

<sup>15</sup> Домострой. Пункт «О волховании и о колдунах». <http://www.krotov.org/acts/16/1560domo.html>

<sup>16</sup> Стоглав. Глава 92. «О игрищах еллинского бесования». <http://www.hronos.km.ru/dokum/100glav.html>

<sup>17</sup> *Бондаренко Э.О.* Указ. соч. С. 209.

<sup>18</sup> Там же. С. 210.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же. С. 211.

<sup>21</sup> Там же. С. 14.

<sup>22</sup> Там же. С. 12.

*Елена Сморгунова (Москва)*

### **Библейский рассказ пророка Даниила и русское рождественское «пещное действо»**

Библейский рассказ из книги пророка Даниила о трех Израильских отроках, брошенных, по приказу царя Вавилонского Навуходоносора, в раскаленную печь за отказ поклониться золотому истукану и не сгоревших Божьей помощью (Дан 1: 1, 3–8; 3: 1–27), стал источником для распространенного в христианском искусстве сюжета «Три отрока в печи огненной». «Благодаря своей драматической выразительности и христианской назидательности сюжет “Три отрока в печи огненной” получил необычайно широкое распространение и был популярен начиная с раннехристианского искусства» (Вагнер 1969: 112).

Композиция на этот сюжет появляется на ранних восточно-христианских иконах. На иконе Синайского монастыря, которую датируют VI–VII в., отроки изображены во весь рост (Sotirion 1956: 117). Знаменитая пергаменная Псалтырь IX в. из собрания А.И. Хлудова, привезенная с Афона в Россию в середине XIX в. (Щепкина 1958: 41–42), имеет миниатюру на ветхозаветный сюжет «Три отрока в печи огненной» (ГИМ, Отдел древних рукописей, Хлуд. № 129д, л. 160об.), также с фигурами отроков, написанных во весь рост.

Самая ранняя русская рельефная скульптура на стенах храмов относится ко времени Андрея Боголюбского. На фасаде Успенского собора во Владимире (1158–1160) среди рельефов с сюжетными композициями три каменных блока занимает изображение трех отроков (Вагнер 1969: 112). Сама печь на рельефе не показана, даны лишь стилизованные языки пламени в виде каменных дуг, из которых видны



Илл. 1. Отрок. Центральная фигура композиции «Три отрока в печи огненной». Скульптура Успенского собора во Владимире. XII в.

поясные фигуры отроков (Вагнер 1969: 97, 99; илл. 61, 62). Они изображены с воздетыми руками, в позе орантов, молящихся. На среднем отроке плащ скреплен горизонтальной планшеткой (илл. 1). На белокаменных рельефах Георгиевского собора в Юрьеве-Польском (1230–1234) Г.К. Вагнер также обнаружил на закомарах композицию «Трех отроков». Она находится рядом с Распятием и другими сценами христологического цикла: Преображением и Вознесением (Вагнер 1966: 10, 16, 19). Сюжет «Три отрока в печи огненной» сюжетно и семантически связывался с темой Воскресения.

Композиция «Трех отроков в печи» включает еще фигуру ангела, спасающего отроков от огня. На Успенском Владимирском соборе сохранилась наверху, над средним отроком полуфигура, но это не ангел Божий, а Христос. Полуфигура Христа изображена с крупной головой, с нимбом на пышной шапке волос, его плащ завязан мягким узлом. По свидетельству Г.К. Вагнера, впервые в этой фигуре увидел Христа Я.И. Смирнов и «был удивлен необычностью подобного варианта, сочтя рельеф поздней вставкой» (Вагнер 1969: 113, 438). Однако библейский текст пророка Даниила позволяет такое толкование фигуры над отроками:

*Дан 3, 91* Навуходоносор царь, изумился, и поспешно встал, и сказал вельможам своим: не троих ли мужей бросили мы в огонь связанными? Они в ответ сказали царю: истинно так, царь!

92 На это он сказал: вот, я вижу четырех мужей несвященных, ходящих среди огня, и нет им вреда; и вид четвертого подобен сыну Божию.

В Геннадиевской Библии 1499 г., первой полной русской Библии, читается соответствующий текст: «Се азъ вижду мужа четыре раздрешены, и ходящая среде огня, и расыпания несть в них. озреч же четвертаго подобна сыну божию» (Пер.: «Вот я вижу четверых развязанных, и они

ходят среди огня, и истления нет в них, вид же четвертого подобен сыну божию»).



Илл. 2. «Три отрока в печи огненной».

Фреска Благовещенского собора в Московском Кремле. 1547 г.

Два главных собора Московского Кремля – Успенский и Благовещенский – сохранили фрески с композицией «Трех отроков в печи». В Успенском соборе роспись на северной стене в жертвеннике датируется 1482 или 1514/15 годами. На фреске три отрока в полный рост, в цветных одеждах и вавилонских шапках на пышных кудрявых волосах, стоят в белокаменном саркофаге с языками пламени внизу, они держатся за руки, и четвертым в их круге изображен Ангел с крыльями, превосходящий их размером и ростом, он осеняет отроков крыльями. Но эта композиция занимает только левую часть росписи, справа – на архитектурном фоне

стены и арки на троне сидит фигура в царском облачении с короной, и юноша, стоящий рядом, показывает рукой на отроков. В середине, между отроками и царем, изображен столб каменный, и на его квадратной капители – небольшого размера обнаженная фигура красного цвета, видимо, золотой идол (Успенский: илл. 43). В Благовещенском соборе фреска находится на паперти, на своде северной галереи, и входит в композицию «Древа Иесеева» (1547–1551 гг.), символизируя библейский прообраз непорочного зачатия и воплощения (Благовещенский: 40, илл. 95). Отроки изображены стоящими внутри деревянной округлой конструкции, среди пламени, в беседе, а за ними – более крупная фигура Ангела с нимбом и крыльями (илл. 2).

В русском церковном богослужении, в текстах и песнопениях, пророк Даниил и отроки вспоминаются многократно. В Минее декабрьской на 17-й день (Минея 2002: 4) – «память св. пророка Даниила и святыхъ триохъ отроковъ Анании, Азарии и Мисаила».

*Стихиры отроков:*

Божественным распалаеми юноши пламенем, огонь преобидеша, в ней же орошаеми, честнии, лик пресветел вообразивше, песнь многопетую, видешася, поюше: ибо непреемное Даниил Царствие Христово виде, радовашеся, яко пророк всеизряднейший.

С сим и трие отроцы да восхвалятся: не слиа бо их огонь пешный, но сохрани целы, их же нафта, и смола, и рождие венчаша.

*Ирмос:* Отроци Богочестивии в Вавилоне образу златому не поклонишася...

Чудесное избавление отроков вспоминается на каждой утрене в 7-й и 8-й песнях канона (Никольский 1895).

Из Триоди Постной (Триодь: 7, 7об.) – в службе недели мытаря и фарисея: *Песнь 7-я:* Росодательну убо пещь; *Песнь*

8-я: Из пламене преподобнымъ.

**Песнь 7:** Отроцы еврейстїи въ печи:

Древле на колеснице огненной ношашеся Иліа, постомъ просветився:

О душе! Сего подражаючи, плотскія умертви похоти воздержаніемъ.

Се время воздержанія, являющее тебе светъ спасенія, не небрези душе, Богу долготерпящу, но усердно возопій: благій ущедри мя.

*Слава:* Отроки оградившіи постъ, соблюде от огня неопалимы: Иисусе, техъ молитвами, огня мя вечнаго избави многимъ твоимъ милосердіемъ.

*Богородиченъ:* Единая помощь человековъ, помощница намъ рабомъ твоимъ буди, во время воздержанія, яко да поканіемъ благоугождающе, прїимемъ небесное царство.

*Ирмосъ:* Отроцы еврейстїи въ печи попраша пламень дерзновенно, и на росу огонь преложиша, вопіюще: благословенъ еси Господи Боже во веки.

**Песнь 8:**

*Ирмосъ:* Седмерицею пещь халдейскій мучитель богочестивымъ неистовно разже: силою же лучшею спасены сія видевъ, творцу и избавителю вопіяше: отроцы благословите, священницы воспойте, людїе превозносите во вся веки.

Покаянія пещь усердно возжжемъ, и сласти въ ней поалимъ вся телесныя: и огня будущаго искусь не прїяти, богатаго въ милости просимъ, вопіюще: священницы благословите, людїе превозносите во вся веки.

В кондаке на утреню Великой субботы поется по-гречески творение св. Козьмы Маюмского и блаж. Кассии, несравненных поэтов – создателей Канона: «Неизреченное чудо: в печи Избавивый преподобных отроков из пламене, во гробе мертвъ бездыханен полагается, во спасение нас поющих».

А в Пасхальную утреню поют: «Отроки от печи Избавивый, быв человек, страждет яко смертен, и смертию облачить смертное в благолепие нетления».

По всем текстам прослеживается связь сюжета об отроках в печи с Воскресением Христа. Сцены смерти и воскресения объединяются одним сюжетом. Одновременно это и символическая связь с Богородицею, которая уподобляется печи огненной.

В этот же день 17 декабря по прежнему церковному чину святым отрокам Анании, Азарии и Мисаилу полагалась особая служба и особый устав, отмеченный в Типиконе. Служба имела свою особенность с давних времен, как писал об этом К.Т. Никольский, собрав и исследовав службы русской церкви из «прежних печатных богослужебных книг» (Никольский 1885: 159):

«17 декабря. Святого пророка Даниила и святых отроков – Анании, Азарии и Мисаила, праздник малый, с праздничным знаком черным. В Типиконе, при 17 декабря, содержится еще особый устав службы этим святым, если память им случится в неделю Праотец. Этот устав много сходен с уставом 6-й главы Типикона, но этот устав о соединении службы св. Даниилу и отрокам со службою недели св. Праотец составляет собою, как бы исключение из правила, находящегося в последовании, и Типикона 11 декабря. Правило не дозволяет в неделю Праотец совершать службу святому, память которого случится в эту неделю, именно читаем: “Егда убо бывает неделя св. Праотець, оставляется последование прилучившаго святого в ту неделю”. Это не противоречит выше сказанному, не относится к службе пророку Даниилу и отрокам, потому что служба им имеет свою в неделю Праотец особенность с давних времен. Об особенности службы замечено в Типиконе, изданном в Москве 1641 г.: “Како могут сии святии оста-

витися не праздновати и яко презрение положити службу ихъ? Темъ же, аще ли воля есть настоятелю, или еkkлисиарху, поется воследование ихъ съ разсуждениемъ, вкупе съ воскресною службою” (Тип. 17 дек.). Служба пророку Даниилу и отрокам, ввергнутым в пещь, имеет отношение к службе недели Праотец. В той и другой службе вспоминается об отроках в пещи, как о прообразе рождества от Девы. Эти песнопения находятся как в службе недели Праотец, так и в службе пророка Даниила и отроков. В XVI и XVII веках событие ввержения отроков в пещь изображалось в чине Пещнаго действия. Этот чин не составлял собою особой службы, но совершался на утрени, во время пения 7-й и 8-й песен канона утрени, которыя поются на этом богослужении».

«Пещное действие», как назывался этот чин и служба, было церковной литургической драмой рождественского цикла. Это церковное служение представляло собой инсценировку библейского рассказа о трех отроках, отказавшихся поклониться идолам ассирийского царя Навуходоносора и за это ввергнутых в горящую печь; Ангел от Бога спасает их. В тот же день «халдеи» и «отроки» участвовали в обедне и в вечерне, а за столом у патриарха пели *пещные стихи*. В XVII в., с усилением светских элементов, в текст вводятся бытовые жанровые диалоги на русском языке. «Пещное действие» было отменено при Алексее Михайловиче.

В церковной службе были и другие «действия»: «Действо Страшного суда», в неделю мясопустную, перед масленицей, оно прекратилось с последним патриархом Адрианом; «Вход в Иерусалим» – в неделю Вай, «Действо омовения ног» в Великий четверг, «Действо омовения мощей» – «Мощи с Востока», которые хранились в Благовещенском соборе, в Великую пятницу с крестным ходом выносили в Успенский собор и омывали святой водой; «Действо плаща-

ницы» – в Великую субботу, воспроизводящее события у Гроба Господня в Иерусалиме; «Действо Пятидесятницы»: на вечерне государь лежал на лиету, без стебельков, политой водкою гуляфною: aqua rosarum (Энци: 328).

Русское богослужение имело зачатки богослужебной драмы (Варнеке 1913: 9). «Пещное действо» пришло к нам из обихода греческой церкви, когда – не очень ясно, но известно, что после 1548 г. в Новгороде, а затем в Вологде, Смоленске, Владимире и Москве оно исполнялось.

Специалисты по русскому театру отмечают существование на Руси литургической драмы двух родов – Пасхального цикла («Шествие на осляти» и «Умовение ног») и Рождественского цикла – это и было «пещное действо». Оно исполнялось, видимо, еще в XI в., но самый древний до нас дошедший чин XVI в.: в нем многолетствуется князь Василий Иванович (1505–1533) (Всеволодский 1957: 37, 38).

Чин пришел на Русь из Византии вместе с уставом. В Типиконе X в. уже есть обряд «пещного действия». Русский паломник в Константинополь (1389–1405 гг.) Игнатий Смольнянинов рассказывает о том, что в Св. Софии он видел, «како рядять пещь святыхъ 3-ю отрокъ». Его рассказ свидетельствует, что в XIV в. на Руси уже знали этот чин, иначе Игнатий писал бы гораздо подробнее.

Греческий устав был переведен на славянский язык, и употреблялся в Новгороде. Среди книг патриарха Никона была «книга писана в дещь, правило Софейское старое, писана на телятинѣ» («Переписная книга деловой казны патриарха Никона», 31 июля 1658 г. (1658). *Временник Императорского Московского Общества истории и древностей российских*. М., 1852. Кн. XV. Отд. II. С. 14). То, что «правило» названо старым и написано было на пергамене, означает, что в XVII в. устав уже вышел из употребления.

Действительно, к тому времени он был заменен на Иерусалимский устав.

Наиболее подробно «Чин бываемый в неделю Св. Праотец или Св. Отец пещного действия» был описан А.А. Дмитриевским, который изучал богослужение в русской церкви в XVI в. и с историко-археологической точки зрения рассматривал службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. Он пришел к выводу, что «из чинов, бывших в богослужебной практике, теперь вышедших из употребления», этот более всего привлекает внимание древним происхождением, интересными литургическими особенностями, и в более позднее время – диалогами между халдеями – поэтому попал и в историю русской литературы и драматургии» (Дмитриевский 1894: 553). По мнению А.А. Дмитриевского, чин «несомненно византийского происхождения» (Дмитриевский 1894: 562).

В чем состояло само «пещное действие»?

Служба «Чин пещного действия» совершалась за неделю до Рождества Христова в неделю Св. Праотец или в следующую неделю Св. Отец, в зависимости от того, на какой день недели приходилось Рождество. Если Рождество приходилось на понедельник или вторник, то «пещное действие» устраивалось в неделю Св. Праотец, а если Рождество было в другие 5 дней, то «пещное действие» было в неделю Св. Отец. Действие состояло в воспоминании трех отроков и Даниила.

*Дан. 3, 1* Царь Навуходоносор сделал золотой истукан, вышиною в шестьдесят локтей, шириною в шесть локтей, поставил его на поле Деире, в области Вавилонской.

б А кто не падет и не поклонится, тотчас брошен будет в печь, раскаленную огнем.

12 Есть мужи Иудейские, которых ты поставил над делами страны Вавилонской: Седрах, Мисах и Авденаго; эти мужи не

повинуются повелению твоему, царь, богам твоим не служат и золотому истукану, которого ты поставил, не поклоняются.

13 Тогда Навуходоносор во гневе и ярости повелел привести Седраха, Мисаха и Авденаго; и приведены были эти мужи к царю.

14 Навуходоносор сказал им: с умыслом ли вы, Седрах, Мисах и Авденаго, богам моим не служите, и золотому истукану, которого я поставил, не поклоняетесь?

15 Отныне, если вы готовы, как скоро услышите звук трубы, свирели, цитры, цевницы, гуслей, симфонии и всякого рода музыкальных орудий, падите и поклонитесь истукану, которого я сделал; если же не поклонитесь, то в тот же час брошены будете в печь, раскаленную огнем, и тогда какой Бог избавит вас от руки моей?

16 И отвечали Седрах, Мисах и Авденаго, и сказали царю Навуходоносору: нет нужды нам отвечать тебе на это.

17 Бог наш, Которому мы служим, силен спасти нас от печи, раскаленной огнем, и от руки твоей, царь, избавит.

18 Если же и не будет того, то да будет известно тебе, царь, что мы богам твоим служить не будем и золотому истукану, которого ты поставил, не поклонимся.

19 Тогда Навуходоносор исполнился ярости, и вид лица его изменился на Седраха, Мисаха и Авденаго, и он повелел разжечь печь в семь раз сильнее, нежели как обыкновенно разжигали ее,

20 и самым сильным мужам из войска своего приказал связать Седраха, Мисаха и Авденаго и бросить их в печь, раскаленную огнем.

21 Тогда мужи сии связаны были в исподнем и верхнем платье своем, в головных повязках и в прочих одеждах своих, и брошены в печь, раскаленную огнем.

22 И как повеление царя было строго, и печь раскалена была чрезвычайно, то пламя огня убило тех людей, которые бросали Седраха, Мисаха и Авденаго.

23 А сии три мужа, Седрах, Мисах и Авденаго, упали в раскаленную огнем печь связанные.

24 И ходили посреди пламени, воспевая Бога и благословляя Господа.

46 А между тем слуги царя, ввергшие их, не переставали разжигать печь нефтью, смолою, паклею и хворостом,

47 и поднимался пламень над печью на сорок девять локтей

48 и вырывался, и сожигал тех из Халдеев, которых достигал около печи.

49 Но Ангел Господень сошел в печь вместе с Азариею и бывшими с ним

50 и выбросил пламень огня из печи, и сделал, что в середине печи был как бы шумящий влажный ветер, и огонь нисколько не прикоснулся к ним, и не повредил им, и не смутил их.

51 Тогда сии трое, как бы одними устами, воспели в печи, и благословили и прославили Бога.

Как уже отмечалось, чин «пещного действия» был частью службы утрени и совершался при пении канона утрени между 7-й и 8-й песнью канона.

*7-я песнь:* На поле молебне иногда мучитель пещь постави на мучение богомудрых, в ней же три отроцы песнословяху единого Бога, трие воспеваху, глаголюще: Отец наших, Боже, благословен еси (в тексте слово «иногда» соответствует греческому *потé*, на современный русский его следует перевести словами: «когда-то, некогда»).

Приготовление к исполнению чина начиналось со среды. Пономари и звонцы (звонари) разбирали большое паникадило, которое висит над амвоном посреди церкви. В субботу амвон сдвигали с места, и на его место ставили пещь, против царских врат, она называлась еще «пещь огненная», или «пещь халдейская».

По чину «пещь халдейска была деревяна, решетчата» (Дмитриевский 1894: 563). У нее был вид огромного фонаря, расписанного суриком и другими красками. Печь делалась русскими мастерами, плотниками, по образцу церковных

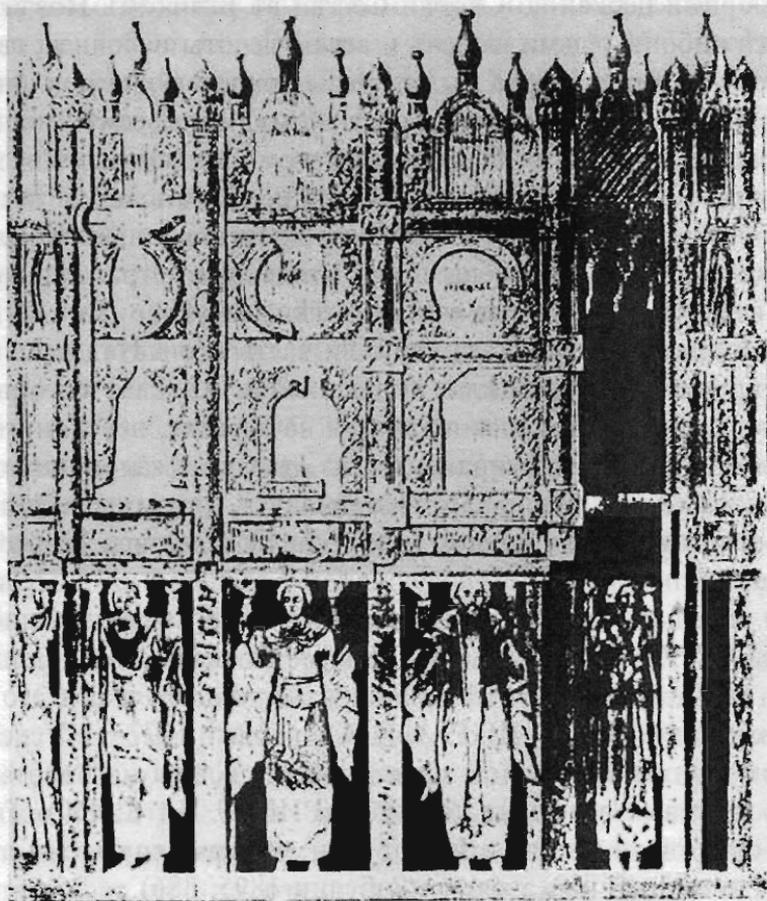
амвонов. В Словаре русского языка XI–XVII вв. находим документ 1627 г.: «Плотникомъ и кузнецомъ и ярыжнымъ <...> которые делали къ печному действу передь Рождествомъ Христовымъ печь. Заб. Мат. I, 53. 1627 г. (Забелин 1884: 53)» (Словарь 15).

В некоторых рукописях амвон и печь отождествлялись. Внутри действия они отождествляются и функционально: после 9-й песни дяк входил в печь и читал оттуда Евангелие. «Богородице, дево» тоже пелось из печи.

По наблюдениям крупнейшего современного специалиста-литургиста о. Михаила Арранца, это был древний византийский обряд: «По воскресеньям процессия входила в алтарь во время пения “Слава в вышних”, потом на амвоне читали Евангелие» (Арранц 1979: 28; Арранц 2003). Об этом же писал К.Т. Никольский, специалист по древним русским церковным обрядам: «В уставе церковных обрядов в Московском Успенском Соборе, около 1634 года, сказано: “По словословию чтуть евангелие въ печи воскресное отъ 20 дни декабря, или отъ пещнаго действия до генваря по 14 день или по первую неделю по Крещении”» (Никольский 1907: 491).

В верхний ярус печи входили «младенцы», в нижнем ставился горн с горящими углями. Иван Забелин в своей книге «Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст.» описывает, что вокруг стояли железные шандалы, до 400 штук, с восковыми свечами (Забелин 1895: 385).

«Халдейская печь» – это круглый, двухъярусный «станок» с резьбой и позолотой. Сохранившаяся новгородская печь имеет  $3\frac{1}{4}$  аршина высоты,  $2\frac{3}{4}$  аршина в диаметре; у нее три яруса и 12 столбиков, между столбиками – резные фигуры святых с поднятыми руками, поддерживающие круг (Сыркина 1978: 21). Этот сохранившийся «амвон», или «халдейская печь», был сделан в 1553 г. для «Пещного



Илл. 3. Деревянная резная «печь». Новгород, XVI в.

действия» в Новгородском Софийском Соборе (илл. 3). Она описана в Новгородской летописи как поставленная при князе Василии Ивановиче архиепископом Макарием: «Того же лета 41 (7041/1553), месяца июня в 15 день, при Благоверном Великом князе Васильѣ Ивановичѣ, всея Русіи самодержце, и его благодарованныхъ дѣтехъ Иванѣ и Георгіѣ, боголюбивый архіепископъ Макарій постави в

Соборнѣй церкви во Святѣй Софѣи въ Великомъ Новѣгородѣ амбонъ вельми чюдень и всякія лепоты исполнен; святыхъ на немъ от верха въ три ряды тридесять, на поклонение всѣмъ православнымъ христіаномъ, и по всему амбону рѣзью и различными подзоры и златомъ листовнымъ вельми преизящно украшенъ и удивленія исполненъ; а отъ земля амбону устроены яко человѣчки деревянные дванадесять и всякими вапы украшены и въ одеждахъ и со страхомъ, яко на главахъ держать сію святыню лѣпо видѣти» (Лет: 291).

В храме с иконостаса снимали часть икон. Над пещью, на крюке от паникадила, подвешивали Ангела, который спускался и поднимался из алтаря на веревке, перекинутой через блок. Ангел выкраивался из двух кож «аловишных» (молодых телят), сшивался и склеивался, потом леквасился и расписывался иконником (Суворов 1863). Описи Московского Успенского собора включают сведения об ангелах для «пещного действия», написанных на пергамене. В Описи начала XVII в. сказано: «И в приделе Похвалы Богородицы Ангел Господень написан на харатье, что опускают его о Рождестве» (РИБ. Т. III. С. 364). А по Описи 1627 г. в Успенском соборе хранились: «два Ангела писаны на харатье, что спускают в пещное действие» (РИБ. Т. III. С. 460). Так же описывает Ангела и И. Забелин: «Сверху спускался ангел, писанный на харатье» (Забелин 1895: 386).

Ключарь в отсутствии молящихся репетировал спуск Ангела над центром печи (Всеволодский 1957: 39). Устав Московского Успенского собора дает даже описание такой репетиции действия и опускания Ангела: «А как поставят пещь и ключарь для опыту и без людей взойдет на амбон и ангела спускает, чтобы прямо шол в пещь на главу ключарю» (РИБ. Т. III. С. 40).

Звон к вечерне был в начале шестого часа и продолжался «народа ради» целый час. Действующими лицами

«пещного действия» были три отрока и два халдея. Из отроков один был *демественник*, т.е. альт, второй – *нижний*, бас, а третий – *вершник*, дискант. Они пели библейские стихи (Варнеке 1913: 10).

Все собирались в крестовую палату и там облачались. Халдеи были непременно с бородой. Их одежда состояла из «юпы», или «гупы», красного сукна, оплечье из медिशумихи, и остроко**нечной** деревянной или кожаной шапки, отороченной мехом зайца или горноста (в зависи**мости** от богатства храма). И. Забелин говорит, что ша**пки** на отроках были с горностаевой **опушкой**, на халд**еях** – из заячины (Забелин 1895: 385). Шапки сверху расписывались красками и золотились. Адам Олеарий замечает, что халдеи были одеты, как масленич**ные** шуты (Олеарий 1906: 301). У халдеев в руках были трубки с плавун-травой и пальмы: **по** описанию Вологодского Софийского собора – «ваія финикова, рукоять обложена бархатом красным». Их доставляли с востока, красили и золотили.

Отроки были одеты в тонкие белые полотняные **сти**хари, с бахромой, оплечье и нарукавья – атлас и позолота. На голове у отроков были венцы с медными литыми крестами. «Учитель отроческий» в алтаре связывал отроков «полотняным ужищем» и передавал их халдеям. И. Забелин описывает, что **полотенцем**, или убр**усом**, отроки **с**вязывались «по **выям**» (Забелин 1895: 386). В некоторых рукописях говорится, что отрокам связывали руки. Протодиа**кон** зажигал свечи и давал отрокам.

Халдеи спрашивали отроков:

– Дети царевы?

– А сия пещь уготована вам на мучение.

Отроки **от**вечали:

– А **сия** пещь будет не нам на мучение, а вам на обли**чение**.

От редакции XVI в. отличался чин XVII в., в который вставлялись диалоги и жанровые сцены, их исполняли халдеи на русском бытовом языке. Вот диалог халдеев:

– Товарищ!

– Чаво?

– Это дети царевы?

– Царёвы.

– Нашего царя повеления не слушают?

– Не слушают.

– А золотому телу не поклоняются?

– Не поклоняются.

– А мы вкинем их в печь!

– И начнем их жечь! (Первый раз второй халдей говорит собственные слова, а не только повторяет реплики первого халдея).

В чине XVII в. есть еще добавочные слова: «А ты, Азария, чего стал? И тебе у нас то же будет!»

Приведем еще один фрагмент чина с диалогами:

– Товарищ!

– Чаво?

– Видишь ли?

– Вижу.

– Было три, а стало четыре, а четвертый грозен и страшен зело, образом уподобися Сыну Божию.

– Как он прилетел, да и нас победил.

– Стоят, главы поникши и унывъ.

– Гряди, царев Сын!

– Гряди вон из печи.

Протодиакон: Господа пойте, превозносите Его во веки.

По печатному чину: отроки сойдутся – демественик Анания, с вершником – Мисаил к нижнику (Азария).

Первый халдей отворяет дверь печи и сняв турик, громгласно возглашает:

– Анания, гряди вон ис печи.

Другой:

– Чево стал, поворачивайся: не имет вас ни огонь, ни поломя, ни смола, ни сера.

Первый:

– Мы чаяли вас сожгли, а мы сами згорели.

Все три отрока поют: Εἰς πολλὰ ἔτη – эйс полла эте, деспота – кланяются и уходят в алтарь.

Многолетствуют царя, царицу и их детей. Многолетствуют патриарху. И царь идет в Благовещенский собор.

Халдеи в печатном чине кланяясь, поют: «Велик Бог христианский» (Никольский 1885: 175).

Диалоги халдеев – с очевидностью, русского происхождения, не из греческого чина, некоторые исследователи полагают, что в них отразился новгородский говор.

Халдеи хватали отроков, толкали в печь, сами расхаживали вокруг, раздували огонь из трубок с плавун-травой, она вспыхивала ярким пламенем. Отроки в печи пели стихиры. Сверху с шумом и грохотом (для этого были специальные трещотки) спускался Ангел, «писанный на харатье», т.е. на пергамене, «в трусе велице зело с громом». Халдеи в ужасе падали ниц, а дьяконы опаляли их огнем. Отроки кланялись, брали ангела за крылья и трижды обходили с ним печь, «воспевая строки следуемые».

Отроки зажигали на венце у Ангела три свечи, Ангела слегка поднимали.

– Ангелы Господни, благословите небеса.

Протодиакон благословляет солнце, луну и звезды. Дальше в чине следует удивительной красоты Гимн Господу (стихи 24–91 переведены с греческого, в еврейском тексте их нет). Стихи благословения 57–87, структура всех стихов одинакова; первое слово «Благословите», затем –

обращение к тем, кто благословляет Господа, в конце стиха – «пойте и превозносите Его во веки».

Исключение представляет собой только стих 74-й, обращенный к земле, о которой сказано: «Да благословит земля Господа, да поет и превозносит Его во веки». Среди обращений к благословению Господа называются: все дела Господни, ангелы Господни, небеса, все воды, которые превыше небес, все силы Господни, солнце и луна, звезды небесные, всякий дождь и роса, все ветры, огонь и жар, холод и зной, росы и иней, ночи и дни, свет и тьма, лед и мороз, иней и снег, молнии и облака, земля Господа, горы и холмы, все произрастания на земле, источники, моря и реки, киты и все, движущееся в водах, все птицы небесные, звери и весь скот, сыны человеческие, Израиль, священники Господни, рабы Господни, духи и души праведных, праведные и смиренные сердцем.

Ангел взлетал вверх, а халдеи выводили отроков из печи и ставили их перед патриархом. Те пели святителю многолетие. Певчие на обоих клиросах пели многолетие государю: Патриарх подходил к государю, все бояре, и все в церкви многолетствовали. Отроки удалялись в алтарь.

После этого разбирали печь, ставили снова амвон, местные иконы возвращали на место и подметали церковь.

С этого дня до отдания Рождества Христова на всех выходах патриарха в церковных службах ему предшествовали халдеи, а за ним шли отроки с пением (Забелин 1895: 386). В столовой палате отроки пели стих «Яко обрете о печи халдейской».

По приказу архиерея отроки поют «пещные стихи», согласно печатному чину – они поют стих «с ненайками» – вставными слоговыми украшениями «не-не-на». В греческом уставе это называлось «пословки – кратимасы».

Согласно списку XVI в., отроки и халдеи участвовали во всех службах Рождества Христова.

«Пещное действо» сливалось со святочными игрищами (Всеволодский 1957: 41). До нас дошли описания иностранцев, которые видели обряд «пещного действия».

Флетчер писал в 1588 г., побывав в Москве: «За неделю до рождества совершается еще обряд <...> каждый епископ в своей соборной церкви показывает трех отроков, горящих в печи, куда ангел слетает с церковной крыши к величайшему удивлению зрителей, при множестве пылающих огней, производимых посредством пороха так называемыми халдейцами, которые в продолжении всех двенадцати дней должны бегать по городу, переодетые в шутовское платье и делая разные смешные шутки, чтобы оживить обряд, совершаемый епископом. В Москве царь и царица всегда бывают при этом торжестве» (Флетчер 1905: 117).

Адам Олеарий, оставивший подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и через Московию в Персию и обратно, рассказывает о халдеях: «Халдейцы были беспутные люди, получали от патриарха дозволение бегать по городу в течение 8 дней до рождества и 8 дней после, до крещения; с потешным огнем в руках они поджигали возы сена, бороды прохожих. На головах у них были деревянные раскрашенные шляпы, и бороды они обмазывали медом, чтобы не поджечь своим огнем. Огонь делали из порошка, называемого “плауном”» (Олеарий 1906: 301).

**Халдеи** ходили все святки в своих костюмах и подпаливали бороды встречным своей «плавучей травой» (Варнеке 1913: II). Но как ряженые, они должны были выкупаться в крещенской проруби, и этим снять грех ношения бесовского костюма. И. Забелин описывает: «В большие церковные праздники, как Действо Пещное, патриарх приходил к Государю звать его на службу, ему предшествовал соборный клю-

чарь, который нес крест и святую воду на блюде» (Забелин 1895: 383).

От патриарха исполнители действия получали подарки и деньги, особенно халдеи, если во время действия они получили увечья и раны, когда падали при спуске Ангела, а дьяконы опаляли их огнем. В Новгороде получали деньги от архиерея (Варнеке 1913: 13). «По имянному приказу дано трем отрокомъ за пещное действо, Анании, Азари и Мисаилу по 3 арш<ина> сукна (Приходо-расходные книги Казенного приказа 1613 г.)» (Словарь 15: 40).

Сохранились документы, по которым можно судить, сколько стоило исполнение «действия» – видимо, дорого. В Вологде издержали 15 рублей. Свеч разной величины заготавливали более пуда (По материалам приходо-расходных книг Вологодского архиерейского дома // Суворов Н. Описание Вологодского кафедрального Софийского собора. М., 1863. С. 134–135).

Согласно чину, «отроки, учитель отроческий и халдеи имеют стол в ключе и всход на погреб, а дьяки и подьяки – только всход на погреб».

Епископ Трифон описал и проанализировал чин «Пещного действия» в 1913 г. Он разбирает содержание самого события, изложенного у пророка Даниила: «Пламень из печи поднялся на 49 локтей. Ангел сошел на печь и выбросил пламень огня из печи, в середине сделался шумящий влажный ветер. Отроки славили Бога». И объясняет символическое значение действия: «В Песне 7 мы поем: “Признаём Тебя, Богородица, духовною пещию”». Песнь 8-я поется на Рождество Богородицы: «В печи отроков Ты прообразовал некогда Матерь Свою, Господи; и это прообразование от огня спасало их, ходящих неопально, Ее, явившуюся чрез Тебя концем (вселенной) мы ныне воспеваем». В монастырском уставе эти песнопения поются ежедневно.

А дальше описывается временной порядок действия. Главное действо было за утренним богослужением, но начиналось на субботней вечерней службе. Отроки и халдеи сопровождали патриарха или митрополита в собор, участвовали в малом входе, неся свечи. Утром снова приходили в церковь, и на 6-й песне канона и перед литургией пели «реку Вавилонскую», т.е. 136-й псалом. Эта скорбь Израиля в вавилонском плену внутри символики службы означала духовный плен перед Рождеством Христовым человечества, томящегося в плену греха и смерти. На литургии отроки участвовали в великом выходе, пели исполати деспота, провожали владыку в келью. В тот же день халдеи и отроки участвовали в обедне и в вечерне, а за столом у патриарха пели «пещные стихи».

Таким образом складывается суточный цикл «пещного действа». Но главная часть происходила между 8-й и 9-й песнями канона (Трифон 1913: 11).

«Пещное действо» имело непосредственное отношение к Рождеству. Оно было предпразднеством Рождества Христова, прообразом воплощения. Оно символизировало Рождество, прообразуя рождение Иисуса Христа, при том – чудесное рождение. Как отроки не были опалены пещным огнем, так божественный огонь, вселившийся в деву Марию, не опалил ее естества. «И видевь пещьный огонь преложень в росу, вьставь съ тщаниемъ; Пролог (Срз.), 176 об. XV в.» (Словарь 15: 43).

Н.В. Понырко в интересной статье «Русские святки XVII века» отмечает амбивалентный характер халдейского огня. Не только огонь убивающий, огонь халдейский, адский, но и божественный, очищающий и возрождающий. Халдеи говорят: «Мы чаяли, вас сожгли, а мы сами сгорели» (Понырко 1977 : 97, 98).

3 *Маккавейская* 6, 5 Ты трех отроков в Вавилоне, добровольно предавших жизнь свою огню, чтобы не служить суетным идолам, сохранил невредимыми до волоса, оросив разжженную печь, а пламень обратил на всех врагов.

Вода заливает огонь. Ветхое встречается с Новым. Огонь и роса выступают как противопоставление Ветхого и Нового Заветов. Греховное опалается, праведное – орошается. Так и в чуде с тремя отроками – «на росу огонь предложившими», сделавшими огонь «тучеросным».

Богородица сравнивается с пещью в разных песнопениях: «Тебе, умную, Богородице, пещь разсмотрим вернии, мир обнови во чреве твоем».

Песнь 8: «Яко пещь, древле приемшая отроки не опали, тако и дева, заченши зиждителя, не опалися утробю».

«Вавилонская пещь отроки не опали, ниже Божества огонь Деву растли».

В 7-й песни канона Она называется: «Росодательна убо пещь».

По мнению специалистов по русской драматургии, «Пещное действо» – самая драматически развитая и наиболее театральная из всех литургических драм (Сыркина 1978: 21; Всеволодский 1957: 39). Оно было сложным по драматургии и оформлению, по декоративному убранству.

Пещь была как бы сценой, свечи – осветительной аппаратурой. Декорациями были пальмовые ветви. Применялись даже спецэффекты – воспламенялась трава в руках у халдеев, появление ангела сопровождалось шумом и грохотом. У действующих лиц были специальные костюмы и грим. Белый цвет в этом действе означал цвет невинности и чистоты, красно-пестрые одежды халдеев – цвет крови и греха. Отроки воспринимались как христианские мученики, поэтому на головах у них были венцы с медными литыми

крестами, хотя в основе лежал библейский рассказ из книги пророка Даниила (Варнеке 1913: 9–11, 35).

К концу XVII в. «Пещное действо» было упразднено из церковной службы. Но прямых запретительных указов не было. В Уставе московских патриархов 1668 г. чин уже не упоминается (Никольский 1885: 174). Царь Петр упразднил литургические драмы: «Пещное действо» и «Шествие на осляти» были отменены, поскольку «действия унижают царскую власть». Петр сохранил только «умовение ног» – «для смирения главе церкви и духовенству» (Красносельцев 1890: 42).

Из этого действа родилась русская пьеса, которая вышла на подмостки первоначально как школьная драма (Петров 1911: 150). Симеон Полоцкий, иеромонах, воспитанник Киевской Академии, написал комедию «О Навуходоносоре, о теле злате и о трех отроцех, в печи не сожженных». Комедия Симеона обязана своим происхождением московскому «Пещному действу»: «Он свысока относился к московским церковным обычаям, находил постановку этого действа грубою и неискусною, и потому пожелал разработать эту тему в пьесе, написанной стихами <...> дать содержанию Пещного действа литературную форму» (Петров 1911: 152–153). С. Полоцкий вводит в пьесу самого Навуходоносора как главное действующее лицо, его бояр, казначея, воинов, музыкантов, народ. Навуходоносор хвастлив, он велит поставить свою золотую статую и ей поклоняться.

Воины ведут разговор:

1-й: Азь и две коже готов есмь издрати

С единого хребта, а сам не страдати.

2-й: Мне евреина толь сладко убити,

Яко же меда сладка чашу испити.

Отроки исполняют песнь «яко же есть у Даниила, глава 3-я».

Пьеса была выведена на театральные подмости, исполнялась с занавесом и сопровождалась «игранием» – музыкой.

Видный литургист К.Т. Никольский изложил внешнюю историческую судьбу чина «пещного действия» в церкви (Никольский 1885: 169–200).

Проф. А.А. Дмитриевским в Афонском Иверском монастыре был обнаружен чин «пещного действия» в греческой рукописи 1357 г., это краткий тип чина. Соответственный певческий чин не сохранился, т.е. пока не обнаружен. Но в библиотеке Синодального училища в рукописи старообрядческого поморского письма конца XVII или начала XVIII в. есть ирмосы на крюках, между ирмосами 8-го гласа знаменного распева 7-я песнь канона с текстом «На поле молебне» (библейское «на поле Деире»).

Рукопись Андреевского скита на Афоне описывает греческий обряд. В отличие от русского обихода, у греков печь не возжигалась, но были иконы с изображением ангела. Возжигали светильники, и дети пели песни трех отроков: «Хвалите, отроцы, Господа, хвалите Имя Господа», «Буде имя Господне благословенно отныне и до века». Отроки зажигали на венце у ангела три свечи. И ангела слегка поднимали.

В библиотеке Иверского Афонского монастыря в рукописи № 1120, 1457 г. находится «Чин печи» – Πατάδική τέχνη. Дмитриевский переводит на русский язык подробное изложение службы – Ἀκολουθία и краткое изложение чина – Διάταξις τῆς καμίνου. Во многих других рукописях, которые смотрел Дмитриевский, он не нашел изложения чина «пещного действия» (Дмитриевский 1894: 38).

Чин «пещного действия» найден в одном из Новгородских Чиновников (Дмитриевский 1894: 13). Сохранился рукописный устав Новгородского Софийского собора

XVII в., внутри которого есть чин «пешного действия» на 17 листах, с подробным изложением всего чина. Можно думать, что новгородские архиереи имели его в Софийской службе по своей любви к греческим обрядам (текст публикуется в приложении).

В Минее на 17 декабря рассказывается о дальнейшей судьбе отроков, чего нет у пророка Даниила. По кончине Навуходоносора, царь Аттик преследовал святую веру, был обличен Даниилом и отроками, пришел в ярость и приказал отрубить голову Анании. Азарий принял ее на свою одежду, так же сделал Мисаил с отрубленной головой Азарии, а голову Мисаила принял Даниил. Но и ему усекли голову. Затем головы приставились к телам, Ангел перенес всех на гору Гевальскую и положил под камнем. Через 400 лет, при воскресении Господа, воскресли и отроки.

### Литература и источники

Арранц 1979 – *Арранц Михаил, о.и.* Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужения по древним спискам византийского евхатология. Ленинградская Духовная Академия, 1979.

Арранц 2003 – *Арранц Михаил, иеромонах; Рубан Юрий.* История византийского типикона. «Око церковное». Часть 1. СПб., 2003.

Благовещенский – Благовещенский собор Московского Кремля. Альбом. М., 1990.

Вагнер 1966 – *Вагнер Г.К.* Мастера древнерусской скульптуры. Рельефы Юрьева-Польского. М., 1966.

Вагнер 1969 – *Вагнер Г.К.* Скульптура Древней Руси. Владимир, Боголюбово, XII век. М., 1969.

Варнеке 1913 – *Варнеке Б.В.* История русского театра. Изд. 2-е, дополн. СПб., 1913.

Всеволодский 1957 – *Всеволодский-Гернгросс В.Н.* Русский театр. От истоков до середины XVIII в. М., 1957.

Дмитриевский 1884 – *Дмитриевский А.А.* Богослужение в русской церкви в XVI веке. Часть 1. Историко-археологические исследова-

дования. Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. Казань, 1884.

Дмитриевский 1894 – *Дмитриевский А.А.* Чин Пешного действа. Историко-археологический этюд // *Византийский временник*. СПб., 1894. Т. 1. Вып. 3 и 4. Отд. отд.: Киев, 1894.

Забелин 1884 – *Забелин И.Е.* Материалы для истории, археологии и статистики города Москвы, собранные и изданные руководством и трудами И. Забелина. Ч. 1. XVII–XVIII вв. М., 1884; ч. 2. XVII–XVIII вв. М., 1891.

Забелин 1895 – *Забелин И.Е.* Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст. М., 1895. Т. 1. Ч. 1.

Кн. прих.-расх. Каз. пр. – Приходо-расходные книги Казенного приказа 1613–1614 гг. // *РИБ*. СПб., 1884. Т. IX. С. 1–381.

Красносельцев 1890 – *Красносельцев Н.* Новый список русских богослужебных действий // *Труды VIII Археологического съезда в Москве*. М., 1890.

Лет – Полное собрание русских летописей. Т. VI. С. 291.

Миняя – Миняя Декабрь. Ч. 2. М., 2002.

Никольский 1885 – *Никольский К.Т.* О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885.

Никольский 1907 – *Никольский К.* Пособие к изучению Устава Богослужения православной церкви. Изд. 7-е. СПб., 1907.

Олеарий 1906 – *Адам Олеарий*. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.

Петров 1911 – *Петров Н.И.* Очерки из истории украинской литературы XVII и XVIII веков. Киевская искусственная литература XVII–XVIII вв., преимущественно драматическая. Киев, 1911.

Поньрко 1977 – *Поньрко Н.В.* Русские святки XVII в. // *Труды Отдела древнерусской литературы*. XXXII. Текстология и поэтика русской литературы XI–XVII веков. Л., 1977. С. 84–99.

Пролог (Срз.) – Пролог сентябрьской половины года. Рукоп. БАН, 24.4.33 (Срезн.), нач. XV в.

РИБ – Русская историческая библиотека. СПб., 1872–1927. Т. I–XXXIX.

Словарь 15 – Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1989. Вып. 15.

Суворов 1863 – *Суворов Н.* Описание Вологодского кафедрального Софийского собора. По материалам приходо-расходных книг

Вологодского архиерейского дома. М., 1863.

Сыркина 1978 – *Сыркина Ф.Я., Костина Е.М.* Русское театральное-декоративное искусство. М., 1978.

Триодь – Триодь постная. Службы от Недели мытаря и фарисея до субботы Лазаревой. (Часть 1-я). Л. 1–375. М., 1974.

Трифон 1913 – *Трифон, епископ.* Пешное действо. Сергиев Посад, 1913.

Успенский – Успенский Собор Московского кремля. Альбом / Ред. М.В. Алпатов. М., 1971.

Флетчер 1905 – *Флетчер.* О государстве Русском. СПб., 1905.

Щепкина 1958 – *Щепкина М.В., Протасьева Т.Н.* Сокровища древней письменности и старой печати. Обзор рукописей Государственного Исторического музея. М., 1958.

Энци – Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. СПб., 1893. Т. XI.

Sotirion 1956 – *Sotirion G. et M.* Icones du Vont-Sinai. Athènes, 1956. Vol. I.

## Приложение

### Чинъ Пешнаго дѣйства

#### изъ рукописнаго устава Новгородскаго Софійскаго собора, XVII столѣтїя

(л. 55–72)

Аще Рождество Христово въ понедѣльникъ или во вторникъ, тогда Пешное дѣйство бываетъ въ недѣлю святыхъ праотець. Ащели Рождество Христово въ прочіе пять дней, тогда дѣйство бываетъ въ неделю святыхъ отецъ. А передъ Пешнымъ дѣйствомъ въ среду на заутрени благословляются у святителя ключари паникадило разбирать большое, что надъ амбономъ средѣ церкви. И послѣ заутрени пономари и звонцы разбираютъ паникадило, и перве носятъ и нутреникъ, въ чемъ перве бываетъ, носятъ за рѣшетку въ стѣну. Въ субботу на заутрени у святителя ключари приѣмъ благословеніе и устраняютъ въ церкви образы и мѣстные свѣчи. И послѣ заутрени

повелѣвають ключари пономаремъ и звонцомъ с правые страны мѣстныя образы и свѣчи носить къ Рождеству Богородицы, и за рѣшетку въ стѣну, а с лѣвые страны къ Иоанну Богослову въ церковь. Въ субботу благовѣстъ к обѣдни въ половинѣ .в. часа дни, и на обѣдни у святителя благословляются ключари амбонъ здвигнути с мѣста, а на томъ мѣсте поставити ещѣ. И послѣ обѣдни повелѣвають ключари пономаремъ и звонцомъ амбонъ с мѣста здвигнути и поставляютъ его за лѣвымъ клиросомъ, а на томъ мѣсте поставляютъ пещь. Тогда подячей ис казны приносятъ шанданы желѣзные, и свѣчи витые, и звонцы, поставляютъ шанданы около пещи и въ нихъ ставятъ свѣчи и готовятъ все по обычаю до вечерни. Благовѣстъ къ вечерни въ началѣ .5. часа дни и благовѣстятъ часть народа ради. А въ благовѣстіе сходятся ко святителю власти въ крестовую кѣлію, а учитель отроческой приходитъ со отроки и с подяки и с халдѣи въ выходную полатю и облачаетъ отроковъ въ стихари и въ вѣнцы, а халдѣевъ въ халдѣйское платье, подяки же облачаются въ своя стихари въ выходной же полатѣ. И облачась приходятъ въ стѣни предъ крестовую кѣлью и тѣ ожидаютъ исхоженія святительска въ крестовую кѣлью из дохожнихъ кѣлей. И егда изыдетъ святитель въ крестовую кѣлію и повелитъ внести отрокомъ и халдѣемъ въ крестовую. И входитъ первый халдѣй предъ отроки въ крестовую кѣлью и по немъ отроцы идуть, рүцѣ имѣютъ прости. Другій же халдѣй вослѣдуетъ отрокомъ, оба же держаще трупки с плавучею травою и свѣчи возжены и пальмы въ рүкахъ свонхъ. И входя единъ первый халдѣй говоритъ: владыко благослови. Другій же халдѣй отрокомъ вослѣдүя отвѣщаетъ: и помолися. И вшедъ отроки въ крестовую кѣлію поклоняются образомъ .г.жды, якоже отъ единого уда по обычаю вси равно вкупѣ, и потомъ въ поясъ святителю поклонятся. И глаголетъ святитель: достойно есть и

отпустъ по обычаю, и творитъ прощеніе ко властемъ. Тогда же возжизаетъ учитель свѣщи отроческія и приноситъ ихъ ко святителю по единой свѣщи. Святитель же благословляетъ отроковъ рѣкою и даетъ имъ по свѣщи, они же принимаютъ свѣщи единъ по единому и цѣлуютъ в рѣку святителя, и паки отшедъ поклонятся святителю вси вкупѣ. Подіяки же с лампадою и со свѣщами ожидаютъ исхоженія святительска въ крестовыхъ стѣнѣхъ, и глаголетъ учитель вслухъ отрокомъ: хвалите отроцы Господа, хвалите имя Господне. Святитель же глаголетъ вслухъ: буди имя Господне благословено отныне и до вѣка. Отроцы же поютъ стихъ предъ святителемъ идуще: благословенъ еси Господи Боже отецъ нашихъ. И идутъ отроки и подіяки и халдѣи предъ святителемъ — к **Софѣи** къ вечерни, а преже идутъ подіяки безъ свечъ по .г. в рядъ и по нихъ подіакъ с лампадою, да два со свѣщами большими, и по нихъ отроцы со свѣщами тройными. Единъ халдѣи ходитъ всегда с правые страны отроковъ, а другій халдѣи ходитъ с лѣвые страны отроковъ, и входя въ церковь, единъ халдѣи говоритъ: владыко благослови, а другій халдѣи глаголетъ: и помолися. И вшедъ въ соборную церковь поютъ отроцы: пресвященному сысполайти. И станутъ противъ святительскаго мѣста лицомъ ко святителю, халдѣи же стоятъ с овиныхъ странъ отроковъ и подіакъ с лампадою, а два со свѣщами станутъ отъ печи с правые страны лицомъ же ко святителю. Святитель же творитъ приходные поклоны и достойно есть по обычаю, и по поклонѣхъ осѣнитъ, рѣкою на правую и на лѣвую страну. И пропѣвъ отроцы входное, поклонятся святителю вси вкупѣ, **также и** подіяки с лампадою и со свѣщами поклонятся святителю и отходятъ к олтарю къ сѣвернымъ дверемъ около печи, а не къ царскимъ дверемъ, предъ ними же идущу единому халдѣю, а другому вослѣдующу по нихъ. И входятъ подіяки и отроки

в олтарь сѣверными дверми, а халдѣи оставляются предъ олтаремъ. И исходитъ поскорѹ из олтаря царскими враты протодіаконъ и, ставъ у печи на степени, и сотворитъ къ востоку поклоны, и, обращая, поклонится святителю и возглашаетъ велегласно: благослови владыко. Протопопъ же в олтари предъ престоломъ, начинаетъ вечерню, глаголя; благословенъ Богъ нашъ, и поютъ вечерню по уставу. И егда приспѣетъ время выходу, тогда идетъ халдѣй предъ отроки со свѣчею халдѣйскою, и по немъ отроки со свѣчами, а другій халдѣй по отрокехъ, и по семь подіакъ идетъ со свѣщею, и понемъ діакони градскіе, отъ соборовъ десятскіе и протопопъ и священники соборные и градскіе отъ соборовъ старосты, а властемъ облаченіе не бываетъ ни къ выходу, ни къ анти. И пришедъ отроцы станутъ противъ святительскаго мѣста, а халдѣй единъ со страны отроковъ, а другій со другіе страны, и творятъ отроки поклонъ святителю по обычаю, а подіакъ со свѣщею станеть у царскихъ вратъ, и поклонся святителю. И егда весь соборъ пройдетъ в олтарь, тогда поклонившеся отроцы и халдѣи паки отходятъ к олтарю по преже писанному. Подіацы же меньшая станица поютъ святыя славы за пещію посредѣ церкви стоя, и егда пропоютъ святыя славы. Та же возгласитъ протодіаконъ: вонмемъ, іерей: миръ всѣмъ, и протодіаконъ: премудрость вонмемъ. И подіакъ глаголетъ: и дѹхови твоему псаломъ Давидовъ и кличетъ прокимень: Господь воцарися. И пѣвчіе діяки поютъ: прокимень тройной по 2-жды на клиросехъ, таже подіаки поютъ болшая станица за пѣщію по средѣ церкви прокимень дѣмественной: Господь воцарися. И по пропѣтіи же прокимена идутъ в олтарь подіаки и прочее вечерни пѣніе все по обычаю, и по отпѣтіи вечерни, поется павечерница. И по отпущеніи павечерни, идутъ отроки и халдѣи отъ олтаря предъ святительское мѣсто и по нихъ подіаки с лампадою и со свѣчами. И

пришедъ отроки и подіяки и халдѣи предъ святителя поклонятся святителю вси вкупѣ. И провожаютъ святителя въ келію по преже писанному, якоже и къ вечерни, отроцы же поютъ стихъ: и на градъ святой съ припѣвомъ. И входя въ крестовую келью и возгласитъ единъ халдѣй: владыко благослови. Другій же халдѣй: и помолися, отроцы же поютъ: входят по обычаю. Подіяцы же с лампадою и со свѣчами станутъ въ крестовой по лѣвую страну отроковъ и, пропѣвъ отроки входят, и с подіяки поклонятся святителю и отходятъ во своя. И по пропѣтїи же стиха отъ отроковъ святитель глаголетъ: достойно есть и отпустъ по обычаю, и, благословивъ, святитель властей отпускаетъ ихъ во своя. А на учителя и на отроковъ с халдѣй бываетъ столъ въ ключѣ и всходъ на погребъ. А діяки пѣвчіе и подіяки въ ключѣ не ѣдятъ, только всходъ на погребъ. Благовѣстъ къ заутрени за 5 часовъ дни, а всенощное бдѣніе не бываетъ, и благовѣстятъ часъ народа ради. А въ благовѣстіе власти сходятся къ святителю въ крестовую келью, такоже и учитель отроческой приходитъ со отроки и с халдѣй и с подіяки въ выходную полатю, и облачить отроковъ въ стихари и въ вѣнцы, а подіяки и халдѣи во свое облаченіе. И идутъ отроки и халдѣи въ крестовую келью и творятъ трижды поклоны предъ образомъ, и потомъ поклонъ святителю. И глаголетъ святитель: достойно есть и отпустъ по обычаю и творитъ прощеніе ко властямъ. Тогда возжизаетъ учитель свѣщи отроцескія и приноситъ ихъ ко святителю, святитель же благословляетъ отроковъ и даетъ имъ по свѣщи и, по благословеніи, отроки, паки отшедъ поклонятся святителю. Учитель же отроческой глаголетъ вслухъ отрокомъ: хвалите отроцы Господа, хвалите имя Господне. Святитель же глаголетъ: буди имя Господне благословено отнынѣ и до вѣка. Отроцы же поютъ стихъ; яко же заповѣда намъ, да благо намъ будетъ, и

провожаютъ святителя в соборную церковь, якоже и предъ вечернею указася. И входя въ церковь, единъ халдѣй говоритъ: Владыко благослови. Другій же отвѣщаетъ: и помолися. Отроцы же поютъ входъ и станутъ предъ святительскимъ мѣстомъ, якоже и прежде указася и, пропѣвъ отроки входъ, поклонятся святителю и идутъ в олтарь. И начинаетъ священникъ полунощницу, и потомъ заутреню поютъ по уставу, даже и до 3-я пѣсни. По скончаніи пролога, на оба лика поютъ протопопъ и священницы росные и. стиховъ перепѣваючися по единости, а Ѳ-й стихъ поютъ на всходѣ. Пѣснь 3. ирмосъ. На поле молевнѣ иногдаш мучитель печь постави, мученіе богомудры, въ ней же три отроцы пѣснословяху единого Бога, тріе воспѣваху глаголюще, отецъ нашихъ Боже, благословенъ еси. Поминающе Исаино писаніе богоносныхъ дѣти предани быша беззаконному цесарю и лукавному паче всея земля, изогнаша въ мудрость боги вавилонскія и орошахуся въ печи отъ тебе владыко, егда же ангела послалъ еси воспѣвати имъ: благословенъ Богъ отецъ нашихъ. Вавилонская печь седьмъ седмицею разжена бывши халдѣйскія слуги попали, жидовскія же дѣти ороси: поюща и глаголюща: благословенъ еси Господи, Боже отецъ нашихъ.

По пропѣтін же третіяго стиха выходятъ из олтаря діякони в облаченіи и возжизаютъ около печи свѣщи, не входя въ печь. Разжежите печь седьмъ седмицею, дондеже до конца разгорится, мучитель рече халдѣомъ: сего же Аманію, Азарію и Мисанла въверзите я в ню, иже тѣлу златому не поконишася, но глаголаху: мы Бога имамы на небесѣхъ, ему же присно служимъ и поклоняемся во вѣки. Седьмъ седмицею печь асирстін отроцы разжегше, сіонскія отроки не покоришася повелѣнію ихъ, в ню ввергше, тѣмъ исшедъ Христе, ко тремъ себе сочета, и невредимы соблюде, сами же не опалиме бывше пѣснь ему пояху: благословить всякая

тварь Господа.

Одѣваяя небо облаки, готоваяя земли дождь, велий еси Господи и чудна дѣла твоя и хвалѣ твоей нѣсть числа, тебе трепещутъ ангельская вся воинства, тебе ужасаются бездны, тебе работаютъ источники, тѣмъ всяко дыханіе и тварь поетъ тя и славословить тя Христа во вѣки. Тричисленные отроки состави святая Троица, отецъ во Ананію постави, и нынѣ сынъ Азарію показа, духъ же пресвятыи преславна Мисаила яви, тріе сущи въ пещи попраша пламень, глаголюще: благословите дѣла Господни Господа. Ангель сниде освятити цесаря небеснаго отроки бысть въ пещи роса, насъ ради поущихъ: благословите дѣла Господни Господа. Іерусалима священнѣи и благочестивіи сущи отроцы явишася, иже въ немъ божественныхъ служеній не приѣмше, забвеніемъ погнѣша, на вавилонскій огонь себе благочестивымъ исходатаивше въ ней же прохладени пояху: благословить тварь всякая Господа. И егда же начнѣтъ клирицы пѣти 3-й стихъ тричисленные отроки, и въ то время приходитъ ко святителю благословятися учитель отроческой, и сотворить трижды поклоны предъ образомъ и потомъ поклонится святителю до земля, глаголя: благослови владыко отроковъ на реченное мѣсто предпоставити. Святитель же благословить его рукою по главѣ, глаголя: благословень Богъ нашъ, изволивый тако. Он же отступивъ мало от мѣста, паки поклонится святителю и отходитъ в олтарь сѣверными дверьми поскорѣ и обязуетъ отроковъ убрѣсомъ по выямъ ихъ и ожидаютъ времени призванію отъ святителя. Приспѣвшу же времени и вѣсть приѣмъ отъ святителя и отверзаетъ олтарю сѣверные двери и даетъ отроковъ вести халдѣемъ предъ святительское мѣсто. И идетъ единъ халдѣи предъ отроки, другіи же во слѣдъ ихъ, держа койждо свой конецъ убрѣса. Отроцы же идѣтъ, рѣцѣ имѣютъ дланьми совокуплени друга ко друзей. Егда

же дойдетъ первый халдѣй до среды церкви близъ печи и станутъ отроки и халдѣи и указуютъ оба халдѣи отрокомъ на печь пальмами. И глаголетъ первый халдѣй к отрокомъ: дѣти царевы. Другій же халдѣй подвигаетъ тое же рѣчь царевы. И первый глаголетъ халдѣй: видите ли сію печь огнемъ горящу и велии распалаемү. И паки второй глаголетъ халдѣй: а сія печь уготовася вамъ на мученіе. И потомъ Ананія отвѣщаетъ: видимъ мы печь сію, но не ужасаемся ея, есть во Богъ нашъ на небеси, емү же мы служимъ, той силенъ изяти насъ отъ печи сея. И по семъ Азарія глаголетъ: и отъ рукъ вашихъ избавитъ насъ. Таже Мисаило отвѣщаетъ: а сія печь будетъ не намъ на мученіе, но вамъ на обличеніе. И по семъ ведутъ отроковъ халдѣи предъ святительское мѣсто. И пришедъ отроки предъ святительское мѣсто и поклонятся святителю вси вкупѣ равно и тихо. И по поклонѣхъ поютъ отроцы стихъ: и потщися на помощь нашу, яво можеша хотяти. Протодіаконъ же тогда возжизаетъ во олтари свѣщи три отроцескіе тройныя. И возжегъ свѣщи стоитъ в олтари у царскихъ вратъ, ожидая времени. И егда поютъ отроцы послѣднюю статью стиха того конецъ, тогда протодіаконъ исходитъ из олтаря въ стихарѣ царскими дверьми, держа въ правой рүцѣ три свѣщи отроцескія возжены, и пришедъ предъ святительское мѣсто и поклонится святителю въ поясъ. Святитель же неисходя съ мѣста осѣнитъ на немъ рүкою крестообразно, протодіаконъ же станетъ у святителя мѣста отъ печи. И егда скончаютъ отроцы стихъ той и поклонятся святителю равно по чинү ихъ и потомъ развязуетъ ихъ учитель по единому кождо. И идетъ преже Ананія ко святителю ко благословенію, святитель же сходитъ с мѣста своего мало к дверямъ и благословляетъ Ананію рүкою. А протодіаконъ в то время приноситъ святителю отроцескіе свѣщи и по благословеніи святитель приемятъ

ү протодіякона свѣщү и даетъ Ананіи, онъ же принмъ свѣщү и цѣлуєтъ въ рүкү святителя и отходитъ на свое мѣсто. И по семъ учитель развязуетъ Азарію и той такожде идетъ ко святителю ко благословенію и приємлетъ отъ святителя свѣщү. И потомъ идетъ Мисайло ко святителю ко благословенію и приємлетъ отъ святителя свѣщү. И по благословеніи отроки ставъ на прежереченное мѣсто поклонятся святителю вкупѣ. И въ то время едіи халдѣи кличетъ: товарищъ. Дрүгій же халдѣи отвѣщаєтъ: чево. И первый халдѣи глаголетъ: это дѣти царевы. А дрүгій халдѣи подванваєтъ: царевы. Первый же глаголетъ: нашего царя повелѣнія не слүшаютъ. А дрүгій отвѣщаєтъ: не слүшаютъ. Первый же халдѣи говоритъ: а златомү тѣлу не поклоняются. А дрүгій халдѣи глаголетъ: не поклоняются. Первый же халдѣи говоритъ: и мы вкинемъ ихъ въ пещь. А дрүгаго отвѣтъ: и начнемъ ихъ жечь. И даєтъ учитель отроковъ вести халдѣемъ по едіномү въ пещь и емлетъ первый халдѣи Ананію подъ правюю рүкү, а дрүгій халдѣи подъ лѣвюю рүкү и ведутъ его

(далее продолжение по печатному тексту: со с. 198 = до конца)

послѣ вечерни, и послѣ заутрени, и послѣ обѣдни, и пришедъ въ кѣлію поютъ отроки Святѣйшему (имя рекъ) патриарху московскому и всея рүси. да, исполайти. Аще ли митрополитү, или архіепископү. то поютъ Преосвященному. да, исполайти. и поклоняются всѣ три вмѣстѣ, по пропѣтин егда глаголетъ патриархъ. достойно есть. и отпусть по обычаю, и благословяєтъ властей и отроковъ. и отпущаєтъ ихъ въ дома. і егда приспѣетъ время, приходитъ ключарь. благословяєтся къ обѣдни благовѣстити. а діякъ придетъ со отроки, и съ халдеи въ кѣлію, во всемъ по чинү, и со свѣщами, и пришедше къ патриарху поклонятся. а проважуютъ патриарха до церкви. и поютъ стихъ, яко песокъ

воскрай моря\*. съ припѣвомъ. а пришедъ въ церкви, поютъ, святѣйшему. аще ли митрополитъ, или архіепископъ или епископъ, то, преосвященному, да, исполати и какъ патриархъ облачится. и предъ службою поютъ стихъ, рѣкѣ вавилонскую\*\*. отроки же. и начнѣтъ обѣдни пѣти діяки пѣвчіе. антифоны же и апостолъ чететъ опричной подіакъ. а на выходъ ходятъ отроки, а предъ ними подіакъ. съ малымъ подсвѣщникомъ, и со свѣщю, а халдѣи предъ ними идѣтъ. и пришедше патриарху поклонятся и идѣтъ до царскихъ дверей. И егда пройдетъ патриархъ, со всѣмъ соборомъ во олтарь. и отроки и халдѣи отходятъ по обычаю, а на великій выходъ идѣтъ отроки и халдѣи, по преже указанному, а вѣрѣю во единого Бога говоритъ Мисанло. и выкликаетъ, елико вѣрнымъ. Иосей пѣснь онже. а съ дорою ходитъ, Ананія да Азарія. а Мисанло ўкропъ держитъ. а по отпѣтін обѣдни, поютъ отроки исполати деспота, и провожаютъ патриарха до кѣліи. а поютъ. стихъ. яко во тмахъ агнецъ тѣченъ. съ припѣвомъ. А въ кѣліе святѣйшему (имя рекъ), патриарху. аще ли митрополитъ, или архіепископъ. пресвященному. да, исполати. а патриархъ по пропѣтін отроковъ глаголетъ. достойно естъ. по обычаю, и отпѣтъ. и благословляетъ властей и отходятъ. по времени же изъ кѣліи провожаютъ, патриарха въ столовую, отроки во всемъ по преже реченному чинѣ. съ свѣщами. а халдѣи идѣтъ. предъ ними. и поютъ стихъ. даждь славу имени твоему Господи\*\*\*. съ припѣвомъ. а въ столовой стоятъ на ѹготованномъ мѣстѣ. и бываетъ имъ въ столовой потѣшеніе. да вполъ стола, о послѣ пѣвчихъ. діяковъ. поютъ стихъ. благословите тріе отроцы, Ананія. Азарія. Мисанлъ. съ ненайками. а послѣ стола поютъ отроки, ѹ чаши. царское многолѣтіе Госѹдарю Царю. а послѣ провожаютъ патриарха въ кѣлію. и поютъ стихъ яже обрѣте въ пещи халдѣйстѣй съ припѣвомъ и приходятъ отроки и халдѣи, предъ патриарха, и провожаютъ

его до кѣлин. и поютъ стихъ. на градъ святыи отецъ нашихъ. съ припѣвомъ. а вшедъ въ кѣлію. святѣйшему (имя рекъ) аще митрополитъ, или архіепископъ. то пресвященному. да, исполайти. и по пропѣтїи глаголетъ патриархъ. достойно есть. и отпустъ по обычаю, патриархъ же благословивъ, отпущаетъ ихъ въ дома своя.

\*яко песокъ воскрай моря – Дан 3: 36.

\*\*рүкү вавилонскүю – «На реках Вавилонских», Пс 137.

\*\*\*даждь славу имени твоему Господи – Дан 3: 43.

*Ирина Пивоварчик, Сергей Пивоварчик (Гродно)*

### **Отражение этнических стереотипов в белорусском народном театре «батлейка»**

Батлейка – древний белорусский театр кукол, творчество которого составляет одну из самых ярких страниц в истории народного театрального искусства. Являясь на протяжении столетий художественным проявлением народных взглядов, батлеечный театр сыграл большую роль в формировании и становлении национальных театральных традиций.

Батлейка как вид народного театра возникла в Беларуси в XVI–XVII вв. и позаимствована была из Украины. «Показывали» батлейку небольшие группы школяров и семинаристов, которые ходили с ней по местечкам и деревням. С самого начала тесная связь с вертепным театром других народов, апокрифичность библейских сюжетов и широкое использование интермедий школьного театра, фольклорных сценок, юмористических и сатирических песен вносили в батлейку те светские мотивы, которые сделали ее такой популярной в Беларуси. Увидев в батлейке еретическое, бесовское, католическое и православное духовенство начало усиленно пропагандировать «яселку» и «жлоб», показывать с их помощью в церквах только рождение Христа, сопровождая представления праздничным пением<sup>1</sup>. Позже церковь начала активную борьбу с батлейкой, используя официальные власти для уничтожения ящиков и кукол.

В конце XVIII – начале XIX в. батлейка постепенно перешла из рук духовенства в руки ремесленников и крестьян. Видимо, именно с этого времени появились в батлеечном спектакле неповторимые сюжеты и образы, и

она стала широко популярным белорусским национальным театром. Сцены, связанные с рождественским праздником, начали терять свое значение, превращаясь в дань традиции, включаясь в театр формально, а то и совсем пропадая.

Батлейку любили и с большим интересом смотрели самые разные слои городского и сельского населения. Импровизированный характер представлений позволял быстро приспособлять спектакль к потребностям зрителя. В XIX в. спектакли батлейки показывались в Минске, Могилеве, Витебске, Бобруйске, Гомеле, Барановичах и других городах и местечках. П. Бессонов писал, что до 1863 г. «не было на Белой Руси достаточно большой околицы, на которую не приходилось бы хоть по одному такому передвижному балагану или ящику, полученному в наследство издавна, подправленному или вновь сбитому с большим усердием во время пилиповки; почти нет местности, особенно сельской, где бы хоть раз на коляды не был совершен описанный нами спектакль в том или другом виде...»<sup>2</sup>

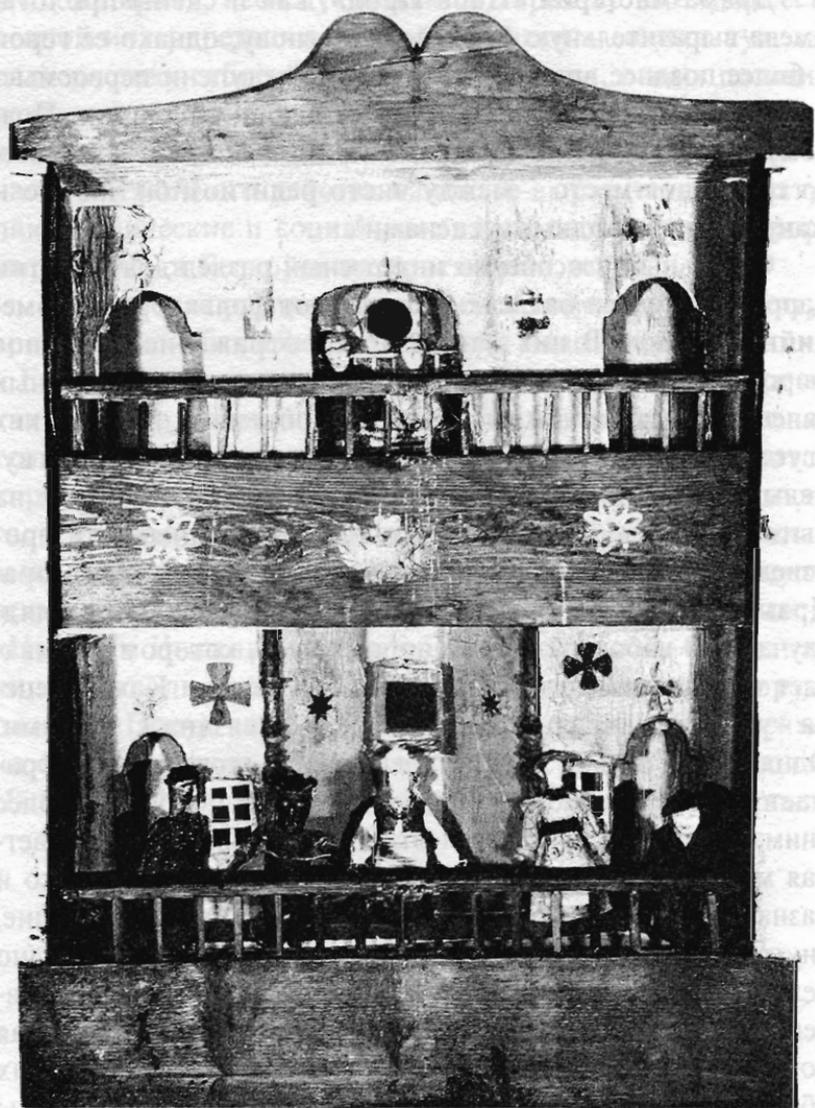
В XIX в. на репертуар белорусской батлейки оказывали воздействие русская народная драма и раек; в свою очередь белорусский батлеечный театр повлиял на формирование русского вертепа, особенно в Новгородской губ.<sup>3</sup>

«Театральный сезон» батлейки был коротким. Он начинался на первый день коляд и заканчивался обычно 6 января, т.е. продолжался всего 12 дней. В эти дни ходили со «звездой», а со второго дня колядных праздников начинали водить «козу», «медведя», «коня» и «журавля». С батлейкой ходили чаще вечером, причем батлеечная группа была довольно большой. Например, могилевских батлеечников сопровождала группа молодежи до 30 лет. На Минщине группа состояла из 5–6 человек, среди которых были 2–3 мальчика, которые обычно возили саночки с батлейкой, подавали куклы, помогали старшим. Батлеечников могло

быть и меньше, особенно если иметь в виду белорусскую семейную театральную традицию. Таких относительно небольших семейных коллективов в Беларуси было много. Например, в батлейке Потупчика из Докшиц принимали участие жена и сын. Представления Потупчика выделялись острой сатирической направленностью: талантливый кукольник высмеивал местных земских, городских, приставов, помещиков. Его театр в дни ярмарок становился своего рода живой газетой. В состав хора при батлейке входили взрослые и дети, которые специально подбирались накануне коляд. Участвовал в представлении и небольшой инструментальный ансамбль, который обычно состоял из 2-х–3-х человек. Наиболее популярными инструментами батлеечного театра были скрипка, цимбалы и бубен, причем сочетание могло быть разным.

Драматургия батлеечного народного театра в своей развитой форме сочетала два начала – религиозное и светское. Батлейка последовательно придерживалась принципа разграничения «высокого» и «низкого». Это касается идейно-тематического характера драматургии театра. Если же учитывать также стилистическо-художественные особенности, то весь репертуар народной батлейки необходимо поделить не на две, а на три части: пролог, мистерию драму и народно-комедийные сцены. Е. Романов отмечал, что репертуар батлейки состоит из трех частей: 1) религиозная, которая имеет связь с рождением Христа, 2) пьеса «Царь Ирод», 3) жанровые сцены<sup>4</sup>.

Прологовые сцены (рождение Христа, поклонение волхов, духовные песни и канты и т.д.) сложились уже на самом раннем этапе существования батлейки. Позже, в связи с общей тенденцией развития репертуара, произошло существенное сокращение библейских сюжетов прологовой части, хотя с нее по-прежнему начиналось представление этого театра.



Белорусская «батлейка». Конец XIX в. Из фондов  
Российского этнографического музея (Санкт-Петербург)

Драма-мистерия «Царь Ирод», как и сцены пролога, имела выразительную библейскую основу, однако ее герои в более позднее время в определенной степени переосмысливались в духе народной художественной традиции. Поэтому в репертуаре батлейки эта драма занимала чаще всего срединное место – между чисто религиозной частью и жанровыми народными сценами<sup>5</sup>.

Отдельный и особенно интересный раздел драматургии народного театра батлейки составляют фольклорные комедийные сцены. В них нашли яркое отражение народное мировоззрение, народные принципы осмысления жизненных явлений. В небольших, но эстетично-объемных поэтических сгустках народного творчества вместился, по существу, целый мир отношений человека к жизни. Основанные на бытовом юморе, анекдотах, комичных ситуациях, эти произведения выделяются искрометностью народного юмора. Драматургия этой части представляет на первый взгляд, случайный набор разных жанровых сцен, которому не хватает определенного композиционного центра. Каждая сцена тут – маленькая пьеса, которая не связана с другими. Однако это только первое впечатление, которое не отражает полноту данного явления. Если присмотреться более внимательно, то перед нами открывается яркая, многоцветная мозаика, каждая частичка которой имеет свое место и назначение. И только тогда видна та неприметная внешне, внутренняя связь всех частей, которая объединяет их в одно целое. А целое – это комедия в самых разнообразных проявлениях присущих ей художественных средств. Батлеичная комедия принесла на сцену этого театра ряд интересных образов и характеров, во многом разработала принципы народной сатиры. В определенном смысле сатира – это своеобразный взгляд на жизнь, который базируется на социальном аспекте отношений к тому или иному явлению.

В то же время, исследуя объект и характер его художественной интерпретации, можно определить социальную характеристику субъекта, группы или класса, с чьих позиций ведется критика. В драматургии белорусской батлейки эта взаимосвязь просматривается ярко, и именно в финальной части батлеечного действия наиболее выразительно выступают этнические и социальные стереотипы, которые формировались в Беларуси на протяжении веков.

К наиболее распространенным в комедийном репертуаре народной батлейки персонажам надо отнести Цыгана и Еврея. Обычно они показываются вместе с женами. Здесь, как правило, широко употребляется акцент как дополнительное средство характеристики, а герои занимаются «привычными» делами: Цыган меняет лошадей, Цыганка гадает, Еврей торгует. Часто в таких «семейных» сценах выводится и Казак, выступающий своеобразным общественным обвинителем и судьей. Это отчетливо видно в сцене «Цыган и Цыганка» из витебского варианта. Сюжетная линия довольно проста. Цыган ищет лошадь (которую одолжил Пору), зовет ее, и она бежит сломя голову прямо на своего хозяина, от чего он теряет сознание. Приходит Цыганка и, увидев лежащего на земле мужа, спрашивает:

*Цыганка:*

Што за ліха эта табе стала:

Ці ад круп, ці ад сала?

*Цыган:*

Не ад укруп, не ад сала, –

Мяне кабыла растаптала!

А ты гдзе, жонка, прападала?

Цыганка отвечает, што была на рынke, «хадзіла варажыць і прасіць капусты, штоб не былі цыганскі жываты нашы пусты». Но такой ответ не устраивает Цыгана (ко-

торого она называет то Сенькой, то Семеном-Гаврилкой). И он начинает бить ее, приговаривая:

*Цыган:*

Ах шэльма ты, ах ты зладзейка!

А ці ўкрала ж ты мне куронка і парасёнка?

*Цыганка:*

Украла, мой цыганочак,

Украла куронка і парасёнка!

*Цыган:*

Вот калі б ты мне ета впрод сказала, –

Я б цябе не біў і не наказываў.

Пацалуемся з табою,

Белая мая галавешачка!

Каму гадка, а нам з табою сладка!<sup>6</sup>

В этих словах можно заметить характерное для батлейки, как и для других произведений фольклора, сопоставление понятий, которые взаимно исключают друг друга. Тут словосочетание «белая галавешка» является своеобразным каламбуром. Подобным приемом в батлейке пользовались для заострения социальной характеристики. Выразительный иронический смысл такого сопоставления акцентировал внимание зрителя. Сцена заканчивалась выходом Казака, который приходил менять коней, но не хотел брать краденого и бил Цыгана. Многие сцены батлейки заканчивались традиционными для народного театра драками, во время которых более всего доставалось отрицательному персонажу. Лаконизм, простота и определенная наивность действия выражались в быстрой и неизбежной расправе с подобными персонажами.

Сцены с участием Цыгана были неодинаковы по своему содержанию, но всегда отражали стереотип поведения цыган. В одной сцене Цыган продает коня Казаку, в другой



Вожак с медведем. Лубочная картинка XIX в.

главная роль отводится Михаське, сыну Цыгана и Цыганки, в третьей Цыган выступает как скоморох с медведем. Батлеечная сцена «Цыган с медведем» является одной из самых ранних и показывает популярное в народе выступление скомороха с медведем. Любовь народа к этой древней забаве, ее широкое распространение на территории Беларуси (в Сморгони существовала даже школа дрессировки медведей, известная как «Сморгонская академия»), заставили батлеечников включить увеселительную сценку в репертуар батлейки. Выход скомороха с медведем батлеечник объявлял шутливо-ироничным тоном: «Вот выходит Сморгонский учитель с учеником». Цыган заставлял медведя показывать разные штуки: как нужно воровать горох, как бабы в лес по ягоды ходят и т.п., а в заключение обращался к нему с традиционным призывом:

А ты, Міша, не ляніся,  
Чэсным гаспадам пакланіся,  
Дадуць рубель, другі,  
Румку водкі, хлеба на закуску,  
А мы ідзём падальша,  
Гдзе хлеб патаньша,  
А можа і дарам дадуць<sup>7</sup>.

Одним из наиболее ярких образов народного театра кукол является, безусловно, образ Еврея. Из всех батлеечных героев он получил самую полную характеристику. С ним выступают и его жена, и казак, и мужик, и даже сам царь Ирод, при котором Еврей исполняет роль своеобразного советчика. Но наибольшую популярность он получил в батлейке в качестве корчмаря. Одним из примеров такой его характеристики является сцена витебского варианта.

Сцену витебской батлейки «Корчмарь, его жена Сора и казак» можно считать наиболее разработанной в смысле

использования самых разнообразных форм батлеечного представления. Тут наблюдаются почти все те средства, которыми пользовались батлеечники при создании спектакля. Сцена сопровождалась песнями, традиционными танцами, комическими монологами и диалогами и даже неизбежными тумачами, которыми с легкостью обменивались персонажи. Корчмарь появляется на сцене под пародийный марш, который сам поет, а потом сам себя отрекомендовывает. Знакомство с персонажем, выдержанное обычно в сатирическом плане, – характерный для батлейки прием, который сохраняется почти во всех сценах. Если персонаж сам не говорит, его обязательно знакомит со зрителем батлеечник. Эта традиционная форма народного кукольного театра, которая зависит от стремления сразу и полностью раскрыть смысл образа. Обычно в ней в простой и точной форме раскрывается основная черта персонажа. Так, в образе корчмаря подчеркивается его неудержимое желание получить как можно больше денег:

Здравствуйце вам, гашпада!  
Я присоў і к вам сюда, –  
Я цуў – у вас кірмас  
І гарэлацкі немас.  
Я знаў узе васа гора  
І тасцыў гарэлацкі паболе.  
А ў мяне сабасовая і дзесовая,  
С мельніцы, с-пад кола,  
Гдзе круціць і муціць,  
І пенай б'ець, і назад валакець.  
Так іна і таго будзець біць,  
Хто яе будзет піць,  
Трэба grosыкі плаціць.  
А гдзе мая Сорка?  
Гашпада, пазвольце мне пагукаць мая Сора!  
О клейце Сора, о клейце Сора!<sup>8</sup>

После комического разговора с женой Сорой и обязательных танцев корчмарь отсылает ее «рыбку жарить», а сам начинает рассказывать о своем путешествии из Дорогобужа. Довольно большой его монолог построен в стиле небылицы, где одно невероятное событие заменяет другое по принципу «не хочешь – не слушай, а врать не мешай». Фантастичность событий и поступков в сочетании с самой обычной, бытовой «задачей» персонажа создавала своеобразный комический эффект, раскрывая в этом случае алчность корчмаря. В финале сцены казак бил корчмаря, который в свою очередь бил казака, когда тот, напившись водки, засыпал.

В обрисовке образа в батлейке обязательно сохранялся принцип языковой характеристики: пан говорил по-польски, цыган, казак, еврей говорили с акцентом, употребляя отдельные слова своего родного языка.

Тексты витебской, минской, могилевской, новогрудской, волковысской батлеек свидетельствуют о драматургической многоаспектности социальной характеристики образа еврея. Например, в театре А. Монича сцена с евреем была чрезвычайно лаконичной и ставилась сразу же после «Царя Ирода». Янкель, поздравляя всех с праздником, садился на трон и при этом приговаривал: «Сяду на трон и буду таки, як ён»<sup>9</sup>. В принципе, этими словами его роль в сцене исчерпывается: приезжает солдат и убивает еврея.

В сравнении с театрами, существовавшими на Минщине и Новогрудчине, полесская батлейка (представления ее были известны в Мозыре, Речице и других городах и селах Беларуси) в плане социальной характеристики образа еврея идет дальше. Как и в театре А. Монича, Бэрка здесь тоже садится на трон Ирода, но как хозяин, которому принадлежит не только трон, но и царский дворец. Еврей решил открыть в нем корчму и уже решает, где лучше ее поставить:

Ві знаеце, гаспада, сто тут цар зыў,  
А ціпер уз я купіў гэтыя палацы,  
А сам цар узэ памьёр, гэта яго Бог скараў,  
Што ён насых целых цатырнаццаць тысяч дзетацак перабіў.  
Я думаю ў гетум палацы адкрыць тракцір:  
От тут бачонак пастаўлю, а тут крэселька<sup>10</sup>.

Единственной, не имеющей аналогов оказалась сцена из записанного на Могилевщине текста представления, в которой выводятся Еврей, Солоха, Филимон и его сын Василь, а правдоподобность показа взаимоотношений еврея-корчмаря и крестьянина делает ее одной из самых ярких сцен в белорусском народном театре кукол.

Солоха просит своего мужа Филимона найти полквартиры водки. Однако тот не имеет денег и решает «заложить» рукавицы. Филимон зовет Берку:

*Берко:*

Што ты тут, Халімон – Што табе туці трэба?

*Филимон:*

Ды во прышоў, дай поўкварты.

*Берко:*

Грошы ёсць?

*Филимон:*

Рукавіцы вона

*Берко (толкая Филимона):*

Што рукавіцы, куды яны варты, рукавіцы?

*Филимон (вставая с земли):*

Бэрка, я ж табе вазіў кроквы і латы.

Ты ж вышчытаеш между платы.

*Берко:*

Ўто кроквы і латы.

Ішоў ты на варты і спрасіў паўкварты.

Даць я не даў, а запісаць запісаў.

Апяць ішоў ты з варты і спрасіў паўкварты  
Я даць не даў, а запісаць запісаў!<sup>11</sup>.

Сцены батлеечной комедии с участием еврея-корчмаря часто начинаются речью торговца и заканчиваются обычно танцем еврея и его жены Соры.

*Еврей:*

Добры вецер, паноцкі!

Ці нема сто прадазны:

Шчыціна, васцына, пастарнаку?

І я, гаспада, коло вас адкрою лавацку:

Будзет у мяня всего довольно,

Цацацкі, лапацкі, цай, сахар, мыло,

Есцо троху і дэхцю!

Дазвольце мне паноцкі,

Каб патанцаваць, вас з празнікама паздравіць

*(кланяецца гаспадару)*

я не адзін тут, паноцкі:

у мяне ёсць Сора, выпісана із Паріза ўцора.

Сороцка! Кум цу мір танцэн!<sup>12</sup>

Аналогичная сцена батлейки из-под Волковыска показывает Еврея в качестве социального обвинителя Ирода, причем последний выступает здесь как обычный эксплуататор, угнетатель народных масс:

Мосці крулік, мосці крулік,

Вашы салдаткі нашы жыдкі попехалі.

Мосці крулік шлов

*(нюхае караля і гаворыць)*

Я думаў, што мосці крулік шпіць,

Наш мосці крулік даўно ўжэ шмердзіць.

Ага! Сабака я,

Хоць адзін раз прыжлаў на цібе.

Сора! Кумергер. А-а, наш кролік падохес.

Шей, шей! Ага, сабака ты.

А ты з нас драў: маставое, брукавое.  
А пагплоўшчына, а батраччына,  
А драў, а браў,  
Каб на той свет  
На табе чорт скурачку драў,  
Сора, ком шпіль, танц.  
Шэйнэ, мэйнэ маёхэс, наш каролік падохэс.  
А ты, Сора, не дзівуй,  
Вышэй ногі подыймуй,  
А ты, Юдко, скачы хутко<sup>13</sup>.

Корчмарь в батлейке – фигура оригинальная, и такого решения образа не встречается ни в русском вертепе, ни в польской шопке.

Интерес представляют сцены с участием Венгра. Венгр выступает то в роли продавца лекарств, то в роли доктора, дающего явно иронические советы, где зло высмеивается и сам доктор, и его пациент. Взаимоотношения доктора и пациента – это блестящие и остроумные пародии на шарлатанов из народных фарсов и интермедий, на псевдоученых.

«Венгры»-разносчики известны и в Беларуси, и в Польше. В Беларуси «венграми» называли обычно коробейников-словаков, разносящих по деревням и местечкам мелкий галантерейный товар: ленты, нити, иголки, бусы и т.д. У этих коробейников покупали батлеечники лубочные картинки с нарисованными библейскими сценами и оклеивали ими верхний этаж батлейки. Шуточное отношение в батлейке к такому «венгру», у которого есть «алей» (масло) от всех болезней – «ад зубнога болю, ад парушэння жывата» – и который лечит всех своих случайных пациентов известной «панацеей» от всех болезней – водкой, не мешая ему, в свою очередь, смеяться над своими пациентами.

В слущкой батлейке Венгр считает лучшим лекарственным средством пляску, и это характеризует все настроение сценки – за беседой и лечением здоровой паненки Венгр скрывает свое ухаживание за ней. Венгр является не шарлатаном и неучем, а веселым и щедрым гулякой, а его фантастический рецепт для лечения убитого солдата – «даць яму камарынага сала, падкову ад мухі ды заячага кроку ад дзявочага скоку» – дополняет комизм ситуации<sup>14</sup>.

Для большинства батлеек сцена «Мацей і доктар» была самой популярной. Часто у доктора-шарлатана был живой прототип в той местности, где происходило представление («Мінскія дактары», «Райская аптэка» и т.п.). В противоположность лекарю-жулику Матей трактовался как хитроватый простак. Эта сцена перешла в репертуар «Жывой батлейкі» и ставилась как самостоятельная комедия.

Своеобразно трактуется образ Венгра в новогрудской батлейке. В ней мы видим ироническое отношение к шарлатанству лекаря: многочисленные фантастические советы, которые Венгр дает солдату, заставляют зрителя весело смеяться над способностью этого доктора «лечить» людей. Начало сцены, когда Венгр приводит в сознание избитого солдата, дав понюхать ему «венгерского спиритуса», и его как будто сочувственное отношение не дают повода говорить о том ироническом, но доброжелательном подсмеивании над болезнями, что было характерно для простых людей, мало обращающих внимание на свои недуги. Венгр берется лечить солдата, рассчитывая на оплату, и в конце сцены требует заплатить «два червонца»<sup>15</sup>.

В сцене с участием Венгра в новогрудской батлейке сочетаются разные элементы. Ее начало по стилю похоже на сцены из польской шопки, а способ лечения встречается только в спектаклях батлейки. Вот пример из сцены «Доктар і барыня»:

Баліць табе галава,  
Абрыць яе дагала,  
Тры разы паленам прыударыць,  
Гарачай вадой ашпарыць;  
Вот табе й галава  
Будзе здрава!

Способ лечения живота напоминает советы доктора мужыку Матею и аналогичные рецепты из других белорусских батлеек:

Дуб рэж,  
Піловіны еш,  
Бязозаву кару  
Кладзі к жывату...  
Не будзеш хвараць.  
Будзеш даход браць,  
Вазьмі доўбню,  
Пайдзі на лядоўню...  
На баране ляж,  
Навадам пакрыйся,  
Выпацеіш,  
Будзеш здароў.

В батлейке сцена, в которой Венгр лечил пани, проходила мирно. Выслушав абсурдные советы, пани шла с Венгром танцевать. В польской шопке такие сцены решались острее, и на голову самоуверенного Венгра сыпалась брань, а изредка и толкание<sup>16</sup>.

Мабельская шопка показывала мужика, просившего совета у Венгра. Венгр с готовностью давал совет и даже соглашался подождать с оплатой до завтра. Поцеловав на прощание мужика, Венгр запевал песню, но мужик, вернувшись, бросался на него с бранью. Под конец окончательно рассерженный мужик избивал Венгра и тянул его в полицию. Такой показ результатов лечения доктора-«венгра»

еще более подчеркивал отрицательное отношение к его шарлатанству со стороны крестьян. Сначала искренне поверив в то, что два выпитых яйца и сон на теплой печке вылечат его, крестьянин в конце за свою доверчивость заставлял мошенника расплачиваться.

Распространенность образа Венгра только в западной части Беларуси дает возможность сделать вывод о том, что он появился в батлейке под влиянием шопки. Но в белорусской батлейке образ Венгра получает самостоятельную трактовку благодаря появлению оригинальных мотивов (усиление сатирического высмеивания шарлатанства). Это пошло на пользу сцене, потому что внимание зрителя не отвлекалось от сатирического смысла в сторону комедийно-бытового решения<sup>17</sup>.

Использование в этих сценах отчетливого приема само-разоблачения, свойственного народной сатире, заостряло, гиперболизировало образ доктора-жулика, точно определяло его социальный статус.

В. Всеволодский-Гернгросс приводит подобную сценку народной комедии с доктором, очень недвусмысленно себя рекомендуя:

Ко мне приводят здоровых,  
А от меня уводят больных;  
Ко мне приводят на ногах, а от меня увозят на дровнях.  
Я зубы дергаю, глаза ковыряю, на тот свет отправляю.

Дальше следует знакомое уже нам лечение. Эта сцена была известна как самостоятельная комедия и входила отдельной частью в «Петрушку», «Царя Максимилиана», «Лодку»<sup>18</sup>.

Как видим, образ доктора-шарлатана существовал в народных театрах белорусов, русских, поляков. В нем сконцентрированы и недоверчивое отношение крестьян к

«ученой» медицине (в батлейке есть сцена, где знахарка вылечивает казака), и отрицательное отношение ко всему, исходящему от панов.

Необходимо отметить, что костюмы батлеечного театра конца XIX – начала XX в. имели особенности, которые подчеркивали этническую или социальную характеристику героя. В процессе изготовления одежды для кукол внимание уделялось и региональным особенностям. Для костюмирования героев батлейки использовались два основных вида: фактурный и живописный. В первом случае костюм шился из разных материалов, лоскутов ткани. В другом – деревянную основу куклы расписывали масляными красками геометрическими и растительными узорами. Вот как выглядели, например, куклы слущкой батлейки: Венгр – черная одежда, «магерка» (круглая шляпа с пером павлина) с козырьком, за плечами сундук с товарами; Еврей – горбатый, на голове рыжие волосы с пейсами и такая же борода, длинный черный замызганный халат (лапсердак), зимняя шапка из лисьего меха с бархатным верхом, туфли с загнутыми носами, видны белые носки; Еврейка – черное атласное платье, парик, черные волосы и желтый платок; Чужеземец – черный сюртук, белые штаны, одна штанина оторвана до колена, красная шапка, в правой руке белый платочек, в левой – тросточка<sup>19</sup>.

Белорусская батлейка, начинаясь как театр религиозно-мистический, с течением времени превратилась в настоящий народный театр. Батлеечная комедия, которая состояла из небольших жанровых сцен, представляла своеобразный дивертисмент, во время которого на сцене проходил настоящий калейдоскоп социальных типов. Широко используя такие структурные формы, как диалог, монолог, песня, танец, батлейка охватывала значительный арсенал комедийных средств. Тут была и острая сатира, и мяг-

кий юмор, и пародия, и шутка. Язык персонажей насыщен многочисленными образными сравнениями, метафорами, в нем «немало развернутых гротеско-фарсовых и гиперболических рисунков»<sup>20</sup>.

Искусство батлейки было не только искусством самобытным, но и специфичным, со свойственными ему законами и принципами. Последняя особенность вытекает из самой природы театра кукол, в котором связь со зрителем происходит не непосредственно, а через куклу. Поэтому и принципы представления, которых последовательно придерживалась батлейка, определяли сущность специфики этого театра. Батлейка просуществовала до начала XX в. и, выполнив свою историческую миссию, передала накопленное богатство профессиональной драматургии и профессиональному театру. Образы и ситуации, близкие по стилю и формам батлейке, можно найти в дореволюционной, советской и современной белорусской драматургии.

### Примечания

<sup>1</sup> Барышаў Г.І., Саннікаў А.К. Беларускі народны тэатр «Батлейка». Мн., 1962. С. 6.

<sup>2</sup> Бессонов П. Белорусские песни. М., 1871. С. 99.

<sup>3</sup> Барышаў Г.А., Саннікаў А.К. Беларускі народны тэатр «Батлейка» і яго ўзаемазвязі з рускім «Вяртэпам» і польскай «Шопкай». Мн., 1963. С. 8–9.

<sup>4</sup> Романов Е. Белорусский сборник. Вильно, 1912. Вып. 8. С. 80.

<sup>5</sup> Барышаў Г.І., Саннікаў А.К. Беларускі народны тэатр «Батлейка». С. 29–32.

<sup>6</sup> Романов Е. Белорусский сборник. Вильно, 1912. Вып. 8. С. 81.

<sup>7</sup> Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3. С. 132–139.

<sup>8</sup> Хрэстаматыя па гісторыі беларускага тэатра і драматургіі. Мн., 1997. Т. 1. С. 134–136.

<sup>9</sup> Там же. С. 147.

- <sup>10</sup> *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3. С. 143.
- <sup>11</sup> *Барышаў Г.І., Саннікаў А.К.* Беларускі народны тэатр «Батлейка». С. 51–52.
- <sup>12</sup> *Романов Е.* Белорусский сборник. Вильно, 1912. Вып. 8. С. 102.
- <sup>13</sup> *Саламевіч Я.* Міхал Федароўскі. Мн., 1972. С. 348.
- <sup>14</sup> Хрэстаматыя па гісторыі беларускага тэатра і драматургіі. Мн., 1997. Т. 1. С. 160–161.
- <sup>15</sup> Там же. С. 159.
- <sup>16</sup> Там же.
- <sup>17</sup> *Барышаў Г.А., Саннікаў А.К.* Беларускі народны тэатр «Батлейка» і яго ўзаемасувязі з рускім «Вяртэпам» і польскай «Шопкай». С. 39.
- <sup>18</sup> *Всеволодский-Гернгросс В.* Русский театр от истоков до середины XVIII в. М., 1957. С. 57.
- <sup>19</sup> Хрэстаматыя па гісторыі беларускага тэатра і драматургіі. Мн., 1997. Т. 1. С. 153–154.
- <sup>20</sup> *Фядосік А.С.* Трапным народным словам. Мн., 1971. С. 124.

*Нина Степанская (Минск)*

**Мифология музыки и музыканта  
в традиционном сознании евреев и белорусов:  
сравнительный взгляд**

Европейское культурное сознание на протяжении веков сформировало в качестве аксиомы особое орфическое отношение к музыке – предмету наслаждения, отвлечения от будничного, воспарения души и даже ее терапии. Рожденное в период античности и укорененное в книжной аристократической традиции европейских народов, подобное представление о музыке, варьируясь в разных философских и эстетических учениях, остается незабываемым и по сей день. Вместе с тем, оно вовсе не совпадает с неевропейскими взглядами на эту проблему, более того, в глубинах традиционных культур многих народов Европы таятся оригинальные представления по поводу звукотворчества, которые вытекают из религиозных, мистических, мифологических, этнопсихологических и прочих оснований коллективного сознания того или иного народа. Сквозь призму исследования проблемы музыки и музыканта в контексте определенной культурной реалии предстают более широкие проблемы, вскрывающие концепцию миропонимания народа, его ментальные основы и духовные приоритеты. Сравнительный аспект постановки подобного рода проблемы представляется наиболее плодотворным, так как способен определить специфику каждой из сопоставляемых традиций наиболее рельефно.

В качестве объектов сравнения предлагаются белорусская и еврейская культуры, предельно контрастные по всем параметрам своего существования, но, как известно, на протяжении многих веков причудливо и разнообразно контакти-

ровавшие. Понятие традиционного сознания в обеих культурах не совпадают. В связи с моноцентричностью еврейского культурного пространства, традиционное сознание существует здесь изначально в письменной форме – Танах, Талмуд и их многочисленные комментарии, содержательное «излучение» которых распространяется на устные пласты – легенды, сказки, песни, пословицы и прочие жанры народного творчества, ценностные установки которого подчиняются иудаистическим критериям. Белорусское традиционное сознание, как склонны считать этнологи-белорусоведы, сформировалось в крестьянской языческой среде, заняло свое относительно обособленное место в контексте полицентричной системы белорусской культуры, испытывая частичные воздействия из иных слоев: шляхетско-поместного, монастырского, городского и др. Разноэтничный, поликонфессиональный состав населения региона, отсутствие на протяжении веков государственной централизации, ощутимый разрыв между городским и сельским типами культуры, особый геополитический статус – между европейским Западом и российским Востоком, – все это предопределило сосредоточение традиционного типа национального сознания в крестьянском устном народном творчестве. Литературные памятники Беларуси эпохи средневековья оказались носителями более широкой восточнославянской традиции, несмотря на то что многие из них, начиная с XV в., писались на старобелорусском языке. Кроме того, как отмечают исследователи, «эстетические фрагменты средневековой литературы выражали преимущественно христианскую эстетику, которая в своей основе была общей для всего христианского мира»<sup>1</sup>. Поэтому письменные источники по интересующему нас поводу здесь вторичны по отношению к устным.

Мифологизация разных видов звукотворчества присуща любому традиционному сознанию. Субъектом звукотворческой деятельности не всегда выступает человек, им может быть любое живое или неживое (но по-своему одухотворенное) явление мира вплоть до музыки космических сфер, ставшей когда-то предметом античной космогонии, или звучания, порожденного эманацией Божественной сущности.

Далеко не все формы звукотворчества в традиционных представлениях различных народов попадают в разряд музыкальных, поскольку в них по-разному реализуется эстетическая функция. Об этом, в частности, пишет И. Земцовский: «Музыкальное и немзыкальное <...> слито в реальной практике музыки устной традиции до абсолютной нерасчлененности, так что само понятие “музыка” оказывается для фольклора слишком узким и, строго говоря, неисторичным»<sup>2</sup>. Понятие «музыка», пришедшее из древнегреческого языка, первично распространяется в письменной культуре на разных языках Европы и Азии и лишь потом частично заимствуется традиционными культурами. Но и здесь это понятие приобрело довольно узкие коннотации и чаще всего распространяется на инструментальное музицирование, а музыкантом называют того, кто играет. Пение, интонирование вокальное, получает, как правило, иные терминологические обозначения, а его смыслы в первую очередь предполагают абстрагированность и сакральность. Так, Н. Алони пишет, что в еврейскую литературу термин «мусика» попадает из арабской начиная с VIII в., и то лишь изредка, а распространенным становится лишь в XVI в. Любопытно, что в первом исторически зафиксированном случае обращения в данному понятию – это комментарий Саади Гаона к «Книге творения» – делается попытка адаптации слова «музыка» к еврейской шкале смыслов посредством этимологической гипотезы. «Термин “муси-

ка” происходит от слова “мо, мое, маим – вода”, а из него было образовано имя собственное Мойзес, Моше. В Танахе имя Моисея связано с водой: “и нарекли ему имя Моисей, потому что я из воды вынула его” (Шмот, 2: 10)<sup>3</sup>. Алони цитирует сходную мысль из книги XV в.: «И называется музыка по имени вод и мудрости, ибо “мо” это маим, вода, а “сика” – мудрость»<sup>4</sup>. Вместе с тем, в еврейской лексике применительно к вокальному интонированию применяются иные слова с родными ивритскими корнями: *нэвимот*, *нигунот*, *змирот* и др.

Белорусы высшим понятием в ценностной иерархии звукотворчества называют песню, которую поют люди, птицы, ветер, земля. Народный поэт в белорусском понимании наделяется синонимом «пясняр». Носители инструментального музыкального творчества называются «музыкіі». Если пение есть сакрально всеохватное звучание, то игра на инструменте концентрирует эстетический аспект, хотя и ему подвластна высокая степень сакрализации в том случае, когда инструмент вбирает в себя «голос» *музыки* и вместе с ним священнодействует. Отождествление инструмента с душой музыканта отражено в белорусской легенде о музыке-скрипаче, который не за деньги, а «за талант к скрипке» продал душу черту. Когда черт пришел за душой, музыка разбил свой инструмент, взял одну его деталь и отдал черту со словами: «Вот тебе моя душа <...> бери и радуйся, потому что от меня остался один только дух бесплотный»<sup>5</sup>. Сходная мысль встречается в поэме Я. Коласа «Сымон-музыка»: «О, гэта была незвычайная скрыпка! Здавалася, што у ей сядзеў хтосці жывы, што яна многаспеўна, звонна-гібка гутарыла аб чымсь»<sup>6</sup>.

В сказках и легендах белорусов, наполненных пантеистическим преклонением перед природой, ее красотой и магическими тайнами, синонимом музыки выступает песнь

земли, звуки которой слышны особо чутким и духовно богатым людям. Поэтичная, наполненная любовью к родному краю метафора поющей белорусской земли неоднократно встречается в народных притчах и сказках. «То ли полем, то ли лесом шли три путешественника. Шли они три дня и три ночи, устали, присели. Вдруг, слышат – поет кто-то.

– Видно, жаворонок, – говорит один.

– Нет, это лес шумит, – отвечает другой. А третий припал ухом к земле и прошептал:

– Так это же наша земля поет»<sup>7</sup>.

Подобная мифологема присуща фольклору и других славянских народов. На ее основе выстраивается характерный мифологический ряд: песня земли и природы как наивысшая звуковая реальность – человек, способный ее распознать, впитать и насладиться, – музыкант, наделенный особой звукотворящей душой, – инструмент, одушевленный в руках музыканта магической силой воздействия на мир. Описанная система представлений есть порождение пантеистических и антропоморфных свойств культурной традиции белорусов.

В еврейской традиции мы такую модель не встретим, и не случайно. Оторванный от родной земли народ, лишенный возможности слышать ее неповторимую музыку, он мог создавать ее в воображении, акцентируя свои духовные помыслы на идее единого Бога. Еще с древних времен еврейские мудрецы склонны были включать проблемы звукотворчества в контекст мистических и теургических трактатов, давая им особого рода мифологическое толкование. Несмотря на умозрительный характер идей, особенно активно обсуждаемых в трудах каббалистов, они получили резонанс в еврейских общинах разных стран, а в период хасидизма были адаптированы к религиозным и эстетическим формам деятельности широких масс. Основная идея

еврейского традиционного сознания заключается в том, что искусство творить музыку человек получает из рук Всевышнего, который есть первый и единственный источник музыки. «Божественный свет, стекающий в миры, несет с собой звук... В нашем мире звук есть эхо Божественного голоса, рождающееся во впадинах и пустотах человека... Музыкант же своим мастерством призывает Шехину, заставляя ее звучать»<sup>8</sup>. Ицхак Арам (XIV в.) полагает, что существует некая идеальная музыка, сопоставимая с концепцией идеального поведения, заданной в Торе. Идеальный музыкант – это абсолютно верующий человек-праведник, который имеет безграничную власть над миром, так как в его руках находится тайна мелодии, переданной в руки Израиля вместе с Торой. «У человека есть сила исправить положение беспорядка, которое создал грех первого человека, посредством заповедей, которые подобны волшебной музыке»<sup>9</sup>.

Согласно Йоханану Элимейну (XV в.), музыка обладает магической силой, особенно музыка вокальная, песня, которая «произошла из знания алхимического и создана для совершенного воссоединения знания из всех миров и сферот... Каждый, занимающий рот свой песней этой в мире этом, удостоивается спасения от плохих задатков.., удостоивается дней Мессии, он сын мира будущего...»<sup>10</sup>. В учениях еврейских мудрецов явно ощущается предпочтение человеческому голосу по отношению к другим голосам, так как голос человека способен впитывать поток эманации, спускающийся сверху. Хасидские цадики считались наиболее способными уловить и выразить в напеве священную интонацию божественных сфер. Для этого они могли не нуждаться в слове, а через *нигун* – мелодию без слов – выражали более святые, невыразимые в слове, религиозные интенции. «Почему ты поешь без слов? – спросили хасида.

– Потому что напев выразителен, а слово ограничивает мою мысль. Если я говорю “Благословен Ты” – это и есть “Благословен Ты”, но когда я пою об этом, я вкладываю в напев всего себя без предела: от маленьких моих забот до возвышенного и святого»<sup>11</sup>.

В результате песни, музыка, человек поющий стоят в еврейской традиции в одном ряду со святостью, праведностью, Божественностью и вне данных коннотаций теряют свое истинное предназначение.

Вместе с тем, в обыденной жизни музыка обрывает и множеством иных, романтически окрашенных значений, причем в еврейской традиции между интонированием молитвенного слова и песней бытового содержания существует ценностный разрыв, который обусловлен контрастом функций двух носителей музыкальной традиции в еврейской среде – хазана и клезмера. Белорусская традиционная культура не породила специализацию, подобную еврейскому хазану – синагогальному кантору. Поэтому основным носителем идеи музыки здесь выступает мастер игры на музыкальном инструменте, который наделен особым талантом – поющей душой, создающей такие напевы, которые воздействуют на все живое как в мире реальном, так и в потустороннем. Так, музыка-скрипач из белорусской сказки встречается по дороге богатого панича, который приглашает его поиграть во дворце, куда музыка и отправляется. Долго веселил он своей игрой народ панский, однако когда запел петух, вместо дворца он оказался на болоте среди веселящихся чертей. Пришлось ему удирать сломя голову от своих рогатых слушателей.

Магическая сила музыки в белорусских легендах и сказках чаще всего направлена на совершение некоего чуда, недоступного обычному человеку, чуда, приносящего добро и избавление от страданий. Как у Я. Коласа:

Павандрое ў свет з скрыпуляй,  
Песні будзе ен складаць,  
Ен людзей дабром атуліць,  
Каб палегку людзям даць.<sup>12</sup>

В одной сказке повествуется и рождении мальчика, который рос слабеньким и больным, и прозвали его Иванка-Простачок. «Прыйшлі старцы-дудары. Першы раз зайгралі – Іванку розум далі, другі раз зайгралі – у сэрца жаласці нагналі, трэці раз яны зайгралі – язык Іванку развязалі. І пачаў Іванка-Прастачок па свеце хадзіць, у дудачку іграць, людзям праўду казаць»<sup>13</sup>. Всегда уважаемый, вышедший из народных недр, весельчак и мудрец, поэт и кудесник – таким предстает музыкант в белорусском сознании.

Иная картина наблюдается в еврейской среде. На отношение еврейского сознания к инструментальному музицированию оказал воздействие запрет на веселье, наложенный мудрецами после разрушения иерусалимского Храма. Отныне звуки музыкальных инструментов на протяжении долгих веков можно было услышать лишь в исключительных ситуациях: на свадьбах, в пуримшпилях. Возможно в этом заключается одна из причин противоречия, не раз подмеченного по поводу статуса музыканта-клезмера в еврейском обществе. Любовь к музыке, которую он играл, сосуществовала с насмешливо-уничижительным восприятием самого музыканта. В перечне традиционных для еврейской общины профессий кантор синагоги и клезмер стоят в далеких друг от друга рейтинговых категориях. Кантор – одна их самых уважаемых фигур в общине, не только потому, что напрямую связана с молитвенным словом и процессом богослужения, но и потому, что совмещает и другие общественно значимые функции, чаще всего шойхета (резника). Клезмер же – развлекатель, бродяга, стоящий вдалеке от сакральных ритуалов и потому не дис-

танцующийся от обычного обывателя. Правда клезмер, как и любой сапожник или портной, мог «спеть» на своем инструменте молитвенную мелодию с присущей ей религиозно подчеркнутой экспрессией, но изъятая из непосредственного ритуала, она воспринималась по преимуществу эстетически, а эстетическая ценность в еврейском сознании всегда уступала сакральной. Молодые люди охотно шли в подмастерье к канторам, становясь зингерами, а молодые девушки столь же охотно предпочитали их себе в мужья. В песне «Vos ze vilstu, tajn tajer kind» («Чего же ты хочешь, дитя мое дорогое») девушке предлагаются в мужья по очереди столяр, сапожник, пекарь, портной, и только зингер ее устраивает. Иногда евреи и кантора могли сделать предметом насмешки, о чем может свидетельствовать следующая история, как видно позднего происхождения. «Одесский кантор Разумный спросил Менделе Мойхер-Сфорима: – Почему вы, реб Менделе, взяли псевдоним, который означает “продавец книг”? Ведь вы сочиняете книги, а не продаете. – Дело не в имени, – ответил писатель. – Вы ведь тоже по фамилии Разумный, а в жизни – кантор»<sup>14</sup>.

В одной еврейской сказке, которая до нас дошла в разных версиях, речь идет о том, что портняжка захотел стать хазаном, т.е. кантором. Раввин установил ему испытание: если он сможет собрать своим пением много лесных зверей, то быть ему хазаном. Казалось бы, вот ситуация, где сможет проявиться великая сила искусства. Однако дальнейшие сказочные события развенчивают первоначальный посыл, возникший, по-видимому, не без воздействия славянской мифологии. Портной проявляет житейскую смекалку и находчивость, неотъемлемые качества еврейского характера, не пытаясь даже петь и совершать какие-либо иные магические действия, собирает таки много зверей, которые были им обмануты и объединились с целью друж-



Надгробие с изображением скрипки на могиле клезмера.  
Еврейское кладбище в Хотине (Черновицкая обл., Украина).

Фото О. Беловой. 2004 г.

но отомстить, ловко обходит эту опасность и рассказывает о своих проделках раввину, за что благополучно получает должность хазана<sup>15</sup>.

Таким образом, предельная сакрализация феномена музыки и звукотворчества парадоксально сосуществует в еврейском сознании с десакрализацией музыканта, обычного смертного человека, в той или иной степени способного уловить мистические импульсы божественных звуков и воплощать их в своих мелодиях. Еще сильнее эта особенность воплощается в традиционном образе клезмера, носителя веселья как формы забвения от житейских невзгод. Неизменный участник свадьбы и других праздничных церемоний, клезмер стремился выразить характерную для еврейского мироощущения радость, соединенную с экспрессией непреходящей скорби. Такой синтез порождает причудливость и мистичность самого процесса танца, для которого была по преимуществу предназначена музыка клезмерских капелл. Экстатический вихрь танца нередко приводил к чувству ирреальности, так хорошо отраженному Шагалом в его летающих по небу скрипачах. Амбивалентность эмоционального содержания музыки клезмера отражена в следующих строках Изи Харика:

И явились музыканты всей гурьбой.  
Скрипка, флейта, бас, цимбалы и гобой.

Стали скромные в дверях

Плечом к плечу:

– Слава – рабби

И почтенье – богачу!

– Мы бедны,

Но мы артисты –

Скрипачи, басы, флейтисты.

Что же нам для вас сыграть?  
Может быть, сыграть вам Фрейлахс?  
Может быть, сыграть вам Волох?  
Может быть, сыграть Страданье? –  
Будем плакать и плясать.  
Веселиться и страдать...<sup>16</sup>

Упоенный музыкой, нищий и жалкий внешне, полный творческого азарта и вдохновения, способный зажечь своим искусством компанию, клезмер стал символом еврейской общинной жизни в Восточной Европе. Но он никогда не воспринимался в ореоле чудесного, подобно своим коллегам-белорусам. Земная фигура еврейского музыканта есть отражение земной юдоли народа в галуте, а его музыка, в то же время, есть наслаждение души, через которое происходит воссоединение с Творцом.

Длительное соседство мало отразилось на представлениях о музыке и музыканте в сознании белорусов и евреев. В то время как происходил неизбежный обмен репертуаром, его взаимное переинтонирование, глубинные основы музыкальной культуры этот процесс не захватил. Лишь в XX в. на фоне мощных интеграционных, а нередко и ассимиляционных тенденций возникли новые песни, новые виды музыкальной специализации и новое отношение к ним. И общим знаменателем этого нового стало внедрение западноевропейских стереотипов в подходе к эстетической деятельности. Но это – особая проблема.

### Примечания

<sup>1</sup> Дорашевич Э., Конон В. Очерк истории эстетической мысли Белоруссии. М., 1972. С. 22.

<sup>2</sup> Земцовский И. Артикуляция фольклора как знак этнической культуры // Этнознаковые функции культуры. М., 1991. С. 160.

<sup>3</sup> Allony N. The Neima in Medieval Hebrew Literature // Yuval. Jerusalem, 1971. V. 2. P. 12.

<sup>4</sup> Там же. С. 13.

<sup>5</sup> Цит. по: *Назина И.* Инструмент–музыкант–музыка в антропоморфных представлениях белорусов // *Живая старина.* 2003. № 1. С. 36.

<sup>6</sup> *Дрейзін Ю.* Музыка ў творах беларускіх паэтаў // *Полымя.* 1925. № 6. С. 157.

<sup>7</sup> Перевод белорусской сказки «Адкуль песня беларуская» // *Легенды і паданні.* Мн., 1983. С. 93.

<sup>8</sup> Цит. по: *Журавель Н.* Каббала и музыкальная культура еврейской диаспоры. Дипломная работа. МГК, 1991. С. 18.

<sup>9</sup> *Idel M.* The Magical and Teurgic Interpretation on Music in Jewish Sources from the Renaissance to Hassidim (in Hebrew) // *Yuval.* Jerusalem, 1982. V. 4. P. 37.

<sup>10</sup> Там же. Р. 40.

<sup>11</sup> *Хасидская мудрость.* М., 1999. С. 250.

<sup>12</sup> *Колас Я.* Сымон-музыка. Мн., 1972. С. 144.

<sup>13</sup> *Бядуля З.* Вера, паньшына і воля. Цит. по: *Дрейзін Ю.* Музыка ў творах беларускіх паэтаў // *Полымя.* 1925. № 6. С. 157.

<sup>14</sup> *Дело не в имени // Лехаим! Из еврейского фольклора.* Мн., 2000. С. 354.

<sup>15</sup> Как умный портняга стал певчим в синагоге // Там же. С. 76–79.

<sup>16</sup> *Харик И.* «Отсель кричу в грядущие года...»: Стихи и поэмы / Пер. с еврейского. Мн., 1998. С. 175.

*Оксана Филичева (Санкт-Петербург)*

**Праздник на почитаемой святыне:  
функции священника и ожидания паствы  
(на материале полевых исследований, проведенных  
в городе и деревне в 2001–2004 гг.)<sup>1</sup>**

В основу настоящей работы положены материалы полевых исследований, которые проводились на Смоленском кладбище в Санкт-Петербурге в день памяти Ксении Блаженной (6 февраля) с 2002 по 2004 г., а также на праздниках почитаемых святынь в ряде северных деревень с 2001 по 2003 г. По определению А.А. Панченко, праздник местной святыни – это «особый временной отрезок, ежегодно открывающий общине широкие возможности для контакта сакральным миром, для обращения к тому или иному святому» (Панченко 1998: 161). Думается, однако, что после того как в празднике стало принимать участие священство, значение праздника для верующих несколько изменилось.

До 1990-х годов – времени распада советской социально-экономической системы, Русская Православная Церковь была поставлена в такие условия, что не могла сколько-нибудь эффективно контролировать религиозную жизнь значительной части своей потенциальной паствы как в городе, так и в деревне<sup>2</sup>. Тем не менее в отсутствие непосредственного вмешательства церкви (имеются в виду конкретные священники на местах) религиозная жизнь продолжалась, и одной из ее составляющих было почитание местных святынь.

Когда в начале 1990-х гг. у официальной православной церкви появилась возможность восстановить контроль над религиозной жизнью верующих, она столкнулась с рядом проблем, вызванных «конфликтом» между официальным

православием и его народным вариантом. С одной стороны, у большинства верующих не вызывала сомнения «православность» бытующих и привычных им культов. С другой стороны, установившиеся в советский период практики почитания не всегда вписываются в рамки, принятые официальной православной церковью относительно почитания местных святынь.

В настоящее время религиозная жизнь города и деревни имеет существенное различие. Оно заключается в том, насколько доступны верующим церковь и священник и насколько близко почитаемая святыня находится по отношению к храму в городе и деревне (не будем останавливаться на таких известных различиях, как демографическая ситуация, образовательный уровень населения и пр.). Часовня Ксении Блаженной например, расположена на территории Смоленского кладбища, на котором есть действующая церковь. Таким образом, святыня и то, что происходит около нее, находится под постоянным наблюдением нескольких церковнослужителей и храмовых служащих. В ведении деревенского священника, как правило, находится приход, состоящий из нескольких деревень. Священник живет либо в районном центре, либо в деревне, в которой сохранилась церковь, где он может служить. При этом священников крайне мало, и им приходится окормлять большие по размеру приходы. На весь Мошенской р-н Новгородской обл. приходится один священник, который живет в районном центре Мошенском и там же служит. Все святыни этого района расположены на значительном расстоянии от Мошенского. Подобная ситуация не является исключением: все деревенские святыни, рассматриваемые в настоящей работе, находятся в отдалении от действующей церкви и места проживания священника. Он приезжает к святыне в ее праздник, иногда еще на такие церковные праздники,

как Крещение, Рождество, а некоторые святыни вообще не посещает.

Здесь важным представляется отметить следующие обстоятельства, которые, как представляется, являются существенными для понимания того, как складывается взаимодействие священства и местных жителей в современной деревне. Первое: в церемонии праздника святыни священнику отводится ключевая роль (это должно быть актуально и для города). Второе: для самого священника и для большинства верующих праздник – это практически единственная возможность взаимодействия друг с другом. Третье: большая часть священства – это представители городской интеллигенции, которые получили сан на первой волне постперестроечного «возрождения православия» и религиозного энтузиазма. Большинство из них получили посвящение, так и не закончив семинарию. Думается, что в качестве одной из своих задач они видели просвещение «темного» народа, который за долгое время провозглашенного в стране атеизма утратил знание о православных обычаях<sup>3</sup>.

Исходя из всего вышесказанного, хотелось бы показать, из чего складывается праздничная церемония памятного дня святыни в современном городе и деревне, и ответить на вопрос, изменилось ли значение религиозного праздника для верующих в настоящее время, если да, то с чем это связано. Кроме того, попытаемся выяснить, каким образом решается проблема взаимодействия священства и верующих в городе и деревне в контексте значимого для тех и других события – праздника почитаемой святыни.

Култ Ксении Блаженной насчитывает около двухсот лет, при этом канонизирована она была лишь в 1988 г. Первое упоминание о ней относится к середине XIX в., и представлено в форме анекдота в очерке Е.П. Гребенки (1845) (Гребенка 1991). Большие тиражи и многочисленные

переиздания брошюр, посвященных Ксении Блаженной, а также заметное количество газетных публикаций о ней свидетельствуют о том, что один из всплесков массового интереса к местночтимой святой пришелся на рубеж XIX и XX вв. В это время на Смоленском кладбище вместе с часовней Ксении Блаженной находилось еще три храма и пять часовен, служило больше десятка священнослужителей. Они могли контролировать происходящее у часовни, чтобы почитание местночтимой святой осуществлялось в соответствии с установлениями православной церкви: служились панихиды, приносились в дар иконы, лампы, полотенца, жертвовались деньги в казну церкви (о почитании святых и подвижников благочестия в русской церкви см.: Голубинский 1903: 41–42). Некоторые священнослужители, например, писали статьи и являлись составителями брошюр, в которых разъяснялось, каким образом должно происходить почитание святыни (Опатович 1873; Булгаковский 1890 и др.). В советский период, после того как большинство церковных строений было закрыто и разобрано, на кладбище осталась только церковь Смоленской Божьей Матери и часовня Ксении Блаженной (ЦГА, ф. 7384, оп. 33, д. 85, л. 54, 54об., 55, 56об.). После раскола Православной церкви, произошедшего в 1922 г.<sup>4</sup>, тринадцать священников, три дьякона и псаломщик по распоряжению Райисполкома 1923 г. были исключены из членов двадцатки<sup>5</sup> и устранены от ведения церковного хозяйства. Таким образом, весь прежний причт был уволен от службы на кладбище, вместо него стали служить трое священнослужителей, которые имели мандаты Л.Е.У.<sup>6</sup> (ЦГА, ф. 7384, оп. 33, д. 85, л. 332). Часовню несколько раз закрывали, однако имеются документальные свидетельства о том, что горожане продолжали приходить к часовне, и почитание святыни не прекращалось.

На Смоленском кладбище, как и на всяком другом, существует внутренняя топография: в ряду почитаемых святынь оказываются объекты, расположенные рядом с часовней Ксении Блаженной; информанты в своих рассказах так или иначе связывают их со святой. К их числу относится место, где святая молилась (захоронение около мозаичной иконы Спаса Вседержителя), могилы людей, которые, по представлениям паломников, имели отношение к Ксении Блаженной – например, могилы блаженных Ирины и Анны, которых информанты определяют либо как «подружек Ксении», либо как ее «сестер». К этим объектам относится также могила блаженного Григория, которого, по рассказам посетителей часовни, Ксения спасла от пьянства, и некоторые другие. Как верно отметила А.В. Тарабукина, «в большинстве случаев в святых местах существует еще несколько “дочерних” святынь, которые подобны главным» (Тарабукина 1998: 487–488), и Смоленское кладбище не является исключением. Для обозначения таких объектов будет использоваться термин «дочерние святыни».

В ряде сельских регионов России, в нашем случае на Северо-Западе России, в советский период ситуация с церковной жизнью была еще хуже, чем в городе: практически все церкви были закрыты, священники высланы или репрессированы. Религиозная жизнь крестьян в это время продолжалась без участия и руководства церкви. Институт почитаемых святынь не утратил своего значения среди крестьян, при этом христианская ритуалистика и догматика переосмыслились в соответствии с народными представлениями.

В работе используется материал по следующим сельским святыням. Святые колодцы – святыни, которые чрезвычайно распространены на Северо-Западе России: родник Аграфены Купальницы в д. Дерягино (праздник – 6 июля), колодец Тихвинской Божьей Матери в д. Фалалеево

(праздник – 9 июля). Оба источника находятся на территории Мошенского р-на Новгородской обл.; а также колодец в д. Серефимовка Боровичского р-на Новгородской обл. (праздник – Десятая пятница по Пасхе). На севере Боровичского р-на около д. Зихново находится урочище *Забудуши*, памятным днем которого является Девятая пятница после Пасхи. На территории этого же района у д. Миголощи имеется еще одно довольно известное почитаемое место – *Марк Пустынный*, его праздник – *Сборйцо*, отмечается в Девятое воскресенье по Пасхе<sup>7</sup>. Крупным праздником в Шимском р-не Новгородской обл. считается день Иоанна и Якова – 7 июля. Местные жители, а также паломники, приходят в этот день к могиле отроков, которая находится в склепе полуразрушенной церкви в д. Менюши. По преданию, гробики с их телами были обнаружены охотником на одном из озер неподалеку от д. Старое Веретье, оно входит в топографию этой святыни и также посещается верующими. Праздником сельской святыни, которую крестьяне называют *Пещёрка*, стала Шестая пятница после Пасхи. Эта святыня расположена у д. Трутнево Гдовского р-на Псковской обл.<sup>8</sup>

А.А. Панченко выделил следующую схему церемонии, актуальную для празднования памятных дней почитаемых святынь до того, как Советская власть стала проводить репрессивные меры в отношении Православной церкви. Утром праздничного дня жители деревни (группы деревень, прихода) собирались в определенном месте и шли крестным ходом (с чтимой иконой) к святыне. При приближении к ней могли совершаться обряды, моделировавшие границу между профанным и сакральным мирами – пролезание под иконой и т.п. После краткого богослужения собравшиеся оставляли в почитаемом месте свои «заветы» (одежду, тканые изделия, продукты, монеты), обливались святой водой,

обходили (обползали) вокруг святыни. Затем, забрав с собой те или иные «святости» (воду, кору, песок), они возвращались в деревню – также крестным ходом. На обратном пути богомольцы могли вновь пролезать под чтимой иконой (Панченко 1998: 171–172). Возьмем эту схему за основу и попытаемся ответить на интересующие нас вопросы в отношении каждого этапа церемонии праздника.

### **Крестный ход**

Состоится или нет в деревне крестный ход к святыне, зависит от степени энтузиазма священника. Так, например, в Псковской обл. о. Константин с 1990 г. в Шестую пятницу организует крестный ход от д. Кунестье до д. Трутнево, около которой находится Пещёрка, а это расстояние в 11 километров. В 2002 г. на праздник в течение всего дня шел дождь и было холодно, однако это не остановило ни священника, ни верующих в их желании идти крестным ходом до святыни. Только незначительное количество людей (в основном это были приехавшие на автобусах паломники) воспользовались возможностью часть пути проехать на автобусе. Священник Боровичского р-на о. Михаил также совершает крестный ход в Девятую пятницу от церкви, которая находится в д. Миголощи, до могилы Марка. Это не так далеко – около 2-х километров. Из д. Менюша священники не ходят крестным ходом на Святое озеро, как по воспоминаниям местных жителей это бывало раньше.

*Инф.:* ...Святое озеро, туда вот в Иванов день, вот в этот праздник туда столько ходит народу, раньше даже туда вот крестный ход ходил, вот этих отроков носили (имеется в виду икона с изображением Иоанна и Иакова. – О.Ф.). Ведь сейчас мало стало.

*Соб.:* Это когда?

*Инф.:* После войны, после войны столько народу приходило сюда, ой, ужас, отовсюду, приезжали на машинах, пешком,

шли богомольцы – очень много. И вот крестный ход туда ходил. А ведь в первое время запрещали, выезжала милиция. Не разрешали туда и ходить-то (ЕУ-Шимск-03 ПФ-13, 14.07.03, д. Менюша, Потапова (Анишина) Евдокия Семеновна 1923 г.р., урож. д. Теребутицы Шимский р-н).

Путь до озера довольно тяжелый, около 2-х километров нужно пройти по болоту. В настоящее время священники совершают крестный ход вокруг церкви, в которой находится склеп с могилой отроков. Крестьян и приезжих паломников, однако, не пугает трудность маршрута, и они самостоятельно добираются до святыни.

В Санкт-Петербурге на Смоленском кладбище в день памяти Ксении Блаженной (6 февраля) собирается очень много людей, они занимают очередь в часовню с пяти утра. Как правило, все дорожки, ведущие к зданию часовни, заняты верующими. Они стоят в очередь в часовню или в лавку, где торгуют свечами, иконами, лампадным маслом и пр. В 2001 г. священники предприняли попытку обойти часовню крестным ходом, однако из-за большого скопления людей крестный ход не состоялся. Теперь священники ограничиваются проходом от церкви Смоленской иконы Божьей Матери до часовни, чтобы отслужить в ней праздничный молебен. Происходит это обычно после того, как заканчивается служба в церкви в 12 часов. Возглавляет шествие, как правило, группа около двадцати человек: священники кладбища и священнослужители из других приходов, которые специально приехали на праздник, служки с хоругвями и иконами, иногда приезжает митрополит (в 2004 г.). В этой группе всегда присутствуют светские лица: респектабельного вида мужчины со спутницами и охрана. Посетители кладбища принимают этот проход за обычный крестный ход и пытаются к нему присоединиться. В результате они теряют очередь, возникает давка.

*Соб.:* Так, наверное, можно найти свою очередь... (разговор с женщиной, которая потеряла свою очередь из-за крестного хода).

*Инф.:* Люди все так смешались.

*Соб.:* Так а думали, что пройдут с митрополитом туда?

*Инф.:* Ну задние-то шли за ним следом, и народ все перемешались <...>

*Соб.:* А вы каждый год сюда приходите?

*Инф.:* Ну стараемся, дак вот, видите, как народу стало много. Теперь сюда надо рано-рано приезжать, чтобы попасть (DS 238, 06.02.2004, Смоленское кладбище, Галина Егоровна, ок. 50 лет).

Милиционеры, которые дежурят в этот день на кладбище, пытаются установить порядок, но это вызывает еще большее возмущение. Тем более что они перекрывают доступ в часовню для обычных посетителей на время молебна. При этом верующие видят, что в часовню вместе со священниками проходят люди, которые «в очередь не стояли».

Отметим, что своеобразный «альтернативный» крестный ход на кладбище все же существует. Практически в течение всего дня можно видеть, как непрерывная цепочка из людей идет посолонь вокруг часовни, некоторые из них несут свечи, икону Ксении Блаженной, поют, читают акафист или молятся.

### **Молебен**

Праздничный молебен, который служит священник у деревенской святыни, судя по имеющемуся материалу, вызывает у крестьян двоякое отношение. С одной стороны, к самой службе местные жители, как правило, не проявляют особого интереса. Молебен обычно выстаивают приезжие паломники, дачники. Местные жители, как правило, отстояв несколько минут, идут заниматься своими делами. На Забудуцах, например, неподалеку от колодца, около которого

священник служил, находится кладбище. Девятая пятница для многих является поминальным днем, поэтому довольно заметная часть людей, пришедших на праздник, сидела во время службы у могил родственников и поминала их.

*Соб.:* А вот зачем ходят-то туда [на Забудуши]?

*Инф.:* А туда ходят... там похоронены родители у кого. У меня там никого не похоронено. Я не хожу туда. Это раньше ходили мы в эту... [нрзб.] на Удино, за Удино туда в гости, так вот мимо проходили. А так у меня там никого нет родственников. У нас в Сопинах (родственники похоронены. – О.Ф.). У меня в Сопинах очень много.

*Соб.:* А туда ходят только те, у кого похоронены?

*Инф.:* Да, у кого похоронены. Вот сейчас на Девятую пойдут вот. Пятницу.

*Соб.:* А вот на Девятую почему ходят?

*Инф.:* А... там батюшка приезжал раньше (ЕУ-Борович-02 ПФ-2, 03.02.02, д. Кончанское, Никифорова Прасковья Павловна, 1922 г.р., урож. д. Спасово Хвойнинского р-на).

У Пещёрки люди набирали воду, ходили к малым пещеркам, общались; в Менюше во время службы некоторые сходили на озеро за святой водой, кто-то спускался в склеп к могилам отроков.

*Соб.:* А на озеро вы не знаете, не ходили? (запись была сделана, когда совершался крестный ход вокруг церкви).

*Инф.:* Я на озеро давно не хожу, у меня ноги не позволят. А ходят сегодня.

*Соб.:* Пойдут сегодня?

*Инф.:* Так уже там народу уйма была, мы уже и воду озерную пили.

*Соб.:* Да, принесли вам?

*Инф.:* Вот сюда пришел парень, в бутылке принес и нам дал поглотать всем, своим-то.

*Соб.:* Во время службы?

*Инф.:* Да, пить, пили мы.

*Соб.:* Так это деревенские пошли туда на озеро?

*Инф.:* Деревенские, и чужие там, приезжие идут.

*Соб.:* Во время службы, а чего не в храме?

*Инф.:* Не в храм, а туда на озеро пошли (ЕУ-Шимск-03 ПФ-03, 07.07.03, д. Менюша, Феофанова Зоя Андреевна 1935 г.р., урож. д. Старое Веретье).

С другой стороны, тот факт, что священник приезжает к святыне на праздник, для местных жителей, безусловно, значим, и они ждут его. В 2002 г., например, священник должен был приехать в д. Серафимовку на праздник Десятой пятницы к 13 часам. Местные жители знали об этом, и хотя многие уже сходили к колодцу утром, они пришли к святыне и в 13 часов, потому что: «Да вот батюшка придет святит. Освятит, потом здесь служит <...> Дак церковь-то не работает <...> А вот здесь остановится, и он начинает все молитвы читать».

Когда приезжает священник, то ему можно отдать задравные и заупокойные записки, купить иконки, церковные книжки, то есть выполнить самые обычные религиозные потребности: «Там продают вот эти... церковное снабже... это, там, книжечки, эти крестики, всё. Ну, кому что надо тот всё покупает. Монашки продают [нрзб.] (ЕУ-Борович-02 ПФ-30, 12.07.02, жительницы д. Окладнево).

Большинство опрошенных крестьян говорили, что не ездят в церковь, потому что она находится далеко от их деревни. Приезд священника на праздник – зачастую единственная возможность встретится с ним, и посещение такого праздника заменяет посещение церкви. Одна из информанток, например, дала завет поставить свечку, но не поехала для этого в церковь, а сходила на праздничную службу к источнику и отдала священнику деньги для свечи.

*Соб.:* А вот вы сейчас в церковь ездите в Мошенское, бываете?

*Инф.*: Не, не, не. Только что вот когда батюшка так приедет и все.

*Соб.*: Но вы его знаете?

*Инф.*: Я его знаю. Я тот раз была, дак я тоже была по завету. Я нынче зимой заболела, у меня получилось воспаление слюнной железы, у меня вот здесь так все распухло, так все болело. Два с половиной месяца. Я и в Боровичах лежала. А потом в Мошенском новгородские врачи были, я к новгородскому врачу пошла, женщина была, ну она сразу на операцию меня, мне операцию сделали все. У меня был дан такой завет, если я поправлюсь, то Николаю Чудотворцу и Пресвятой Богородице поставлю свечечку. Приехал в Троицу батюшко, это в Ивано... в Духов день. Троица третьего была, четвертого Духов день (праздник источника, который находится у д. Львово рядом с д. Устрека, в которой сейчас проживает информантка. – О.Ф.). Я подошла к батюшке, я говорю: «Батюшко, вот так и так вот, я должна это сделать, но в церковь-то мне не попасть. Я... я, – горю, – вот у меня такой завет». Он говорит: «Я поставлю». Ну я дала ему деньги, я дала двадцать рублей. Вот я говорю: «Десятка, – я горю, – на свечечки, а десятка пусть в пользу церквушки». Я говорю: «Я свой долг выполнила». Чтоб я, меня, я говорю, совесть не мучила, что я это не сделала. А завет такой у меня был. Я говорю: «Я только поправлюсь, я это сделаю» (ЕУ-Мошен-01 ПФ-19, 19.07.01, д. Устрека, Дмитриева Мария Дмитриевна 1934 г.р., урож. д. Дерягино).

Показательным в связи с этим является то обстоятельство, что несмотря на водосвятный молебен у колодцев, люди довольно часто берут воду и до него. В очередь за освященной водой, в основном, стоят паломники и дачники. Можно предположить, что более важным для местных жителей является не церемония «православного» праздника, во время которого освящается вода, а сам факт посещения священником деревни.

Значимость его посещений подтверждается и тем, что внимание священника к определенной святыне может изме-

нить даже сложившиеся предпочтения крестьян относительно почитаемых объектов. В Мошенском р-не имеется несколько колодцев. Чаще всего крестьяне в своих рассказах вспоминали колодец, расположенный у д. Дерягино, видимо раньше он был одним из самых посещаемых. Сейчас колодец выглядит заброшенным, на праздник к нему не приходят, хотя – судя по votивным приношениям – люди по пути на кладбище (рядом находится погост Платаново) заходят и на источник. Колодец у д. Фалалеево выглядит совершенно иначе, его не так давно обустроили по инициативе священника приглашенные им рабочие. Он всегда приезжает служить водосвятный молебен на праздник местной святыни – 9 июля (Тихвинской иконы Божьей Матери), а праздники других колодцев может и пропустить, про некоторые просто не знает. Поскольку единственная церковь в районе находится далеко, то крестьяне окрестных деревень стараются не пропустить праздник этого источника. При этом раньше фалалеевский колодец, по оценке местных жителей, ничем не выделялся среди прочих.

В городе же иная ситуация: верующие в любое время могут посетить близлежащий храм, чтобы поставить свечу, купить религиозную литературу, отдать записки, побеседовать со священнослужителем. Как представляется, для горожан и приезжих паломников важно участие в праздничном богослужении, посвященном Ксении Блаженной, само событие праздника, возможность именно в этот день обратиться к святой.

Огромная очередь к часовне свидетельствовала о том, что многие хотели попасть вовнутрь именно в этот день, однако для этого нужно было отстоять в очереди несколько часов. После крестного хода из церкви в часовню для праздничного богослужения порядок очереди нарушается, возникает сумятица, давка, после чего многие теряют свою

очередь, и соответственно, возможность попасть внутрь. Тем не менее, пришедшие на праздник находят выход. Так, в 2002 г. с южной стороны часовни, противоположной входу, возник импровизированный алтарь: у стены была поставлена икона, образовалась очередь, чтобы поставить свечи, помолиться, оставить записку (то же самое происходило в 2003 и в 2004 г.). С разных сторон от часовни после крестного хода люди стихийно организовывались в небольшие группы или вокруг священника, сопровождающего паломников, или вокруг религиозных энтузиастов, и пели акафист Ксении Блаженной. Можно сказать, что таким образом служатся небольшие импровизированные «протестные» молебны. Следует упомянуть и таких людей, которые даже не пытаются попасть в часовню, не становятся в очередь, а сразу, заняв какое-нибудь спокойное место неподалеку от часовни, самостоятельно читают акафист Ксении Блаженной по книжке, кто про себя, кто вполголоса, а кто и вслух.

В 2002 г. из часовни были вынесены динамики, чтобы верующие на улице могли слышать праздничную службу и таким образом в ней участвовать. Трансляция на короткий период службы организовала тех людей, которые находились у самой часовни: они внимательно слушали и подпевали. Чуть дальше, куда не доходил звук из динамиков, можно было видеть небольшие группы и одиноко стоящих людей, которые самостоятельно «служили» молебен Ксении Блаженной, а после завершения молебна «из динамиков» у стен часовни возобновлялось импровизированное чтение акафиста.

#### **Заветы, обливание, «святости»**

Если следовать схеме, актуальной для праздника в досоветский период, то после богослужения принято было

оставлять заветы, деньги, продукты, обливаться водой, брать с собой «святости»: святую воду, песок и пр. В настоящее время деревенские жители обливаться или купаться предпочитают до службы, до приезда священника и паломников, потому что стесняются; воду берут до службы, во время и после нее, а также в любой другой день, когда в этом возникает надобность.

*Соб.:* А в какие дни [приходят к Марку Пустыннику]?

*Инф.:* Да в любой, когда день, ну когда память. Когда приходится приходиться просто, когда время есть, и подходящий такой день, ну какому-то святому-то, и приходишь <...> А люди, как заболеют, ну и будут нуждаться вот в этой водичке, дак вот приходится вот... ну и как... вроде как помогает, нам-то это... я точно знаю, что помогает (ЕУ-Борович-02 ПФ-20, 07.07.02, д. Миголощи, Девятое воскресенье – *Сборищо*, Хвойнинский р-н, Нилова (Иванова) Екатерина Николаевна 1934 г.р., урож. д. Миголощи)

Крестьяне также могут набирать воду и заодно оставлять votivные приношения, когда проходят мимо святыни (довольно часто почитаемые места находятся по дороге на кладбище).

*Соб.:* А... в какие вот праздники ходите?

*Инф.:* Сюда?

*Соб.:* Да.

*Инф.:* Троица. Троица... потом вот Десятая пятница. Всё-таки знаменитый праздник Десятая пятница. Вот этот день, сегодняшний день.

*Соб.:* А почему в Троицу ходите?

*Инф.:* В Троицу... ну это тоже праздник. Праздник, и на кладбище ходят. Да, и на кладбище, и заодно туда-сюда. Да, Троица (ЕУ-Борович-02 ПФ-31, 12.07.02, Григорьева Анна Семеновна, урож. д. Серафимовка, сейчас живет в Санкт-Петербурге).

После праздничного молебна обливаются, окунаются в водоемы, берут воду и пр., как правило, паломники, и те, кто приехал со священником.

Как уже говорилось выше, большая часть представителей современного священства – это выходцы из слоев городской интеллигенции, которые стремятся донести до крестьян свое знание «правильных» православных обычаев. Поэтому святыни, которые они опекают, стали выглядеть иначе (по крайней мере, на время праздника) по сравнению с теми, которые они редко посещают и которые оставлены на попечение крестьян. Священники запрещают оставлять у святынь votivные приношения: ленты, полотенца, деньги, продукты. На Пещёрке священник установил табличку рядом с камнем-«следовиком», в углубление которого крестьяне кидали монеты, с призывом не поддерживать этот «языческий обычай» (Кормина 2003: 26).

*Соб.:* А что обычно Марку приносят на могилу?

*Инф.:* Да и помолится надо ему, или попросить, чтобы Марк-Пустынничек помолился за нас болящих, тоже он помогает. А так что ему приносить? Ленточки приносят или же это... там... что-то раньше и полотенце, но говорят, на кресте, чтобы не было ничего.

*Соб.:* Это кто говорит?

*Инф.:* Ну... батюшка говорит.

*Соб.:* А раньше было на кресте?

*Инф.:* Раньше было... и ленточки висели и что-то вот так, какое-то пожертвование, оно... если да для храма надо, а тут на святых не надо, ну не то что, на могилке не желательно. Теперь батюшка говорил, что вот как хлеба накрошим булок, а говорит, это не делайте, ну если крупки там какой в крестике на столе. А больше ничего, а вот поминать так надо.

*Соб.:* Пожертвование, это денежка была?

*Инф.:* Нет, я говорю, что кто полотенце, кто пожертвует, а денюшек нет, не давали, куда их? Деньги надо, если в храм, в

храм надо, а так нет (ЕУ-Борович-02 ПФ-20, 07.07.02, д. Миголоши, Девятое воскресенье – *Сборищо*, Хвойнинский р-н, Нилова (Иванова) Екатерина Николаевна 1934 г.р., урож. д. Миголоши).

Как правило, священники мотивируют эти запреты тем, что полотенца, ленты и деньги следует нести в храм. Думается, что таким образом они пытаются стать медиатором между сакральным (здесь святынями) и паствой и вернуть церкви ведущую роль в религиозной жизни людей. Крестьяне выполняют требования священника, они приводят святыню «в порядок» к его приезду и стараются не нарушать правил во время праздника. После праздника на святынях можно увидеть те же вотивные приношения, деньги, еду, т.е. в остальное время почитание осуществляется привычным для крестьян образом. К похожему выводу – о слабой восприимчивости деревенских жителей к разъяснениям основ православного вероучения, проводимых церковью сверху, пришел Г. Фриз в работе с материалами XVIII–XIX вв. (Freeze 1900: 118); с тех пор, по-видимому, мало что изменилось.

Что касается приношений и обрядовых практик на Смоленском кладбище, то создается такое впечатление, что несмотря на стремление и усилия церковников и как будто бы даже имеющуюся у них возможность организовать церемонию праздника, упорядочить его, на кладбище все происходит само собой без их участия. Можно сказать, что набор действий, которые люди совершают у часовни, довольно прост. Все это можно сделать самостоятельно, и сводится, как правило, к попытке добраться хотя бы до стены часовни и каким-то образом «послужить» святой в праздник (поставить свечу, оставить живые цветы), попросить о помощи (написать записку). Это может быть ожидание в очереди в часовню или в церковную лавку, или к

стенке часовни; обход часовни против часовой стрелки, чтение в это время по своей книжке, листку молитвы и акафиста Ксении Блаженной, написание записок. Любопытным представляется обстоятельство, что в тех местах, где оставляют записки святой с личными просьбами, оставляют также задравные и заупокойные записки, которые принято отдавать в церковь. У сельских святынь крестьяне подобных записок не оставляли, они передавали их священнику. В часовню попасть очень трудно, подойти к песочнице, на которой ставятся свечи, тоже, поэтому люди оставляют цветы, деньги, продукты у стен часовни или на дочерних святынях, или на близлежащих могилах. Довольно часто можно слышать, как женщины, пытаясь пройти к стене часовни, говорят, что им бы «хоть у стеночки постоять». Церковные служители кладбища, так же как и сельские, против оставленных продуктов и денег на могилах, записок в стенах. В течение дня служащие кладбища собирают записки, но этот процесс трудно контролировать и регулировать, так как на кладбище приходит очень много верующих и их состав постоянно меняется.

Таким образом получается, что вместо субъекта – священника, который должен был бы быть ключевой фигурой праздника, его стержнем становятся почитаемые объекты: именно вокруг здания часовни и дочерних святынь концентрируется все происходящее. Кроме того, всегда находятся такие люди, как приезжий священник или религиозные энтузиасты, которые готовы взять на себя проведение импровизированных молебнов, сопровождая это пением, окроплением водой, благословением верующих. Так, в 2004 г. у иконы Спаса пожилая женщина в монашеской одежде, которая называла себя матушкой Феодорой, «провела службу», в которой участвовало около тридцати человек.

Подведем некоторые итоги. Современная ситуация, в контексте которой развивается взаимодействие священников и верующих в сельской местности и в городе, повлияла на то, что значение религиозного праздника для деревенских жителей несколько изменилось. Теперь это не только временной отрезок, особо значимый для контакта с сакральным миром. Вектор интереса верующих в этот день носит прагматический характер и направлен в большей степени на контакт со священником.

Из-за больших по размеру приходов и недостатка священнослужителей на Северо-Западе России встречи крестьян со священником в деревне случаются не часто. Крестьяне, как правило, не ездят в районную церковь, а у почитаемых святынь священник появляется только по праздникам. Можно сказать, что в течение всего года местное население в практике почитания святынь предоставлено само себе. Во время церемонии праздника почитаемых объектов именно священнику отводится ключевая роль. Для крестьян важен сам факт посещения священником их деревни, поскольку тогда они могут исповедаться и причаститься, отдать ему задравные и заупокойные записки, купить свечи, литературу, иконы и пр. Для них его приезд – это замена посещения церкви. В результате, от него зачастую зависит, какой священный объект будет для крестьян предпочтительней. Кроме того, он руководит организацией пространства этого локуса, и того, что там будет происходить во время праздника. Крестьяне, как правило, выполняют требования священнослужителя, а обычную «праздничную программу» они могут совершить до, после посещения священника, а иногда и во время службы.

В городе же священник доступен верующему (в каждом районе существует по несколько действующих церквей), и обычные требы горожанин может совершить в любой

другой день. Важным, как представляется, для посетителей кладбища является само событие праздника. Церковные служители и храмовые служащие из-за большого количества желающих принять участие в празднике не могут контролировать церемонию. Все происходящее у часовни концентрируется вокруг почитаемых локусов кладбища и свидетельствует о самостоятельности и «самоорганизации» верующих.

В результате получается, что в отношении того, как складывается ситуация с празднованием дней почитаемых святых в городе и деревне в настоящее время, можно наблюдать определенную симметрию.

### Примечания

<sup>1</sup> Поддержка данного проекта осуществлена АНО ИНО-Центр в рамках программы «Межрегиональные исследования в общественных науках» совместно с Министерством образования Российской Федерации, Институтом перспективных российских исследований им. Кеннана (США) при участии Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США), Фондом Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США). Точка зрения, представленная в настоящей статье, может не совпадать с точкой зрения вышеперечисленных благотворительных организаций.

<sup>2</sup> Когда говорится о стремлении церковников к контролю, подразумевается, что православная церковь является религиозной институцией – социальной организацией и установлениями, упорядочивающими и поддерживающими стабильность религиозной жизни общества, одной из главных характеристик которых является стремление к социальному контролю (Панченко 1999: 199).

<sup>3</sup> Похожее стремление российских церковников донести до людей догматы православия Г. Фриз назвал рехристианизацией, когда писал о периоде послепетровских реформ (с начала XVIII до середины XIX в.). Стоит отметить, что тогда это было официальной программой церкви, инициированной сверху, которая реализовывалась в постоянном инструктировании клира (Freeze 1990: 108–110), организации приходских школ и пр.

<sup>4</sup> Группы священников так называемой Обновленческой Церкви, заручившись поддержкой советской власти, узурпировали церковную власть, основали Высшее Церковное Управление. Арестованный в 1922 г. патриарх Тихон объявил анафему Высшему Церковному Управлению и всем, имеющим с ним какое-либо общение (Русская православная церковь 1995: 199). Тем не менее, обновленцами было проведено два Поместных Собора в 1923 и 1925 г., в 1923 г. на Соборе было объявлено, что Тихон лишается сана и монашества (Русская православная церковь 1995: 202), а Патриаршая Церковь была заклеяна как оплот реакции. После освобождения Тихона подъем обновленческого движения был приостановлен, а вскоре и советские органы лишили его своей поддержки.

<sup>5</sup> «Двацаткой» в первое время правления советской власти называли группу людей, которые являлись прихожанами конкретного храма или церкви. Число прихожан не должно было быть меньше двадцати, на их имя составлялся договор по аренде церковных зданий.

<sup>6</sup> Ленинградское Епархиальное Управление.

<sup>7</sup> Урочище «Забудуши» представляет собой сочетание сельского кладбища и нескольких почитаемых объектов: колодец, купальня, могила старца, сосна (подробнее об этом см.: Штырков 2003), почитаемое место «Марк Пустынник» включает могилу Марка Пустынника, подвижника благочестия XVIII в. (Спутник паломника 2002: 247), и два колодца.

<sup>8</sup> Сельская святыня «Пещёрка» представляет собой сочетание родника и речки, камня с «Божьим следом», а также «пещеру», куда, согласно преданию, скрылась ступившая на камень Богородица (Кормина 2003).

### Список литературы и источников

Булгаковский 1890 – *Булгаковский Д.Г.* Раба Божия Ксения или Юродивый Андрей Федорович. Погребена на Смоленском кладбище в Санкт-Петербурге. С.[вящ.]. СПб., 1890.

Голубинский 1903 – *Голубинский Е.* История канонизации святых в русской церкви. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1903.

Гребенка 1991 – *Гребенка Е.П.* Петроградская сторона // Физиология Петербурга. М., 1991. С. 71–93.

Кормина 2003 – *Кормина Ж.В.* Пещёрка // Живая старина. 2003. № 3. С. 25–28.

Опатович 1875 – *Опатович С.И.* Смоленское кладбище в Санкт-Петербурге в XVIII и XIX веках // Русская старина. 1873. Т. VIII. С. 194–195.

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

Панченко 1999 – *Панченко А.А.* Религиозные практики: к изучению «народной религии» // Мифология и повседневность. Вып. 2: Материалы научной конференции 24–26 февраля 1999 года. СПб., 1999. С. 198–219.

Русская православная церковь 1995 – Русская православная церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / Сост. Г. Штриккер. М., 1995. Т. 1.

Спутник паломника 2002 – Спутник паломника. М., 2002.

Тарабукина 1998 – *Тарабукина А.В.* Эсхатологические рассказы «церковных людей» // Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). СПб., 1998. С. 397–455.

ЦГА, ф. 7384 – Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 7384. Санкт-Петербургский городской Совет народных депутатов.

Штырков 2003 – *Штырков С.А.* Забудущие родители // Живая старина. 2003. № 3. С. 21–25.

Freeze 1990 – *Freeze G.L.* The Rechristianization of Russia: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // *Studia Slavica Finlandensia*. Helsinki, 1990. Т. VII. P. 101–129.

Андрей Мороз (Москва)

### «Комариный праздник»

Предлагаемая вниманию читателя статья имеет скорее предварительный характер, выводы и рассуждения, в ней содержащиеся, нуждаются в уточнении и дальнейших, прежде всего полевых, исследованиях. Тем не менее, автор счел возможным представить ее на суд читателей, поскольку материал, на котором основан текст, представляется интересным и неординарным, и вытекающие из него выводы могут оказаться полезными для исследователей. Речь идет о зафиксированной одной из последних фольклорных экспедиций Российского государственного гуманитарного университета узколокальной традиции, ограниченной рамками одного села (с. Чурилово Каргопольского р-на Архангельской обл.), связанной с представлениями о насекомых, точнее – о комарах.

Согласно общему и активно бытующему в обследованном селе верованию (ни один из опрошенных информантов, которому был задан вопрос «Когда начинают появляться комары?», не ответил, что не знает), комары начинают активизироваться со строго определенного дня – 7 июня, который по этой причине называется «комариным днем», или «комариным праздником». Якобы с этого дня комаров становится очень много, и так продолжается до *Петрова дни* или до *Иванадни*. Все жители села сходятся в том, что «комариный день» падает на указанную дату, двое-трое сказали, что точного числа не помнят, и один человек, заколебавшись, сказал, что это бывает не то 6, не то 7 июня. Один из информантов весьма красочно описал, что в этот день происходит: *А комары только – обычно так говорили, што сьдьмово июня комариный день, комариный стол-*

*бик рассыпаеця, и тогда очинь... после сидьмово июня очинь много комароф. О! иногда бывало... [Что за день седьмое июня?] Чёрти – комариный столбик фсё... вот так: комариный столбик, рассыпался комариный столбик. Седьмово июня комариный столбик рассыпался. И комары тогда начинают вофсю гулять. [До какого времени?] Ну, это где-то... до половины июля, пожалуй. А потом уже и оводоф как-то нет, и комароф тоже, ну, меньше намного (КА<sup>1</sup>; зап. в 2003 г. в с. Чурилово от И.Е. Антонова, 1927 г.р.).*

В славянской народной культуре распространены представления о том, что некоторые животные, птицы и насекомые проявляют сезонную активность, а в остальное время либо находятся в ином мире, *ирее*, или *вырее*, под землей и т.п., либо просто пребывают в пассивном состоянии и для человека не представляют опасности. Так, по верованиям восточных славян, змеи осенью, обычно на Воздвиженье, уходят под землю (ср. украинское название праздника *Зүүуженне*, русское (З)движенье – змеи *сдвигаются вместе* или *со своих мест* на зимовье<sup>2</sup>; то же с птицами: *птица в отлет двинулась*<sup>3</sup>). У сербов, македонцев и болгар бытует представление о том, что змеи выходят поле зимы на поверхность земли в день св. Иеремии (1 мая), в связи с чем совершаются соответствующие отгонные обряды<sup>4</sup>. В восточной Сербии, Боснии, Македонии и Болгарии известны «волчьи праздники» (*вълчи празници*, *вучји светац*, *вучји празник*), которые приурочены к дням св. Мартина (12–14 ноября), св. Трифона (*Трифунци* – 1–3 февраля), св. апостола Филиппа (14 ноября) и др.<sup>5</sup> День св. апостола Андрея (30 ноября) у южных славян считается «медвежьим» (западная Болгария и восточная Сербия) или «волчьим» (центральная Сербия и Босния) днем<sup>6</sup> и т.д. Во всех перечисленных случаях *праздники*, посвященные тем или иным животным, приурочены к дате христианского календаря, обычно

к дню какого-либо святого, который часто интерпретируется в соответствии с тем, какому животному посвящен праздник: соответствующий святой понимается как покровитель, повелитель или защитник от тех или иных животных, название праздника конструируется или этимологизируется таким образом, что в него вкладывается наименование животного или действие, им производимое в этот день. Вторичной этимологизации могут подвергаться уже собственно народные наименования праздников: *медведь на Спиридона солноворотта поворачивается (в берлоге) на другой бок*<sup>7</sup>.

Сама приуроченность начала/прекращения/пика активности животного к той или иной календарной дате возникает различными путями: основанием для этого могут служить как реальные природные особенности (волки в большей степени опасны для человека и его хозяйства зимой в силу того, что им сложнее охотиться в лесу; змеи осенью прячутся, насекомые исчезают, птицы улетают и т.д.), так и мифологические (волки, медведи, птицы, мыши осмысляются как представители загробного мира, и контакт с ними осмысляется как контакт с «тем светом», в том числе с предками; соответственно, праздники, посвященные животным, нередко совпадают с годовыми поминальными днями: святками, днем св. Димитрия Солунского<sup>8</sup>). Тем не менее, календарная приуроченность сужает и конкретизирует временные рамки происходящего события, соотносит его с событием христианского календаря и приурочивает исполнение обрядов – соблюдение запретов (поминального, защитного и др. характера) к конкретному дню.

В случае с комарами о «биологической» мотивировке приуроченности говорить не приходится: комары появляются в этой местности раньше. С определением корреляций между комарами и календарной датой возникли сложности:

экспедиция работала в селе на протяжении двух недель, в течение которых так и не удалось узнать, с чем связана указанная дата, несмотря на то что вопросы «Что это за день?», «Какому святому праздник?» и т.п. задавались регулярно. Только за день до завершения работы удалось зафиксировать такой текст: [Что такое «комариный день»?] *А комориный день дак Миките Столбику празьник. Видно [?], каково-то старика Микиту зайили шестово ли сьдьмово [смеется] – забыла, надо сьдьмово июня. Да. Шестово ли сьдьмово у нас в Вахрушеве<sup>9</sup> празьник был, празновали сьдьмово июня Миките Столбику. Шо Микиту, каково старика зайили комары, дак вот празновали. С того праздника вот... заблю... наблюдайти, как этот комарий празник, у нас уж в дивевне: Уй! Скоро комарий празник – комары одолят* (КА; зап. в 2003 г. в с. Чурилово от М.М. Омелиной, 1941 г.р.). Дальнейшие расспросы позволили сделать еще одну запись, подтверждающую бытование данного сюжета в местной традиции: [Знаете про св. Никиту Столпника?] *А это... Микита Столбник сьдьмово июня – комариный день. [Почему Микита Столбник?] А вот я слышала, што ево комары заели. [Поэтому «комариный день»?] Да. [Что с комарами в этот день происходит?] А в этот день комароф прибывает много* (КА; зап. в 2003 г. в с. Чурилово от А.С. Даниловой, 1933 г.р.).

В самом деле, в житии преп. Никиты Столпника, Переяславского чудотворца, день памяти которого был деревенским праздником в Вахрушеве, содержится такой эпизод: Никита, раскаявшись в совершенных грехах, пришел к игумену монастыря св. мученика Никиты и обратился к нему с просьбой принять его в братию. Игумен, чтобы увериться в серьезности намерений пришедшего, назначил ему послушание: «...три дня стоять при вратах монастыря и с искренним раскаянием исповедовать грехи своей жизни

всем входящим в монастырь и исходящим из него. По совершении этого послушания пошел он в находившееся недалеко от монастыря болотистое место и там, сняв с себя одежду, сел нагой, предавая свое грешное тело на истязание комарам и мошкам. Игумен, вспомнив Никиту, послал одного инока посмотреть, что он делает у врат монастырских. Брат, не найдя Никиту у монастыря, пошел искать его за монастырем и нашел его лежащим в болоте, всего покрытого мошками, комарами и пауками, облитым кровью от изъязвления их»<sup>10</sup>.

Таким образом, именно житие святого, чья память отмечается в этот день, послужило основанием для возникновения «комариного праздника». Этим же объясняется и крайняя ограниченность ареала распространения верования: Чурилово – ближайшее к Палам живое село, в соседних селах, расположенных от Чурилова в радиусе 8–10 км, с этой датой не связано никаких верований. Учитывая, что преп. Никита Столпник – святой, чье имя совершенно неизвестно на территории Каргополья и шире – Русского Севера, связанные с его житием представления о комарах не могли получить широкого распространения.

Собственно, «комариная тема» на бытовом уровне в Каргополье весьма актуальна: это лесистый и болотистый край, в котором летом бывает крайне много насекомых. Жизнь и хозяйственная деятельность каргопольцев в значительной степени связана именно с лесами и болотами (сбор грибов и ягод, выпас скота в лесу, сенокос на лесных полянах и опушках, а также по берегам водоемов), где комаров и оводов особенно много, так что от них приходится защищаться. В отдельных селах предлагаются вполне экстравагантные способы: *Раньше говорили, што, штоб комары не кусали, так меньше яиц на Пасху, не есть яйца* (КА; зап. в 1998 г. в с. Усачево от М.Ф. Антиповой, 1921 г.р.).

Время, когда активность *гнуса* начинает идти на спад, тоже отрефлектировано хорошо на всей обследованной территории: *До Петрова дня убьёшь одново, дък с решето прибудет до Петрова дня, а с Петрова дня одново убьёшь – с решето убудет* (КА; зап. в 1996 г. в с. Кречетово от В.А. Будиловой, 1926 г.р.). Это относится как к оводам, так и к комарам. Приуроченность перелома может варьироваться: в качестве рубежной даты нередко называется *Ивандень* (Иван Купала). Поэтому текст жития нашел в фольклорной традиции благодатную почву для трансформации.

Примечательна еще одна деталь: православная церковь отмечает память преп. Никиты Столпника 24 мая (6 июня), а не 7 июня, как почти единогласно отвечали наши информанты. Как отмечалось выше, сомнение высказала только одна М.М. Омелина, и та склонилась все же к седьмому числу. Столь единодушная ошибка должна, по-видимому, иметь объяснение. Мы можем гипотетически предложить два. Во-первых, для деревенских праздников характерно празднование одной и той же даты в соседних деревнях *по дням*. Соседние деревни, имеющие общий престольный или часовенный праздник, отмечают его по очереди: день в одной деревне, на следующий день в другой: *А у нас волость-то большая была. Дак три Покрова – в Заполье Покров* [и еще в двух деревнях]. [Это бывает в один день?] *Нет, через неделю* (КА; зап. в 1994 г. в с. Тихманьга от А.М. Поповой, 1913 г.р.). Поскольку в с. Чурилово живет всего несколько человек родом из с. Палы, и мало кто из них помнит про тамошние праздники, если это не касается его родной деревни, нам не удалось выяснить, так ли обстояло дело и с днем св. Никиты и не было ли там двух празднований: 6 и 7 июня.

Второе объяснение основывается на том, что для народной традиции характерна тенденция соотносить различные этапы динамики одного явления или смежные явления с

похожими календарными датами: например, у великорусов изгнание мух из домов совершается с дня св. Симеона Столпника (1/14 сентября) до Покрова (1/14 октября)<sup>11</sup>. Такой же параллелизм дат наблюдается и в связи со сроками появления комаров, зафиксированными в других регионах: это *Лукерья Комарница* (13/26 мая – Ряз., Тул., Твер., Костром.<sup>12</sup>) и *Акулина Комарница* (13/26 июня – Tobол., Колым.<sup>13</sup>). Временной сдвиг, вероятно, объясняется климатическими условиями, но совпадение чисел привлекает внимание. Тенденцию к соотнесенности дат, знаменующих собой разные периоды развития одного и того же явления, можно видеть в совпадении не только дат, но и названий: *Первой Спас – немножко убудет нас, Второй Спас – больше убудет нас, Третий Спас – совсем не будет нас. Первой Спас у нас Спас был на нашем озере, на Чарарском. Комаров-то густо, полно. Так вам это комариный мор. В общем, в августе пойдёт, так это, по сентябрь кончица* (КА; зап. в 1996 г. в с. Евсино от А.А. Бирюковой, 1917 г.р.).

В нашем случае одинаковые числа ограничивают начало (7 июня) и конец (7 июля) активности комаров. Как уже было сказано, начало спада их активности (или пик ее) приурочивается к *Петрову дню*, но нередко его замещает *Ивандень*: *Дак после Ивана дни тожо, до Ивана дни, – говоря, – комара убьёшь, дак решето прибудё, а после Ивана дни убьёшь, дак решето убудё* (КА; зап. в 1998 г. в с. Волосово от З.И. Зуевой, 1922 г.р.); *На Ивандень самые <...> овода. На Ильин день уже поубавится, прибуёт когда грозой, когда громом* (КА; зап. в 1998 г. в с. Лекшма от А.П. Корниловой, 1942 г.р.). Итак, само понятие «комариного праздника» мотивировано житием и датой празднования памяти св. Никиты Столпника, а сдвиг на один день, вероятно, произошел под влиянием даты Иванова дня, который, с одной стороны, знаменует противоположную точ-

ку в активности насекомых, а с другой, вообще предстает одним из самых ритуально и мифологически насыщенных этапов в летнем календаре.

Остается неясным, насколько регулярна формулировка *комариный столбик рассыпался*, зафиксированная нами лишь однажды, несмотря на многочисленные попытки получить подтверждение бытования этого термина. Вероятно, мы имеем дело с индивидуальной интерпретацией понятия *комариного дня* или контаминацией. Само понятие *комариный столб(ик)* для каргопольской традиции вполне обычно – так обозначается толчея насекомых в воздухе, с которой связываются погодные и сельскохозяйственные приметы: *Толкут, когда вот весной, весной комары вот так вот столбиком. Комары толкут – пора овёс сеять* (КА; зап. в 1993 г. в с. Калитинка от Т.П. Ворсиной, 1923 г.р.); *Осенью как чё толкуца дак, гоорят, к теплу, а весной дак [к холоду]. Кто как скажет. Как с этими столбами толкуца* (КА; зап. в 1996 г. в с. Евсино от А.М. Меркушевой, 1927 г.р.). Возможно, что этот *столбик* через его соотнесение с именем святого – *Микита Столб(н)ик* – и дал почву для возникновения столь красочного образа.

В описанной нами традиции остается не совсем ясным одно: что собственно понимается под комариным праздником. В случаях с другими животными под праздником обычно понимается день, когда совершаются обряды, должныствующие защитить человека от их воздействия. В том числе, например, люди стремятся задобрить хищников, ритуально накормив их. В нашем же случае собственно празднование понимается двояко: с одной стороны, это праздник, на который просто приходится начало активности комаров. Празднуют при этом не комарам, во всяком случае, нам не удалось зафиксировать верований, что празднуя / не празднуя в *комариный день*, можно избежать их укусов (напротив,

как явствует из приведенного выше примера, защитные действия от комаров приурочены к Пасхе). Само празднование при этом ничем не отличается от любого празднования другого деревенского престольного или часовенного праздника: *Да, ну там в Вахрушеве, ну там немного-то хто вить припасалса, дак хто вот свои, там вот от нас, из дивевни, из Дудины дак, ходили. А так-то небольшой праздник-то такой – Микита Столбик да и фсё там.* [Про комариный столб ничего не говорят?] *Не-ет. Вот, Миките Столбику будёт праздник. Микиту зайшли комары, дак подь знай, правда ли, нет – это, может, и неправда* [смеется] (КА; зап. в 2003 г. в с. Чурилово от М.М. Омелиной, 1941 г.р.).

Согласно другой интерпретации, празднуют собственно комары. В день св. Никиты они собираются на праздник, как змеи перед своим уходом в землю или медведи, прежде чем залечь в берлоги: [Воздвиженье – медвежий праздник.] *Это в лес нельзя ходить, это двадцать седьмово сентября...* [Почему в лес нельзя ходить?] *А у них свадьбы.* [У кого?] *У медведей. И все гады гуляют, говорят, говорят все гады гуляют: и змеи, и все-все-все, и вот нельзя в лес в этот день ходить* (КА; зап. в 1998 г. в с. Труфаново от А.Е. Смышляевой, 1936 г.р.). Это понимание «комариного праздника» высказано и в уже цитированной записи от И.Е. Антонова: *комары тогда* [то есть в комариный день] *начинают вофсю гулять.* Такое понимание праздника тоже поддерживается житием преп. Никиты, которого *зайшли комары.*

### Примечания

<sup>1</sup> Здесь и далее: КА – Каргопольский архив фольклорной экспедиции Лаборатории фольклористики РГГУ, содержащий полевые материалы из Каргопольского р-на Архангельской обл.

<sup>2</sup> Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого (далее – СД). М., 1995. Т. 1. С. 400.

<sup>3</sup> *Даль В.И.* Словарь живого великорусского языка (далее – Даль). Изд. 2-е. М., 1994 (репринтное издание). Т. 1. С. 226 (*воздвигать*).

<sup>4</sup> *Грбић С.М.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког // Српски етнографски зборник (далее – СЕЗБ). Београд, 1909. Књ. 14. С. 65; *Мијатовић Ст.М.* Обичаји народа српског у Левчу и Темнићу // СЕЗБ. Београд, 1907. Књ. 7. С. 108; *Врчевић В.* Разна чваровања оли ти сутуке // СЕЗБ. Београд, 1934. Књ. 50. С. 28, № 43.

<sup>5</sup> *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи // Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1914. Кн. XXVIII. С. 79, 521–525; *Борђевић Т.* Природа у веровању и предању нашега народа. Књ. 1 // СЕЗБ. Београд, 1958. Књ. 71. С. 214; *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian. Warszawa, 1967. Т. 2. Cz. 1. S. 291–292.

<sup>6</sup> СД. М., 1995. Т. 1. С. 110.

<sup>7</sup> Даль. Т. 2. С. 312 (*медведь*).

<sup>8</sup> *Борђевић Т.* Природа у веровању и предању нашега народа. Књ. 1 // СЕЗБ. Београд, 1958. Књ. 71. С. 214; *Борђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗБ. Београд, 1958. Књ. 70. С. 394; СД. М., 1999. Т. 2. С. 93.

<sup>9</sup> М.М. Омелина родом из ныне не существующего с. Палы, располагавшегося приблизительно в 5 км от с. Чурилово. Вахрушево – одна из деревень, входивших в Палы.

<sup>10</sup> Житие преподобного отца нашего Никиты Столпника, Переславского чудотворца и описание святынь Никитского монастыря. Переславль, 1886. С. 5.

<sup>11</sup> *Терновская О.А.* К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна из систем ритуалов изведения домашних насекомых // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 140.

<sup>12</sup> Словарь русских народных говоров (далее – СРНГ). Л., 1978. Вып. 14. С. 226; Даль. Т. 2. С. 146 (*комар*).

<sup>13</sup> СРНГ. Вып. 14. С. 226.

*Рита Спивак (Пермь)*

## **Смеющийся еврей в русской литературе XIX в.**

Смех бывает разным. Он может заключать в себе созидательное начало, освобождать мир от условностей и тем самым, по утверждению Д.С. Лихачева, готовить «фундамент для новой культуры – более справедливой». Такой смех «восстанавливает нарушенные... контакты между людьми»<sup>1</sup>. Но смех бывает и злым, разрушающим связи между людьми, унижающим человеческое достоинство. Такой смех означает победу зла и ассоциируется с дьявольским смехом.

Характер смеха и сам факт его наличия или отсутствия в произведении несут важную информацию об авторской позиции и общественном сознании времени создания произведения.

В русской литературе XIX в. евреи смеются редко: еврейские персонажи не смеются в творчестве Лажечникова, Гоголя, Гребенки, Булгарина, Пушкина, Лермонтова, Тургенева, в очерках Глеба Успенского и Ф. Решетникова, в произведениях Достоевского и Лескова. (Здесь и ниже подчеркнуто мною. – Р.С.) Зато сплошь и рядом они сами смешны в глазах как других персонажей, так и автора. Смеются, потешаются, хохочут над ними. При этом отсутствие евреев среди субъектов смеха не связано с тяжелыми условиями жизни, а являет собой семиотический знак определенного авторского отношения к еврейским персонажам. Так, в «Сорочинской ярмарке», «Ночи перед рождеством», «Тарасе Бульбе» Гоголя много веселого, здорового смеха. Его содержание четко сформулировано Галей в «Сорочинской ярмарке»: «У меня как будто на душе усмежается: и весело, и хорошо ей»<sup>2</sup>. Но смеются у Гоголя только хрис-

тиане-славяне: украинцы и пленившая своей красотой Андрея полячка. Хохочут парубки, смеется Солопий Черевик в разговоре с голопупенковым сыном. Беседа о красной свитке делает гостей Черевика «еще веселее прежнего». Цитирую выборочно: «Всеобщий хохот разбудил почти всю улицу»; «Увеличивший шум и хохот заставили очнуться» Черевика и его гостей (1, 31). «Что я, в самом деле, будто дитя, – вскричала [Параска]... смеясь»; «Долго глядел [Черевик], смеясь невиданному капризу девушки»; «Громкий хохот кума заставил обоих вздрогнуть» (1, 37). Но у находившегося в шумной толпе цыгана на губах не смех, а «язвительная улыбка». В «Тарасе Бульбе» возлюбленная Андрея смеется от души самым звонким и гармоничным смехом. Но «куча жиденков <...> с кудрявыми волосами, кричала и валялась в грязи» (1, 127), и никто из детей не смеется, хотя они играют. Взрослый еврей тоже не смеется, но сам смешон в глазах автора и украинских персонажей, т.к. похож на цыпленка. С легкой руки Гоголя это неизменно смешашщее и читателя сравнение пошло гулять по произведениям разных авторов в русской литературе XIX в.

В «Записках из Мертвого Дома» уморительно смешон еврей каторжник Исай Фомич Бумштейн своей «фигуркой»: «тщедушный, сморщенный <...> слабосильный, с белым цыплячьим телом»<sup>3</sup>. «Исай Фомич, – пишет Достоевский, – очевидно, служил всем для развлечений и всегдашней потехи» (3, 119). «Лучка <...> часто дразнил его <...> для забавы, точно так же, как забавляются с собачкой, попугаем <...> и пр.» (3, 120). Цитирую далее: «Все так и покатались со смеху <...> Исай Фомич <...> бережно сунул <...> [заклад] в свой мешок при продолжающемся хохоте арестантов» (3, 120). Исай Фомич смешон во всем и всегда. Он на всю казарму тоненьким дискантиком начинает петь «какой-то нелепый и смешной мотив» (3, 121).

Интересно, что Достоевский не один раз оговаривает свое исключительное расположение к этому еврею: «Тотчас же выступает передо мною лицо блаженнейшего и незабвенного Исаия Фомича, товарища моей каторги и сожителя по казарме» (3, 118). «Лучка <...> дразнил его и вовсе не из злобы» (3, 120). Изображая Исаия Фомича во время его молитвы, Достоевский замечает: «Конечно, все это было предписано обрядами молитвы, и в этом ничего не было смешного и странного...» (3, 122). Но рисует он молящегося еврея так, что над ним нельзя не посмеяться. Во время молитвы, пишет Достоевский, он «на голове, на самом лбу, прикреплял перевязкой какой-то деревянный ящичек, так что казалось, изо лба Исаия Фомича выходит какой-то смешной рог. Затем начиналась молитва. Читал он ее нараспев, кричал, оплевывался. Оборачивался кругом, делал дикие и смешные жесты» (3, 122).

Налицо стремление писателя избежать обвинения в антисемитизме. Но оговорки автора мало что изменяют в содержании созданного им образа персонажа. Исаия Фомич Достоевского «смешон», «уморителен», «комичен»: он осмеян автором, не равен тем, для кого он объект смеха. Смех над Исаем Фомичем других персонажей и вместе с ними автора выявляет, что он увиден чужими, посторонними, недружескими глазами людей, вовсе не желающих ни понять, ни почувствовать его как «товарища» по каторге. Когда субъект и объект смеха – разные лица, смех маркирует их чуждость друг другу, разделяет их резкой чертой. На такую функцию смеха указывает и Д.С. Лихачев в цитируемой выше работе: «Смех дает человеку ощущение своей “сторонности”, незаинтересованности в случившемся и происходящем» (2, 343).

Своим сходством с цыпленком смешон русским персонажам и автору также еврей Соломон в повести Чехова

«Степь». Казалось бы, Соломон должен вызывать в авторе искреннее расположение к себе, т.к. его взгляды и поведение отвечают нормам христианской нравственности: он бесребреник и сжигает деньги вместо того, чтобы пустить их в дело, презирает рабскую угодливость брата, хозяина постоянного двора, перед богатыми русскими постояльцами. Тем не менее в его портрете автор маркирует «карикатурный нос» и утвердившееся в литературе с легкой руки Гоголя сходство с «ощипанной птицей»: «...на пороге показался невысокий молодой еврей, рыжий, с большим птичьим носом <...> одет он был в короткий очень поношенный пиджак, с закругленными фалдами и с короткими рукавами, и в короткие триковые брючки, отчего сам казался коротким и кургузым, как ощипанная птица». «Судя по его глазам и улыбке, он презирал и ненавидел серьезно, но это так не шло к его ощипанной фигурке, что, казалось Егорушке, вызывающую позу и едкое, презрительное выражение придал он себе нарочно, чтобы разыграть шута и насмешишь дорогих гостей»<sup>4</sup>. К гоголевскому образу смешного еврея восходит и описание Мойсея Мойсеича: «Одет он был в поношенный сюртук, который болтался на его узких плечах, как на вешалке, и взмахивал фалдами, точно крыльями...» Смешным, в той же гоголевской традиции, видится автору повести и Егорушке разговор Мойсея Мойсеича с женой на еврейском языке: «...в общем его еврейская речь походила на непрерывное “гал-гал-гал-гал...”», а жена отвечала ему тонким индюшечьим голоском, и у нее выходило что-то вроде “ту-ту-ту-ту...”» (6, 34).

Живучесть гоголевского сравнения может быть объяснима тем, что уходит корнями в архетипический механизм снижения, осмеяния образа человека через его «расчеловечивание», уподобление животному. Архетип выявляет оскорбительный смысл подобного смеха.

Тот же механизм снижающего объект смеха встречаем в рассказе Тургенева «Конец Чертопханова». Подобно Достоевскому, Тургенев хочет отдать своему герою должное: отмечает в ходе развития действия честность еврея, его искреннюю благодарность своему «благодетелю» Чертопханову, защитившему его от крестьян, попытку еврея помочь Чертопханову в беде. «Лейба, – говорит Чертопханов, – ты хотя еврей и вера твоя поганая, а душа у тебя лучше иной христианской»<sup>5</sup>. Крестьяне в рассказе констатируют, что еврей не труслив и «драться здоров». Из двух человек, провожающих гроб с телом Чертопханова, один – Мошель Лейба, указывает автор. Но все равно еврей в изображении Тургенева смешон: «...лежащее на земле существо проворно вскочило на ноги и, забежав за Чертопханова, ухватилось за край его седла. Дружный хохот грянул среди толпы. – Живуч! – слышалось опять в задних рядах. – Та же кошка!» (4, 325). И в рассказе Тургенева мы снова встречаемся с, похоже, бессмертным уничижительным гоголевским образом: схватив ни в чем неповинного еврея за горло, Чертопханов кричит: «...я задушю тебя, как последнего цыпленка...» (4, 335).

Во всех приведенных случаях вместе с русскими персонажами над евреем смеется и автор. Объединяя их, смех отчуждает их от объекта смеха – еврея и переходит в осмеяние, т.е. в смех, разрушающий связи между людьми, гармонию мира. Он мог бы не стать таковым, если бы объект смеха входил в число смеющихся как субъект смеха. Но здесь структура смешного иная, она порождает жертву, в жертву приносится еврей. Вспомним еще раз Д.С. Лихачева: «...смеющиеся – это своего рода “заговорщики”, видящие и понимающие что-то такое, чего они не видели до этого или чего не видят другие» (2, 358).

Традиции маркировать потешность еврея в глазах русского человека (и персонажей, и рассказчика, и автора, и читателя) верен и Лесков – даже в произведениях драматического, а иногда и трагического пафоса, исполненных сочувствия к героям-евреям. Так, смешны в «Жидовской кувырколлегии» все трое упрямых евреев, забритые в солдаты: «...из всех трех, что ни портрет – то рожа, но каждый антик в своем роде». Первый был рыжий и заикался, у второго «были престрашной толщины губы и такой жирный язык, что он во рту не вмещался и все наружу лез», третий был «пестрый или пегий». Вспомним, что Л. Толстой в повести «Холстомер» акцентирует в этом слове семантику чужеродности, отличия (не такой, как остальные) и в этой связи – беззащитности. Толстой возвышает свой голос против превращения пегости в основание для травли, но в «Холстомере» не касается проблемы национальных отношений. Интересно, что рассказчик в произведении Лескова, обобщая свое впечатление от евреев-новобранцев, называет их не уродливыми, а смешными: «И жалостно, и смешно было на них смотреть...»<sup>6</sup> Смешны и их «еврейские» хитрости: при звуке выстрела падать наземь. Еврей смешон у Лескова даже в рассказе «Владычный суд», где он, несчастный отец, у которого похитили для армии малолетнее дитя, от страдания исходит «кровавым потом» в прямом смысле слова. Сам он называет себя нелепым словом «интролигатор»; прорвавшись в служебное помещение, чтобы вымолить освобождение сына от воинской повинности, он комично прилепляется всем телом к ножке стола, немислимо скорчившись, вцепившись в нее руками, ногами и зубами. Автор испытывает к несчастному сострадание, ужасается увиденному, но это сострадание благородного, но чужого, постороннего человека, и степень этой отстраненности маркируется смешливой реакцией на облик еврея. Лесков

пишет: несчастный отец, интролигатор, «жалостно выл, метался, рвал на себе свои лохмотья и волосы», кричал, рассказывал о своей беде – и «все это было до крайности образно, живо, интересно и в одно и то же время и невыразимо трогательно, и уморительно смешно, и даже трудно сказать – более смешно или более трогательно». Показательно следующее замечание рассказчика: чиновникам смешно, «хотя ни у кого не было охоты над ним смеяться» (12, 283).

Оскорбительность смеха возрастает за счет маркировки писателями чудовищно искаженной еврейскими персонажами русской речи. Мойсей Мойсеевич в «Степи» Чехова говорит: «таперичка», Мошель Лейба в рассказе Тургенева «Конец Чертопханова» – «васе высокоблагородие», «ей же Богу», «по сейке [т.е. шейке] его погладьте», «денезек я подозду». В «Жидовской кувырколлегии» Лескова евреи покупают в аптеке «капель с датского корабля». На вопрос полковника, почему теперь при выстреле из винтовки евреи не падают, они отвечают: «Мозе, ту глубоко».

В ряде случаев еврей в русской литературе XIX в. выступает субъектом смеха, но, в отличие от смеха русских персонажей, смех евреев не бывает созидательным, животворящим, гармонизирующим мир. Он либо поддельный, корыстный, т.е. превращенный в свою противоположность, своего рода смех-бизнес, либо несет в себе вызов, выражает презрение к окружающим, злое чувство. На нем печать искусственности, натужности, он заключает в себе скрытую ассоциацию с дьявольским смехом, возрождая средневековую идентификацию еврея с дьяволом.

У Мойсея Мойсеича в «Степи», когда он выходит навстречу приехавшим, «лицо покривилось такой улыбкой, как будто видеть бричку для него было не только приятно, но и мучительно сладко». Желая любимым способом продлить

пребывание гостей на постоялом дворе, он изо всех сил угодливо вторит смеху о Христофора. «Отец Христофор судорожно захохотал и поднялся. Мойсей Мойсеич тоже поднялся и, взявшись за живот, залился тонким смехом, похожим на лай болонки». Субъект смеха снова превращен автором в объект осмеяния благодаря все тому же приему «расчеловечивания», о котором упоминалось выше. Сопоставим двух смеющихся: «Бог с ним, с этим сжатым воздухом! – повторил о. Христофор, хохоча. Мойсей Мойсеич взял двумя нотами выше и закатился таким судорожным смехом, что едва устоял на ногах <...> Он смеялся и говорил, а сам между тем пугливо и подозрительно посматривал на Соломона» (6, 41). В противовес заискивающему смеху брата, смех Соломона выражает «явное презрение». Соломон, поясняет автор, «ждал минуты, чтобы уязвить насмешкой и покатиться со смеху». «Соломон отрывисто засмеялся и вышел. – А что такое? – испуганно спросил Мойсей Мойсеич о. Христофора. – Забывается, – ответил Кузьмичев. – Грубителю и много о себе понимает» (6, 46).

Наиболее откровенно дьявольскому смеху уподоблен смех героини-еврейки в рассказе Чехова «Тина». Героиня смеется на протяжении всего произведения: издевательски, театрально, сначала намеренно располагая поручика к себе, усыпляя его подозрительность (если воспользоваться романтическим штампом: завлекая поручика в дьявольские сети), затем победоносно демонстрируя свою дьявольскую, нечеловеческую, звериную сущность. О злом умысле смеющейся героини, корыстности ее намерений говорит неоднократное сопряжение с ее смехом упоминания о деньгах и при этом не по-чеховски прямые и назойливые похвалы ее смеху: «добродушный», «хороший», «заразительный». Такая лобовая похвала столь чужда Чехову, что сразу настаживает, готовит к обратному, тем более что «хорошему»

смеху предшествует театральный, т.е. искусственный, неискренний жест: «закатила глаза».

«А в этом портфеле четверть моего состояния <...> Ведь Вы меня не придушите? Сусанна подняла на поручика глаза и добродушно засмеялась <...> Сусанна засмеялась и сунула ключик в замочек портфеля <...> Сусанна Моисеевна закатила глаза и засмеялась таким хорошим, заразительным смехом, что поручик, глядя на нее, весело и громко расхохотался» (4, 402).

Смех Сусанны Моисеевны резко противопоставлен автором смеху русских героев – искреннему, от души, очищающему, возрождающему душу смеху Крюкова и Сокольского: «Крюков и поручик уткнули головы в подушки и принялись хохотать. Поднимут головы, взглянут друг на друга и опять упадут на подушки» (4, 408). Смех же героини-еврейки сугубо плотоядный, животный, он соседствует с упоминанием о еде и таким образом обнажает потребительскую, хищную натуру героини: «Она расхохоталась и <...> направилась в комнату, где был приготовлен завтрак <...> поручик глядел на смеющееся, наглое лицо Сусанны, на жующий рот...» (4, 404). Чем ближе к концу рассказа, тем более настойчиво и откровенно автор внушает читателю мысль о дьявольской сущности еврейки. Она проступает в портрете героини, заставляя вспомнить превращение лица гоголевской панночки в лицо ведьмы, и закрепляется аналогией героини с кошкой, которая, как известно, в национальных мифологиях связана с «силами тьмы»<sup>7</sup>, ведьмами: «Глаза, не мигая, уставились на поручика, губы открылись и обнаружили стиснутые зубы. На всем лице, на шее и даже на груди задрожало злое, кошачье выражение» (4, 402). Дьявольская характеристика героини завершается прямым указанием ее русской жертвы, Крюкова, на дьявольскую природу ее смеха: «Кажется,

с ведьмами жил, а ничего подобного не видывал <...> Что в ней завлекательно, так это резкие переходы, переливы красок, эта порывистость анафемская... Бррр!» (4, 408).

Даже если еврейскому персонажу в литературе XIX в. автор позволяет смеяться по-доброму, без корысти и злобы, все равно его смех не созидателен: он не раскрепощает, не очищает героя и не располагает к нему читателя. Так, Мошель Лейба в рассказе Тургенева «Конец Чертопханова» искренне старается услужить своему защитнику, приводит ему прекрасного коня. При этом он как будто смеется. Но только именно «как будто». Смех заменяется хихиканьем, бессильным подобием смеха: «Да Вы, Ваше благородие... по сейке его погладьте, хи-хи-хи-хи!» (4, 327).

Смеяться веселым, жизнерадостным, свободным смехом евреи в русской литературе начали лишь на рубеже веков и начале XX столетия. Такой созидательный смех, укрепляющий жизненные устои и связи человека с человеком, встречаем в произведениях Короленко, Гарина-Михайловского, Чирикова, Куприна. Синонимом подобного смеха выступает «веселость» героев.

Смеются, от души веселятся вместе с русскими детьми еврейские девочки и мальчики в повести Короленко «Братья Мендель». Маня, дочка Менделя, директора еврейской школы, при первом знакомстве с поляком Степой Дробышем «слегка покраснела, но потом звонко засмеялась и сама»<sup>8</sup>. Тринадцатилетняя внучка хозяйки постоялого двора Баси, застенчивая, молчаливая Фрума, «потупилась с улыбкой», услышав, как Фроим вслух объявил их женихом и невестой. Через некоторое время она «кинула на него быстрый, смеющийся взгляд» (3, 190). Сама Бася, расстроив план похищения Фрумы мальчиками, «залилась молодым смехом» (3, 228). Чаще всего веселым предстает перед читателем младший сын Менделей – Фроим. Он, самый

юный в компании друзей старшего брата Израиля, – душа всей гимназической компании. Фроим прекрасно танцует, едва ли не лучше всех в гимназии катается на коньках, глубоко и пылко влюбляется. Маленьким мальчиком он носит пейсы и национальную одежду, затем поступает в русскую гимназию, дружит с русскими и поляком и лишен каких-либо комплексов. Смех, улыбка, веселое выражение глаз свидетельствуют о том, что это полноценная, душевно здоровая, гармонично развивающаяся личность. «Его лицо все еще дышало юмором, и в глазах бегали искорки» (3, 173). «...в нем не было застенчивости, и глаза сверкали веселым задором» (3, 175). «Фроим весело светящимся взглядом смотрел вслед убегающим девочкам» (3, 190). «Фроим радостно улыбнулся, и оба брата пошли к дому» (3, 223).

В повести Короленко смех не разделяет русских и евреев, когда одни смеются, а другие смешны, а объединяет их: те и другие – субъекты общего действия. После первого знакомства дети видного русского сановника и директора еврейской школы входят в дом «веселой гурьбой». Во время приезда в город ребе Акивы на улице собирается толпа. Автор пишет: «В нашей кучке (ее составляют двое русских, поляк и два еврея) порой раздавался смех» (3, 196). В гимназии, вспоминает рассказчик, «евреи сами смеялись над французом и позволяли смеяться над собой» (3, 178). «Когда в наш город приехал известный тогда рассказчик из еврейского быта Вейнберг <...> публика состояла наполовину из евреев... Евреи хохотали так же непринужденно, как чисто русская публика хохотала над рассказами “из русского быта”» (3, 178).

Новое качество смеха, которым смеются еврейские персонажи в произведениях Короленко, отличает автора от рассмотренных выше писателей. Семантика такого смеха ясно сформулирована в повести Короленко русским рас-

сказчиком: «Мы как-то не чувствовали, не ощущали наших национальностей». Ее поясняет поляк Дробыш: «Начинает зарождаться национальность общечеловеков» (3, 214).

Такой смех и маркированное им новое отношение авторов к евреям получают в русской литературе начала XX в. права гражданства. «Хорошим» смехом смеются евреи и в повести Короленко «Без языка», смеются с чувством собственного достоинства, искренне, внутренне раскованно – среди родных и друзей. Обратимся к тексту повести. Мистер Борк вернулся из синагоги. «Он стоял за столом, покачивался и жужжал свои молитвы с закрытыми глазами... а из третьей комнаты доносился смех молодого Джона [его сына], вернувшегося из своей “коллегии” и рассказывавшего своей сестре и Аннушке что-то веселое»<sup>9</sup>. Далее мистер Борк сокрушается по поводу новых порядков в синагоге, установившихся с приходом туда молодых евреев: «Они и молятся, и смеются, и говорят о своих делах <...> И долго еще эти два человека, старый еврей и молодой лозищанин, сидели вечером и говорили о том, как верят в Америке. А в соседней комнате молодые люди все болтали и смеялись» (4, 48). «Смех и разговоры в соседней комнате стихли, и молодой Джон вышел, играя своей цепочкой» (4, 47).

В пьесе Е. Чирикова «Евреи» евреи переживают трудное время: нет заработков, в памяти живы недавние погромы, унесшие все нажитое, и возможен новый погром. Но пока жизнь идет, нормальные, полноценные люди будут в своем кругу не только плакать, но и смеяться. Смех этот горький – с чужими и облегчающий душу – со своими, понимающими твои высказанные и невысказанные мысли. Так, Маша, служанка, желая польстить, говорит Лии, дочери хозяина, старого часовщика Лейзера: «Вы не похожи на жиловку. Характер у Вас самый русский. – Лия (с хохотом): “Вот спасибо!”» Но старый, мудрый Лейзер знает и предпо-

читает другой смех – радующий, придающий силы, и сокрушается, что «нынешняя молодежь... не любит радости. Она любит больше плакать, чем смеяться»<sup>10</sup>. Сам Лейзер с лихвой хватил горя в своей жизни. Только что его обидел зашедший починить часы господин: ушел, побоялся оставить часы еврею, чтобы не подменил в часах камень. И заработок уплыл. Но Лейзер не жалуется, не проклинает ушедшего, не подсчитывает убытки. Он смеется. Своему брату и подмастерью он говорит, посмеиваясь: «Если бы этот господин был часовщик, то он непременно был бы мошенник!» И далее следует важная для понимания авторской позиции ремарка: «Все трое смеются» (10, 46).

Много и «хорошим» смехом смеются евреи в произведениях Н.К. Гарина-Михайловского. Одна из самых колоритных фигур в очерках «В сутолоке провинциальной жизни» – следователь Абрамсон. Его квартира объединяет культурный салон, справочное бюро и скорую помощь всем, кто в ней нуждается. «Разнообразной вереницей с утра чередовались в его квартире подсудимые <...> всякий люд без мест, благотворители еврейского общества, устроители концертов, разношерстная интеллигенция – актеры, сотрудники либеральной газеты, ссыльные»<sup>11</sup>. Абрамсон снимает обвинение с невиновных, устраивает на работу освободившихся из заключения, помогает раздавленным судьбой людям вновь обрести веру в себя. Совсем не случайно Абрамсон много, от души и заразительно смеется. «К нам подошел <...> Абрамсон и, добродушно смеясь, сказал мне: – Собственно и я очень рад был бы, если бы <...> Вы посетили мой салон, весь город бывает. Абрамсон засмеялся, а я записал и его адрес» (3, 317). «У одного арестованного было найдено письмо, в котором сообщалось: “Нам лучше всего увидеться у Абрамсона, где собирается всякий сброд”. Абрамсон, узнав это, хохотал, как

сумасшедший. – Нет, понимаете, – объяснил он [Абрамсон], – можно сказать, такой салон, соленая закуска, и вдруг – сброд <...> А? <...> Что?.. Ха-ха-ха!» (3, 430). Смех объединяет Абрамсона с его русскими друзьями. Когда рассказчик входит в дом фотографа, в числе многочисленных гостей которого был и Абрамсон, он слышит: «Говорили, громко смеялись. Я прислушивался к этому смеху с удовольствием, потому что давно уже не слыхал такого веселого, беззаботного смеха» (3, 313).

Смех Абрамсона, по выражению его друга-профессора, выражение его «любвеобильной натуры», широкого взгляда на людей и веры в них, его энергичного и страстного характера. Веселость и смех Абрамсона, в изображении его автором, неотделимы от его любви к жизни и человеку; они «выпрямляют», врачуют «сердце этой улицы, изболевшее, истрепанное жизнью сердце». Смех, которым автор наделяет Абрамсона, свидетельствует об уважении к нему автора, и об этом автор прямо и несколько раз говорит от своего имени: «Как меняется лицо человека, как освещается оно нравственной лампочкой, какая была в распоряжении Абрамсона!» (3, 432).

Подобно Абрамсону, нравственно оздоравливающе действует на окружающих в одесском кабачке «Гамбринус» музыкант Сашка. Его смех и постоянная веселость придают морякам и грузчикам, людям тяжелого физического труда, силы и желание жить, объединяют весь портовый разноплеменный народ в одну семью, заставляют забыть о лишениях и горестях. «Может быть, – пишет Куприн, – на простые дикие нравы повлияла эта кроткая и смешная доброта, весело лучившаяся из его глаз, спрятанных под покатым черепом»<sup>12</sup>. Не один раз автор называет Сашку веселым и смешным, соединяя эти определения в одно целое: «смешная доброта весело лучилась», «со своей смешной

еврейской физиономией», «веселый, пьяный плешивый человек» (3, 122). Но Сашка – «смешной» только для посетителей кабачка, но не для автора, при этом он смешит посетителей «Гамбринуса» намеренно и бескорыстно, хочет развеселить этих суровых людей, смягчить их сердце, заразить смехом: «...Сашка прищуривал то один, то другой глаз, собирал кверху длинные морщины на своем лысом, покато́м назад чере́пе, двигал комически губами и улыбался во все стороны» (3, 126). В результате «гости “Гамбринуса” так и разрывались от смеха...» (3, 129). Смеются, однако, не над Сашкой, а благодаря Сашке и вместе с ним. Сашка отчасти уподоблен здесь Куприным по своей роли в обществе дураку в древнерусской литературе, за его смехом, согласно выводам Д.С. Лихачева, «брезжит мир идеала, в котором торжествуют нормы христианского поведения» (2, 358). Смех здесь свидетельствует о нравственной чистоте смеющегося, противостоит унынию и тем самым способствует расцвету и продолжению жизни.

Обращает на себя внимание в интересующем нас аспекте рассказ Гарина-Михайловского «Ицка и Давыдка». Двое друзей-портных ведут далеко не обеспеченную жизнь, Ицка же вообще почти нищий. Оба – отцы многодетных семей и живут в тех грязных кварталах Одессы, «в которых дома сверху донизу набиты евреями»<sup>13</sup>. Оба напрямую зависят от нерегулярно переппадающих им заказов, что обязывает их льстить заказчикам, изворачиваться, терпеть унижение. Тем не менее они умеют смеяться, радуясь самому факту своего существования. В правдивости изображения их жизни Гарин-Михайловский не уступает Чехову в повести «Степь». Гарин-Михайловский тоже фиксирует нечистоплотность и убогость быта евреев: «...ни грязь, ни зловоние не отравляли существования друзей. Как истые философы, они даже не замечали ее, как не замечали такой

же грязи ни в своих квартирах, ни на своих ногах, как не замечали того пуху, который в избытке покрывал их грязную одежду, бороду, волосы, шапки <...> В каждой <...> [квартире] всякого населения, начиная с коростой покрытых детей и кончая подслеповатыми, с загнившими глазами, старухами, было битком набито» (3, 193). Порой у Гарина-Михайловского фигурируют те же негативные детали еврейского быта тех лет, что и в произведениях Чехова. Оба писателя смотрят на один объект, но видят не одно и то же. Два брата-еврея в «Степи» Чехова смешны. И друзья-портные Гарина-Михайловского смешны тоже: «К пасхе – е? – озабоченно спросил Давыдка и стал что-то тихо соображать. [Оба друга принимают заказ у пристава.] Ицка покосился на Давыдку и тоже, подняв голову, вперив глаза в потолок, стал что-то тихо соображать. – Мало времени, – проговорил Давыдка. – Мало времени, повторил Ицка» (3, 200). Но смех Чехова обиден, несет в себе несколько безразличное отчуждение, тогда как смех Гарина-Михайловского добрый, в нем угадывается некая возможная иная реальность, противоположная настоящей, потому что, в отличие от Чехова, Гарин-Михайловский смеется над своими героями вместе с ними, а не в заговоре с другими персонажами над ними. После получения денег за сшитое платье, вернувшись в свою грязную клетушку, «Давыдка победителем, с шапкой на затылке сидел на рабочем столе, болтал ногами, а кругом него веселый дружный “гир-гир” звонче, чем когда бы то ни было, оглашал спертый, тяжелый воздух двух маленьких комнат» (3, 208). При описании Давыдки и его семьи много раз повторяется слово «веселый» и его образные синонимы: «На улице Давыдка весело шел...», глаза его «сверкали жизнью», пятнадцатилетняя дочь смотрит на отца «веселыми блестящими глазами», «весело» кричит и прыгает на одной ноге пятилетний Лейба. Смех и

веселье портного Давыдки созидательны. Они говорят о воле и любви к жизни, любознательности, юморе и нерастроченном запасе его добрых душевных сил.

Содержание и значение такого смеха для человека и народа в целом Гарин-Михайловский сформулировал в святочной легенде «Ревекка» устами христианского художника Антония. В ответ на предложение Антония связать свои жизни Ревекка восклицает: «Безумство, Антоний! <...> ты никуда не войдешь рядом со мною <...> Общество владеет страшным оружием <...> оно умеет смеяться <...> и зло <...> – Есть другой смех, Ревекка», – возражает Антоний и подводит ее к полотну, на котором он запечатлел «обобщенный портрет простой еврейской души». «Зелено-прозрачный еврей, весь в пуху, грязный, с рыжей, клином, бородкой сидел на столе и смеялся. – Ты видишь, все десять лиц его семьи смеются тем же добрым, веселым смехом. Этот смех нищего жидка, поддерживающий бодрость духа обездоленной горсти людей, поддерживающий тяжелый, треснувший свод их жизни, – этот смех от Бога. И этот смех как камень из пращи Давида» (4, 62).

О таком смехе как общечеловеческом достоянии писал В. Соловьев:

Из смеха звонкого и из глухих рыданий  
Созвучие вселенной создано.  
Звучи же, смех, свободною волною  
И хоть на миг рыданье заглуши.  
Ты, Муза бедная! Над темною стезею  
Явись хоть раз с улыбкой молодою  
И злую жизнь насмешкою незлою  
На миг обезоружь и укроти<sup>13</sup>.

Смех еврейского персонажа в русской литературе, таким образом, можно рассматривать как один из весомых по-

казателей степени демократизации русской культуры в целом и индивидуальной авторской позиции. Процесс демократизации становится очевидным в конце XIX – начале XX в.

Возможно, в каком-нибудь произведении русской литературы XIX столетия все же можно обнаружить не замеченного мною «хорошо» смеющегося еврея (оговоримся, что евреев-христиан нет смысла принимать во внимание в силу особого их положения в культурном русском сознании). И уж, конечно, нетрудно привести примеры комичных, осмеянных авторами персонажей русских. Но это не меняет общей картины. Содержащиеся в статье выводы основываются на частотности анализируемых объектов и авторитетности цитируемых авторов. Наличие же комичных русских персонажей не существенно для концепции русского человека в русской литературе, не является определяющим отношением русских авторов к русскому народу.

### Примечания

<sup>1</sup> Лихачев Д.С. Избранные работы. Л., 1987. Т. 2. С. 344, 343.

<sup>2</sup> Гоголь Н.В. Собр. соч.: в 7 т. М., 1976. Т. 1. С. 56. В дальнейшем при цитировании по приведенному в сносках изданию том и страницу указываем в самом тексте статьи в скобках.

<sup>3</sup> Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 12 т. М., 1982. Т. 3. С. 118.

<sup>4</sup> Чехов А.П. Собр. соч.: в 12 т. М., 1962. Т. 6. С. 35, 41.

<sup>5</sup> Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем: в 28 т. М.; Л., 1963. Т. 4. С. 335.

<sup>6</sup> Лесков Н.С. Собр. соч.: в 12 т. М., 1989. Т. 7. С. 133.

<sup>7</sup> См.: Бауэр В., Дюмоц И., Головин С. Энциклопедия символов. М., 1995. С. 245; Бидерман Г. Энциклопедия символов. М., 1996. С. 130.

<sup>8</sup> Короленко В.Г. Собр. соч.: в 5 т. М., 1954. Т. 3. С. 173.

<sup>9</sup> Короленко В.Г. Собр. соч.: в 6 т. М., 1971. Т. 4. С. 44.

<sup>10</sup> Чириков Е. Евреи // «Знание». СПб., 1906. № 100. С. 30.

<sup>11</sup> Гарин-Михайловский Н.К. Собр. соч.: в 5 т. М., 1957. Т. 3. С. 430.

<sup>12</sup> Куприн А.И. Собр. соч.: в 5 т. М., 1982. Т. 3. С. 133.

<sup>13</sup> Соловьев В. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 29.

*Юрий Фрейдин (Москва)*

## **Еврейские праздники в стихах и прозе Осипа Мандельштама**

С самого начала отметим, что тема сама по себе не является «осевой» или фундаментальной для творчества поэта. Она, скорее, лишь повод. Как бы ни трактовать сложную судьбу и совсем не простое творчество О.М., он, конечно, отнюдь не певец еврейских праздников (или даже христианских). В то же время тема «еврейские праздники», несколько раз затрагиваемая в стихах, прозе и письмах О.М., связана с различными важными для него и для нас проблемами. Отметим по меньшей мере две из них: известную и многократно обсуждавшуюся проблему самоопределения О.М. в системе «еврейское–русское» и другую, находящуюся вне сферы активного обсуждения, а именно, тему «будни и праздники» в творчестве О.М., поэта, в молодости не без оснований воспринимавшегося в парадигме классицизма, то есть скорее склонного к торжественному переживанию обыденного, чем к будничному пренебрежению праздничными событиями.

Тема еврейства Мандельштама возникала в отзывах некоторых его современников (в том числе и в их мемуарах). Часть этих мнений и суждений, эвфемистических в печати и откровенных в письмах, дневниках и, по-видимому, в устной речи, иногда высокомерно-пренебрежительных, иногда нарочито издевательских, как антисемитский анекдот (мемуары С. Маковского), дошла до нас. Можно полагать, что они были известны и Мандельштаму и, по меньшей мере отчасти, влияли на него. Так, характерное словечко Зинаиды Гиппиус «роковисто» в отзыве о ранних стихах молодого поэта мы можем гипотетически рассмат-

ривать как один из ряда факторов, побудивших О.М. не только к смене поэтической манеры на рубеже 1911–1912 гг., но и к решительному отсеку многих стихов, написанных на протяжении 1909–1911 гг. (в итоговом сборнике 1928 г. их 17, а за его рамками – более 40!), хотя, конечно, это не было решающим обстоятельством. Дошло до О.М. и прозвище «Зинаидин жидёнок», также возникшее в кругу Гиппиус. В ту пору он был чувствителен к критическим замечаниям, и позднее, уже преодолев эту чувствительность, мог рассказывать молодым слушателям, что рецензия Н.О. Лернера на его первый сборник («Камень», 1913 г.) огорчила Флору Осиповну Вербловскую, мать поэта, и стоила слез ему самому (как, по воспоминанию Марины Цветаевой, и пренебрежительный отзыв Брюсова). В этой связи, может быть, немаловажно, что Лернер был пушкинистом, а Флора Осиповна приходилась родственницей Семену Афанасьевичу Венгерову, руководителю пушкинского семинария.

Об этом родстве О.М. упомянет в 1925 г. в автобиографическом «Шуме времени», в конце четвертой главы («Книжный шкаф»). Как известно, шестую главу этой первой своей большой прозы он посвятит своему еврейству («Хаос иудейский») и достаточно открыто упомянет еврейскую тему еще в пяти главах (всего их в повести четырнадцать). В конце третьей главы («Бунты и француженки»), в двух предпоследних абзацах говорится о семейной квартире и впервые употребляется выражение «хаос иудейский ... иудейский хаос». «Книжный шкаф» – следующая глава, и она начинается фразой, не менее известной, чем слова о «хаосе»: «Как крошка мускуса наполнит весь дом, так малейшее влияние юдаизма переполняет целую жизнь». Эта фраза стала источником для названия последней, наиболее солидной, работы Л.Ф. Кациса об иудейской теме в

творчестве Мандельштама (*Кацис Л.* Осип Мандельштам: мускус иудейства. М.; Иерусалим, 2002). Однако для нас сейчас важно другое. Последний абзац главы о француженках имеет прямое отношение к теме нашей статьи: «Крепкий румяный новый год катился по календарю, с крашеными яблоками, елками, стальными финляндскими коньками, декабрем, вейками и дачей. А тут же путался призрак – новый год в сентябре и невеселые странные праздники, терзавшие слух дикими именами: Рош-Гашана и Йом-Кипур». Собственно, этот пассаж и один эпизод из близкого по времени письма стали для нас отправной точкой при выборе, казалось бы, совсем периферийной для Мандельштама темы.

Возвращаясь к прижизненным откликам, упомянем, что критики нередко отмечали особенности поэтического языка О.М., причем сначала – как неправильности. Позже писали, что Мандельштам все лучше владеет языком. Затем эта тема исчезла из критических отзывов. Нетрудно увидеть, что замечания о языковых неправильностях намекали, в частности, на еврейское происхождение Мандельштама, на то обстоятельство, что, по мнению авторов подобных намеков, русский язык, как не без оснований было принято тогда думать о российских евреях, живших не только в черте оседлости, не являлся для него родным. Глава «Книжный шкаф» и посвящена как раз утверждению прирожденного владения русским языком, русской литературой и русской поэзией, преемственно доставшимися от матери, которая в отрочестве получила Пушкина в издании Исакова с надписью «Ученице 111 класса за усердие». Недаром в конце главы говорится, что родственник по материнской линии Семен Афанасьевич Венгеров, ничего не понимая в русской литературе и занимаясь Пушкиным «по службе», хорошо понимал «это» – «У него “это” называлось: о героическом

характере русской литературы». Тем самым и личная причастность О.М. к русской литературе приобретает некий генеалогический оттенок. Правда, в том же «Шуме времени» О.М. говорит, что никогда не мог понять «Толстых и Аксаковых, Багровых-внуков, влюбленных в семейственные архивы с эпическими домашними воспоминаниями» («Шум времени», глава «Комиссаржевская») и что ему как разночинцу «достаточно рассказать о книгах, которые он прочел, – и биография готова». Но и тут О.М. не оставляет места еврейству. Книги, о которых он рассказывает – русские.

Тема русского языка как родного очень важна для О.М. В главе «Хаос иудейский» («хаос» в этой главе отчетливо связан со сложным иудейством отца, причем отцовский язык О.М. характеризует как «совершенно отвлеченный, придуманный язык, витиеватая и закрученная речь самоучки, где обычные слова переплетаются со старинными философскими терминами Гердера, Лейбница и Спинозы, причудливый синтаксис талмудиста, искусственная, не всегда договоренная фраза – это было все, что угодно, но не язык, все равно – по-русски или по-немецки») он описывает и русскую речь матери. Она «ясная и звонкая, без малейшей чужестранной примеси, с несколько расширенными и чрезмерно открытыми гласными, литературная великорусская речь; словарь ее беден и сжат, обороты однообразны, – но это язык, в нем есть что-то коренное и уверенное» и дальше, про носительницу этой «прибедненной интеллигентским обиходом великорусской речи»: «Не первая ли в роду дорвалась она до чистых и ясных русских звуков?» (Все, что рассказывает О.М. в «Шуме времени» о своей матери, находится в отчетливой негативной корреляции с сочиненной С. Маковским историей о первом визите О.М. в редакцию журнала «Аполлон». Неясно только, какой из рассказов является, говоря языком бихевиористов, «стиму-

лом», а какой – «реакцией», поскольку мы располагаем только датами создания и публикации повести О.М. и датой издания мемуаров Маковского, но ничего не знаем о циркуляции их устных версий.) В мемуарном по материалу «Шуме времени» русская литературная генеалогия автора или его «лирического героя», как мы видим, постепенно усложняется и упрочняется. Он не только родственник Венгерова, «по службе» занимавшегося Пушкиным, не только обладатель с детства доставшегося ему по наследству «книжного шкапа», живым и «своим» ядром которого является полка с Пушкиным, Лермонтовым, Достоевским и Тургеневым, но и человек, для которого русский – это «материнский язык», то есть, как принято говорить сейчас, он не просто «русскоязычный», а русскоязычный во втором поколении. Для 90-х годов позапрошлого века это было немаловажное уточнение. Нам оно позволяет судить о трудностях «самоидентификации» поэта. Процесс был непростым.

В следующей прозе – «Египетской марке», которую позже будут сравнивать с “Улиссом” Джойса – О.М. создает своего двойника, Парнока, человека без родословной, неугодного толпе и недолюбливаемого детьми, гонимого и неудачливого защитника обреченных, а потом с облегчением сбрасывает с себя эту маску. Реальные, а рядом с ними и тягостные сноподобные семейно-еврейские воспоминания самого автора вклиниваются в текст повести, умножая число разнообразных отступлений.

В следующей, «Четвертой прозе», подводя итоги мучительной тяжбе с советскими писательскими организациями, О.М. воскликнет: «Я настаиваю на том, что писательство в том виде, как оно сложилось в Европе, и в особенности в России, несовместимо с почетным званием иудея, которым я горжусь. Моя кровь, отягощенная наследством овцеводов, патриархов и царей...»

В стихах самоопределение будет протекать сложней и причудливей.

О.М. сравнит себя или своего «лирического героя» с патриархом и пророком («Посох», 1914 г.), ощутит его (себя) католиком («Аббат», «Поговорим о Риме, дивный град...»), почти что протестантом («Бах», «Лютеранин», «Здесь я стою – я не могу иначе...»), почти что православным («В разноголосице девического хора...», «Люблю под сводами седья тишины...»), царевичем Димитрием или самозванцем («На розвальнях, уложенных соломой...»), пожалуется, как трудно «с известью в крови для племени чужого ночные травы собирать» («1 января 1924»), и это лишь малая часть богатейшей палитры ипостасей «лирического героя» стихов Мандельштама.

Конечный, гармоничный этап идентификации себя как еврея и русского поэта отражает дошедший до нас в мемуарах диалог с Сергеем Клычковым, поэтом не просто русским, но еще и «крестьянским» (а по тогдашней официальной доносительно-людоедской терминологии – «кулацким»):

- А все-таки, Осип Эмильевич, мозги у Вас еврейские!
- Но стихи-то у меня русские!?
- Да, стихи русские.

Разговор этот можно предположительно датировать 1934 годом. Александр Блок, как мы знаем из его дневников, еще в начале 1921 г. заметил, что поэтическая сущность Мандельштама теперь вытесняет его еврейство, хотя несколькими годами раньше он считал О.М. лишь «поэтом лучшего сорта» на фоне других еврейских поэтов, чье появление в русской литературе по-видимому не вызывало энтузиазма у Блока.

Сам О.М., как можно судить по одному из писем, не стремился обсуждать в повседневных разговорах тему сво-

его еврейства. В письме 17 февраля 1926 г. из Ленинграда к Надежде Яковлевне в Ялту он пишет о встрече с В.К. Шилейко: «А я сказал ему, что люблю только тебя – то есть я так *не сказал*, конечно – и **евреев** (выделенные слова выделены Мандельштамом. – Ю.Ф.). Он понимает, что я совершенно другой человек и что со мной нельзя болтать, как прочие светские хлыщи...» Судя по всему, о том, что он любит **евреев**, Мандельштам Шилейке тоже не сказал.

Но вернемся к праздникам.

Сначала еще раз «в прозе».

В письме, датированном 1 марта 1926 г., из Ленинграда в Ялту, к Надежде Яковлевне, О.М. описывает такой эпизод: «Вчера у деда (так к тому времени в семье стали называть отца О.М., Эмилия Вениаминовича. – Ю.Ф.) была трагикомедия: он собрался в гости на “Пурим” (название праздника О.М. берет в кавычки. – Ю.Ф.) к еврейку часовщику и попал в “засадку”. Просидел с 9 вечера до 2½ дня с множеством разных случайных людей. Страшно волновался, беденький, ссылался на то, что он “отец писателя Мандельштама”. С ним обошлись бережно и его не обидели. Но как жалко деду: подумай, пошел раз в год в гости».

Так к числу еврейских праздников, перечисленных О.М. в прозе середине 20-х годов, прибавляется еще один – Пурим.

Это позволяет, в соответствии с тем, что пишет в своей книге Л.Ф. Кацис, утверждать, что О.М. был несомненно знаком с еврейской традицией (а судя по тому, что было сказано им о речи отца, разбирался немного и в талмудическом синтаксисе).

В его стихах еврейские праздники появились далеко не сразу.

Сначала были праздники христианские, причем не только русские, но и католические, за что Мандельштама

корили его православные друзья-акмеисты. В одном из самых ранних допущенных им в печать стихотворений 1908 г. встречаем отмеченную христианским праздником строку: «Сусальным золотом горят / В лесах рождественские елки...» В стихотворении «Неумолимые слова...» (август 1910 г.) изображена сцена распятия отчасти в духе традиционной европейской живописи («Стояли воины кругом / На страже стынущего тела; / Как венчик голова висела / На стебле тонком и чужом»), но датировка не позволяет нам соотнести это стихотворение с непосредственным впечатлением от праздника христианской Пасхи. Более известное стихотворение 1915 г. «Вот дароносица как солнце золотое...», возможно, отражает праздничное богослужение, но и здесь мы не знаем, с каким праздником его можно сопоставить, равно как и стихотворение 1919 г. «В хрустальном омуте какая крутизна!...» Еще одно богослужение О.М. описывает снаружи, а не изнутри храма и даже нескольких храмов – в стихотворении «В разноголосице девического хора...» (февраль 1916 г.). Это стихотворение раннего московского цикла, связанного с Мариной Цветаевой, когда та «дарила ему Москву», возила в Кремль и на Воробьевы горы. Следующее кремлевское стихотворение «О этот воздух, смутой пьяный...» (апрель 1916 г.), кажется, описывает кремлевские соборы вне богослужения («А в запечатанных соборах, / Где и прохладно, и темно...»). Зато самое известное стихотворение этого цикла – «На розвальнях, уложенных соломой...» (март 1916 г.) – легко приурочить к определенному празднику, если прочесть строку, густо зачеркнутую в одном из автографов: «Сжигает масленица корабли»; за масленицей, как известно, идет Великий Пост, предшествующий Пасхе.

Последнее, в определенном смысле итоговое упоминание богослужения встречаем в 1921 г.: «Люблю под сводами

седья тишины...» Возможно, поводом для стихотворения послужила панихида по Пушкину, отслуженная в Исаакиевском соборе 14 февраля 1921 г. по случаю 84-й годовщины смерти; дневник современницы донес до нас сведение, что идея панихиды принадлежала Мандельштаму.

Первое стихотворение, прямо связанное с иудейским праздником, О.М. пишет в конце 1917 г. – «Среди священников левитом молодым...» Там непосредственно, с местоимением первого лица, упомянуто празднование Субботы («Мы в драгоценный лен Субботу пеленали»). Более того, Л.Ф. Кацис связывает это стихотворение с комплексом осенних еврейских праздников (прибавляя к тем, которые упомянет позднее О.М. в «Шуме времени», еще Суккот и Симхас Тойре), а также с некоторыми текущими на тот момент событиями новейшей еврейской истории (проект Декларации Бальфура).

Такая сложность и неполная определенность трактовки представляется достаточно оправданной для нашего поэта. Ведь если даже богослужения в «христианских» стихах О.М., гораздо более простых на их поверхностном уровне, не удастся четко связать с конкретными праздниками или торжествами, и не только из-за незнания точных до дня дат написания стихотворений, но и из-за особенностей поэтики О.М. (в ее темпоральной структуре, часто без полного набора четких граней и маркирующих обозначений, легко смешиваются газетная современность и книжная древность, непосредственные впечатления и давние воспоминания), то что уж говорить о гораздо более «темных» стихотворениях иудейской тематики.

Самым представительным иудейским праздником в стихах Мандельштама является, безусловно, Суббота. Конкорданс Кубурлиса дает нам четыре упоминания. Три из них достаточно известны и разобраны Л.Ф. Кацисом.

Это, кроме упоминавшегося выше стихотворения «Среди священников левитом молодым...» («Мы в драгоценный лен Субботу пеленали»), еще стихотворение начала 1915 г. «От вторника и до субботы...» (при поверхностном чтении не вполне очевидно, назван так иудейский праздник или просто день недели, но Кацис полагает, что это не просто иудейская суббота, а суббота Хануки конца 1914 г. и, в согласии с Дианой Майерс, допускает, что здесь же отразилось и православное Рождество).

Следующее известное многим читателям Мандельштама упоминание субботы встречаем полтора десятилетия спустя в «Отрывках уничтоженных стихов» (1): «А перед тем я все-таки увидел / Библейской скатертью богатый Арарат / И двести дней провел в стране субботней, / Которую Арменией зовут». Оставляя в стороне трактовки, связанные с тем, что писала Н.Я. во «Второй книге» о восприятии Мандельштамом Армении как «младшей сестры земли иудейской» (глава «Начальник евреев»), выскажем и такое предположение: О.М. вполне мог знать, что такое «субботний год». В Армении он пробыл с начала лета до середины осени 1930 г., то есть никак не «двести дней». Но в целом путешествие по Кавказу длилось в этом тридцать девятом, предъюбилейном году его жизни, с конца марта по ноябрь, семь месяцев, то есть, действительно, немногим более двухсот дней. В этот период естественно вошли все главные иудейские праздники за исключением Хануки. Сравнительно благополучнейшее время, равного которому не было ни в предыдущие двенадцать, ни в оставшиеся восемь лет жизни поэта, он вполне мог воспринимать как «субботнее», метонимически перенеся свое праздничное ощущение на землю, к которой так упорно стремился и которая дала пищу его новым (после пятилетней немоты!) стихам и новой прозе. На рациональном уровне остается не-

ясной как в смысловом, так и в грамматическом отношении строчка «Библейской скатертью богатый Арарат», но, раз уж мы занимаемся нашей «логией», то должны смириться с тем, что настоящая «логия» дает ответ не на все вопросы.

Еще одно упоминание субботы в конкордансе Кубурлиса указывает на первое из стихотворений 1913 г. «Старик» («Уже светло, поет сирена...»), на его – во всех прижизненных изданиях – предпоследнюю строфу: «Так, соблюдая день субботний, / Плетется он – когда / Глядит из каждой подворотни / веселая нужда» (в издании 1928 г. – «веселая беда»). Строфа исключена из основного текста в издании «Библиотеки поэта» 1973 г. со ссылкой на то, что автор вычеркнул ее, перелистывая в 1937 г. экземпляр «Стихотворений» 1928 года. Комментаторов, начиная с Н.И. Харджиева, занимало, что старик сначала описывается как «похожий на Верлена», а в конце называется Сократом («А дома – руганью крылатой, / От ярости бледна, / Встречает пьяного Сократа / Суровая жена!»). Поясняется известное сходство Верлена с дошедшими до нас изображениями Сократа, а также легендарно сварливый характер жены Сократа Ксантиппы. А.Е. Парнис предположил, что линия внешнего сходства захватывает Николая Кульбина, благополучного чиновника и немолодого покровителя юных футуристов, в круг которых в то время недолго был вхож и О.М. Кажется, не останавливались специально на том обстоятельстве, что этот на многих похожий старик соблюдает «день субботний», а такая деталь вроде бы является однозначной. Но не для Мандельштама. Потому что у его старика на шее «турецкий / Узорчатый платок», да вдобавок «он богохульствует, бормочет / Несвязные слов; / Он исповедоваться хочет – / Но согрешить сперва». И вот эта способность легко, незаметно и пластично совместить несовместимое, создать из противоречивых компонентов еди-

ную конструкцию, интуитивно приемлемую, даже когда она на рациональном уровне не вполне понятна, и внутренне сложную, даже когда она поверхностно, казалось бы, вполне ясна, – может быть, одно из характернейших свойств поэзии Мандельштама.

Мы затронули тему будней и праздников в творчестве О.М. Конечно, поэт, которого Цветаева еще в 1916 г. назвала «молодым Державиным», нередко претворял в торжество, в празднество не только обидную будничную повседневность с ее бедой и руганью, причем ругань становилась крылатой, а беда – веселой, но и переживания гибельные, катастрофические, эсхатологические. Это его качество, обретенное через преодоление юношеской «иудейской» печали и «роковистости», наглядно выявится в поздних, воронежских стихах, создаваемых в атмосфере неумолимо надвигающегося конца «с гурьбой и гуртом». Только и торжество там станет последним, трагическим торжеством «Тайной вечера» и Страшного суда.

Что же касается самоопределения... Три десятилетия назад Майя Каганская озаглавила свою яркую статью «Осип Мандельштам – поэт иудейский (Мандельштам и Хомяков)». Если забыть о заключенном в скобки сопоставлении, можно слишком буквально воспринять первую часть заголовка. О.М., безусловно, стал не еврейским, не русско-еврейским, а просто русским поэтом. Не отвергающим своего еврейского происхождения, не замалчивающим его, но превращающим из тягостной проблемы в часть творческой палитры. Одну из частей.

*Леонид Кацис (Москва)*

**Церковно-общественный контекст  
«ритуального» дела Бейлиса  
в Российской Империи 1900-х–1910-х гг.**

Дело Бейлиса представляет собой событие, необычное с многих точек зрения. Этот процесс имел крайне специфический церковно-политический фон, который можно считать уникальным именно для Российской Империи начала второго десятилетия XX в.<sup>1</sup> Мы имеем в виду тот описанный нами ранее факт, что 1911–1913 гг. были не только годами собственно дела Бейлиса, но и фатально совпали с еще одним важнейшим историческим событием в жизни русской церкви начала XX в. – так называемым Афонским делом или делом имяславцев.

Вот как описывает эту ситуацию профессор Фирсов в книге «Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России»: «Формально начало “смуте” было положено появлением в 1907 г. книги схимонаха Иллариона “На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынноиков о внутреннем единении с Господом наших сердец, через молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынноиков”». Переизданная в 1910 и в 1912 гг. с одобрения духовной цензуры, книга эта встретила самый горячий отклик в русских скитах на Афоне (в Греции). Главное, на что обратили внимание афонские монахи, был вывод Иллариона об Имени Иисуса Христа, которое обоготворялось и о котором заявлялось, что в нем (имени) находится “Сам Спаситель”»<sup>2</sup>.

Тот же автор приводит со ссылкой на цитируемую им книгу слова самого старца Иллариона: «В Имени Божиим, – писал Илларион, – присутствует сам Бог – всем Своим

существом и всеми Своими бесконечными свойствами». Профессор Фирсов прсдолжает: «Написавший книгу “На горах Кавказа” схимонах, в начале XX века был уже исключительно пожилым человеком, в течение многих лет подвизавшимся на поприще монашеского служения. Илларион не заканчивал духовной академии, не писал ученых трудов. Все, что им было описано, являлось в большей степени результатом его личного молитвенного опыта, хотя Илларион в своих рассуждениях опирался и на мнения некоторых учителей Церкви...»<sup>3</sup>

Сейчас для нас не так уж важна догматическая сторона вопроса. Это дело внутриправославное. Куда важнее, что среди активнейших участников спора об Имени Божиим в 1911–1913 гг. мы увидим имена тех же самых деятелей русской Церкви и религиозно-философского движения, которые встретятся нам и при изучении дела Бейлиса. К тому же обращаем внимание на то, что многие обвинения в адрес имяславцев или проблемы, которые обсуждаются в связи с ними, находят себе параллели в синхронных событиях дела Бейлиса.

Так, фактически центральной фигурой всего кризиса в Церкви оказывается архиепископ Антоний (Храповицкий). У профессора Фирсова читаем: «Так, например, в “Новом времени” прямо заявлялось, что не было никаких споров до тех пор, пока в “Русском иноке” не появились статьи с обвинением о. Иллариона в ереси. Они-то и возбудили споры на Афоне. Вспыхнул пожар. Масла подлил архиепископ Вольнский Антоний своей статьей в том же журнале. Резкая по тону, она осудила книгу Иллариона, *приравняла его учение к хлыстовскому*. Мнение высокопреосвященного Антония совершенно неверно и ни на чем не основано. Как оказалось, он книгу о. Иллариона не читал и судил по словам других»<sup>4</sup> (курсив наш. – Л.К.).

Вновь может возникнуть вопрос: для чего так уж важно изучать пусть и исторически значимые деяния тех или иных фигурантов дела Бейлиса или событий вокруг него, если они напрямую не связаны с делом?

Вопрос этот, безусловно, правомерен. Однако мы рассматриваем не столько само дело Бейлиса, сколько ту религиозно-мистическую атмосферу, которая привела как к самой возможности возникновения «дела», так и религиозно-философских споров вокруг него, возбужденных во многом «ритуальной дискуссией» на процессе по делу Бейлиса. А споры эти, напомним, были связаны, как это следует из вопросов религиозным экспертам, в числе прочего и с проблемой Имени Всевышнего, и его использованием у хасидов, в частности, Баал Шеами.

На этом фоне особый интерес представляют для нас споры внутри православной среды как раз вокруг Тетраграмматона или слова ЯГВЕ в рассматриваемый период. То, что связь эта существует, подтверждает еще один не так давно опубликованный документ. Это текст Митрополита Вениамина (Федченкова) «Имяславие», который был написан в 1954 г. и содержит важнейшие для нас сведения об Афонском деле и имена его основных участников.

Вот что пишет митрополит Вениамин: «Вспоминаю о собственном ощущении, когда было осуждено учение так называемых “имебожников”. Это было летом (вероятно, 1913 г.). Я проживал на родине. Мне пришлось прочитать в “Церковных ведомостях” об этом осуждении. И не разбираясь еще в данном вопросе с богословской точки зрения, я, однако, ощутил такой острый удар, будто от меня потребовали отречься от православия. И с той поры доньше (1954 г.), вот уже 40 лет, я не могу успокоиться окончательно <...> Допустим, однако, что я не настолько сведущ в православии, чтобы иметь свое суждение по данному вопросу.

Но тут выступает такой знаток святоотеческого православия, как Архиепископ Феофан (Быстров), бывший ректором Петербургской духовной академии. И он как раз написал магистерскую диссертацию об имени Божиим под названием “Тетраграмма”, иначе: “об Ягве” (такое чтение еврейского слова стало в новое время предпочитаться прежнему “Иегова”). То имя не переводится у (пропуск в тексте) словом “Господь”; но точнее бы нужно переводить его: “Сущий”, по-славянски “Сый”».

Далее митрополит рассуждает о том, что до церковного осуждения ректор Академии вполне сочувственно относился к идеям имяславия, тем более что они были связаны с именем знаменитого православного священника (ныне, уже в наше время причисленного к лику святых) – Иоанна Кронштадтского. Однако, после известных нам событий, произошло следующее: «...тогда г. Тр-му (Троицкому – как указывает публикатор. Это был протоиерей проф. Сергей Троицкий – однофамилец эксперта по ритуалу на деле Бейлиса Ивана Троицкого. – Л.К.) дана была задача написать по этому поводу особую статью<sup>5</sup>.

Широко известно, особенно после ряда недавних объемных публикаций по истории Афонского дела, сопоставление Архиепископом Антонием имяславцев с хлыстами. Однако это сопоставление шло куда дальше простой клички. Да и неосмысленное употребление такого рода терминов в богословском споре у крупного богослова, каким был Антоний, исключено.

И действительно, дело здесь не в кличке, а в том, что хлыстовство и скопчество основано на той же самой Иисусовой молитве, связанной с именем Христа, которую практиковали и православные имяславцы, и сектанты-хлысты и скопцы. Однако и это не стало бы предметом столь острого спора, если бы в подтексте разговора о скопцах и хлыстах и

именно в 1911–1913 гг. не существовало дело Бейлиса. Ведь русских сектантов изначально обвиняли не в чем-нибудь, а именно в принесении кровавых жертв. Сама по себе эта тема не нова. И даже достаточно традиционна. Достаточно указать название одной из глав в недавней книге А. Панченко, посвященной этой проблеме, – «“Чужая вера” и “кровавый навет”»<sup>6</sup>.

Ново здесь лишь то, что все эти известные порознь проблемы сошлись в одной точке 1911–1913 гг., а непричастный ни к одной из трех проблем киевский мещанин Мендель Бейлис оказался на перекрестье споров, не имевших к нему никакого отношения. К тому же, от исхода этих споров вполне реально зависела жизнь как одного отдельного еврея, так и ход истории еврейского народа в целом.

Вот какие сведения, которые пригодятся нам при исследовании духовной истории дела Бейлиса, можно почерпнуть из истории борьбы православия с сектантами-хлыстами: «Первоначально следствие по новому делу о христовщине (первое было в 1733–1739 гг. – Л.К.) велось в Московской конторе Тайной канцелярии <...> Допросы в Москве велись в соответствии с присланными из Синода инструкциями <...> Материалы комиссий 1733–1739 и 1745–1756 гг. позволяют с достаточной полнотой представить развитие хлыстовской ритуалистики <...> Сначала мужчины и женщины садились порознь по лавкам (иногда – раздевшись до рубах и сарафанов, в “амилотях” и босяком) и пели Иисусову молитву. Уже к рубежу 1720–1730-х гг. в некоторых общинах она начала эволюционировать в особое песнопение (“*Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй нас. Дух Святой помилуй нас. Пресвятая Богородица, упроси о нас Сына Своего и Бога нашего*”, и под.)»<sup>7</sup>.

Выделенная нами курсивом фраза и есть Иисусова молитва.

Далее участники радения впадали в экстатическое состояние, именуемое «исполнение духа», начинали пророчествовать и т.п., сопровождая все это кружением, плясками, трясением и т.п. «Завершалось радение “причастием”»: наставники или наставницы брали блюдо с нарезанным кусками хлебом и братину либо стакан с квасом (реже – водой). В квас или воду трижды погружали крест, после чего все собравшиеся принимали хлеб и питье “вместо причастия святых таин”. По-видимому, именно в рассматриваемое время среди хлыстовских ритуалов появилась “присяга” – обряд, преимущественно совершавшийся при приеме прозелита в сектантскую общину. Новичок, которому объясняли особенности хлыстовской аскетики и экстатической практики, целовал крест или икону и клялся не открывать учения никому, не исключая духовного отца»<sup>8</sup>.

Обратим внимание на эту деталь. Тайные обряды сектантов-хлыстов нельзя было открывать своему православному духовному отцу. Понятно, что речь идет именно об этом. Ведь вождь сектантской общины («корабля») все и так знал, принимая новообращенного.

Это явление вполне может быть сопоставлено с тем, что монах Неофит говорит в своей книге о таинственности еврейских обрядов, связанных с кровью, о тайне, которую нельзя открывать даже под страхом смерти. Напомним, что монах Неофит специально оговаривает, что, приняв Святое Крещение, он раскрывает эту тайну христианам, не боясь кары и смерти, ибо за него сам Христос. В свою очередь, тот факт, что сектант, крещенный до этого, понятно, в православие, должен нечто скрывать от своего духовного отца, оказывается параллелен неискреннему крещению иудеев в православие для сокрытия кровавых обрядов своих единоверцев.

Очевидно, что мы описываем здесь хлыстовство и скопчество лишь в качестве параллели к тем обвинениям, которые, как мы видели, предъявлялись евреям во время дела Бейлиса. Однако параллели могут касаться не только киевского процесса. Вот как описывает А. Панченко в своей работе о русских сектантах одно из обвинений, на сей раз в кровавых обрядах: «...следственное дело о мистических сектантах чуть было не началось в Вене в 1725 или 1726 г. Во время Великого поста в доме посадского человека Семена Миляева, слывшего в городе “богомол”, было арестовано несколько человек»<sup>9</sup>. Заметим, что описываемые события происходят в преддверии православной Пасхи, которой и предшествует Великий пост.

Читаем дальше: «Во время ареста в доме Миляева был найден сосуд с кровью, а когда веневский протопоп осмотрел арестованных, обнаружилось, что у них у всех “из ручных жил пускана кровь”. На допросе они показали, “что пускал де им... солдат Карманов будто от скорби”. Вскоре все виновные были отпущены <...> Взятый в 1733 г. в Москву Карманов показал, что он кормится тем, что пускает кровь, и в тот великопостный день вызван был в Москву к Миляеву, который “от болезни руками плохо владел”. Ему он и велел пустил кровь, а другим не пускал <...> Единственные признательные показания, которые следователям удалось получить от веневских сектантов, принадлежат посадской жене Федоре Евстратовой. Она рассказала, что Миляев учил ее креститься “двумя персты”, творить Иисусову молитву, не ходить замуж, не пить вина и пива, сохранять учение в тайне. В доме Миляева бывали и “собрания”»<sup>10</sup>.

После описания Христовой молитвы и сектантского причастия, следует: «Да оной же Миляев говорил ей Федоре, что де она, Федора, собою красна того де ради такие ему

в согласие не надобны и велел ей, Федоре, пустить из себя кровь; она де Федора..., призвав... цирюльника, кровь пустить велела...»<sup>11</sup>

Нетрудно видеть, что такого рода описание вполне соответствует внешним обстоятельствам дела Блондеса в Вильне. Его, напомним, защищал будущий адвокат Бейлиса О. Грузенберг. Дело Блондеса и оправдание обвиняемого были основой для приглашения первым адвокатом киевского мещанина Марголиным именно Грузенберга к участию в деле Бейлиса. А ведь Блондес был цирюльником и обвинялся в нанесении ран парикмахерскими ножницами своей христианской «жертве» для добывания крови.

Дело здесь не в том, точно ли соотносили именно эти два процесса (сектантов и евреев) участники дела Бейлиса. Но даже сейчас ясно, что безобидный с виду призыв к евреям признать существование у них изуверских сект, типа секты скопцов и хлыстов в православии, имел под собой глубокий провокативный смысл, сводивший на нет все старания защиты. Понятно, что защита Бейлиса даже не стала обсуждать подобные «предложения». В свою очередь, так как дело Бейлиса касалось евреев, а не христиан, то и обвинение не могло подробно описывать претензии к сектантам-изуверам. Оставалось, как вообще во время религиозной экспертизы на деле Бейлиса, надеяться на «догадливость» присяжных заседателей из простонародья.

Надежды обвинения не были такими уж беспочвенными. Достаточно привести здесь оценку хлыстовских обрядов современным исследователем, чтобы это понять: «Лидерство в общинах, как правило, принадлежало монахам и старицам, а также представителям купечества (хотя те и другие зачастую имели крестьянское происхождение). Благодаря этому хлыстовская традиция испытывала влияние и крестьянских религиозных представлений, и церков-

но-богослужебной практики, и монастырского фольклора, и наименее известной нам “посадской” культуры. Христовщина формировалась в пограничье различных социокультурных сфер. Подобное положение сохранялось и в дальнейшем»<sup>12</sup>.

На наш взгляд, именно мозаичность и полигенетичность сектанства вообще позволяла соотносить с ним какие-то элементы еще более странных и непонятных иудейских обрядов в их хасидских вариантах. Это облегчалось тем, что в народных представлениях иудаизм легко представал в качестве анти-христианства, где все запреты христианства выворачивались наизнанку.

Поэтому понятно, что соотношение хасидов-иудеев с сектантами-хлыстами легко и просто воспринималось простонародьем. Тем более, что свой «кровавый навет на христиан», как называл это явление В.Д. Бонч-Бруевич, прочно укоренился в России.

А. Панченко не мог, естественно, не коснуться этого вопроса в своей книге. Начальное положение главы «“Чужая вера” и “кровавый навет”» напрямую связывает цитировавшиеся нами ранее сведения из следственных сектантских дел с представлениями о сектантах в последующие времена<sup>13</sup>. Наиболее ценным разделом монографии А. Панченко как раз и является данная глава, в которой мы находим четко сформулированные обвинения сектантов в совершении конкретных и внятно описанных «жертвоприношений»:

«Анализ этих показаний (полученных в ходе процессов 1733–1739 и 1745–1756 гг. Судебных процессов. – Л.К.) дает возможность выделить следующие мотивы легенды о ритуальном убийстве в ее применении к хлыстам:

А. Порицая брак, сектантские учителя поощряют свободные сексуальные отношения. Последние называются

“любовью” и практикуются по окончании “сборищ”:

А<sub>1</sub>. По окончании “сборищ” сектанты расходятся парами по разным помещениям и совершают “любовь”.

А<sub>2</sub>. “Любовью” называется групповой сексуальный акт, совершающийся по окончании “сборища” в темноте.

В. Младенцы, зачатые во время “любви”, предназначаются для ритуального жертвоприношения.

В<sub>1</sub>. Для ритуального жертвоприношения предназначаются только первенцы мужского пола, прижитые с девственницами.

С. Младенцев, предназначенных для жертвоприношения, сектанты крестят: сначала – двуперстно сложенной рукой, затем – обводя вокруг головы нательным крестом, окуная в воду и читая Иисусову молитву. После этого младенцу нарекают имя и надевают на него нательный крест.

Д. Окрещенного младенца закалывают, вырезают его сердце и собирают кровь.

Е. Истолченное и высушенное сердце смешивают с мукой и пекут хлебцы; кровь смешивают с водой или квасом.

Ф. Хлеб и воду (квас) с частицами сердца и кровью младенца раздают во время собраний вместо причастия.

Ф<sub>1</sub>. Хлеб и воду принимают “со страхом и трепетом”, потому что в них подмешана кровь младенца “яко сущаго агнца”.

Ф<sub>2</sub>. Хлеб и воду принимают для “укрепления” в своей вере; тот, кто съест такой хлеб, чувствует “жалость” и уже не может отстать от “сборищ”»<sup>14</sup>.

Автор книги о скопцах и хлыстах, которую мы цитируем здесь, приводит довольно правдоподобную версию происхождения такого рода «ритуала» и цитирует тексты знаменитых русских богословов XVII в., митрополита Игнатия и Дмитрия Ростовского, специально отмечая, что по рекомендации Синода их тексты были переизданы в середине XVIII в.

Из длинной истории бытования подобных сюжетов на Руси, приведенной А. Панченко, обратим внимание на один момент, имеющий для нас принципиальное значение. Прежде всего, это тот факт, что автор книги, опровергавшей кровавый навет на евреев, и упоминавшийся на процессе Бейлиса проф. Г. Штрак вполне допускал при этом подлинность обвинений сектантов. Этим, естественно, воспользовались эксперты обвинения при обсуждении параллелизма двух наветов. В дальнейшем А. Панченко перешел к обсуждению мнений различных научных школ о происхождении кровавого навета, однако не сопоставил описанный им же ритуал с «Книгой монаха Неофита».

Между тем, обсуждая проблему происхождения пасхального навета на евреев и цитируя мнение С. Рот, А. Панченко писал: «Объяснения генезиса и функций легенды о ритуальном убийстве варьируются достаточно широко: от сугубо исторических и историко-этнографических до психоаналитических. С. Рот, например, полагает, что первоначальным стимулом для распространения кровавого навета стали обряды Пурима, включающие ритуальное поругание изображения Амана. Поскольку в календарном отношении Пурим близок к Пасхе, «эта процедура была истолкована как надругательство над христианством. Так появилось обвинение в ритуальном убийстве... Однако народная логика требовала большего, нежели бессмысленное надругательство. Нужна была и его цель. Поэтому предположили, что кровь используется в медицинских целях... или для пасхального причастия(!)»<sup>15</sup>.

Стоит отметить, что во время дела Бейлиса, как известно, также использовался параллелизм между праздниками Песах и Пурим у евреев для обвинения их в кровавых жертвоприношениях.

Однако лишь учет некоторых сведений «Книги монаха Неофита» позволит нам увидеть непосредственную близость не столько кровавых наветов, связанных с праздниками Песах и Пурим, сколько близость самого ритуала кровавого жертвоприношения, в котором обвиняют евреев, и ритуала, приписываемого русским сектантам.

Обратимся к «Книге монаха Неофита», непосредственно обвиняющей евреев в употреблении христианской крови. Характерно, что в этом сочинении описывается не столько применение жидкой крови, сколько некоего порошка: «Что касается пепла <...> то всякий удивится, что его употребляют вместо соли. Но тайна раскроется и удивление пропадет.

Этот пепел заменяет не соль, а свежую христианскую кровь. Впрочем, в действительности к нему примешана христианская кровь. И вот каким образом.

Кровь в праздник опресноков добывается из жил замученных христиан при самых страшных мучениях, ее собирают, пропитывают ею ткани, заготавливая ее в достаточном количестве. Затем это сушат и сжигают; пепел от этого сохраняется в хорошо запечатанных бутылках и отдается на хранение казначею синагоги. Последний раздает этот пепел раввинам, которым он нужен для обрядов, либо для пересылки в страны, где невозможно добыть крови, – или потому, что там нет христиан, или же потому, что надзор полиции препятствует добыванию этой крови, или же потому, что сами христиане, будучи настороже, не допускают, как прежде, нападения на себя»<sup>16</sup>.

Итак, один близкий элемент – использование некоего порошка, напитанного кровью, уже объединяет обвинения хлыстов и евреев.

Другой момент, явно связанный с некоторыми хасидскими обычаями, находим в книге Неофита, когда он в спе-

циальной главе описывает Пасху и Пурим, разумеется, в связи с ритуальным употреблением крови во время этих праздников. Обратим внимание, что использование книги монаха Неофита позволяет четче представить себе генезис двойного пасхально-пуримного навета, чем это представлено в старой работе С. Рот (1933), основная мысль которой безусловно верна.

Итак: «Евреи празднуют два праздника, оба кровавые. Один празднуется 14-го февраля и называется Пурим, другой праздник опресноков, то есть праздник Пасхи; во время этого праздника каждый еврей должен отведать опресноков. Среди этих опресноков находятся известные маленькие хлебцы, приготовленные какамами и содержащие в себе христианскую кровь; и все от мала до велика, от юнца до старика, даже не имеющие зубов, должны есть этот хлеб величиною немного больше оливкового плода. Они называют этот обряд ауфишуоймен»<sup>17</sup>.

В этом высказывании много забавного. Например, минимальная талмудическая мера для Афикомана, равная размеру оливкового плода. Далее, то, что называется «маленькие хлебцы». Как известно, специальных хлебцев под названием Афикоман не существует. Это часть одного из листов мацы, находящихся на пасхальном столе во время Седера. Они пекутся с особыми предосторожностями, связанными с попаданием воды на пшеницу во время ее созревания, и не имеют отношения ни к чему другому. Именно от такой мацы и отламываются небольшие кусочки в меру, обозначенную Неофитом. Похоже, что здесь на монаха Неофита оказала воздействие католическая традиция обвинения евреев в осквернении гостии, которая действительно имеет вид специального маленького хлебца и которая, в соответствии с католическими представлениями, являет собой символ тела и крови Господней. Собственно

говоря, именно это и позволяет обвинять евреев в «искалывании» или «истязании» гостии, из которой, по этому поверью, должна вытекать кровь.

Вернемся к тексту Неофита: «Праздник, называемый Пурим, установлен в память освобождения евреев от тирании Амана Есфирью и Мардохеем, как написано в Книге Есфири. Этот праздник, как всем известно, празднуется 14-го февраля старого стиля». Не совсем понятно, что имеется в виду под «старым стилем». Новый стиль появился в России после октябрьской революции 1917 г. К тому же, еврейские праздники постоянно сдвигаются относительно григорианского календаря, к которому относится и старый и новый стиль. Похоже, что здесь в текст книги Неофита вмешался современный публикатор.

Цитируем Неофита дальше: «Евреи принимают в этот день бить всех христиан, которых могут встретить, особенно мальчиков. В эту ночь они, однако, убивают только одного, в память казни Амана. И в то время, как тело убитого христианина повешено, они все кружатся кругом него с издевательствами, как бы они это делали вокруг тела Амана. Раввин собирает кровь и делает маленькие хлебцы, смесив их с медом, и придает им треугольную форму. Эти хлебцы предназначаются не для евреев, но последние дарят их своим друзьям-христианам»<sup>18</sup>.

По поводу «кружения» автор книги или переводчик, что установить трудно, в примечании на той же странице книги сообщает: «Евреи, вследствие осторожности, на Западе воздерживаются от этого обычая, но на Востоке этот гнусный обычай еще практикуется».

Независимо от того, что имел в виду сам Неофит, если он вообще существовал или если дошедший до нас в переводе «Македонца» текст полностью аутентичен, параллели с хлыстами, обвинявшимися в подобных же богохуль-

ствах, напрашивались во время дела Бейлиса сами собой. Впрочем, к 1803 г., когда появилась книга Неофита, сведения о хлыстах и скопцах в монастырских кругах секретом не были.

Неофит продолжает свою мысль: «Равным образом, в ночь праздника Пурим нельзя встретить еврея, который не был бы пьян и даже до иступления. Таким образом оправдывается на них проклятие пророка в главе XVIII Второзакония.

В таком неистовом иступлении евреи бьют в этот день христианских мальчиков, которых им удастся поймать; они их прячут в подземелья до дня Пасхи, близкого от дня Пурима. В день Пасхи они всех убивают самым варварским и жестоким способом; они затем собирают всю их кровь для опресноков или сберегают ее для других надобностей в течение года. Они пропитывают ею, как я уже говорил, вату и ткани, которые затем сжигают. Пепел от этого они сохраняют в хорошо закупоренных бутылках, сдаваемых на хранение казначею синагоги, либо для того, чтобы пересылать его единоверцам в другие страны, либо для того, чтобы давать его по требованию раввинам»<sup>19</sup>.

Затем Неофит объясняет, что в Пурим нет необходимости мучить христианскую жертву, ее достаточно просто убить. Не то в пасху, в праздник опресноков: «Для последних необходимо, чтобы кровь была добыта при жестоких мучениях, как праотцы их поступили с Иисусом Христом во время Его страданий. Вот почему они убивают детей в праздник опресноков».

Эти высказывания, связанные с традиционным антисемитским мотивом обвинения евреев в обрядовой имитации крестных мучений Христа, большого интереса не представляют и могут иметь любое происхождение – и православное, и католическое.

А вот объяснения по поводу формы «пресного хлеба», как его называет Неофит, на Пурим для нас важны. Вот они: «...я вам объясню, почему евреи придают пресному хлебу треугольную форму. Как бы ни тяжело мне разоблачать все беззакония моего племени, я все-таки хочу последовать совету мудрого: “Не скрывайте тайн”. Итак, я говорю, что они делают это, чтобы насмеяться над тайной Святой Троицы, принятой и почитаемой христианами. Равным образом, когда они дают этот хлеб христианам, они изрекают ужасную хулу на эту тайну и молят Бога, чтобы он посрамил христиан за их веру в святую Троицу. Этим нечестием евреев доказывается исполнение следующего пророчества Исайи на их счет: “Пойди и скажи этому народу: слухом услышите – и не уразумеете; и глазами смотреть будете – и не увидите: ибо огрубело сердце народа его”»<sup>20</sup>.

Это место заслуживает подробного анализа. Неофит сознательно сводит воедино действительно пресный хлеб опресноков Пасхи и сладкие печенья – хументашен – на Пурим. Далее – он описывает обряд взаимного дарения евреями друг другу подарков и хументашен на Пурим как «причащение» православных православной же кровью, данной им евреями. Далее, треугольная форма «ушей Амана» понимается Неофитом в качестве символа христианской Троицы. Таким образом, причащение Телу и Крови Христа становится анти-причащением реальной крови и реальному телу убитого евреями христианина.

На первый взгляд кажется, что перед нами бредовый текст. Однако это совсем не так. Ведь упомянутые ранее хлысты обвинялись в причащении телом и кровью реального крещеного младенца. Только не были эти хлысты евреями. Если же искать параллели для постулируемого сторонниками кровавого навета на евреев ритуала среди изуверских (если они в действительности существовали!) христи-

анских сект, то хлысты подойдут более всего. В этом случае описанный Неофитом пуримный навет окажется не вывернутым православным причастием, а столь же вывернутым «причастием» изуверов-христиан.

Теперь мы, похоже, можем с уверенностью говорить о том, что книга Неофита описывает именно хасидов-иудеев как неких анти-хлыстов-христиан. В этом случае мы можем сказать, что организаторы дела Бейлиса выбрали вполне боеспособную стратегию для обвинения киевского мещанина в ритуальном убийстве. Они вновь учитывали не канонические представления о православии и его обрядах, равно как и не традиционный иудаизм, а возможное (и активно формируемое обвинением и его экспертами) впечатление присяжных из простого народа от описания хасидов не просто как иудеев-сектантов, но как иудеев-сектантов, практикующих анти-христианские обряды в их сектантско-хлыстовском облики.

На этом фоне есть смысл вернуться к старой полемике между Я. Элиах<sup>21</sup> и Г. Шолемом об источниках биографий основателя секты хлыстов Кондратия Селиванова и Баал Шем Това.

Американская исследовательница показала, что эти два текста имеют большое количество параллелей и едва ли не восходят к общему источнику. Учитывая примерно одновременное их появление, она предположила, что существует некоторая связь между возникновением хасидизма и русского сектантства. Работа Я. Элиах вызвала суровую и резкую отповедь классика исследования каббалы Г. Шолема, который, однако, помимо критики взглядов Я. Элиах, высказал соображение не столько о необходимости исследования параллельных текстов жизнеописаний двух религиозных лидеров, сколько о важности изучения деятельности Паисия Величковского<sup>22</sup>. Напомним, что

именно этот христианский подвижник восстанавливал русское имяславие или исихазм в интересующем нас районе Румынии, в монастыре Тибру-Нямц. Современную трактовку взаимоотношений хасидов и неевреев в интересующем нас регионе с учетом споров Шолема с Я. Элиах представил И. Туров в недавних работах<sup>23</sup>, которые избавляют нас от необходимости повторения содержащихся в них сведений для сравнения этой информации с книгой Неофита.

В данном случае сравнительный анализ взглядов хасидов на их христианское окружение и, соответственно, христиан на хасидов представляет для нас интерес лишь в качестве культурно-исторического контекста восприятия православными своих соседей. Как мы видели, куда важнее в нашем контексте сформулировать представления православных о евреях, сложившиеся на основе представлений о евреях-хасидах как анти-хлыстах.

Казалось бы, что все сторонники существования кровавых жертвоприношений у евреев, единые в своем отношении к книге монаха Неофита, должны быть едины и между собой. По крайней мере, на процессе по делу Бейлиса никто из обвинителей ни в коей мере не подвергал точку зрения кого-либо из участников своей стороны процесса сомнению. Между тем, мы уже отмечали, что само дело Бейлиса происходило в России в период острых религиозных споров вокруг т.н. имяславия, споров, имевших место не только в церковных кругах, но и в среде светских религиозных философов.

Как это ни странно, но даже издания книги Неофита в России этого периода существенно различались своими предисловиями. Так, предисловие некоего П.М. сообщает важные сведения по истории книги монаха Неофита, которые особенно интересны тем, что излагаются после обсуждения этого сочинения на процессе по делу Бейлиса; это

обсуждение имело место в дискуссии по ритуальным вопросам. То издание, которое мы цитировали выше, было переведено с греческого языка неким Македонцем. Его предисловие лишь сообщало некоторые сведения о Неофите и утверждало, что этот монах был большим знатоком Писания. Ясно, что такого рода текст большого интереса не заслуживает. Куда интереснее предисловие к другому изданию того же 1914 г., которое не было использовано при перепечатке в 1995 г. книги Неофита в современном компендиуме кроваво-наветной литературы.

В интересующем нас издании даже название книги существенно отличается от «Книги монаха Неофита. (Христианская кровь в обрядах современной синагоги)» (пер. с греческого Македонца). Второй вариант книги уже в переводе и с предисловием некоего П.М. именуется «Монах Неофит о ТАЙНЕ КРОВИ У ИУДЕЕВ в связи с учением Каббалы».

Предисловие к этому изданию было написано по следам ритуальной экспертизы во время процесса по делу Бейлиса, а поэтому представляет для нас особый интерес. Интересна и еще одна деталь. Этот вариант перевода опубликовала типография «Товарищества А.С. Суворина» – «Новое время»<sup>24</sup>. Не забудем, что и В.В. Розанов, автор знаменитой книги времен бейлисиады «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови», был постоянным автором газеты «Новое время»; часть его работ о деле Бейлиса и кровавых ритуалах у евреев публиковалась в этом же органе. Хотя, разумеется, книга Неофита, которую мы имеем в виду, вышла в свет после смерти А.С. Суворина, что, возможно, и следует учитывать в данном случае. Ведь после смерти издателя «Нового времени» его потомки заняли несколько иную позицию в интересующем нас вопросе.

Характерно, что автор этого текста П.М., излагая свои взгляды, использует достаточно своеобразную, в основном западную, аргументацию. Напомним, что во время дела Бейлиса обвинение пыталось и устами прокурора, и устами своих экспертов демонстрировать как раз православный вариант обвинения Бейлиса, используя католические примеры лишь для подкрепления и без того ясных обвинителям положений.

Итак, проследим логику П.М. в его предисловии к книге Монаха Неофита. П.М. начинает свой рассказ с того, что излагает историю своего знакомства с гностической, алхимической и прочей мистической литературой, которая привела его в итоге к тому, что «попутно, конечно, случилось натолкнуться и на вопрос о существовании у иудеев так называемых “ритуальных убийств”»<sup>25</sup>. Сообщив, что ему удалось прочитать множество сочинений на эту тему, написанных на многих европейских языках, автор предисловия отмечает в качестве наиболее заинтересовавших его источников «разоблачения двух обратившихся в христианство не заурядных иудеев, а *раввинов*, а именно: итальянца *Паоло Медичи*, относящееся к XVIII в., озаглавленное “*Обряды и обычаи иудеев*”, и молдаванина *монаха Неофита*, появившееся в начале XIX столетия и носящее название: “*Опровержение иудейской религии и ее обрядов на основании Ветхого и Нового Заветов*”».

Стоит отметить, что П.М. дает полное и правильное название книги Неофита, то, которого добивалась от католического ксендза Пранайтиса защита Бейлиса на процессе. Это делалось для опровержения факта, что существует якобы именно книга Неофита, специально посвященная доказательству существования кровавого жертвоприношения у иудеев. Ясно, что защите были известны много-

численные несуразности в описании Неофитом многих еврейских обрядов и текстов.

Обратим внимание также на то, что в качестве источника, заинтересовавшего автора предисловия, указывается не самое известное и довольно позднее наветное сочинение Паоло Медичи. Это далеко не случайно. Дело в том, что именно это произведение упоминается в примечании к книге монаха Неофита. Трудно сказать, кому принадлежит примечание – самому Неофиту или переводчику-Македонцу. Тем не менее, приведем отрывок из книги монаха Неофита по переводу Македонца: «Вот что мы читаем у Павла Медичи, раввина, обратившегося в христианство в XVIII столетии. В главе XXVI его книги “Обряды и обычаи евреев” он пишет: “Раввины приказывают евреям напиваться вечером в праздник Пурим до потери сознания, так как в талмуде сказано: “Человек обязан напиться в праздник Пурим до того, чтобы не различать между проклятым Аманом и благословенным Мардохеем”. Раввины не говорят, что желательно, но что это должно делать. Талмуд засим приводит следующий факт: “Два раввина, по имени Рабба и Рабби-Зира, до того точно соблюдали это предписание, что один из них, Рабба, напившись до невменяемости, убил другого тоже пьяного. Но на другой день Рабба сказал Рабби: “Пойдем, отпразднуем Пурим и напьемся”. Рабби ему ответил: “О, не всегда же совершается чудо!””. Эта басня, прибавляет Павел Медичи, нам объясняет, что учение евреев, а не что другое, обязывает их напиваться в праздник Пурим. Слова “а не что другое” указывают на то, что по Павлу Медичи, существует другая причина, которая заставляет евреев напиваться; он, очевидно, намекает на необходимость убить в праздник Пурим христианина в память Амана”»<sup>26</sup>.

Подобная логика, кому бы она ни принадлежала, Неофиту ли, Македонцу ли, трудно представима для вменяемого сознания. Чувствует это и П.М., который в предисловии к своей книге указывает: «Некоторые противоречия, а также иные сомнительные и мало правдоподобные выводы и заключения, заставили меня отнестись к этим источникам с величайшей осмотрительностью, и вынужден сознаться, что я не вынес из них твердого и ясного убеждения ни за, ни против существования у иудеев, хотя бы даже в некоторых толках или сектах, убийств с ритуальными целями»<sup>27</sup>.

Итак, перед нами удивительный текст автора, который, в отличие от обвинителей на процессе Бейлиса, не вынес из книги Неофита мнения о существовании или не существовании у евреев кровавых жертвоприношений «даже в некоторых толках и сектах». Такого рода документ заслуживает подробнейшего анализа, тем более что предисловие напрямую обсуждает религиозную дискуссию во время процесса Бейлиса.

Единственно, что вызывает сомнения у П.М. – это тот факт, что два еврея, ревностные христиане «хотя бы даже и ренегаты», «могли возвести на свой родной народ такой тяжкий поклеп, такую гнусную клевету, решительно безо всяких на то оснований».

Между тем, автор предисловия продолжает свою линию, обосновывая необходимость нового перевода «Книги монаха Неофита»: «Когда возник процесс Бейлиса, я вспомнил о существовании брошюры Неофита, но полагал, что у богословской экспертизы, конечно, имеется ее подлинник или, по крайней мере, русский перевод. Между тем, из газетных отчетов усматривается, что в распоряжении суда имелись “лишь избранные места, переведенные во время следствия с греческого, экспертом профессором (И.Г. – Л.К.) Троицким”.

Вследствие сего и принимая во внимание интерес к этой брошюре, возбужденный Киевским процессом, а также, имея в виду, что, независимо от ее содержания, она представляет собою библиографическую редкость и известного рода исторический документ, я нашел соответственным выпустить в свет ее полный перевод, всецело возлагая, однако, ответственность за справедливость изложенных в ней данных на совесть автора»<sup>28</sup>.

Эти слова заслуживают довольно подробного комментария и напоминания о том, что «усматривалось из газетных отчетов» касательно книги монаха Неофита. Не забудем, что на процессе утверждалось, что книга Неофита – некая страшная редкость, случайно сохранившаяся в одном экземпляре в библиотеке Духовной академии в Петербурге, а сама книга была туда прислана с Афона.

Судя по тому, что пишет П.М., не стоит удивляться факту присылки сочинения Неофита именно с Афона, ибо вот что можно узнать в цитируемой книге и о биографии Неофита, и о судьбе его творения: «Неофит родился в половине XVIII века в Молдавии и происходил из иудейской семьи. Тридцати лет от роду, уже будучи раввином, или, как он говорит, гахамом, он принял православие и постригся в монахи. В 1803 году он написал и издал на молдавском наречии вышеупомянутую брошюру, которая вскоре была переведена на ново-греческий язык, а затем на арабский (sic! – Л.К.). *Эти переводы выдержали бесчисленное количество изданий* (курсив наш. – Л.К.) в Навплии, Константинополе и иных городах Востока, и распространились во множестве не только в печатных, но и рукописных экземплярах. Тем не менее, эта брошюра сделалась ныне величайшею редкостью, ибо все ее издания расходились с необычайной быстротою и раскупались, как говорят, преимущественно иудеями, заинтересованными в ее исчезновении»<sup>29</sup>.

Уже в следующем абзаце П.М. поясняет, не подчеркивая этого специально, что брошюра Неофита была использована в связи с так называемым Дамаскским делом<sup>30</sup>.

Вот сведения П.М. о судьбе книги Неофита: «На французском языке о книге Неофита упоминается в сочинении А. Лорана (Achiele Laurent) “Relation historique des affaires de Syrie depuis 1840 jusqu’a 1842, etc (Paris, Gaume. 1848, стр. 378 и последующие второго тома)”. Затем в 1869 году появилось крайне пристрастное сочинение Гугено де-Муссо (Gougenot des Mousseaux) “Le Juif, le judaisme et la judaisation des peuples chretiens” (Paris, Plon 1869), в коем приведены некоторые выдержки из книги Неофита, и, наконец, она была воспроизведена (! – Л.К.) целиком в книге, носящей заглавие: “Le sang chretien dans les rites de la Sinagogue moderne” par Job (Paris, Henri Gautier, 1869). Последнее сочинение состоит из двух частей: первая посвящена переводу брошюры Неофита, вторая представляет собою сборник исторических документов с перечнем всех процессов по обвинению иудеев в употреблении христианской крови от древнейших времен и по конец XIX столетия. Саратовский и Велижский процессы не включены в этот список»<sup>31</sup>.

В этой цитате много интересного, и прежде всего – название французской книги, подписанной Job и содержащей перевод книги Неофита. Эта книга называется «Христианская кровь в ритуалах современной синагоги», а перевод некоего Македонца назывался, напомним, «Христианская кровь в обрядах современной синагоги». Похоже, что «Македонец» не трудился над переводом с ново-греческого, а упростил себе задачу, воспользовавшись французским текстом.

Другой важный момент, это тот факт, что издатели переводов книги Неофита в католических странах не упоминают российских ритуальных процессов. Между тем,

напомним, на религиозной дискуссии во время процесса Бейлиса Дамасское дело упоминалось, однако не в связи с книгой монаха Неофита. Кроме того, обратим внимание на то, что переводить православную книгу монаха Неофита для католических кровонаветных нужд куда проще, чем православным переводить для себя книги католические. Ибо католицизм, как мы неоднократно указывали, вполне допускает употребление евреями крови реальных людей и имеет соответствующую традицию такого рода процессов и «случаев». Если же православные Неофиты и приписали евреям что-то малопонятное, так это не мешает использовать их «труды» в случаях обвинения евреев в употреблении реальной человеческой крови. О трудностях же православных при обработке католических книг мы говорили здесь неоднократно.

И, наконец, мы видим, когда была заложена католическая или вообще западно-европейская традиция игнорирования российских ритуальных процессов – их не учитывали или не знали католические обвинители евреев даже тогда, когда Саратовский или Велижский процессы были еще «свежими» новостями.

Интересный момент предисловия П.М. к послебейлисовскому изданию книги монаха Неофита связан с описанием роли каббалы для доказательства существования или не существования кровавых ритуалов у евреев.

Несколько следующих страниц его предисловия посвящены описанию роли теософской каббалы в иудаизме. Причем П.М. не приписывает этой каббале никаких кровавых поползновений, впрочем, отмечая, что, хотя неофит и был раввином, «но о каббале мог знать лишь понаслышке, ибо каббала не обязательна и не принадлежит к числу книг священного писания». За этим следует довольно внятное и

подробное описание каббалы, как ее представляли себе тогда не ангажированные антисемитизмом авторы.

Когда же П.М. переходит от теософской каббалы к той, которую он называет прикладной (каббала маасит), ситуация несколько меняется. И наиболее интересно для нас, что автор предисловия вслед за проблемами, связанными с каббалистикой, обращается к проблеме, назовем ее – самосвятства: «...были сочинены заклинательные молитвы сефиротам и вообще заведены разные суеверные приемы и обряды, противные духу дисциплины и традициям правоверного иудейства. Появились во множестве разные целители, чудодеи, праведники, даже святые, или, попросту говоря, колдуны, а на почве крайнего пиетизма развилась даже нравственная распущенность. Это самое обыкновенное явление и так везде и всегда бывает и не у одних иудеев и каббалистов. *Qui trop l'ange, fait la bete*. Раз только начинается чудодейство и предъявляются претензии на святость, чистоту и непорочность, тут не только можно, но и должно ожидать всяких уклонений и крайностей, начиная от половых, вплоть до самого чудовищного изуверства. Да оно ведь и понятно: чистому все чисто, а праведному все дозволено. Новая каббала получила особое широкое распространение в Германии, Галиции, Подолии и Волыни и породила движение, известное именем *хасидизма*»<sup>32</sup>.

Надо отметить, что здесь логика доказательств существования у хасидов (будем считать, что речь идет о них) кровавых ритуалов более изощрена, чем у участников процесса, связанных процессуальными ограничениями. Посмотрим, как будет проведена П.М. параллель между возможными, с его точки зрения, у хасидов жертвоприношениями и общей традицией такого рода действий, начиная с Вавилона и раннего христианства.

«В подобном явлении ничего специфически иудейского нет. Крайний фанатизм и мистицизм всегда сопровождался нравственною извращенностью, изуверством и колдовством. Достаточно вспомнить древние христианские секты адамитов, каинитов и им подобных. Еще с незапамятных времен, едва ли не от Вавилона, этой колыбели магии, ведется так, что для успеха некоторых магических операций необходимо нужна кровь, и не какая-нибудь, а именно детская кровь. История магии с древнейших дней о том красноречиво свидетельствует»<sup>33</sup>.

Если вернуться на два-три абзаца назад и вспомнить, что каббалу П.М. определял как происходящую из «соединения восточной теософии и мистерий с эллинской мудростью, преимущественно с учением новопифагорейцев и неоплатоников, но еще с добавлением магических традиций, вынесенных иудеями из вавилонского пленения»<sup>34</sup>, то цивилизованный с виду текст станет вполне последовательным доказательством существования ритуальных убийств у хасидов.

Однако ведь именно их, а не иудеев вообще, формально обвиняли во время дела Бейлиса. Обращает на себя внимание лишь то, что, рассуждая о кровавых жертвоприношениях детей, черных мессах и т.п., П.М. не касается современных христианских сект в России, которые обвинялись в подобных жертвоприношениях – скопцов и хлыстов. Он приводит многочисленные примеры черных месс (естественно, католических!) из жизни французской аристократии, а русская проблематика как бы выпадает из поля зрения. Между тем, черная месса не так уж безобидна в нашем контексте. Если считать иудаизм вывернутым христианством, то как раз черная месса, если в ней есть элемент причащения человеческому телу, окажется в доказательстве существования у евреев кровавых ритуалов вполне

уместной. Вот, что пишет П.М. по западноевропейским судебным документам об обвиняемых: «Все они обвинялись в служении черных месс, в совершении таинства Св. Крещения над жабами и змеями, в избиении в угоду диаволу младенцев и во всевозможных половых извращениях»<sup>35</sup>.

По этому поводу автор заявляет, что ему не понятно, почему в те времена никто не возмущался этим процессом, почему никто не считал обвиненной всю Францию, почему «...предание их суду никем не считалось “кровавым наветом”, клеветою на христианское вероучение и гонением на католическую церковь. Ведь не только иудейская, но и христианская религия воспрещает убийство и пролитие крови, а ведь вот, между прочим, нашлись такие, которые кровь все-таки проливали.

Спрашивается: почему же иудеи такие святые, что между ними не бывает таких же изуверов. Наверно бывали и бывают. Но почему же это может относиться до всей массы еврейства?

Почему, когда возникали подобные киевскому делу, во всех гетто поднимется такая кошмарная вакханалия, что отнюдь не способствует ослаблению подозрения, а, напротив, усиливает ненависть, которую некоторые питают к “царственному” народу?»<sup>36</sup>.

Обращает на себя внимание, что П.М. вообще не касается проблемы конфессиональной принадлежности монаха Неофита. Все примеры в предисловии связаны с католической традицией. Не исключено, что сам способ доказательства существования у евреев кровавых жертвоприношений с первых веков христианства, если не со времен Вавилона, неизбежно ведет к католической логике. Ведь, как мы помним, первый православный документ «кровавого навета» появился лишь в 1667 г. В то время

как сама традиция кровавых обвинений существует со времен первого Крестового похода.

Наше предположение становится еще более обоснованным, когда П.М., перечислив заслуги евреев в обучении каббале средневековых христиан, пишет: «Могут возразить, что вышеприведенные примеры неубедительны, ибо относятся к XV и XVII векам. Но разве в наше время колдовства не существует. Нет, существует и более чем когда-нибудь. Все меняется, все совершенствуется, одно колдовство остается неизменным, все тем же, что было в средние века и еще ранее, даже на заре человечества».

Эти слова могли бы показаться нам даже относительно адекватным описанием существования различных экзотических культов и практик, которые действительно мало изменяются с течением веков. Однако автор предисловия неожиданно скатился на уровень выступления католического эксперта обвинения ксендза Пранайтиса во время процесса по делу Бейлиса. Сказанное П.М. в следующем абзаце нет даже смысла сопоставлять с выступлением Пранайтиса, ибо сказано им было то же самое: «В многолюдных заграничных центрах священники не знают, куда им прятать запасные дары (остии). Зачем же их похищают? Да разумеется не иначе, как с ритуальными целями, для профанации». Напомним, что председатель прервал Пранайтиса именно в тот момент, когда последний произносил эти самые слова.

Никаких гостей в православной церкви, как известно, не употребляют, и именно поэтому прервал председательствовавший на суде Болдырев зарвавшегося католического ксендза. П.М., зная это, находит выход. Он описывает похищение и истязание гостии (при этом, не говоря кем и для чего!) как пример того, что ждет Россию, однако не от евреев, а от чрезмерного развития хлыстовства и мистцизма вообще. Такой поворот темы, право, неожидан. Он

позволяет в итоге вернуться к проблеме дискуссии о хлыстовстве в межреволюционной России.

Итак, П.М. пишет: «У нас в России, кажется, к счастью, еще до этого не дошли, но, тем не менее, мы уже стоим на очень скользком пути, на том же самом, что в начале минувшего века, постепенно, по наклонной плоскости, привел наиболее интеллигентную часть русского общества в хлыстовский корабль Екатерины Филипповны Татариновой.

После революционной встряски 1905–1907 гг., по закону реакции, частью русского общества овладело влечение к нездоровому мистицизму. Развелись во множестве богоискатели, ищущие Бога непременно вне Его Церкви, словно полдень в четырнадцать часов, т.е. именно там, где Его нет и быть не может. С другой стороны, никогда не было столько оккультистов, факиров, магнетизеров, магов и каббалистов, как теперь. О повышенном спросе на этот товар свидетельствуют последние страницы столичных газет. Путь этот чрезвычайно скользкий и опасный, на нем множество ям и уже сейчас ясно различаются две: в одной из них сидят разные пройдохи и пустосвяты с хлыстовским оттенком, из другой торчит жидовская каббала»<sup>37</sup>.

Таким образом, книга монаха Неофита попала в несколько странный контекст. С одной стороны, из предисловия к ней читатель узнает о том, что в Талмуде и каббале нет никаких прямых указаний на кровавые ритуалы, а из книги Неофита – нечто принципиально иное. С другой стороны, речь в предисловии явно идет не о реальных скопцах и хлыстах, а о ком-то другом. В 1914 г. описанное противостояние может быть связано с деятельностью при царской семье мистика – Г. Распутина, часто обвинявшегося в хлыстовстве, а в параллель к нему явно описываются деятели Религиозно-философских собраний, тех самых богоискателей, которые ищут полдень в 14 часов.

Следовательно, сама книга монаха Неофита применяется неким П.М. с целью не столько обвинить евреев (он и так уверен в существовании у них кровавых жертв), сколько для разговора о политико-церковных вопросах в тогдашней России. При этом, желая обойти церковную цензуру, и избегает П.М. каких-либо упоминаний о православии, поэтому и приводит французские переводы книги Неофита для Дамасского дела, поэтому и говорит о похищении католической гостии.

Между тем, важные дискуссии в связи с цитатами из книги монаха Неофита происходили во время Дамасского дела и в Англии<sup>38</sup>. Еще раз подчеркнем, что в данном случае католическим обвинителям евреев вполне ко двору пришлась православная наветная книга, ведь дело касалось именно ритуального убийства, общего обвинения евреев, существующего и у католиков, и у православных, а не чисто католических «истязания гостии» или «статуи Девы Марии».

Анализ французских и английских (католических и англиканских) дебатов по поводу Неофита был бы интересен сам по себе, тем более в сопоставлении с российской (православной) ситуацией, однако этот вопрос выходит за рамки нашей работы.

Книга монаха Неофита с предисловием П.М. вышла в 1914 г. Однако, как кажется, она была ответом на вызывающие публикации времен дела Бейлиса известного большевика, будущего секретаря Председателя Совнаркома В.И. Ленина – В.Д. Бонч-Бруевича. В 1918 и 1919 г. последний собрал и переиздал свои статьи времен бейлисиады в книгах «Кровавый навет на христиан». Мы воспользуемся вторым, дополненным изданием этой работы 1919 г., так как оно содержит больше материалов, связанных именно с делом Бейлиса.

До того как обратиться к материалам, касающимся дела Бейлиса, заметим, что первая часть книги Бонч-Бруевича посвящена оправданию как раз тех персонажей французской истории, имена и деяния которых П.М. приводит в качестве примера существования кровавых ритуалов в католической Европе. Всех героев судебных процессов по обвинению в черных мессах или жертвоприношениях младенцев Бонч-Бруевич называет оклеветанными католицизмом светлыми борцами за свободное и по-новому понятое христианство. Важно отметить, что П.М., использовавший многочисленные западно-европейские примеры, занимал явно анти-католическую позицию, в то время как Бонч-Бруевич, похоже, не был озабочен дифференциацией христианских вольнодумцев и сектантов. Его устраивало любое анти-официальное движение.

Сопоставление католических примеров, приведенных в двух сравниваемых текстах, не является нашей задачей, хотя, при специальном анализе, безусловно, могут быть выявлены серьезные параллели между западноевропейскими обвинениями в кровавых жертвах представителей высших кругов аристократии и кровавыми наветами в Западной и Восточной Европе. Обвинения эти вполне могут оказаться параллельными паре «скопческое причастие» – «пуримный кровавый навет», которую мы рассмотрели выше<sup>39</sup>.

Продолжим, однако, следуя нашей логике, анализ этой параллели. Обратимся к статье В. Бонч-Бруевича «Профессор И.А. Сикорский – эксперт по делу Ющинского», помещенной в книге «Кровавый навет на христиан»<sup>40</sup>.

Речь в этой статье идет об экспертизе, данной Сикорским по делу сектантской общины последователей Кондрата Малеванного: «На своих открытых и многочисленных собраниях они (сектанты. – Л.К.) воодушевленно пели

составленные ими самими “сионские песни”, радовались новой жизни; наиболее нервные и впечатлительные впадали в экстаз, пророчествовали и “ходили в духе”, т.е. совершали те радостные священные пляски, которые издревле сопровождают народы, – по примеру библейского Давида и апостолов Иисуса Христа, – в моменты высокого религиозно-общественного подъема мысли и чувства измученных, подневольных тружеников земли»<sup>41</sup>. Все это, разумеется, связывается Бонч-Бруевичем с подъемом революционного движения.

А вот описание экспертизы Сикорского из той же статьи: «Киевский профессор принялся за дело серьезно. Подметив некоторую нервность, найдя признаки истерии у некоторых адептов нового учения и наличность конвульсивных движений, – так именует Сикорский священные пляски сектантов, – он очень подробно остановился на описании их характера, изменений в образе жизни и проч. От него мы узнаем, что “чувство малеванцев отличается радостным праздничным характером, так что настроение духа их правильнее всего назвать **жизнерадостным**. Они испытывают постоянную радость и чувствуют себя счастливыми. Под влиянием такого самочувствия делают друг другу частые визиты, прогуливаются по улицам, вообще проводят будни так, как здоровый трудовой человек привык проводить праздник. Они стараются отдалить от себя всякую мысль о чем-либо неприятном, тяжелом, требующем забот, напряжения”»<sup>42</sup>.

Бонч-Бруевич продолжает от себя: «Все эти признаки, свидетельствующие о некотором подъеме духа среди населения, г. Сикорский ставит под подозрение. Помимо этого стремления к более частому общению между собой, Сикорский говорит, что “самой существенной чертой описываемой эпидемии (!) является склонность, скорее даже – неу-

держимая потребность у заболевшего (!) населения собираться массами и предаваться порывам психического возбуждения”»<sup>43</sup>.

В другом месте признаком преступного сумасшествия сектантов Сикорскому видится их желание носить в пост мясо по улицам в Страстную пятницу для скандализирования населения<sup>44</sup>.

Наконец, наиболее интересное для нас и касающееся напрямую дела Бейлиса. После того как Кондрат Малеванный побывал в психиатрической лечебнице и был освобожден оттуда лишь после революции 1905 г., он писал: «И я жил среди них (православных) более 30 лет и не хотел никогда их оставить, но судьба моя заставила меня оставить их, ибо я увидел, что все они не живут так, как гласит евангельское слово, а только носят его в устах и за него убивают неверующих людей, называемых евреями, и даже во время этого погрома свой своего убивает, и это душе моей унизительно, и тяжелый камень на груди моей лежит...»<sup>45</sup>

Отсюда переход к делу Бейлиса прям и очевиден: профессор Сикорский, объявивший сумасшедшим сектанта явно хлыстовского толка, который к тому же еще и защищал евреев, теперь стал экспертом на деле Бейлиса: «И в то время как “сумасшедший”, по Сикорскому, Малеванный призывает народ остепениться и не творить злое дело еврейских и всяких иных погромов, он, этот профессор Сикорский, стоявший все время на запятках у царских чиновников, поднимает свою руку на пострадавший еврейский народ и утверждает, что Ющинский убит с ритуальной целью евреем Бейлисом, и тем еще более подливает масла в огонь ненависти, непонимания и некультурности, толкая обезумевших людей на погромы ни в чем не повинной еврейской бедноты. Правительству Николая II нужны были эти погромы, черносотенцы пытались их устраивать с по-

литической целью, и господин Сикорский всегда был готов помочь черносотенцам в их деле. Таков этот знаменитейший эксперт по делу Ющинского. Хороши же те, кто придает этой “экспертизе” хотя бы малейшее значение»<sup>46</sup>.

Эти слова известного большевика опасно примитивизируют поведение и идеологию видного русского теоретика расизма, отразившиеся в его многочисленных «трудах».

Следующая статья Бонч-Бруевича из книги «Кровавый навет на христиан» называется «Протоирей Буткевич»<sup>47</sup>, и касается она доклада Буткевича, произнесенного в «Русском собрании» во время слушания дела Бейлиса<sup>48</sup>. В тот период В. Бонч-Бруевич не смог еще ознакомиться с докладом, поэтому вся статья публициста была посвящена биографии и деятельности Буткевича – известного борца с русскими сектами. Выступая в сектантских процессах «... этот профессор обнаружил такое чудовищное незнание предмета, составляющего его специальность, что становится непонятным, как, каким образом ученые коллегии России могут терпеть в своей среде таких “ученых”, которые одним своим присутствием компрометируют, унижают всякую науку».

В статье приводится случай, когда Буткевич выдал за свою работу перевод книги протестанта Зейделя «Во времена Иисуса», изданной в Лейпциге в 1884 г. и появившейся в Харькове по-русски в 1888 г. под именем Буткевича; правда: «Русский переводчик этой книги выдал чужое, протестантское, сочинение за свое собственное, выкинув из него только то, что явно уже обличало принадлежность книги именно протестанту. О случае этом своевременно было заявлено, по документальным данным, в “Церковном вестнике” и в “Страннике” 1888 г., т. 1, стр. 409 и сл.»<sup>49</sup>.

Заметим, что эта манера не так уж уникальна. Ведь и тексты «кровавого навета» православные теологи вынуж-

дены были переводить «с католического» на «православный» теологический язык!

О манере судебных выступлений прот. Буткевича В. Бонч-Бруевич пишет: «Для этого “ученого” совершенно ничего не стоит в одном и том же процессе сначала на предварительном следствии указать одни главнейшие признаки секты, – и незыблемо утверждать их, а когда на судебном разбирательстве этих признаков будет окончательно разбито свидетельскими показаниями, тут же, смотря всем в глаза, переменить все свое научное мнение, и переменить не в частностях каких-либо, а в самом основном, и сразу признать, что вот то, на что прежде и обращать внимания не следовало бы, это и есть самое главное... И это бы с полгоря, но вот ведь дело в чем: утвердит протоиерей Буткевич, что главные признаки такой-то секты есть, например “хождение в духе” (священные пляски) и “свальный грех”, а потом, когда тут же будет доказано, что все это наклеветали на этих несчастных людей, что те, кого судят, ни в “духе” не ходят, ни “свального греха” не делают, он сейчас же заявит:

– Эка беда, что нет этих главных признаков, и без них обойдемся... Эта секта живуча, она и без них может существовать...

– Как же так? Позвольте, о. Протоиерей, – кричит защита, – ведь вы только что говорили другое, вот даже написали...

– Мало ли что, а все-таки они такие-то сектанты»<sup>50</sup>.

И вывод автора: «Само собой понятно, что подобные “профессора” и “ученые люди”, какими выявили себя протоиерей Буткевич, профессор Сикорский и ксендз Пранайтис, могут доказать решительно все, что только вам будет угодно, или, вернее, что прикажет начальство <...> Протоиерей Буткевич подтвердил кровавый навет на евреев.

Нужно ли говорить, что его “подтверждение” столь же ничтожно, как и все доселе им написанное...»<sup>51</sup>

Завершается книга «Кровавый навет на христиан» статьей, посвященной уже Фастовскому ритуальному делу, где в «ритуальном» убийстве собственного сына-еврея был обвинен отец-еврей. Дело столь же быстро заглохло, как и началось. И важность его лишь в том, что разжигал его тот же «Двуглавый орел», сыгравший столь зловещую роль в деле Бейлиса, а основным признаком «ритуала» вновь оказались все те же 13 ран, которые встречались во время ритуальной экспертизы на процессе по делу Бейлиса.

Итак, термин «хлыстовство» или «духовное хлыстовство» означал в России того времени нечто иное, чем просто название секты, подозреваемой в совершении неких кровавых жертвоприношений. Скорее наоборот, именем этой секты прикрывалось нечто, имеющее отношение к чему-то актуальному для русской церкви, но не называемому открыто.

Между тем, интереснейшие события происходили и в среде русской религиозно-философской общественности. Наиболее известные из них были связаны с исключением автора главной кроваво-наветной книги времен дела Бейлиса «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови» – В.В. Розанова – из членов Религиозно-философского общества.

Наиболее подробная на сегодня хроника этих многомесячных событий содержится в книге В. Фатеева. Он перечисляет многочисленные попытки исключения Розанова из Религиозно-философского общества начиная с 1911 г., когда с этим предложением выступил С.П. Каблуков. Однако тогда дело дальше предложения Совету не пошло. Насколько можно судить, в следующий раз вопрос о постановке на общем собрании обсуждения об исключении В. Ро-

занова ставился 14 октября. Запомним, что 13 октября в газете «Земщина» появилась статья «Андрюша Ющинский». 19 октября в Обществе состоялся доклад Д. Мережковского «Об отношении Ветхого Завета к христианству», посвященный в основном делу Бейлиса. Итогом этого явилась резолюция: «Не унижаясь до оправдания ритуального убийства, Религиозно-философское общество признает процесс Бейлиса оскорблением всего русского народа». 22 октября в «Земщине» Розанов публикует статью, которая позже тоже войдет в «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови»: «Наша кошерная печать» с прямыми нападками на Философова и Мережковского. 14 октября Совет обратился к Розанову с призывом добровольно покинуть Общество. 11 декабря Совет вынес вопрос о Розанове на открытое заседание. 19 января 1914 г. на заседании не хватило кворума для принятия решения. Развязка наступила после заседания 26 января 1914 г. Наконец, узнав о баллотировке вопроса о принятии в члены общества брата О.О. Грузенберга – философа С.О. Грузенберга, Розанов специальным письмом уведомил общество о своем выходе из него, правда, сознательно и «со смыслом», спутав двух Грузенбергов.

Изложив все эти обстоятельства, В. Фатеев обратился к мемуарам Н.В. Розановой-Верещагиной, с которой беседовал троюродный брат З.Н. Гиппиус-Мережковской – В.В. Гиппиус, объяснивший исключение Розанова происками масонской группы внутри Религиозно-философского общества<sup>52</sup>. Эта версия, практически параллельная идеям «жидомасонства», стала основной «теорией», объяснявшей исключение Розанова из Религиозно-философских собраний. Нам представляется, что она в корне не верна, основана на устной традиции и исходит из достаточно пристрастных

к Розанову кругов. Мы видим эту знаменитую историю иным образом.

Итак, обратим внимание на начало доклада Д. Философова по этому вопросу: «Как видно из документов, оглашенных председателем Общества, Совет предложил В.В. Розанову добровольно покинуть Общество, на что Розанов ответил отказом, находя, что исключение по # 26 представляет “свой интерес”».

Из постановления Совета от 16 ноября (1913. – Л.К.) видно, что Совет просил Розанова покинуть Общество по двум мотивам. Во-первых, потому что последние выступления его в печати несовместимы с порядочностью, и, во-вторых, потому, что Совет считает невозможной совместной работу с ним в одном и том же общественном деле <...> (П)редлагая Розанову покинуть Общество, а затем, предлагая Обществу формально исключить из числа членов, Совет отнюдь не имел в виду суда над личностью Розанова. Совет находит, что не дело Общества судить своих сочленов за их частные поступки <...> Но речь идет не о Василии Васильевиче Розанове, а об известном публицисте и замечательном писателе Розанове, о его многочисленных, совершенно публичных выступлениях, причем особенно существенными являются в данном случае не столько даже общественные идеи г-на Розанова, сколько те приемы общественной борьбы, к которым он прибегает»<sup>53</sup>.

Какие же прегрешения Розанова имеет в виду Д. Философов? Казалось бы, что он должен начать с обсуждения позиции В.В. Розанова по еврейскому вопросу. Между тем, нас ожидает неожиданность: «О совершенно неприличных и нетерпимых среди уважающих себя людей выступлениях Розанова в печати можно было бы написать целые тома. Но мы ограничимся только двумя примерами. Сперва возьмем его выступление в органе Московской Духовной Ака-

демии (“Богословский вестник”, март 1913 г.). Там появилась статья Розанова под названием “Не надо амнистии”. В феврале многие ждали амнистии, и вот один наивный юноша посылает Розанову следующее письмо...»

За этим следует письмо с призывом прекратить кампанию против амнистии эмигрантов на страницах «Нового времени». На это следует резкий отрицательный ответ Розанова, который нас сейчас в подробностях не интересует. А интересует нас оценка этого события Философовым, причем даже не столько текста Розанова (здесь все очевидно с самого начала), а того, в какой форме это сделано и где: «Статья помещена в “Богословском вестнике”, органе Московской Духовной Академии; ей как бы дана санкция церкви. Конечно, богословский журнал не есть голос церкви, но, разрешаемый духовной цензурой, он впредь, до дальнейших опровержений, все-таки выражает этот голос, и статья Розанова не могла быть понята читателями иначе, как руководящее мнение правящих кругов церкви, как мнение редактора, П.А. Флоренского, который состоит профессором Академии, готовит русских юношей к пастырской деятельности.

О, мы, по мнению отвлеченных поклонников свободы слова, низко пали: в наши мирные, отвлеченные рассуждения врывается политика. А вот “Богословский вестник” политикой, и притом погромной, заниматься вправе, – это Христос указал...»<sup>54</sup> (Упоминание здесь имени о. Павла Флоренского стало принципиально важным после открытия обнародования факта его соавторства в создании книги «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови». Впрочем, еще и до этого момента, мы в своих исследованиях всегда исходили именно из его авторства текстов, подписанных «Омега».)

И лишь после этого следует обсуждение проблем, связанных с делом Бейлиса. Это важно помнить, так как традиционно считается, что исключение Розанова из Общества или, вернее, его последующий вынужденный из него уход, был связан исключительно с делом Бейлиса. Этому же подходу придерживается и В. Фатеев в упомянутой книге о Розанове. Зная общий характер членов этого Общества, мы с большим трудом можем поверить в это. К тому же и сам Розанов дал своему внимательному читателю понять что к чему. В пост-бейлисовском тексте «Напоминание по телефону» Розанов публично коснулся вопроса о коллективном причащении кровью как раз многих членов Общества, не исключая его самого, которое имело место в доме у крещеного еврея Н. Минского. Эта статья была опубликована в «Новом времени» 18 ноября 1913 г. А первое предложение Розанову покинуть Религиозно-философское общество последовало, как видно из речи Философова, 16 ноября того же года. Через день, то есть 19 ноября 1913 г., Розанов отрекся от своей статьи, о чем он сам сообщил в книжном прибавлении к «Напоминаниям по телефону»<sup>55</sup>, которое, как мы теперь понимаем, было прямым ответом на выступления лидеров Общества: «Не жалея моих 58 лет и естественной слабости воли и неясности мысли, какая сопутствует старости, – тот молоденький член моей семьи, который вместе со мною был на вечере у Минского, поднял форменный “гевалт”, обвинял, что я “предал” своих друзей, что это донос, что участники вечера (в сущности – пустого) будут “привлечены к суду за кощунство”, что “ожидается через 5 дней возвращение в Россию амнистированного Минского и теперь он в Россию не будет пущен...”»<sup>56</sup> (курсив наш. – Л.К.).

Таким образом, если статья Розанова появилась 18 ноября 1913 г., то есть через два дня после решения Совета

Общества, а отречение от этого текста с описанием «причащения» кровью – 19 ноября, если при этом *амнистированный* Минский должен был вернуться через 5 дней после 18 ноября, то есть 23 ноября 1913 г., то воспоминание об относительно старой статье марта 1913 г. в речи Философова было вполне мотивировано. В свою очередь, «напоминание» в середине ноября о мартовской статье вызвало явно выдуманное Розановым «напоминание» по телефону о событиях 1905 г. Правда, сам Розанов по ошибке датировал их 1903 г.

Вот какие события отразились в заседании Религиозно-философского общества 14 января 1914 г.

Продолжал свои рассуждения В. Розанов, уже имея в виду споры вокруг дела Бейлиса: «Быстрое отречение мое вызвало хохот всей печати, глумливое замечание Мережковского, что “пока Розанов доказал только, что он и другие русские причащались еврейской кровью” и т.п. Мережковский очень хорошо понимает, в чем дело, – понимает силу ссылки на атавизм, действующий у евреев; но он путал и лгал в этом случае, как и во все время процесса Бейлиса, лгал касательно евреев и русских, касательно христианства и юдаизма, – по чисто газетным соображениям...»<sup>57</sup>

Стоит напомнить, что в основном тексте своей статьи Розанов отмечал, что Мережковский не принимал участия в «причащении» и осуждал его. Сам же Розанов как раз поучаствовал в «обряде». Поэтому, отрицая какую бы то ни было свою моральную вину за название в печати подлинных имен участников «радения» у Минского, Розанов выворачивает дело так, что он как бы «раскрывает» тайну, которую все хотели скрыть или забыть. Отсюда и логика ответа на обсуждение в Религиозно-философском обществе. Отрицание литературных и человеческих приличий ради раскрытия той «тайны» смерти Ющинского, которая

раскрывается в «атавистическом» ритуале в доме крещеного еврея Минского. Напомним, что среди текстов «Обонятельного и осязательного отношения евреев к крови» фигурировало письмо крещеному еврею С.К. Эфрону (Литвину) и обсуждалась книга крещеного еврея профессора Д. Хвольсона о ритуальных убийствах. В своем «Примечании» Розанов затрагивает главную мысль собственно «ритуальных» глав книги «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови», которая была обстоятельно развита именно в приложениях к книжному изданию статей о деле Бейлиса. Поэтому и проблему «приличия» Розанов выворачивает наизнанку: «Кровь Ющинского стоит литературного этикета, и раны его выше того, что “принято” и “не принято”. Есть вещи, около которых более *не церемонятся*. Ведь мы, замяв дело Ющинского и вопия – “не евреи!!!”, тем самым дали и даем евреям брать для себя еще Ющинских, поклявшись, что “никогда еще до такого изверства не дойдем, как обвинение бедных евреев, гонимых правительством, в религиозном ритуале употребления крови”. Но мысль этого ритуала – есть, и носится действительно у евреев, и только у них *одних*, уже воспитанных и пропитанных ритуалом обескровления животных для пищи... “Для *пищи*” – без крови (рационализм, рациональная и позитивная еда); ибо кровь – для *таинств* (мистерия, священство, “очищение от греха”). В этом смысле рассказ о вечере у Минского в высшей степени важен как указание хотя на *ниточку*, на одну *паутинку* древности, но уже совершенно осязательную, видимую для всякого. Для того, чтобы никто не смел сказать, что “еще врет Чеберячка и еще выдумывает Розанов” (вечный припев еврейской печати), я и должен был, и обязан был назвать имена участников»<sup>58</sup>.

Здесь мы видим интересную ситуацию, когда Розанов становится «русским монахом Неофитом», бесстрашно

раскрывающим тайну «Нового Израиля» своим единоверцам. В данном случае он открывает евреям то, что происходит с еврейской кровью в доме крещеного еврея и его русских единоверцев. Это был уже ответ на нападки Мережковского за статью «Напоминания по телефону» и за ситуацию в Религиозно-философском обществе.

Однако трудно поверить, что в 1913 г. Розанов не помнил о другом «причащении» реальными телом и кровью, которое он сам и описал в статье 1909 г. под знаковым названием «Из воспоминаний и мыслей об Иоанне Кронштадтском», где обсуждал «очевидные злоупотребления его именем, с которыми стало очень трудно бороться; даже некоторые очевидные ошибки в его суждениях стало трудно и небезопасно оспаривать»<sup>59</sup>. Мы не будем сейчас анализировать эту в целом важную и интересную статью о «возникновении живого фетиша, и не в монашестве, не в уединенном, далеко живущем старце-схимнике, а на виду у всех, в Кронштадте, в среде белого духовенства»<sup>60</sup>.

Мы перейдем к эпизоду так называемого причащения, связанному, естественно, с сектой иоаннитов: «Острая, пылкая личная жизнь и, самое главное, ежедневное трение около народа, ежедневное общение с народными страданиями как бы стерли в Иоанне Кронштадтском все, чему он учился о Боге в семинарии, и он вернулся или впал в первобытный религиозный антропоморфизм, с которого всякий народ начинает свою религию. И вдруг народ почувствовал в этом одном священнике что-то “свое”, “родное”, тысячелетне-древнее, “рюриковское”, и через все новые учреждения, через голову Синода и пышной словесной иерархии протянул руки к нему и понес его на руках, своего и “любимого батюшку”.

– Это какое-то болезненное народное явление, психопатия толпы, – заметил митрополит Иоанникий, в пору своего

киевского служения, увидев проездом по улице, как народ бежит к дому, где Иоанн Кронштадтский “молился”...

– Они когда-нибудь съедят этого своего живого бога, – сказал желчно Толстой по поводу случая, где одна женщина укусила палец у “батьюшки”, чтобы “причаститься” его “тела и крови”, о чем одно время писали газеты»<sup>61</sup>.

Вряд ли забыл Розанов и то, что такую религию он называл вслед за автором запрещенной пьесы об иоаннитах «Религией черных воронов»<sup>62</sup>. Наверняка помнил Розанов и о предыдущей амнистии, когда он призывал к взаимному покаянию революционеров и правительства в мае 1906 г. Розанов писал, противоположно той амнистии, за статью о которой его критиковали на Религиозно-философских собраниях, однако делал это в терминах отношения к крови и казни в Ветхом Завете. Тогда же он критиковал митрополита Антония за его поддержку смертной казни<sup>63</sup>.

Таким образом, как не трудно видеть, речь Философа ва изобиловала многочисленными подтекстами и отсылками, которые ставили Розанова в достаточно трудное положение.

Дело Бейлиса, как мы смогли убедиться, представляет собою событие, тесно связанное с ключевыми моментами общественной, церковной и культурной жизни России начала XX в.

Теперь становится очевидно, что не случаен параллелизм «Апокалиптической секты», «Обонятельного и осязательного отношения евреев к крови», афонского конфликта вкупе со спорами об о. Иоанне Кронштадтском (кстати, выступившим в 1908 г. незадолго до смерти резко против Розанова), споров о «духовном скопчестве» имяславцев с участием митрополита Антония (Храповицкого), событий в Религиозно-философском обществе и высших интеллектуальных кругах Империи.

На этом фоне совместное участие о. Павла Флоренского и В.В. Розанова в идейной поддержке кровавого навета на евреев и, одновременно в защите имяславцев, удивительными не кажутся. Другое дело, какова роль, место и цель каждого из соавторов их печально-знаменитой книги «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови». В любом случае, религиозно-политический фон дела Бейлиса далек от однозначности, традиционной для большинства работ, посвященных этой теме.

### Примечания

<sup>1</sup> Кацис Л. Дело Бейлиса в контексте «Серебряного века» // Вестник Еврейского университета в Москве. 1993. № 4. С. 119–141.

<sup>2</sup> Фирсов С.Л. Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб., 1996. С. 463–464.

<sup>3</sup> Там же. С. 464.

<sup>4</sup> Иволгин С. Об афонском волнении и догматических спорах // Новое время. СПб., 11 апреля 1913. Цит. по: Фирсов С.Л. Указ. соч. С. 465.

<sup>5</sup> Митрополит Вениамин (Федченков). Имяславие // Начала. Религиозно-философский журнал. М., 1998. № 1–4. (Имяславие. Вып. 2. С. 119–121).

<sup>6</sup> Панченко А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 153–170.

<sup>7</sup> Там же. С. 148–149.

<sup>8</sup> Там же. С. 150–151.

<sup>9</sup> Там же. С. 146.

<sup>10</sup> Там же. С. 146.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же. С. 152.

<sup>13</sup> Там же. С. 153.

<sup>14</sup> Там же. С. 153–154.

<sup>15</sup> Там же. С. 163. Здесь А. Панченко цитирует известную работу: Roth C. The Feast of Purim and the Origins of the Blood Accusation // The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore / Ed. A. Dundes. Madison, 1991. P. 270.

<sup>16</sup> Книга монаха Неофита. (Христианская кровь в обрядах современной синагоги) / Пер. с греческого Македонца // Кровь в верованиях и суевериях человечества. СПб., 1995. С. 456.

<sup>17</sup> Там же. С. 458 (гл. «Обычай употребления евреями христианской крови в праздник Пурим и в праздник Пасхи»).

<sup>18</sup> Там же. С. 459.

<sup>19</sup> Там же. С. 460.

<sup>20</sup> Там же. С. 461.

<sup>21</sup> *Eliach Y.* The Russian Dissenting Sects and their Influence on Israel Baal Shem Tov, Founder of Hassidism // PAAJR. 1968. № 36. P. 57–83.

<sup>22</sup> *Scholem G. Demuto ha-chistorit shel Rabbi Ba'al Shem Tov* // *Devarim be-go.* Tel-Aviv, 1975. P. 287–324.

<sup>23</sup> *Туров И.* Хасидизм и христианство в восточной части Речи Посполитой: о возможности контактов и взаимовлияний // Вестник Еврейского университета. История. Культура. Цивилизация. М., 2001; Иерусалим, 5762. № 6(24). С. 101–130; *он же.* Об отношении хасидов к неевреям // Параллели. Русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах. М., 2003. С. 53–78. В этих работах приводятся сведения о других авторах, полемизировавших с Я. Элиах.

<sup>24</sup> Монах Неофит о тайне крови у иудеев в связи с учением каббалы / Предисловие и перевод П.М. СПб., 1914.

<sup>25</sup> Там же. Предисловие. С. 3.

<sup>26</sup> Книга монаха Неофита. (Христианская кровь в обрядах современной синагоги) / Пер. с греческого Македонца // Кровь в верованиях и суевериях человечества. СПб., 1995. С. 459.

<sup>27</sup> Монах Неофит о тайне крови у иудеев в связи с учением каббалы / Предисловие и перевод П.М. СПб., 1914. С. 5.

<sup>28</sup> Там же. С. 6.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> *Frankel J.* The Damascus Affair: «Ritual Murder», Politics, and the Jews in 1840. Cambridge Univ. Press, 1997.

<sup>31</sup> Монах Неофит о тайне крови у иудеев в связи с учением каббалы / Предисловие и перевод П.М. СПб., 1914. С. 5–6.

<sup>32</sup> Там же. С. 11–12.

<sup>33</sup> Там же. С. 12.

<sup>34</sup> Там же. С. 7.

<sup>35</sup> Там же. С. 15.

<sup>36</sup> Там же. С. 16.

<sup>37</sup> Там же. С. 16.

<sup>38</sup> *Frankel J.* Op. cit. P. 208–209, 259, 264.

<sup>39</sup> Некоторые интересные примеры, могущие пригодиться при подобном анализе, см.: *Ямпольский М.* Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана. М., 2004 (гл. «Подражание Христу: попытка жертвоприношения» и «Конец символа: король, свиньи, евреи и проказа»). С. 697–753.

<sup>40</sup> *Бонч-Бруевич В.* Профессор И.А. Сикорский – эксперт по делу Ющинского // *Бонч-Бруевич В.* Кровавый навет на христиан. Второе дополненное издание. М., 1919. С. 83–103. Впервые опубликовано в журнале «Современный мир», № 3, март 1912 г.

<sup>41</sup> Там же. С. 85.

<sup>42</sup> Там же. С. 86–87. Здесь цитируется: *Сикорский И.А.* Сборник научно-литературных статей. Киев, 1900. Кн. V. С. 49.

<sup>43</sup> Там же. С. 87.

<sup>44</sup> Там же. С. 92.

<sup>45</sup> Там же. С. 101. Цитируется: Приветствие русскому народу от Кондрата Малеванного с предисл. Ив. Трегубова. Изд. «Посредник», М., 1907. С. 8.

<sup>46</sup> Там же. С. 102.

<sup>47</sup> *Бонч-Бруевич В.* Протоиерей Буткевич // *Бонч-Бруевич В.* Кровавый навет на христиан. М., 1919. С. 107–114. Впервые: Киевская мысль. № 298, 28 октября 1913 г.

<sup>48</sup> *Буткевич Т.* О смысле и значении кровавых жертвоприношений в дохристианском мире и так называемых «ритуальных убийствах» (Текст доклада, прочитанного 18 октября 1913 г. в Русском Собрании в Санкт-Петербурге по поводу дела еврея Бейлиса, обвиненного в соучастии в убийстве тринадцатилетнего ученика Киево-Софийского духовного училища Андрея Ющинского по религиозным мотивам) // Вера и разум. Журнал богословско-философский. Харьков, 1913. № 21. С. 281–299; № 22. С. 413–437; № 23. С. 554–608; № 24. С. 723–768. Этот же текст был опубликован в книге «Кровь в верованиях и суевериях человечества» (СПб., 1995. С. 229–369) и репринтирован с харьковского журнала самодеятельными издателями в 1996 г. без обозначения места, даты издания и издательства.

<sup>49</sup> *Бонч-Бруевич В.* Протоиерей Буткевич // *Бонч-Бруевич В.* Кровавый навет на христиан. М., 1919. С. 111. Автор ссылается на статью

профессора киевского университета П. Светлова о Буткевиче в журнале «Странник», 1900, февраль. С. 236, 238–239.

<sup>50</sup> Там же. С. 112–113.

<sup>51</sup> Там же. С. 114.

<sup>52</sup> *Фатеев В.* С русской бездной в душе. Жизнеописание Василия Розанова. СПб.; Кострома, 2002. С. 517–537.

<sup>53</sup> *Философов Д.В.* «Суд» над Розановым. Записки С.-Петербургского Религиозно-философского общества. Доклад Совета и прения по вопросу об отношении общества к деятельности В.В. Розанова. Стенографический отчет // *В.В. Розанов: Pro et Contra.* Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 1995. Книга II. С. 184–185.

<sup>54</sup> Там же. С. 187–189.

<sup>55</sup> *Розанов В.* Напоминания по телефону // *Розанов В.* Сахарна. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови. Собрание сочинений под ред. А. Николюкина. М., 1998. С. 336–339.

<sup>56</sup> *Розанов В.* Примечание (К статье «Напоминания по телефону») // *Розанов В.* Сахарна. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови. Собрание сочинений под ред. А. Николюкина. М., 1998. С. 338.

<sup>57</sup> Там же. С. 338.

<sup>58</sup> Там же. С. 338–339.

<sup>59</sup> *Розанов В.* Из воспоминаний и мыслей об Иоанне Кронштадтском // *Розанов В.* Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Литературные очерки. О писателях и писательстве. Собрание сочинений под ред. А. Николюкина. М., 1996. С. 534.

<sup>60</sup> Там же. С. 535.

<sup>61</sup> Там же. С. 538–539.

<sup>62</sup> *Розанов В.* Судьба «черных воронов» // *Розанов В.* Среди художников. Итальянские впечатления. Собрание сочинений под ред. А. Николюкина. М., 1994. С. 264–269.

<sup>63</sup> *Розанов В.* Об амнистии // *Розанов В.* Когда начальство ушло... 1905–1906 гг. Мимолетное. 1914 г. Собрание сочинений под ред. А. Николюкина. М., 1997. С.124–131.

*Работа выполнена по гранту Международного центра по изучению антисемитизма (Vidal Sasson, Иерусалим, 2002–2004)*

*Вера Кузнецова, Юлия Матушанская (Казань)*

### **Бинарная оппозиция «Храм–Карнавал»: от русского модерна до постмодернизма**

Какой семантический потенциал и в какой семантической иерархии был заложен в праздниках в Иерусалимском Храме (Песах, Йом-Кипур, Суккот) и в празднике на улице (Пурим)? Как сегодня прочесть их «закодированные» смыслы? Каким образом среда праздника становится не столько событием, сколько пространственно-временным контекстом, понятным и принятым современным сознанием?

Для поиска ответов мы выстроили бинарную оппозицию «Храм–Карнавал». Смысловое наполнение священнодействия в Иерусалимском Храме стало основой как иудейской, так и христианской религиозной символики. Пасхальная жертва, жертвенник, завеса Святая Святых, менора, Ковчег Завета, скрижали, херувимы, жезл Аарона, манна, звук шофара, козел отпущения, сукка – все, что было частью храмового богослужения, превратилось в образы, которые стали коллективной памятью как иудеев, так и христиан. В то же время Пурим, как и всякий карнавал, наполнен масками. Эти маски героев книги Эсфирь являются знаками Пурима. Знаками добра и зла, мудрости и глупости. В Пуримшпиле под масками Мордехая, Эсфири, Артаксеркса, Амана и других могли изображаться какие-то конкретные жители местечка, точно также как на Венецианском или Кельнском карнавале маски могли высмеивать городское начальство. Если в Пуриме история становится театральным действием в пестрых декорациях, то в случае с Храмом «неодушевленный предмет», каким назвал его римский полководец Тит<sup>1</sup>, становится религиозным символом, трансформируясь в нашем сознании в прообраз души человека.

Именно через призму храмового служения европейская культура осознала феномен человеческой личности.

Иерусалимский Храм по сути антропологичен, тогда как Пурим историчен, независимо от того, лежит в его основе реальная история или нет. Социальная среда храмового богослужения иерархична: в Храм не допускались неевреи, в Святилище допускались только священники, а в Святая Святых – только первосвященник в Йом Кипур. В то же время среда карнавала – это социальное равенство, когда под масками не только все равны, но зачастую слуги выступают в роли своих господ. Таким образом, Храм и карнавал имеют противоположное социальное значение. Если храмовые праздники (Песах, Йом-Кипур, Суккот) организуют и регулируют годовой цикл социального времени, то карнавал выводит людей за рамки организованного социального времени. В Храме очень важно, чтобы ритуал жертвоприношения был исполнен правильно, для каждого храмового праздника существуют свои строго определенные обрядовые действия. Ну а Пурим – это праздник непослушания, на нем царит свобода, игра. Именно в Пурим предписывается напиться так, чтобы не отличать благословенного Мордехая от проклятого Амана<sup>2</sup>. В отличие от демократичного действия Пуримшпиля, в Иерусалимском Храме всю службу вели только священники. Действующими лицами на карнавале являются все, однако и в Храме и на карнавале нет зрителей, и в этом они сходны.

Мы попытались рассмотреть, как оппозиция Храм–Пуримшпиль отразилась в изобразительной эстетике русского модерна, когда в российскую культуру вошло большое количество евреев, что привело к смешению еврейских и русских культурных традиций. По нашему мнению, образы Храмового служения и множество сакральных смыслов, связанных со всей библейской историей, нашли

свое яркое отражение в русском символизме. Вяч. Иванов связывал символизм с тяготением искусства к своим первоначалам, обрядовости, первобытности и синкретизму. Он смешивает античные и библейские образы, создавая единый духовно-художественный мир. Так, Вяч. Иванов пишет, что лирика – это диалог между изливающимся в песне «я» и либо трансцендентной этому «я» данностью жизни внешней, либо его имманентным содержанием и как бы другим «я» в человеке. «В первой чете полярностей отражается симптоматически душа века, и обратно, на душу века воздействует творческая личность. Первое изображение второй, внутренней полярности составляет более высокую и творческую задачу поэта лирического. И когда в достижении художником стиля сообщает этому изображению вселенскую значимость и раздвигает микрокосм до пределов макрокосма (пример “Песня Песней”), тогда в лирике впервые отображается божественный лик ее верховного вождя Орфея».

Однако у Вяч. Иванова Орфей не является всего лишь языческим божеством. «Орфей – это движущее мир, творческое Слово; и Бога-Слово знаменует он в христианской символике первых веков. Орфей – начало строя в Хаосе; заклинатель Хаоса и его освободитель в строе. Призвать имя Орфея значит вызвать божественно-организующую силу Логоса во мраке последних глубин личности, не могущей без него осознать собственное бытие: “*fiat Lux*”»<sup>3</sup>. К началу XX века в России символизм отождествился с ощущением неопределенной, но безграничной свободы.

Одной из наиболее характерных черт символизма является то, что в нем форма растворяется в содержании, становится сама частью этого содержания, а содержание претендует на роль формы. В основе этого замещения, как считал Андрей Белый, соотношение пространства и времени.

Главная задача символиста – воспроизведение «изначальных Идей», все художественные средства были нацелены на то, чтобы передавать загадочную «изначальную» сущность с помощью намека «внушающими», «суггестивными» средствами. Концепция А. Белого представляет собой семиотическую концепцию искусства. В отличие от «русского формализма», выраженного в основном в русском футуризме, представители которого (например, В. Хлебников, В. Маяковский), основываясь на опыте авангардизма, создавали синтаксическую концепцию искусства, А. Белый создал семантическую концепцию искусства. В значительной степени обе концепции являются взаимодополняющими<sup>4</sup>. Именно это взаимное дополнение отражается в оппозиции «Храм–Карнавал» в контексте русской культуры «серебряного века».

Среди сюжетов у символистов преобладали сцены библейской истории, полумифические-полуисторические события средневековья, античная мифология. В основе символистской концепции (которую заложили А. Рембо, С. Малларме, П. Верлен, К. Гамсун, М. Метерлинк, Э. Верхарн, О. Уайльд, Г. Ибсен, Р. Рильке и др.) лежит постулат о наличии за миром видимых вещей истинного, реального мира, который наш мир явлений лишь смутно отражает: реальность – лишь слабое подобие Вечности. Искусство рассматривается как средство духовного познания и преобразования мира. В России символизм нередко мыслился как «жизнетворчество» – сакральное действо, выходящее за пределы искусства. Момент прозрения, возникающий во время творческого акта, – единственное, что может приподнять завесу над иллюзорным миром обыденных вещей.

Живописный символизм в России представлен творчеством М. Врубеля, В. Борисова-Мусатова, художников объединений «Мир искусства» и «Голубая роза» и работа-

ми многих мастеров стиля модерн. Полагая, что современная цивилизация антагонистична культуре, мирискусники искали идеал в искусстве прошлого. Главное место в движении художественного символизма принадлежит М. Врубелю. Своими формальными новациями он закладывал основы пластических особенностей модерна. В его творчестве преобладает задача синтеза, проявляющегося в стремлении к созданию стилистического единства всех изобразительных искусств, строительству нового художественного пространства и в идейном «панэстетизме». В «Видении пророка Иезекииля» М. Врубеля философские идеи мирового разума воплощаются в окрашенном имманентным человеческим переживанием религиозном символе. Религиозный вариант русского национального романтизма представляют работы Н. Рериха, В. Васнецова, Е. Кузьминой-Караваевой. Эскиз церковной росписи «Бегство в Египет» В. Денисова построен на сочетании декоративных элементов, где в согласии со стилем модерн развиты мотивы национального орнамента с библейским сюжетом.

Категории синтетичности, интуитивизма, озарения, кардинальные в творческом методе символизма, стали одними из основополагающих и в искусстве авангарда. В авангарде главным становится действенность искусства – оно призвано поразить, растормошить, вызвать активную реакцию у человека со стороны. При этом желательно, чтобы реакция была немедленной, мгновенной, исключаящей долгое и сосредоточенное восприятие эстетической формы и содержания. Нужно, чтобы реакция успевала возникнуть и закрепиться до их глубокого постижения, чтобы она, насколько получится, этому постижению помешала, сделала его возможно более трудным. Непонимание, полное или частичное, органически входит в замысел авангардиста и превращает адресата из субъекта восприятия в объект, в

эстетическую вещь, которой любит ее создатель-художник. Самое существенное в авангарде – его необычность, броскость. Но это меньше всего необычность формы и содержания: они важны лишь постольку, поскольку «зачем» влияет на «что» и «как». Авангард, прежде всего, необычное прагматическое задание, непривычное поведение субъекта и объекта.

Авангард не создал новой поэтики и своей поэтики не имеет; но зато он создал свою новую риторику: неклассическую, «неаристотелевскую» систему средств воздействия на читателя, зрителя или слушателя. Эти средства основаны на нарушении «прагматических правил»: в авангарде субъект и объект творчества то и дело перестают выполнять свое прямое назначение. Это выразилось в смешении литературы и рисунка. Писатель А.М. Ремизов «раскрывает» секрет абстрактной живописи: «Научиться рисовать “по-человечески” мешали мне глаза: я рисовал с натуры “свою натуру”... Моя абстракция, – говорит Ремизов, – геометрические цветные наклейки – игра красок... Я не знаю, может быть у настоящих художников их абстрактные цветные конструкции произошли из их натуральной “натуры”, но мои, повторяю, из призрачного мира, сдутого очками в четырнадцать лет. И мой многомерный, волшебный мир погас, но я храню память в снах и глазастой руке»<sup>5</sup>. Если символисты читали мир как текст и пытались осмыслить его семиотику, то в абстрактной живописи мир преломляется человеком, это преломление предстает как рисунок, смысл которого необходимо разгадать. В письме к Н. Кодрянской Ремизов пишет: «Мы видим мир глазами живописи... Реальность меряется искусством. Чем больше зорких глаз, тем шире и разнообразнее реальность»<sup>6</sup>. Если художники-символисты черпали вдохновение в мифологических сюжетах, пытаясь за миром повседневности увидеть

трансцендентную реальность, то представители русского авангарда преломляли реальность сквозь призму собственной индивидуальности. При этом для зрителей внутренний мир представлялся абстракцией, маской художника.

Именно карнавальность, балаганность русского авангарда приближает его по своей эстетике к еврейскому Пуримшпилю. Многие художники русского авангарда нашли применение своему таланту в оформлении театральных спектаклей, создании декораций и костюмов. Известными декораторами были А. Бенуа, Л. Бакст, И. Нивинский, создавшие ряд прекрасных спектаклей. «Принцесса Турандот» Карла Гоцци, поставленная Е. Вахтанговым с декорациями И. Нивинского, стала одной из вершин театрального искусства.

Еврейский театр своими корнями связан с Пуримшпилем. У истоков еврейского театра стояли выдающиеся деятели искусства: К. Станиславский, Е. Вахтангов, А. Грановский, С. Михоэлс, М. Шагал, Н. Эфрос. Особое значение для развития еврейских театральных традиций имело создание театра-студии «Габима». К. Станиславский рекомендовал в качестве художественного руководителя «Габимы» своего ученика Е. Вахтангова, который поставил первый спектакль «Дибук». Художником спектакля был Н. Альтман, участник выставок «Бубнового валета» – объединения московских художников-живописцев 1910–1917 гг., в которое входили В. Барт, В. Бурлюк, Д. Бурлюк, Н. Гончарова, Н. Кончаловский, А. Куприн, Н. Кульбин, М. Ларионов, А. Лентулов, К. Малевич, И. Машков, Р. Фальк, А. Экстер и др. Выставки объединения пронизывало настроение балагана, вызывающе дерзкого площадного представления. Карнавал Пурима и балаган русского авангарда создали особую среду уличного праздника в еврейском театре.

Исследование экзистенциальных аспектов бинарной оппозиции «Храм–Карнавал» с позиций постмодернистского сознания приводит нас к пониманию этнокультурных особенностей современной российской культуры, что нашло свое отражение при разработке элективного междисциплинарного курса «Материальная культура Древнего Израиля и символы западной цивилизации» для архитекторов и дизайнеров в Казанской государственной архитектурно-строительной академии. Идея соотношения храмовой и карнавальной культуры выражена в работах, выполненных в постмодернистской технике коллажа. Эстетика постмодернистского искусства представляет собой своеобразный процесс игры между индивидом и автором с одной стороны, и текстами предшествующих культур и современными образцами, с другой. «Мир как текст» – так можно обозначить эту концепцию, размывающую традиционную для реалистического мировоззрения границу между искусством и реальностью. Техника коллажа как художественный прием появилась лишь в XX в. начиная с Брака, Пикассо и Хуана Гриса. В России в технике коллажа работали М. Ларионов, А. Куприн, К. Эндер, Ю. Анненков, Н. Гончарова, А. Родченко, А. Крученых, Л. Юдин, Кукрыниксы, С. Параджанов. Демифологизирующая культурная игра обнаруживает, что сакральные символы – это всего лишь язык, описывающий реальность с той или иной стороны, но никогда не адекватно. Постмодернизм доказывает, что и сама реальность – это всего лишь комбинация различных языков и языковых игр, пестрое сплетение интертекстов. Наиболее подробно такой тип игровой стратегии описан М.М. Бахтиным в его исследовании карнавальной культуры<sup>7</sup>.

Культурно-историческая среда и ее воплощение в объектах архитектурной среды – основополагающая сторона профессиональной архитектурной деятельности. Специ-

фика профессиональной деятельности архитектора опосредована основными смысловыми структурами общественного сознания. Но каждая последующая эпоха по-своему осваивает оставленный ей в наследство материал, по-новому интерпретирует его. Происходит и определенное перекодирование смыслов, и их развитие, однако наряду с этим наблюдается и семантическая преемственность, так как мощный культурный слой предшествующих эпох и его семантический потенциал неизбежно накладывают свой отпечаток на вновь создаваемые архитектурные объекты и артефакты. Изучение среды Храма и среды праздничного действия средствами искусства коллажа не только позволяет осмыслить и освоить многозначность их смыслов и символов, но и инициировать новые.

Одной из функций архитектуры является продуцирование многосмысленности человеческого существования в социуме. Интерактивность постмодернистского мышления открывает возможности индивидуально трактовать произведение искусства, что требует ума и воображения. Историчность, свойственная постмодернистской культуре, приводит к тому, что в одном произведении можно столкнуться с самыми разными эпохами, заглянуть в глубь веков и провести параллель с современным состоянием человеческой цивилизации. Самостоятельная работа в постмодернистской технике коллажа иницирует создание новых артефактов на базе сложных переплетающихся смыслов бинарной оппозиции «Храм–Карнавал» в эстетике и понимании современного творчества. Все переплетается: повседневное и необычное, сакральное и карнавальное. Существенно важным оказываются роль и место автора по отношению к создаваемому произведению, публике и предшествующей культурной традиции. Произведение является «открытым», что означает индивидуальную интерпрета-

цию пользователя увиденного или услышанного, в которой субъективная роль автора значения не имеет. В результате созданное произведение – это не столько плод творчества автора, сколько игра воображения зрителя.

В качестве приложения мы представляем работы студентов Казанской Школы Дизайна при КГАСА на тему «Храм–Пурим». Работы выполнены в технике коллажа. В них сделана попытка раскрытия семиотического смысла какого-либо элемента Иерусалимского Храма или какой-либо карнавальной маски Пуримшпиля.

### Примечания

<sup>1</sup> Josephus. Bell. Jud. V, 4, 3.

<sup>2</sup> Трактат Мегила, 7: 2; Шулхан Арух, Орах Хаим.

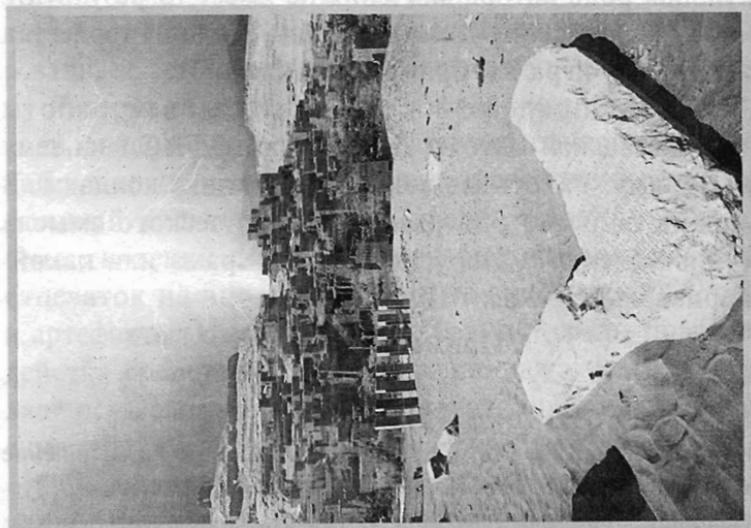
<sup>3</sup> ИРЛИ. Ф. 607. Ед. хр. 180. Цит. по: *Обатин Г.В.* Размышление над текстологией статьи Вяч. Иванова «Манера, лицо, стиль» // Русский модернизм: проблемы текстологии / Сб. статей под ред. О.А. Кузнецова. СПб., 2001. С. 211.

<sup>4</sup> *Степанов Ю.С., Булыгина Т.В.* Комментарии // Семиотика. М.; Екатеринбург, 2001. С. 684.

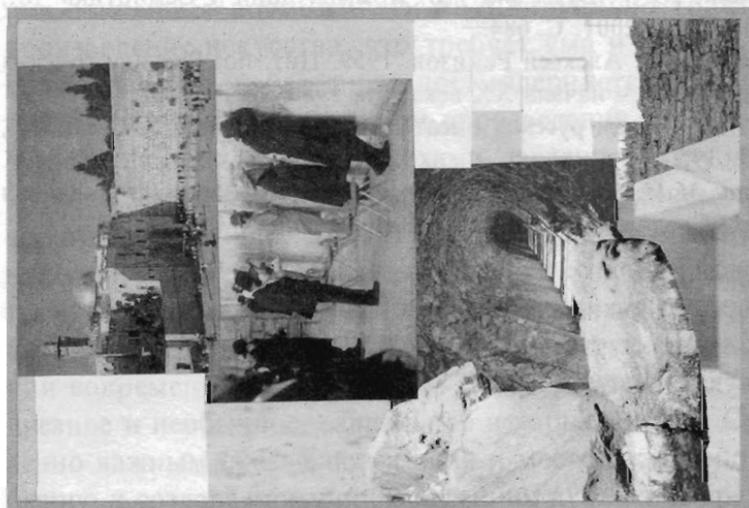
<sup>5</sup> *Кодрянская Н.* Алексей Ремизов. 1959. Цит. по: Рисунки русских писателей XVII – начала XX века. М., 1988. С. 191, 198.

<sup>6</sup> Цит. по: Рисунки русских писателей XVII – начала XX века. М., 1988. С. 195.

<sup>7</sup> *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная смеховая культура Средневековья и эпохи Возрождения. М., 1990. С. 12.

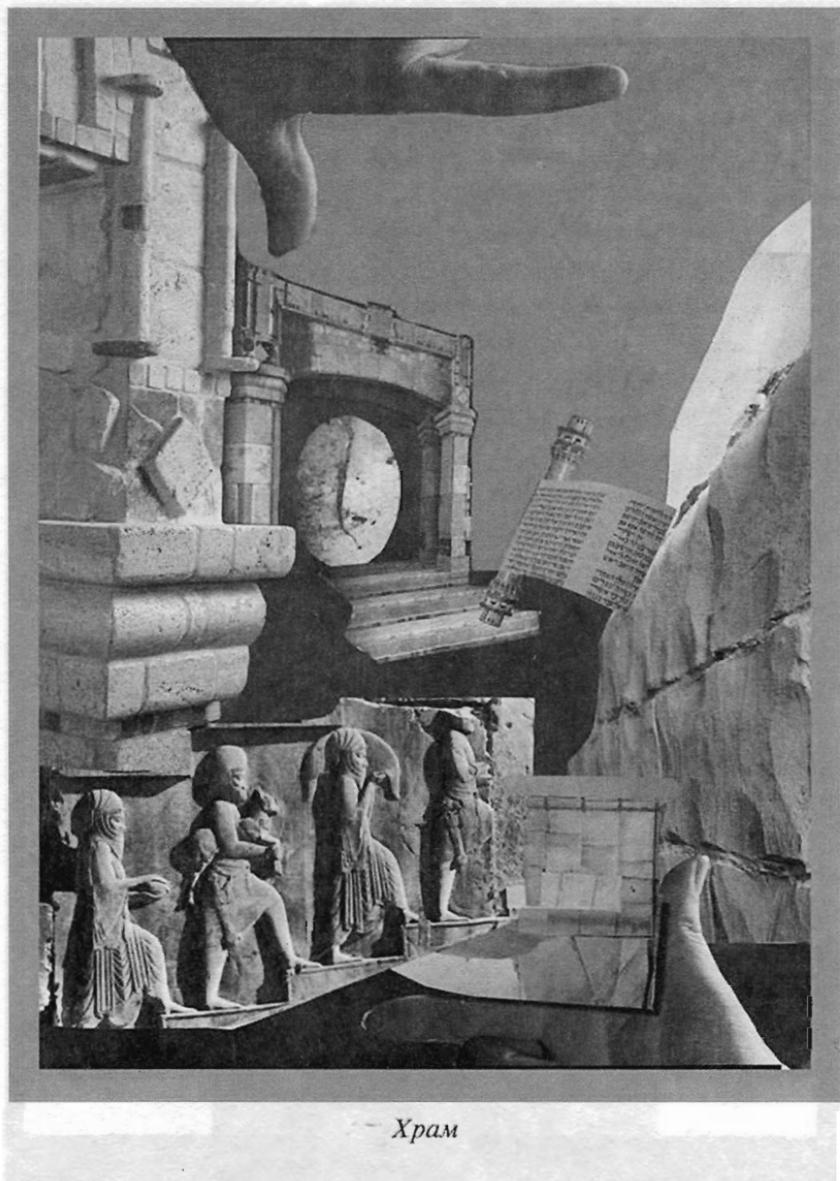


Камень

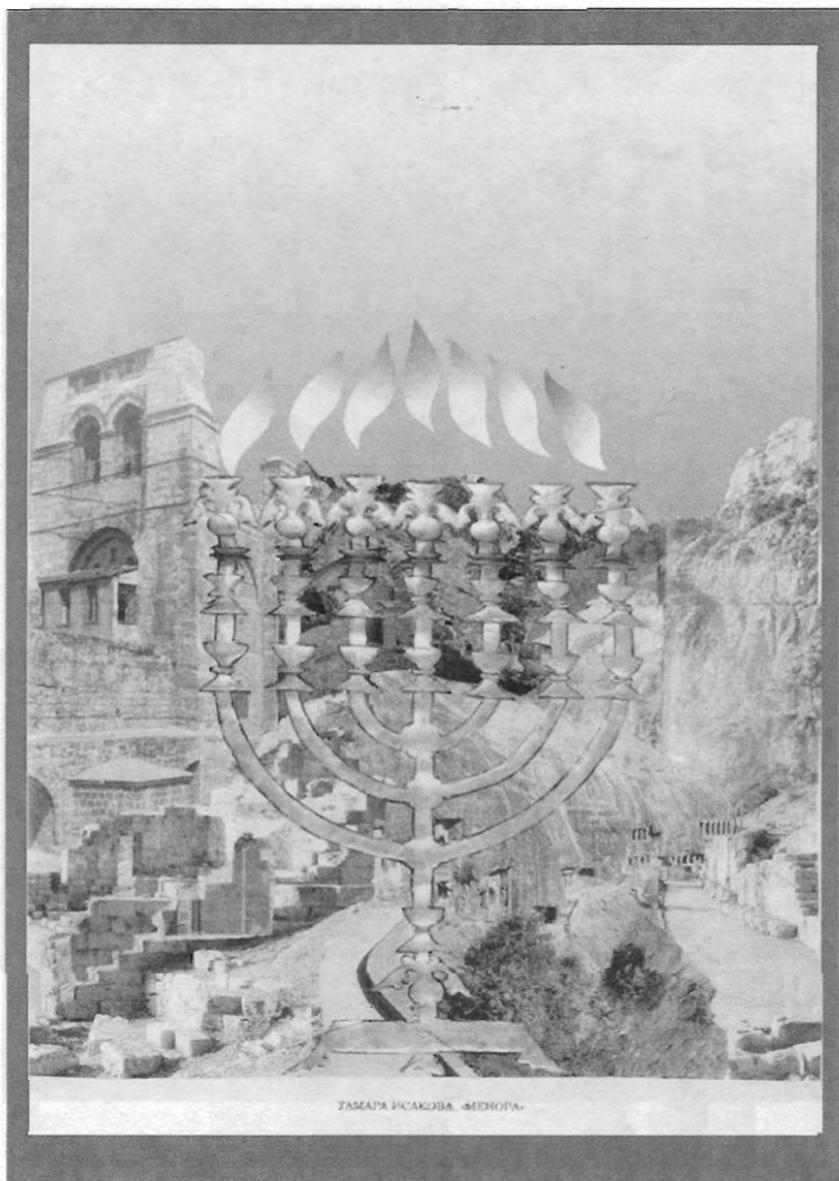


Стена

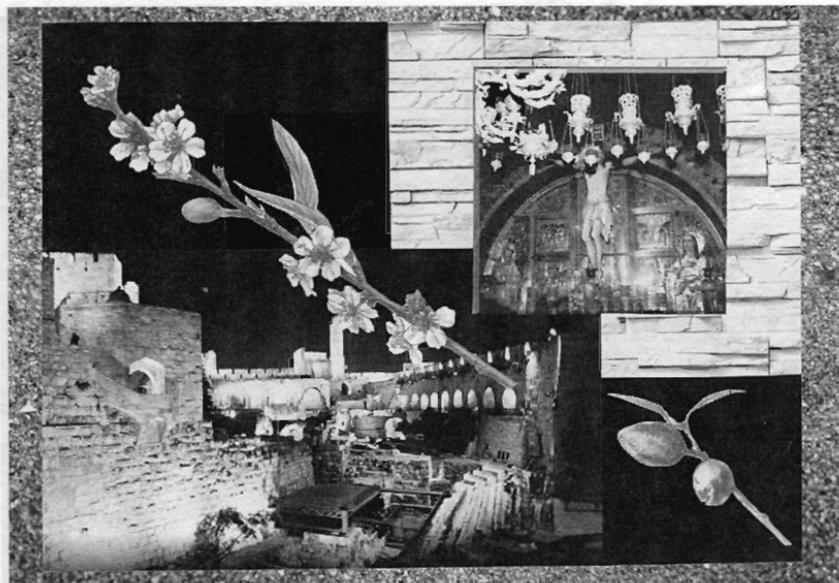
люющей культурной традиция. Произведение является  
потрясающим, что означает индивидуальную интерпрета-



Храм



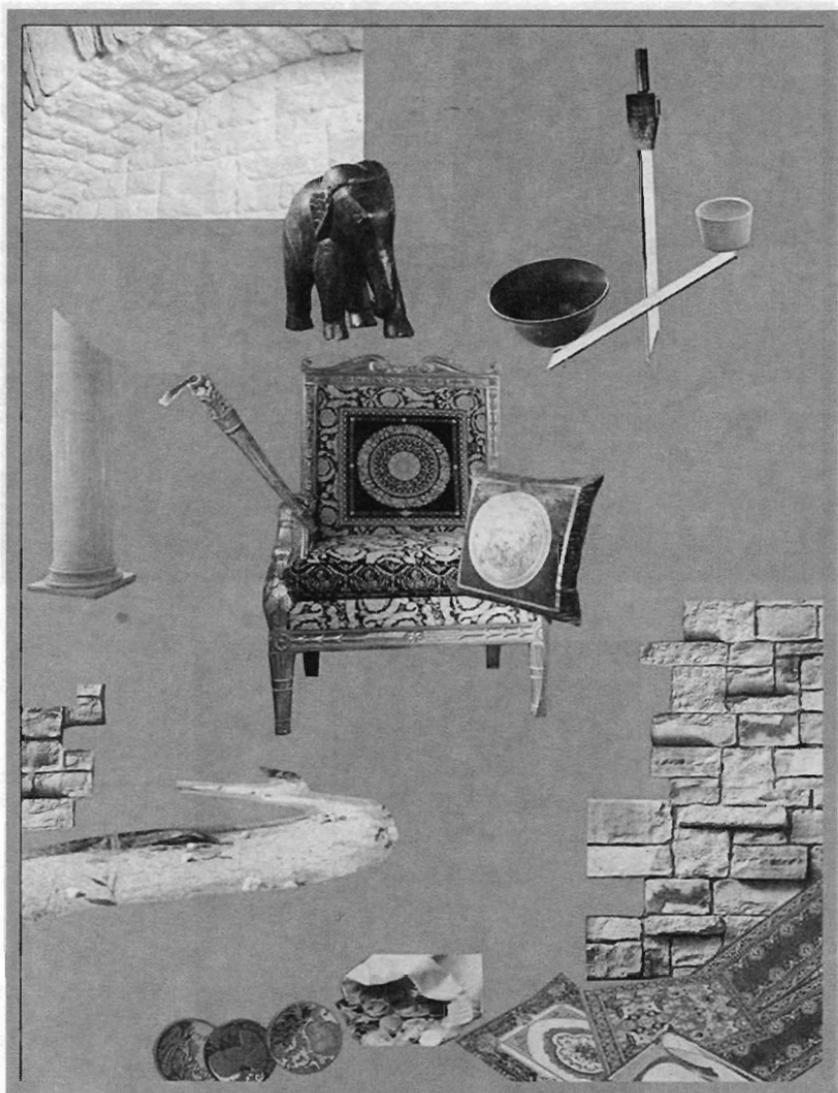
*Менора*



*Жезл Аарона*



*Эсфирь*



*Артакерк*



*Мордехай*



*Астия*



Пир



Аман и Зерешь

*Константин Бурмистров (Москва)***«Басни Талмудовы, от самих жидов узнанные»: к генеалогии юдофобских настроений в России конца XVIII – начала XIX в.**

Когда мы пытаемся понять, почему в русском народе (если угодно – в русском обществе) сложилось именно такое отношение к евреям – подозрительное, неприязненное и т.п. – о чем написано уже немало толстых книг, полезно, да и попросту необходимо задаться вопросом об источниках. В данном случае я имею в виду не стереотипы восприятия и народные представления, а вполне реальные письменные памятники. К одному из таких памятников я и хотел бы привлечь внимание в настоящей публикации. Эта небольшая книжка, вышедшая в Санкт-Петербурге без указания типографии в 1787 г., стала, насколько мне известно, первым напечатанным гражданским шрифтом и получившим достаточно широкое распространение изданием в России, где рассказывалось о еврейских обрядах, обычаях, о праздниках еврейского литургического года (об адекватности этого рассказа мы сможем вынести суждение позже). Произошло это даже более чем те 200 лет назад, о которых говорится в известном сочинении, в эпоху, когда реального еврея встретить в столицах было практически невозможно.

Эта книга называется «Обряды жидовские, производимые в каждом месяце у сяпвсциэциухов» (издана в Санкт-Петербурге на иждивение некоего П. Богдановича и, вероятно, в его типографии). Уже в XIX в. она была довольно редка и значится в наиболее авторитетных библиофильских справочниках<sup>1</sup>. В ней всего 30 страниц, ее текст разделен на 12 частей, соответствующих 12 месяцам еврейского календаря. В каждом месяце автор описывает основные праздники евреев, а также обряды и обычаи, с ними связанные.

Некоторые из них легко узнаваемы и вполне соответствуют реальности, другие лишь угадываются и окружены фантастическими деталями, третьи не поддаются идентификации. И названия месяцев, и довольно многочисленные ивритские слова и фразы в книге столь сильно искажены, что подчас трудно установить, что имел в виду автор.

Что же мог узнать из этой книги о таинственных евреях и их обрядах добропорядочный православный читатель эпохи просвещенной Екатерины? К примеру, что

28 числа [месяца Сифаль, т.е. шват. – К.Б.] совершают праздник *Дагон* именуемый, и почитают за самую верную истину, что Бог судит в сей день всех Богов и передает их жестокому мучению, стараются и сами подражать таковому мнимому деяния Творца своего, и достав какую-нибудь икону, ругаются над оною всячески, то есть оплевывают ее, попирают ногами, разбивают и наконец либо бросают в гноище, либо сожигают. Сей праздник, если оный токмо можно назвать праздником, установлен Талмудом в 7 главе книги *Гиген*<sup>2</sup>.

По всей видимости, автор имеет в виду талмудический трактат Гитин, посвященный порядку оформления бракоразводных писем. В 7-й главе этого трактата действительно говорится о том, что тот, кто поклоняется другим богам, кроме Господа, подвергнется истреблению (согласно Исх 22: 19), однако об установлении какого-либо праздника речи, конечно, не идет.

Далее приводится целый перечень того, для чего евреям нужна христианская кровь. Во многом автор повторяет подобные перечни, известные в польских землях с конца XVI в.: кровь христианского ребенка нужна для религиозных целей (смазывать глаза умирающего и при обрезании); для чародейства (кровь примешивают к съестным припасам (перцу, шафрану) и посылают христианам, чтобы добиться их расположения); для лечебных целей (против зуда и проказы) и т.д.

Столь же много интересного мог узнать о еврейских традициях любознательный православный читатель из описания пасхального седера. Так, во время его,

... сядши все за стол, приемлют по стакану меду или вина, и хозяин читает молитву, начиная оную сими словами: *Иокалах моанийа*, то есть, *хлебе наш убогий, без соли еси*. Прочитав же оную, поднимает вверх опреснок и произносит о десяти казнях Египетских сии слова: *эйцах, дейцах, Боахоф*. Потом каждый пьет и, омочив перст свой в вино или мед, кропит оным и говорит: «Да ниспошлет Господь Бог сугубо все сии казни на язычников, поган христиан». Хозяин же раздает всем по части *эвикомена*, то есть опреснока, смешанного с кровью христианскою, и они при ядении оного купно с ним наполняют паки свои стаканы медом или вином и, совершая молитву, испивают оных по четыре<sup>3</sup>.

А «21 числа» евреи якобы

... собирают тот хлеб, который за семь дней пред тем раскладывали по окнам храмин своих, и оный сожигают при изречении сих слов: «Как я сожигаю сей хлеб, так да сожжет Бог всех христиан»<sup>4</sup>.

Вместе с тем, было бы неверно представлять этот текст просто как собрание нелепиц. Он содержит и немало полезной информации, которая позволяет нам понять, как выглядели еврейские обряды и обычаи XVIII в. в глазах христианского окружения.

Откуда же появилась эта книга и на каких источниках она основана? Разные еврейские историки (Д. Хвольсон, Ю. Гессен, Д. Эльяшевич и др.), а также библиографические справочники и каталоги дают о ней и ее версиях самую разноречивую информацию.

По всей видимости, этот текст восходит к небезызвестному Яну Серафимовичу (1686 – после 1716). Вундеркинд, сын

гродненского раввина (его мать происходила из семьи слуцкого раввина), он в раннем возрасте стал раввином Брест-Литовска. В 1710 г. принял католичество и впоследствии выступал в качестве эксперта на Сандомирском ритуальном деле 1713 г. Серафимович признался, что лично участвовал в двух ритуальных убийствах, и дал очень подробное описание «кровавого» ритуала, которое и по сей день является чуть ли не основным для сторонников «кровавого навета». В подтверждение своих слов о том, что еврейская религия предписывает использовать христианскую кровь в ритуальных целях, он ссылаясь на трактаты Талмуда и некоторые пока не идентифицированные (возможно, вымышленные) книги. По некоторым сообщениям, он написал и издал в 1716 г. книгу «Wyjawlenie przed Bogiem i swiatem obrzedow żydowskich» («Обнаружение пред Богом и миром еврейских обрядов»), однако найти ее до сих пор не удалось (якобы весь ее тираж уничтожили евреи)<sup>5</sup>. Киевский епископ Йозеф Анжей Залуский (XVIII в.) специально изучал вопрос о Серафимовиче и его книге и не установил, была ли она опубликована<sup>6</sup>.

Так или иначе, текст Серафимовича становится известным и начинает распространяться во второй половине 1750-х гг. в связи с так называемыми франкистскими диспутами. Вообще можно утверждать, что протоколы этих диспутов, точнее – та аргументация со ссылками на классические еврейские тексты, которую предложили тогда франкисты, стала основным текстом-источником для последующих «кровавых наветов» в России вплоть до второй половины XIX в.<sup>7</sup> Франкистское движение, которое было одним из продолжений саббатизма, в середине – второй половине XVIII в. распространилось во многих странах Восточной и Центральной Европы. Учение франкистов, построенное на радикальной интерпретации каббалы, отличал крайний антиномизм и эсхатологизм<sup>8</sup>. С целью радикальной

трансформации миропорядка Франк призывал нарушать все возможные законы и нормы этого мира – и, прежде всего, еврейскую галаху. Не случайно, что на знаменитом Львовском диспуте 1759 г. между франкистами и сторонниками традиционного иудаизма первыми был выдвинут тезис о том, что Талмуд предписывает евреям использовать христианскую кровь. Едва ли можно было придумать более тяжкое нарушение всех норм, чем возведение подобного обвинения против собственных единоверцев<sup>9</sup>.

Еще за год до упомянутого диспута, в 1758 г. во Львове и Кракове публикуется на польском языке анонимная брошюра «Бредни Талмуда, узнанные у самих евреев и явленные новой сектой сяпвсечухов, или анти-талмудистов»<sup>10</sup>, впоследствии переведенная с некоторыми изменениями на русский язык как уже известные нам «Обряды жидовские». В том же году ксендз Г. Пикульский включает в свою знаменитую книгу «Еврейская злоба» (Львов, 1758) текст, во многом сходный с «Бреднями Талмуда». Автором этого текста Пикульский называет Серафимовича, в предисловии сообщая различную информацию о нем и его сочинении. В этом тексте также рассказывается о различных обрядах, проводимых евреями в разные месяцы, а еще подробно описывается ритуал кровавого жертвоприношения и порядок распределения добытой крови между общинами и ее использования. Пикульский включил этот текст и во второе издание своей книги (1760)<sup>11</sup> наряду с помещенным там же подробным описанием диспута между франкистами и раввинистами во Львове в 1759 г. По своему объему опубликованное Пикульским сочинение намного превосходит «Бредни Талмуда». Возможно, «Бредни» являются его кратким пересказом, или же, что кажется мне более вероятным, оба эти текста восходят к одному первоисточнику, вероятно, написанному Серафимовичем<sup>12</sup>.

Так или иначе, аргументация франкистов в защиту «кровавого навета» во время Львовского диспута строилась на интерпретации реальных еврейских текстов (прежде всего Талмуда и галахических кодексов)<sup>13</sup>. Любопытно, что, в отличие от Пикульского, католики, издавшие «Бредни Талмуда» и явно поддерживавшие франкистов (что очевидно из предисловия к польскому изданию «Бредней» и их церковнославянскому переводу), приписали именно этой секте текст Серафимовича, созданный на полвека ранее и никаких реальных ссылок на реальные еврейские источники не содержащий. Вообще же само имя Серафимовича ни в одном издании «Бредней» и их более поздних русских версий не появляется; в предисловии к «Бредням» говорится, что они были открыты франкистами (их называют здесь «сяпвсечухами», т.е. «саббатянами»), чтобы показать, в какую мерзость верят их бывшие единоверцы.

Как я уже указывал, трактат Серафимовича впервые появляется именно во время франкистских споров и в явной связи с ними. Как писал М. Вишницер, «честь открытия кровавого ритуала в Талмуде» принадлежит именно Серафимовичу, и, возможно, именно отсюда этот аргумент почерпнули и франкисты. На основе текста Серафимовича в 1770–1790-х гг. возникла целая литература: многочисленные издания на польском, церковнославянском и русском языках, известные как «Басни Талмудовы» и «Обряды жидовские». Впоследствии эти небольшие брошюры практически идентичного содержания переписывались и приобщались почти ко всем ритуальным процессам в России. Так, в 1772 г. появляется изданная монахами-василианами в принадлежавшей в то время униатам Почаевской лавре на Волыни на церковнославянском языке книга «Басни Талмудовы от самих жидов узнанныя, и чрез нову ересь сапвечиэциухов или противу Талмудистов открытая» (перевод с краковского издания 1758 г.). Эта книга переиздается там же, в Почаевской лавре в 1794 г., уже после присоединения

Волыни к России. Еще одно польское издание «Бредней» выходит в Могилеве. Наконец, в 1787 г. в Санкт-Петербурге появляется русское издание (перевод с польского, изданного в Могилеве), о котором я уже говорил выше<sup>14</sup>.

Интересно, что затем новые издания (или попытки издания) этой книги на русском языке четко привязываются к основным ритуальным процессам в России. В 1800 г., сразу после Сенненского дела, появляется ее издание в близлежащем Смоленске<sup>15</sup>. Рукописный экземпляр книги был подшит к знаменитому «Мнению об отвращении в Белоруссии недостатка хлебного обузданием корыстных промыслов евреев» Г.Р. Державина (1799 г.)<sup>16</sup>. В 1828 г. в разгар Велижского дела Главным управлением цензуры было возбуждено дело о напечатании в Санкт-Петербурге без цензурного разрешения «Обрядов жидовских». Издание было запрещено и изъято из магазинов для сожжения<sup>17</sup>. В 1836 г., после завершения Велижской драмы, Московский цензурный комитет еще раз запретил публиковать «Обряды». В 1850-х гг. этот текст использовался во время Саратовского дела и, наконец, последнее его издание вышло в Санкт-Петербурге сразу же после окончания «дела Бейлиса», в 1914 г.; оно было напечатано по инициативе юдофобского «Общества изучения иудейского племени».

Важно отметить различия между польскими и церковнославянскими изданиями «Бредней», с одной стороны, и их русскими версиями («Обрядами»), с другой. Они принципиальны для понимания того, какое влияние могла оказать эта книга на отношение к евреям в России.

1. Русские версии не включают в себя предисловия, в котором рассказывается о саббатянском и франкистском движениях, а также о том, почему сектанты решили открыть кровавые тайны своих бывших единоверцев. Русский текст вообще не содержит указаний на какие-то разногласия внутри еврейства, и можно только

догадываться, как понимали русские читатели слово «сяпвсциэциухи», единственный раз упомянутое на титульном листе «Обрядов». В церковнославянском издании же мы читаем: «Во времена же недавно прошедшая, явися нарочитая у Жидов Секта или ересь, от Сяпвечиэциуха Жидовина в иностранстве изобретена, юже и zde в Полском Господарстве в лето 1757 между жидами доволно распростиратися начат. Тии убо расколници прекословят Талмуду жидовскому, показующе яве и тщательно, яко он закону Божию и законам человеческим противен есть, хулений же на Бога и веру христианскую исполнен. Приемлют же и Христианом учения некоторые от нихже, та суть изящнейшая: яко Бог есть в Троице Святей един, яко Мессия уже прииде; яко Талмуд есть богопротивен, и пр.».

Далее в предисловии говорится о том, какие гонения со стороны евреев навлекли на себя франкисты, как католики встали на их защиту и как в конце концов было разоблачено все суеверие талмудистов. В заключение автор предисловия заявляет: «Сея ради вины не безместно будет, да православные люди присмотрятся неким обрядам и обычаям тех талмудистов, всеусердно согласившихся на истребление имени христианского»<sup>18</sup>. В русских изданиях этот текст отсутствует.

2. Отсутствуют в них и наиболее «кровавые» эпизоды. В частности, в польском и славянском тексте в двух местах сообщается, что на евреев падают с неба неведомым образом появившиеся капли крови, от которых они умирают. В русском тексте этот сюжет почему-то пропущен, как и описания некоторых других «криминальных» с христианской точки зрения обрядов.
3. Наконец, само название русской версии является

результатом неправильного перевода: в польской и славянской версиях говорится о том, что «бредни», «басни» или «обряды» открыты франкистами, разоблачавшими своих бывших единоверцев, тогда как в русской они приписаны самим франкистам («Обряды... производимые в каждом месяце у сяпвсциэциухов!»).

Таким образом, мы видим, сколь различались между собой версии, предназначенные для прочтения в церковной (православной и католической) и светской среде.

Я вкратце рассказал об одном из важнейших и самом раннем из источников «кровавого навета» в России. Он был составлен крестившимся евреем в начале XVIII в., получил известность во время франкистских споров в Польше в середине того же столетия и широко использовался на протяжении полутора веков в России в юдофобской пропаганде и во время ритуальных процессов. Однако проблема его происхождения намного сложнее: это лишь один из текстов, возникших в эпоху распространения франкистского движения. Именно в это время, в середине XVIII в., складывается новая «наветная» литература, содержащая, наряду с цитатами из вымышленных источников, многочисленные радикальные интерпретации реальных еврейских текстов. Ее авторами и распространителями были как крестившиеся евреи, так и еще не принявшие крещение франкисты (т.е. формально остававшиеся евреями, хотя и отлученными от общины) и их местные католические покровители. Сложный комплекс антиеврейских сочинений той эпохи и, особенно, использованных в них цитат из еврейских текстов безусловно заслуживает дальнейшего изучения, необходимого для понимания процессов формирования юдофобских настроений в русской культуре и русском обществе.

## Примечания

<sup>1</sup> См.: *Сопиков В.С.* Опыт российской библиографии. В 5-ти тт. СПб., 1813–1821. № 6979; *Губерти Н.В.* Материалы для русской библиографии. М., 1881. Вып. 2. № 112; *Битовт Ю.* Редкие русские книги и летучие издания XVIII века. М., 1905. № 2161.

<sup>2</sup> Обряды жидовские. СПб., 1787. С. 5.

<sup>3</sup> Там же. С. 10–11.

<sup>4</sup> Там же. С. 13.

<sup>5</sup> Наиболее подробную информацию о Серафимовиче приводит Г. Пикульский в своей книге «Еврейская злоба»: *Pikulski G. Złość Żydowska przeciwko Bogu u bliźniemu.* Lwow, 1760. S. 700–705. См. также: *Tugendhold J.* O pamflecie Serafimowicza // *Kwartalnik poświęcony przeszłości Żydów w Polsce.* N 2 (1912). S. 106–111.

<sup>6</sup> См.: *Turowski S.* Polska rajem dla Żydów // *Kwartalnik poświęcony przeszłości Żydów w Polsce.* N 3 (1913). S. 73–100.

<sup>7</sup> См.: *Бурмистров К.Ю.* Кровавый навет в России: проблема источников / / Ксенофобия. История, идеология, политика. М., 2003. С. 16–37.

<sup>8</sup> Из обширной литературы о франкизме и франкистском учении см. прежде всего: *Kraushar A.* Jacob Frank. The end of Sabbatian Heresy. New York, 2001; *Scholem G.* Redemption Through Sin // *Scholem G.* The Messianic Idea in Mesjasza-Apostaty. Wrocław, 1998; *idem.* Jakub Frank, A Jewish Heresiarch and his Messianic Doctrine // *Acta Poloniae Historica*, 76 (1997). P. 53–74; *Levine H.* Frankism as Worldly Messianism // *P. Schaefer & J. Dan* (eds.). *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After.* Tübingen, 1993. P. 283–300.

<sup>9</sup> 7-й пункт: «Талмуд учит употреблять христианскую кровь, и кто верит в Талмуд, обязан употреблять ее... Употребление талмудистами христианской крови известно не только в Королевстве Польском, но и в других землях... Талмудисты проливали невинную христианскую кровь, были уличаемы в этом безбожном поступке и в разное время осуждены на смерть декретами судов... Взявши в свидетели Всевышнего Бога, который придет судить живых и мертвых, мы не из злобы или ненависти к ним, а из любви к вере святой, которую мы принимаем, объявляем всему свету об этой злобе талмудистов, ибо и сами мы в юности учились у них тому же» (*Pikulski G. Złość Żydowska.* Lwów, 1760. S. 274–275. Ср.: *Кузьмин И.О.* Материалы к вопросу об обвинениях евреев в ритуальных преступлениях. СПб., 1913. С. 188).

<sup>10</sup> «Błędy talmutowe od samychże żydów uznane. Y przez nowa Sektę Siarwscieciuchów, czyli Contra-Talmudistów wyjawione».

<sup>11</sup> *Pikulski G.* Złość Żydowska. S. 700–804.

<sup>12</sup> В опубликованном Пикульским сочинении подчас очень трудно отделить текст самого Серафимовича от комментариев Пикульского и, возможно, еще одного текста о еврейских праздниках, который использовал Пикульский.

<sup>13</sup> См.: *Бурмистров К.Ю.* Кровавый навет в России: проблема источников. С. 19–20.

<sup>14</sup> Д.А. Эльяшевич пишет, что *первое* издание «Обрядов» было опубликовано в Санкт-Петербурге лишь в 1797 г., однако, насколько нам известно, такого издания не существовало. Оно не упоминается и в «Сводном каталоге русской книги гражданской печати XVIII века» (М., 1962–1967. Т. 1–5). См.: *Эльяшевич Д.А.* Правительственная политика и еврейская печать в России, 1797–1917. СПб; Иерусалим, 1999. С. 65–66. В то же время издание 1787 г. хорошо известно и имеется, к примеру, в Российской государственной библиотеке.

<sup>15</sup> Напечатана в Губернской типографии. См.: *Сопиков В.С.* Опыт российской библиографии. СПб., 1816. Т. 4. № 6980; *Губерти Н.В.* Материалы для русской библиографии. Вып. 2. С. 271.

<sup>16</sup> *Гессен Ю.* История еврейского народа в России. 2-е изд. Т. 1. С. 101–102.

<sup>17</sup> По-видимому эту перепечатку издания 1787 г. предпринял известный издатель и книгопродавец А.Ф. Смирдин. См.: *Эльяшевич Д.А.* Правительственная политика и еврейская печать в России. С. 161–162.

<sup>18</sup> Басни Талмудовы... Тип. Почаевская, 1794. Предисловие. Цит. по: *Губерти Н.В.* Материалы для русской библиографии. Вып. 2. С. 270–271.

## Приложение

Редколлегия сочла целесообразным дать в Приложении к настоящему сборнику анонимный польский памятник XVIII в., имевший хождение в христианской среде и отразивший бытовавшие здесь представления о еврейских праздниках, – «*Błędy Talmutowe od samych żydów uznane u przez sektę siarpsciewców, czyli Contra-Talmutystów wyjawione*» (Краков, 1758). Мы приносим благодарность Константину Бурмистрову, предоставившему этот текст в наше распоряжение.

Памятник затруднительно атрибутировать со всей определенностью. По всей вероятности, в его основе лежит текст, связанный своим происхождением со средой еврейских выкрестов, а не собственные этнографические наблюдения анонимного христианского автора. Так, например, известное в Польше XVIII в. описание еврейских праздников содержалось в обширном трактате ксендза Гаудентия Пикульского («*Złość Żydowska przeciwko BOGU y bliźniemu Prawdzie y Sumnieniu Na objaśnienie Talmudystow Na dowod ich zaślepienia, y Religii dalekiej od prawa Boskiego przez Moyżesza danego <...> opisana przez X. Gaudentego Pikulskiego*». Lwów, 1758, 1760. S. 705–804), который, по его признанию, основывался на сведениях, почерпнутых у «многих разных раввинов», но по большей части – «из рукописи» бывшего Брест-Литовского раввина, выкреста Яна Серафимовича (Серафимовича? Шарафиновича?). Судя по приводимым Пикульским данным, Ян Серафимович «по принятии Святого Крещения сильно продвигался в Католической Вере, и, присмотревшись к обрядам и принципам Веры Христианской, все более познавал зло и ослепление проклятых Талмудистов, и поскольку в этом он был учен, то все их зло и богохульство, которое Евреи совершают целый год, согласно

порядку своих Праздников, он описал с такими объяснениями, которые включают и главы Талмуда, и слова еврейских богохульств» (S. 705). Речь идет о рукописи не сохранившегося труда «Выявление перед Богом и миром еврейских обрядов» (1710, 1716?) этого «ученого и сведущего в Еврейском Талмуде», поскольку, как пишет Пикульский в предисловии к III части своего обширного труда, он был якобы издан, но раскуплен евреями и уничтожен.

Восходит ли публикуемый нами текст к этой утраченной книге Серафимовича или к какому-то подобному тексту, в настоящее время определить затруднительно, как и утверждать, что он является сокращенной версией соответствующего раздела трактата Пикульского, хотя здесь и обнаруживаются значительные схождения, указанные в примечаниях к публикации.

Памятник может представлять интерес для квалифицированного читателя и как отражение стереотипных представлений о евреях, иудаизме и его празднично-обрядовой стороне, характерных для польских христиан XVIII в., и как документ, иллюстрирующий уровень религиозного сознания того времени, и как своеобразное свидетельство межконфессионального «диалога».

Публикация приводится в переводе и сопровождается комментариями, подготовленными В. Мочаловой, которая приносит глубокую благодарность за помощь в работе, ценные замечания и консультации Константину Бурмистрову, раввину Ишайе Гиссеру, Валерию Дымшицу, Илье Животовскому, Цалерию Зайчику, Марии Каспиной, Аркадию Ковельману, Любви Кузнецовой, Александру Львову, Александру Синельникову, Юрию Табаку, раввину Нелли Шульман.

**BŁĘDY**

**TALMUTOWE**

Od samychże żydow

**U Z N A N E.**

*T przez nową Sekcję*

**SIAPWSCIECIUCHÓW,**

*Czyli*

**Contra-Talmutystow**

**WYIAWIONE.**

**Dla ciekawości Czytelniká**

*Zá pozwoleniem starszych do Druku*

**PODANE.**

Roku Páńskiego 1758.

Naypierwey we Lwowie, á potym

**W K R A K O W I E**

w Drukárni Sebástvána Hebánovského J. K. M. Ci Typografa.

**Бредни Талмуда, узнанные у самих евреев  
и явленные новой сектой сяпвсечухов<sup>1</sup>,  
или анти-талмудистов**

Отпечатанные для занятого чтения с разрешения старейшин Лета Господня 1758, Сначала во Львове, в потом в Кракове<sup>2</sup> В типографии Себастьяна Хебановского<sup>3</sup>, типографа Е[го] К[оролевского] В[ысочества]

**Предисловие**

Неверный еврейский народ, который не желает слушать Законов Божьих, и самому Подателю Закона Христу, истинному Мессии, не верил и совершенного учения его не принял, как и чудес его многочисленных не признал, и даже того, что о Христе в книгах своих иудей Иосиф написал (*Antiquitatum Libr 18. Cap 4*): «Около этого времени жил Иисус, человек мудрый, если вообще Его можно назвать человеком. Он совершил изумительные деяния и стал наставником тех людей, которые охотно воспринимали истину. Они привлек к себе многих иудеев и эллинов. То был Христос. По настоянию наших влиятельных лиц Пилат приговорил Его к кресту. Но те, кто раньше любили его, не прекращали этого и теперь. На третий день он явился им живой, как возвестили о Нем и о многих других Его чудесах боговдохновенные пророки. Поныне еще существуют так называемые христиане, именующие себя, таким образом, по Его имени»<sup>4</sup>. Все это евреи вымарали, а однако это было обнаружено, как свидетельствует Евсевий в своей «Истории церкви» (*Lib: I. Cap: II*)<sup>5</sup>. Что же они делают – сочиняют Талмуд, то есть ложное толкование Священного Писания с дополнениями, преисполненными богохульства на Бога и проклятий христианства<sup>6</sup>. Первым это дьявольское дело начал в Вавилоне Иуда, сын Симеона<sup>7</sup> спустя полтора ста

лет после разрушения Иерусалима, через 300 лет после него – Рабби Иоанна<sup>8</sup>. Завершили этот обман Рабби Ассе<sup>9</sup> и Рабби Аммай<sup>10</sup> Лета Господня 476. Из «Церковной истории» В[еликого] К[сендза] Петра Скарги<sup>11</sup> Сос. J.<sup>12</sup>

[АЗ] В недавно прошедшие годы возникла у евреев большая секта, основанная евреем *Сявсечухом* в чужих краях<sup>13</sup>, которая и здесь в Польше в прошлом 1757 году довольно сильно стала распространяться среди евреев<sup>14</sup>. Эти сектанты нападают на еврейский Талмуд, явственно и упорно доказывая, что он противен как Божественному Закону, так и Законам человеческим, и наполнен прямым богохульством против БОГА и Христианской Веры. Самые основные идеи этой секты таковы: что БОГ един в Святой Троице, что Мессия пришел, что Талмуд противен Богу<sup>15</sup>.

Этим и подобными идеями эти люди столь возбудили против себя всю массу талмудистов, что она начала их как еретиков ненавидеть, преследовать, исключать из своей общины и даже в синагогах своих и школах<sup>16</sup> всех предавать проклятию<sup>17</sup>. Видя это, *Сявсечухи* попросили католической протекции у Е[го] В[ысокопреосвященства] каменецкого Епископа Дембовского, позже назначенного на должность Архиепископа львовского, пастыря, не менее радеющего о приумножении Господней Славы, как и о приумножении Святой Веры, который, видя весьма приближенных к Св. Католической Вере и намеренных окончательно победить талмудистов на публичном диспуте<sup>18</sup>, принял их под свое покровительство от гнева талмудистов тем сильнее, чем более видел он, как в присутствии собравшихся Прелатов и Теологов на этой публичной беседе они побеждают талмудистов – как доводами, так и глубоким толкованием Св. Писания<sup>19</sup>. С этого времени имя *Сявсечухов* было заменено на Анти-Талмудистов, и с тех пор они стали так называться. По этому случаю католическим душам нелиш-

ним будет с любопытством присмотреться к обрядам этих Талмудистов, врагов Христианства, стремящихся к его разрушению<sup>20</sup>.

#### [A4] Интересные еврейские обряды на каждый месяц года<sup>21</sup>

##### Январь По-еврейски *тайвес*<sup>22</sup>

Дня 4 января как будто для наказания еврейской неверности по указанию Божьему за час перед рассветом неведомым образом в еврейскую еду капает кровь<sup>23</sup> столь вредная, что если только еврей дотронется губами до такой пищи, в которую попала капля этой крови, то в тот же миг еврей упадет замертво, а еще более диковинно то, что, по свидетельству самих же еврейских мудрецов, эта самая кровь не наносит вреда ни одному Христианину.

Дня 8 января<sup>24</sup> евреи исполняют такую церемонию. Они должны молиться не в синагоге, но под крышей, и там просить Господа Бога о дожде<sup>25</sup>, а по какой причине – я из-за его обширности не привожу здесь рассказ, который есть в Талмуде, в Книге *Тайнес*<sup>26</sup>, в гл. 3, лишь приведу причину, которую объясняет их Раввин [*нрзб.*: Рабейну Бахья<sup>27</sup>], говоря: Небо это обширный круг, из этого круга [*нрзб.*: дождь] льется на облака, а с облаков изливается на весь свет<sup>28</sup>. Почему, чтобы выпросить у Господа БОГА дождя, следует обязательно молиться под крышей, пусть каждый, имеющий ум, сам рассудит, что это за объяснение.

##### Февраль По-еврейски называется *сифал*<sup>29</sup>

В первую субботу этого месяца, именуемую *Лабесове*<sup>30</sup>, евреи бросают по окнам, крышам какую-нибудь крупу или кашу для птиц.

Дня 15 февраля отмечают праздник *Химесофер*<sup>31</sup>, во время которого обязательно нужно танцевать.

Дня 20 февраля тайный праздник отмечают одни старейшины, не допуская на него простое еврейство, чтобы оно не выдало их секрета. Во время этого торжества они считают, сколько собрали с какой синагоги, поскольку каждый год еврей, начиная с тринадцатого года своей жизни, должен платить в эту казну по 2 злотых, а также подсчитывают, сколько денег и на что истратили<sup>32</sup>.

Дня 28 февраля отмечают праздник, именуемый *Дагон*<sup>33</sup>, считая несомненной истиной, что Господь БОГ в этот день судит всех Богов и жестоко наказывает. Посему в этот день у них обязательно должна быть какая-то Икона, над которой они в этот день жестоко издеваются. А как эту жестокость они должны осуществлять в этот день, о том достаточно написано в Талмуде, в Книге, именуемой *Гиттен*<sup>34</sup>, в главе седьмой. Они должны плевать на Образ, топтать его, колоть и говорить: *Hiwest hozer widamser*<sup>35</sup>. Закончив эти безбожные церемонии, они бросают эту Христианскую Святыню в огненную печь или некую недоступную клоаку, и тем завершают обряды этого месяца.

### **Март По-еврейски называется оодер**<sup>36</sup>

Дня 14 марта евреи отмечают праздник *Тейнер Эстер*<sup>37</sup>, то есть пост Царицы Эсфирь, которая своим постом защитила Народ Израиля.

Дня 15 марта евреи утром идут в синагогу, в которой их дети гремят в колотушки, потом читают историю из Священного Писания об Эсфири и Амане<sup>38</sup>, а когда читающий вслух Писание произносит слово Аман, дети должны греметь [колотушками]<sup>39</sup>. Завершив эту службу, они одаривают друг друга разными подарками по мере своих возможностей – деньгами, угощением<sup>40</sup> и пр. В этот вечер они должны пить допьяна – по причине, которая приведена в Талмуде, в книге, именуемой *Мегила*, в главе 4: что БОГ

Израиля никогда [достаточно] не восславлен, Мордехай благославлен, а Аман проклят<sup>41</sup>, и этим обрядом завершают этот месяц.

### Апрель По-еврейски *нисен*<sup>42</sup>

Если говорить о месяцах, то именно в этом надлежит испытывать отвращение к еврейским обрядам.

Прежде всего потому, что евреи должны во второй день этого месяца убивать Христианское Дитя и начинать этот месяц пролитием Христианской крови<sup>43</sup>. Они всегда отрицают это безбожное дело<sup>44</sup>, но кто хочет легко узнать эту истину, пусть возьмет Талмуд и прочтет в нем книгу *Zychweles*<sup>45</sup>, главу 5, и все поймет, по какому обряду они должны совершать этот ритуал. Я не привожу здесь описания этого ритуала из-за его обширности. Они утверждают, что им не нужна Христианская кровь, что это клевета на них<sup>46</sup>, но в упомянутой главе всякий может о том прочитать. Кровь же им нужна по следующим причинам, прежде всего, для околдовывания Христиан, чтобы они были к ним добры<sup>47</sup>. Далее, для еврейских новобрачных, которым раввин во время свадьбы дает наполненные этой кровью яйца, чтобы им сопутствовала удача среди христиан, о чем простые евреи могут не знать. Далее, для умирающих евреев, которых раввин должен, насколько это возможно, помазать этой кровью, смешанной с яичным белком. Далее, для еврейской Мацы, называемой *Эвикомен*<sup>48</sup>, которая непременно должна быть смешана с Христианской кровью. Далее, для удачи в их торговых делах. Далее, для праздника *Амана*<sup>49</sup>, во время которого раввин тайно посылает кушанья, заправленные этой кровью. Далее, для различных чародейств, о которых всякий может достаточно прочитать в Талмуде, в книге, именуемой *Хохмес* и *Нискабес*<sup>50</sup>, что означает Тайное знание.

Третьего дня апреля евреи готовятся к Празднику Пасхи<sup>51</sup>, закупают не промокшую пшеницу<sup>52</sup> и везут ее в наших мешках, просеяв через новые сита, мельничный камень чистят сверху, и снизу муку прикрывают, хранят ее в бочках, чтобы до нее не дотронулась крыса, ибо они змею и крысу считают дьяволом<sup>53</sup>. Муку с мельницы они свозят в дом, где она должна стоять три дня. Они идут за водой, именуемой *Маимаце*<sup>54</sup>.

Дня тринадцатого апреля сами хозяева должны идти за водой и молиться над ней, говоря *Мейн маце*<sup>55</sup>. На следующий день все вместе – старые и молодые, богатые и бедные должны делать в своих домах *Мацу*, перед вечером кусочки хлеба они должны класть на каждое окно и простую деревянную ложку, и три или четыре гусиных пера<sup>56</sup>. Того же вечера сам хозяин идет за водой, говоря: Это мой – иметь ту воду, из которой будет *Маца*.

Дня четырнадцатого апреля<sup>57</sup> евреи должны, встав утром, идти в синагогу, и в тот день ничего не есть вплоть до вечера<sup>58</sup>. В этот же день они должны давать Христианам напитки, сладости и пр., говоря: <нрзб.>, то есть: как я тебя, язычник, обману в день сегодняшний, так помоги мне, Боже, обманывать тебя весь год<sup>59</sup>. Через семь дней они должны забрать у Христиан то, что одолжили<sup>60</sup>, хлеб, который на окнах клали, они должны сегодня сжигать, говоря: как я этот хлеб сжигаю, так пусть все Христиане сгорят<sup>61</sup>. К вечеру хозяин должен одеться в белую рубаху<sup>62</sup>, а когда оденется, жена стелет ему постель<sup>63</sup>, готовит стол, потом кладет на стол три *Мацы*, одна от другой должны быть отделены полотном, сверху же должен быть кусок хрена, перья лука и соленая вода в чаше<sup>64</sup>. Потом они садятся к столу и дают каждому кубок меда, и начинает хозяин обряд такими словами: *Хокалах моания*<sup>65</sup>, то есть хлеб ты наш убогий без соли, сказав это, он поднимает *Мацу*. Потом они читают

десять казней египетских, завершая это словами: *Деицах Эйдаош Беахаф*<sup>66</sup>, и в это время пальцем выливают мед и вино из чаши, говоря: Пусть все эти казни от Господа Бога во второй раз падут на поганых Христиан. Кончив ужин, хозяин дает *Эвикомен*, или *Мацу* с Христианской кровью для съедения всем, и повторно чаши наливают. Справляют обряд и пьют по четыре чаши<sup>67</sup>.

Дня пятнадцатого апреля<sup>68</sup> они идут в синагогу и там совершают все вчерашние вышеописанные церемонии, и начинают считать дни до *Зеленых Святков*<sup>69</sup>, которых должно быть сорок.

Дня шестнадцатого апреля евреи делают *Цицес*<sup>70</sup>, а слово это означает шестьсот<sup>71</sup>. Нитки же с узелками составляют тринадцать<sup>72</sup>, вместе они обозначают шестьсот тринадцать Заповедей Господних, которые евреи должны исполнять, и считается, что кто из них носит *Цицес*, соблюдает все шестьсот тринадцать Заповедей Господних. Их Талмуд учит, что у кого есть *Цицес*, у того есть страж и свидетель<sup>73</sup>, который хранит его и защищает от нечистого греха<sup>74</sup>.

Дня семнадцатого апреля евреи делают себе ременный ящик, который [надевают] на лоб, когда молятся, напоминающий и те ремни, которым во время молитвы обвязывают себе руки, и называют его *Твилим*<sup>75</sup>, носят его во время службы; евреи говорят, что не боятся дьяволов, и до такой глупости Талмуд их доходит, что утверждает, будто сам Господь БОГ накладывает на себя *Твилим*<sup>76</sup> и носит *Цицес*, и потому есть много евреев, которые ночуют с *Твилимом*.

Дня двадцать пятого апреля евреи говорят: уже наши сердца исполнились служением нашему БОГУ, поэтому надеемся, что нам Господь БОГ отменит клятву не употреблять хлеба, который мы снова будем употреблять, и тем завершают церемонии этого месяца и Пасхальные Праздники.

Однако следует знать, что и в этом месяце снова кровь капает в пищу евреев, что делается по указу Божьему для покаяния их злобы и неверия<sup>77</sup>.

### [В] Май По-еврейски зовется *иес*<sup>78</sup>

Во второй понедельник этого месяца евреи постятся, каясь в тех грехах, которые они совершили в прошедшие праздники. Раввин с евреями в этот день идет на кладбище, и там они с трубами совершают те обряды, которые описаны в месяце ноябре<sup>79</sup>.

В день шестнадцатый мая<sup>80</sup> евреи справляют праздник *Лакбевмер*<sup>81</sup>, который нигде в Писании не упоминается, то есть отсчитывают тридцать три дня от второго дня Пасхи, и делают своим детям луки<sup>82</sup> – в память того, что описано в Талмуде, в Книге *Надорим*<sup>83</sup>, в главе 4. Когда Навузардан подступил к Иерусалиму, один маленький мальчик по имени Элькан, выстрелив из лука, убил первого и самого старшего слугу царя Навузардана<sup>84</sup>, из-за чего испуганный царь отступил от Города. Другую причину приводит Талмуд в Книге *Тайнес*<sup>85</sup>. Отмечая память этого события, евреи делают своим детям луки, и этим обрядом, или церемонией завершают этот месяц.

### Июнь По-еврейски называется *сивен*<sup>86</sup>

Дня шестого июня евреи отмечают праздник *Пронес*<sup>87</sup> <нрзб.>, то есть седьмое воскресенье [седьмую неделю] после Пасхи, в какой день они должны увешивать и украшать свои дома зелеными ветками<sup>88</sup>. Талмуд объясняет, что как срубленное дерево высыхает, так и евреи, которые прежде цвели, увяли<sup>89</sup>, теперь в этот Праздник они поют песни о Левиафане<sup>90</sup> и должны одеваться, как в комедии, один из них играет роль Левиафана, другой – роль *Шоробора*<sup>91</sup>, а третий – роль Господа БОГА, и говорят, что большой бык *Шороборес* ведет вечную войну [В2] с Рыбой Леви-

афаном, а тем временем приходит Господь БОГ, который режет и эту Рыбу, и этого быка, из которых готовит большой Пир для евреев на небесах<sup>92</sup>.

Дня девятого июня евреи отмечают *Зеленые Святки*, когда они извергают на Христиан страшные ругательства и проклятия, во время этого Праздника они ходят друг к другу в гости и поносят все прочие народы за то, что они не захотели принять десять Заповедей Господних, о чем они сочинили в Талмуде очень смешную историю<sup>93</sup>. В этот день им можно есть молоко с мясом вместе, чего в другое время в течение всего года им делать нельзя<sup>94</sup>. В этот же день они непременно должны есть рыбу. Объясняется это в Талмуде тем, что Рыба – это не что иное, как вода, Священное Писание – это тоже воды бездонные, и потому мы должны есть рыбу, чтобы вместе с нею мы вкусили Священного Писания<sup>95</sup>, о глупые помыслы! В этот же день евреи кладут на стол колосья в память о том, что колос дает зерна, наполняющие весь мир, а под зерном они подразумевают Мессию<sup>96</sup>.

Дня двадцатого Июня евреи держат пост, называемый *Chasywom*<sup>97</sup> в память о том, что Господь БОГ из-за них разрушил Город Берхер<sup>98</sup>.

Дня двадцать восьмого Июня, который они называют *Тамес*<sup>99</sup>, или День суда над Богами, евреи отмечают Праздник, для которого им необходимо раздобыть Гостию<sup>100</sup>, которую они обычно достают у проклятых баб, совершая над ней то, что страшно вымолвить, ибо Христианское сердце от такого осквернения не может не содрогнуться. А если они не могут раздобыть Гостию, то, по крайней мере, должны достать Иконы или Господа Иисуса, или Богоматери, или какого-либо Святого, и Раввин извергает на эту икону всевозможные злобу и богохульства. Обычно евреи это отрицают, а не верящего в это [ВЗ] трудно убедить иным спо-

собом, как только Книгой из Талмуда, называемой *Цвибелеф*<sup>101</sup>, в которой этот обряд достаточно описан.

### **Июль По-еврейски называется тамес**<sup>102</sup>

В четвертый день этого Месяца на евреев льется очень заразная кровь, называемая *Куфа*<sup>103</sup>, от которой они закрывают еду железными крышками.

Седьмого дня этого Месяца эти евреи держат строгий пост, который они называют *Сукфербес Тамес*<sup>104</sup>. Этот пост они держат по четырем причинам.

Первая: поскольку в этот день, когда Моисей шел на гору Синай разговаривать с Господом Богом, евреи сотворили Тельца из золота и поклонились ему, за что разгневанный Моисей разбил скрижали, и, каясь в этом, евреи по сей день постятся.

Вторая: поскольку в этот день озлобленный против евреев Навуходоносор приступил с великим войском к Городу Иерусалиму.

Третья: поскольку в этот день Аман начал великое преследование евреев.

Четвертая: поскольку в этот день Тит, завоевав Иерусалим, разрушил этот Город до основания, и поэтому евреи от этого дня вплоть до десятого дня Августа<sup>105</sup> не должны ни есть мяса, ни надевать белых одежд, ни заключать браков, а должны в доме учения петь плач Иеремии<sup>106</sup>.

В десятый день июля евреи занавешивают Ковчег и место, на котором сидит Раввин, и так проводят траурную службу<sup>107</sup>.

### **Август По-еврейски называется войс**<sup>108</sup>

В девятый день этого месяца евреи начинают праздник, который они называют *Босинами*<sup>109</sup>, в этот день в вечерние часы они должны сидеть [В4] на земле перед заходом солнца и есть хлеб, посыпая его вместо соли пеплом и смачивая

водой, съев его, они должны идти в Синагогу, где Раввин жалобно поет плач Пророка Иеремии<sup>110</sup>. Вернувшись из Школы после службы, они должны спать во дворе на голой земле, уверенные в том, что, как следует из Книги Талмуда, именуемой *Эурокаим*<sup>111</sup>, в эту ночь для них открывается Небо.

В десятый день евреи отмечают сам праздник *Босин*, и в этот день они входят в синагогу босыми, и сидят там всю службу на земле, а по окончании службы привязывают к своей рубахе чеснок, а своим детям надевают деревянные сабельки, которые преломляют<sup>112</sup>, потом идут на свое кладбище по причине, описанной в Талмуде, в Книге, называемой *Яворнес*<sup>113</sup>, в Главе 1, что в конце света, когда придет их Мессия, старые евреи не должны будут воевать с Христианами, но лишь дети их, а поскольку они каждый год ожидают пришествия Мессии, то в знак этого они дают детям упомянутое оружие, чтобы оно было у них наготове для истребления Христиан.

Дня пятнадцатого Августа евреи отмечают Праздник, именуемый *Мишеболд*<sup>114</sup>, в который, завершив свои посты, они начинают веселье и танцы, а своих детей распускают на каникулы.

Дня двадцатого Августа они начинают суды, на которых они определяют, на какую синагогу сколько предназначить выплат для пропитания бедных из своего народа.

Дня двадцать шестого Августа Раввин или иной назначенный для этого еврей справляет Поминальный День, о котором будет сказано в другом месте, и исполнением этого обряда они завершают этот Месяц.

### Сентябрь По-еврейски называется *зель*<sup>115</sup>

В первый день этого месяца сам Раввин или другой назначенный им еврей начинает трубить<sup>116</sup>, и трубление

это длится весь месяц вплоть до Судного дня – в напоминание о том, что перед приходом Мессии Илья будет трубить, как они говорят, в течение сорока дней, и уже в этот месяц они ничего другого не делают<sup>117</sup>.

### **Октябрь По-еврейски называется *тирсе*<sup>118</sup>**

В этом месяце евреи начинают год<sup>119</sup>, поэтому уже в первый день Октября они надевают новую рубаху, чтобы обелиться от грехов, совершенных в прошлый месяц<sup>120</sup>, а утром они сразу идут к воде и в ней кашеруются<sup>121</sup>, потом идут в синагогу, где начинают службу, едва войдя в Школу, Служка объявляет: Кто хочет открыть Ковчег, пусть даст 20 злотых, 30 и т.д.<sup>122</sup> Тот, кто даст больше, открывает, и сразу Раввин, стоящий напротив Алтаря, говорит: Это Господь БОГ наш, который открыл нам врата в Небеса<sup>123</sup>. В середине этой службы избранный для этого еврей берет у Раввина Трубу<sup>124</sup>, изготовленную из бараньего рога, и трубит в нее 21 раз, останавливаясь после трех раз, потом трубит девять раз, останавливаясь после каждого третьего трубления, в конце трубит 31 раз, не переставая<sup>125</sup>, и говорит: Мы, евреи, иструбляем 71 веру и их этой трубой проклинаяем<sup>126</sup>. В тот же день евреи должны обязательно есть голову Щуки<sup>127</sup> в своих домах. Потом все евреи и еврейки идут к воде и над ней вытряхивают свои одежды<sup>128</sup>, говоря: малая Рыба, большая Рыба<sup>129</sup>, возьмите на себя наши грехи и отнесите их к своему Царю Левиафану, потому что он уготован нам от начала мира на Суд Господний<sup>130</sup>. В тот же день евреи не должны спать всю ночь, потому что, как они полагают, в этот день Господь БОГ судит всех людей<sup>131</sup> и хочет, чтобы все евреи приготовились к Господнему Суду, чтобы его не проспять<sup>132</sup>, и этот обряд они справляют два дня.

Третьего дня Октября<sup>133</sup> евреи идут в Школу<sup>134</sup> за три часа перед рассветом, и молясь там, назначают себе разные покаяния за то, что убили Священника Захарию в Храме<sup>135</sup>.

Девятого дня<sup>136</sup> Октября они совершают такие обряды.

Первый: сначала они берут белую курицу и три раза покрутив ее над головой, говорят: Ты, курица, иди к дьяволу, а я пойду в Рай [Небеса]<sup>137</sup>.

Второй. Они идут на кладбище к своим умершим и там дают бедным милостыню<sup>138</sup>, а вернувшись с кладбища домой, едят ту курицу, которую они отдавали дьяволу.

Третий. Евреи идут к воде и там как можно лучше моются<sup>139</sup>.

Четвертый. Один другого в знак покаяния четыре раза ударяет ослиным или бычьим ремнем по спине, чтобы познать Бога, как вол и осел<sup>140</sup>.

Пятый. Они делают себе свечи, и в каждой должно быть по семь фитилей, два фитиля за хозяина, два за хозяйку, два за детей, а если у них нет своих детей – то за чужих, и один – за умерших<sup>141</sup>.

Шестой. Потом евреи исповедуются таким образом. Каждый из них пишет свои грехи, бросает под ноги другому в Школе. Служка [Школьник]<sup>142</sup>, собрав все эти листки, относит их все Раввину, сидящему перед Алтарем, тот читает их вслух и дает всем вместе отпущение грехов.

Седьмой. Вечером в Синагоге друг от друга принимают благословение, например, Сын от Отца и т.д., и получив это благословение, все просят друг у друга прощения и чаще всего прощают друг другу обиды<sup>143</sup>.

Дня одиннадцатого Октября евреи начинают такие новые Праздники и обряды.

Первый. Прежде всего они должны утром встать необычайно рано и идти в Синагогу, чтобы их дьявол не попрекал, что они не рано встали для восхваления БОГА<sup>144</sup>.

Второй. Еврейки берут пепел из Синагоги и несут его в свои дома для колдовства.

Третий. Евреи режут курицу на том месте, где должны ставить шалаши (*кучки*)<sup>145</sup>.

Дня тринадцатого<sup>146</sup> Октября начинаются сами *Кучки*, которые продолжаются семь дней, а строят они шалаши по таким причинам.

Первая. В память о том, что у Фараона они семь дней жили в шалашах.

Вторая. Что каждому еврею будет построен шалаш как башня из кости Левиафана<sup>147</sup>.

Третья. Что БОГ в течение семи дней выводил их из Египта от Фараона. На этот день они приготавливают себе Райское Яблоко<sup>148</sup>, берут иву и тростник из Иерихона, благовонные травы, именуемые *Ходес*<sup>149</sup>, и носят все это с собой, в течение семи дней они должны есть в шалашах, а входя в них, должны говорить такие слова: Господь БОГ наш дал нам отдохновение. Кончив там еду, они молятся и потом веселятся там три часа<sup>150</sup>.

Двадцать первого Октября они отмечают Праздник, по-Еврейски именуемый *Хайсефу Ребе*<sup>151</sup>, а по-Польски *Ивица*, во время которого, а главное – на сам Праздник они должны покупать иву у Христиан, а потом эту иву они должны распинать, а покупая у Христианина, они должны говорить следующие слова: Ты, язычник, продаешь мне это дерево, а я тебе за него – часть моего ада<sup>152</sup>. Из этой ивы каждый еврей должен связать шесть ветвей и, придя с ними в Синагогу, должен так же молиться, как во время *Босин*, а в конце этого богослужения ему следует бить этой ивой об стену или о железо, сбивая листья<sup>153</sup> и приговаривая: я сбиваю с себя мои грехи, и кладу их на язычников-Христиан. Выйдя из Синагоги в этот день, евреи должны идти в шалаш и там пить час и долее, пока не

напьются. В этот же день вновь каплет невидимая кровь с Небес в еврейские блюда и напитки, отчего они прикрывают все блюда и напитки железной крышкой. А каплет эта кровь таким образом: две капли этой крови капают прямо, третья – ниже, чем первая и вторая, а от второй до третьей идут кровавые полосы. Эта кровь, как уже говорилось выше, губит только евреев, но ни одному Христианину не причиняет вреда<sup>154</sup>.

В двадцать второй день евреи отмечают Поминальный День, и называют его *Сминицес*<sup>155</sup>, совершая службу по умершим из своего народа, и в этот день они не должны проклинать Христиан, потому что это день усопших, а усопшие никого не проклинаят<sup>156</sup>. По завершении этого богослужения они должны взять у Раввина свидетельство, что правильно справили этот обряд. В тот же день вечером они идут к <синагогальному> службе и покупают у него Ковчег для детей, которые должны стоять у этого Ковчега<sup>157</sup>. В этот же день они в Синагоге стреляют, пускают фейерверки, танцуют, пьют и доходят до такого безумства, что не оказывая почтения к месту молитвы, если поссорятся там, то дерутся, а старейшины их [С] не должны их ни укорять, ни наказывать<sup>158</sup>. Те же обряды совершают они и на следующий день с утра, а завершив их, едят у себя дома, некоторые же угощения посылают дружественным к ним Христианам, а в угощениях этих должен быть *Эвикомен*<sup>159</sup> или Христианская кровь для околдовывания Христиан, чтобы они могли их более поработить и к себе привязать. Сразу после обеда все еврейские женщины идут в Синагогу и там танцуют, едят, пьют, а если там среди них окажется какая-нибудь невеста, то она должна угощать их за свой счет<sup>160</sup>. И таким образом они кончают обряды этого месяца.

**Ноябрь По-еврейски называется хизивем<sup>161</sup>**

В первый же понедельник этого месяца евреи соблюдают пост, каются в том, что готовили себе еду в Праздники прошлого месяца. После этого богослужения все идут на свое кладбище и обтягивают его веревкой, говоря: Из-за этой веревки, протянутой со всех сторон, дьяволы не могут подступиться к нашим мертвым. После этого каждый еврей должен лечь на могилу своего Родителя и биться головой о гробницу, громко крича: святой мой Отец или Мать, иди к БОГУ и проси о большом счастье для меня в этом году в еде и прибыли, потом присутствующий на кладбище Раввин, читая евреям проповедь, говорит: Моисей умер, чтобы нас воскресить для Господнего Суда, после чего он нас приведет в землю обетованную и возьмет в Небеса.

В Четверг и второй Понедельник Ноября, которые евреи по-своему называют *Soiny wachmoc*<sup>162</sup>, они должны поститься<sup>163</sup>.

**[С2] Декабрь По-еврейски называется кислиф<sup>164</sup>**

Особых церемоний у евреев в этом месяце нет, кроме следующих.

Дня двадцать пятого декабря у них происходит праздник, именуемый *Ханука*<sup>165</sup>, а по-нашему коляда<sup>166</sup>, от этого Праздника, длящегося семь дней, каждый еврей должен иметь маленькую восковую свечку, которая могла бы гореть пятнадцать минут, в первый день этого праздника он зажигает одну свечку, во второй день две, и т.д., и так до восьмой<sup>167</sup>, и это в память того, что некогда Царь Антиох вступил в Иерусалим и отобрал у евреев все, не было у евреев Масла, которое по традиции горело бы в Иерусалимском Храме, лишь полквартиры его нашли у одной жены по имени Сенарим<sup>168</sup>, каковое Масло в силу Чуда Господня горело семь дней и столько же ночей<sup>169</sup>. Празднуя память

этого [события], евреи в эти дни <нрзб. радуются?> играют в карты<sup>170</sup> и этой церемонией завершают этот месяц, а также и наш год.

За час до захода солнца в Пятницу все евреи должны стричь ногти, что в иное время им запрещено делать, и говорят, что Господь БОГ в этот день создал дьявола<sup>171</sup>, у которого все тело было как ноготь. Согрешив, Адам приобрел частицы этого ногтя, которые следует срезать, как дьявольские<sup>172</sup>.

### О евреях

*Яна Дантышека, Варминского епископа*<sup>173</sup>

Еврейский народ жестокий, бесчеловечный,  
 Он полон всякого разврата, а также злобы.  
 Упрямство в нем неизмеримое, народ это предательский,  
 Уста льстивые, чело бесстыдное,  
 Повсюду расставляет ловушки, неразумный,  
 Обманчивый и искушающий, мерзкий и заносчивый,  
 Народ, который проникает к другим,  
 Зверский, жестокий, ревнивый и дикий.  
 Неверный, ничего доброго, рад обмануть других,  
 Разбойник, народ, о котором не пристало говорить,  
 Рад противиться святости, свирепый и страшный,  
 Хитрый и неправый, глупо болтливый,  
 Без мудрости, без чувства, народ с издевательским умом,  
 Народ, разрываемый злобой, народ своевольный.  
 Славу всякого рушит, постоянно лжет,  
 Не желает блага никому, всячески жесток.  
 Чужое добро разделяет, народ очень неискренний,  
 Неверный, двуязычный, чертовский.  
 Легкомысленный, при случае тщеславный,  
 Ни к кому не испытывает благодарности, любит распоряжаться,  
 Пьяница, притеснитель, возмутитель спокойствия.  
 Нетрезвый, чужеложный, который ничего не делает,  
 Но ухитрится уловками набить рот лакомствами.

Это изворотливый, опасный и суетный народ,  
Не имеющий разума, тщетный в своих жалобах,  
Жадный, стремящийся к сварам, готовый напасть  
На кого-либо и склонный бродяжничать.  
Народ противный, язвительный, много выдумывающий,  
Ему безбожность и гордыня превыше всего мила,  
Занимающийся пустяками, гонитель справедливости,  
Низкий и унылый, полный распутства.  
Непристойный, неумолимый и упрямый,  
Без всякой почтительности, проклятый это народ.  
Ничего в нем нет, и заядлый, ленивый без меры,  
Трусоватый, скрытый плут, богатый дурной славой.  
Опрометчивый и кровожадный, беспамятный,  
Неуч, нуждающийся, безобразный, только и стремящийся  
Жить в праздности, словом, такой это  
Народ нынешних Евреев очень дрянной,  
Который совсем не внимает справедливым вещам,  
Что истинность предписывает, он совсем о том не печется.  
Никакой в нем не найдешь добродетели, набожности,  
Никакой доброты в нем нет, а в сердце – любви.

### Примечания

<sup>1</sup> Распространенное в Польше наименование секты сторонников харизматического лжемессии Саббатая/Шаббтая Цви (1626–1676) – саббатанцев (другой вариант: *шебсы*). В данном случае употреблено для обозначения сходного движения польских сектантов XVIII в. – франкистов, которые справедливо названы «новой сектой *свясе-чухов*». См.: *Вишницер М.* Франкистское движение // История евреев в России. Т. 1. История еврейского народа. Т. XI / При участии А.И. Браудо, М.Л. Вишницера, Ю. Гессена, С.М. Гинзбурга, П.С. Марека, С.А. Цинберга. М., 1914. С. 470; *Bartoszewicz K.* Antysemityzm w literaturze polskiej XV–XVIII w. Warszawa, 1914. S. 15; *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике / Под ред. Ш. Пинеса. Иерусалим, 1993. Т. 2. С. 112–159; *Дубнов С.* История евреев в Европе от начала их поселения до конца XVIII в. Иерусалим; М., 2003. Т. 4. С. 34–61, 332–346; *Бурмистров К.* Кровавый навет в России: проблема источников // Ксенофобия: история, идеология,

политика. М., 2003. С. 20.

<sup>2</sup> Согласно современной польской библиографии, существовало два львовских издания 1773 г. и одно издание (s. l.) 1784 г.: Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut / Red. K. Budzyk; opr. zesp. pod kier. R. Pollaka. Warszawa, 1964. Т. 2. С. 114. К. Эстрайхер сообщает о львовском издании 1758 г. (Bibliografia polska przez K. Estreichera. Kraków, 1888. Т. IX. С. 285), двух краковских – 1759 и 1773 г., а также миколовском (Mikołów, wyd. T. Nowackiego) – 1852 г. (Bibliografia polska przez K. Estreichera. Kraków, 1870. Cz. I. S. 119).

<sup>3</sup> Фабиан Себастиан Хебановский (Fabian Sebastian Hebanowski) в 1749–1762 гг. владел краковской типографией и книжным магазином, имевшим филиалы в Люблине и Варшаве. Объем печатной продукции типографии был невелик, в основном, здесь печатались календари, нравоучительная и окказиональная литература.

<sup>4</sup> Очевидно, имеется в виду известный фрагмент «Иудейских древностей» (18: 3; см.: *Иосиф Флавий. Иудейские древности* / Пер. с греч. Г.Г. Генкеля. М., 1994. Т. 2. С. 218–219), который некоторые исследователи склонны считать позднейшей интерполяцией (там же. С. 247–248), другие – подлинным текстом, в котором христианские переписчики перевели сослагательное наклонение в изъявительное. См.: *Pines S. An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications. Jerusalem, 1971.*

<sup>5</sup> Речь идет о «Церковной истории» в 10 книгах (325 г.) Евсевия Кесарийского (ок. 260–340), описывающей первые века христианства.

<sup>6</sup> Ср. более ранние опубликованные в Польше сочинения, посвященные разоблачению Талмуда, например, выдержки из «Bibliotheca Sancta» (1569) Сикста Сиенского: [*J. Górski*]. Index errorum. Okazanie kilka błędów z nierozlicznego bluźnierstwa, szaleństwa y niepobożności z Talmutha Żydowskiego zebranych: z których może każdy zrozumieć, iako błędzą, y iako wielkimi są nieprzyjaciołmi krześcianom, źli i niecnotliwi Żydowie: y iako ciężko nietylko Zbawiciela naszego Pana Jezusa, ale też wszystkim Maiestat Boży bluźnią. Wyjęte z wtorych Ksiąg Biblioteki Świętej Syxta Seńskiego. Kraków, 1569; *Kmita J.A.* Talmud abo wiara żydowska. Nie tylko Rabinom, ale i nie Rabinom potrzebny, a pospółstwu krotofilny. Kraków, 1610. Ср. также посвященные Талмуду главы в упомянутом обширном (836 стр.) трактате ксендза Гаудентия Пикульского, состоящем из трех частей и напечатанном в типографии Яна Шлихтынга – «Złość Żydowska przeciwko BOGU y bliźniemu Prawdzie y Sumnieniu Na objaśnienie

Talmudystow Na dowod ich zaslepienia, y Religii dalekiej od prawa Boskiego przez Moyżesza danego <...> opisana przez X. Gaudentego Pikulskiego» (Lwów, 1760. S. 1–14, 825–828; см.: Bibliografia polska przez K. Estreichera. Kraków, 1912. T. XXIV. S. 305; существовало и предыдущее, состоящее из двух частей львовское издание этого труда – 1758, выпущенное типографией Яна Филиповича, объемом в 474 стр. – Bibliografia polska przez K. Estreichera. Op. cit. S. 276). Пикульский использовал более ранний (1710, 1716?) не сохранившийся труд «Выявление перед Богом и миром еврейских обрядов» выкреста Яна Серафимовича/Серафиновича/Шарафиновича (род. в 1686 г., крестился в 1710 г.). См. о нем: *Złość Żydowska*. S. 700–705; *Turowski St.* Polska rajem dla Żydów // *Kwartalnik poświęcony przeszłości Żydów w Polsce*. № 3 (1913). S. 92; *Tugendhold J.* O pamflecie Serafimowicza // *Kwartalnik poświęcony przeszłości Żydów w Polsce*. № 2 (1912). S. 106–110; *Polski Słownik judaistyczny. Dzieje – Kultura – Religia – Ludzie / Opr. Z. Borzymińska, R. Żebrowski*. Warszawa, 2003. T. II. S. 523). Ср. также: *Bartoszewicz K.* Antysemityzm w literaturze polskiej XV–XVIII w. S. 30–36; о современных польских народных представлениях о Талмуде см.: *Cala A.* Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992. S. 34, 36, 89.

<sup>7</sup> Видимо, имеется в виду Иехуда ха-Наси (2-я пол. II – нач. III в.), известный также как *Раббену ха-кадош* (=наш святой учитель), или Рабби, сын раббана Шимона бен Гамлиэля, составитель, редактор и кодификатор *Мишны*.

<sup>8</sup> Вероятно, имеется в виду палестинский аморай рабби Йоханан бар Наппаха (ок. 180 – ок. 279), считавшийся (в том числе – и Маймонидом) редактором Иерусалимского Талмуда. Очевидно, автор ошибается в датировках.

<sup>9</sup> Возможно, рав Аши, глава академии в Суре в 375–427 гг., считающийся первым редактором Вавилонского Талмуда, или, скорее, рав Йосе, глава академии в Пумбедите в 476–? гг., который вместе с Равиной II бар Хуна (см. ниже) изображается в Письме Шриры Гаона как «соф хора» (=конец учения), то есть редактор Вавилонского Талмуда.

<sup>10</sup> Видимо, Равина II (рав Абина) бар рав Хуна, глава академии в Суре в 470–499 гг., продолживший после смерти р. Йосе работу над Вавилонским Талмудом.

<sup>11</sup> Выдержка из переработки десятитомного труда Цезаря Барония «*Annales Ecclesiastici*», осуществленной теологом, королевским пропо-

ведником Петром Скаргой (1536–1612) – «Roczne dzieje kościelne» (Kraków, 1603, 1607). Существует выполненный в 1678 г. русский перевод переработки П. Скарги: «Деяния церковныя и гражданския» (М., 1719).

<sup>12</sup> Societatis Jesu (=Общество Иисуса) – официальное название ордена иезуитов; здесь имеется в виду, что Петр Скарга был его членом.

<sup>13</sup> Имеется в виду родившийся (9 ава, т.е. в день, когда, согласно *агаде*, и должен родиться Мессия) в Смирне и проповедовавший в Турции, Греции, Земле Израиля Саббатай/Шаббтай Цви, с распространением учения которого польские раввины вели упорную борьбу: в 1670 г. он был предан *херему* (=проклятию) *Ваадам арба арацот* (=Комитет четырех земель, высший орган общинного самоуправления в Польше, существовал в 1580–1764 г.) как «лжемессия», в 1722 г. та же участь постигла его последователей во Львове и Кракове, в 1753 г. произошло столкновение представителей ортодоксии со сторонниками саббатянства во время съезда – *Ваада арба арацот* в Ярославле. Саббатянство получило особое распространение среди еврейства Подолии и Галиции и привлекло внимание польских властей – как светских, так и духовных: король Ян Казимир в своем декрете (4.05.1666) упоминает распространяемые сведения «из чужих земель о некоем Мессии через его печатные письма и рисованные изображения» и повелевает «признать эти письма, рукописи, изображения ложными»; епископ Станислав Сарновский запрещал устройство евреями процессий и ношение изображений Шаббтая. См., например: *Balaban M. Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu, 1304–1868*. Kraków, 1936 (репринт: 1991). Т. II. S. 42–46, 488–495. Сведения о распространении веры в лжемессию приводят в цитированном выше труде и Пикульский/Серафинович (кстати, упоминание 1697 года как «недавнего» свидетельствует о том, что данный фрагмент принадлежит Серафиновичу, чью рукопись или книгу относят к году его крещения – 1710): «Раввины, обманывая глупый народ, каждый год обещали ему скорое пришествие Мессии, так и недавно в Христианский Год 1697 еврей по имени Ребе Цудик при помощи дьявольских чар сделался Пророком, ездил по Польше и Литве, возвещая, что на Праздник Труб придет их Мессия <...> Уверенные в приходе Мессии, евреи обратились к молитвам и недельным постам, чтобы дожидаться своего избавления, а он их уговаривал брать у Христиан деньги в долг и товары в кредит, потому что это все должно было у них остаться, когда

Мессия своим пришествием истребит всех Христиан» (Złość Żydowska. S. 802–803). Упоминание о некоем еврее, Ребе Ходохе, который путешествовал по польским и литовским землям в 1694 г., возвещая о приходе Мессии во время Праздника Труб, содержится и в рукописи епископа Ю.А. Залуского «Польша – рай для евреев» (1760), посвященной еврейской теме и в известной мере опирающейся на книгу Пикульского/Серафиновича. См.: *Turowski St. Polska rajem dla żydów*. S. 89; ср.: *Kot S. Polska rajem dla żydów, piekłem dla chłopów, niebem dla szlachty // Kultura i nauka. Praca zbiorowa. Warszawa, 1937. S. 276–277*. Поскольку на территориях, где это мессианское движение встречало сочувственное внимание еврейского населения, проживали и православные, оно вызвало беспокойство православного духовенства, о чем свидетельствует обширный труд Иоанникия Галятковского «Разговор христианина с жидовином и пришествии в мир истиннаго Мессии Иисуса Христа», изданный в 1667, 1668 и 1672 гг. на польском языке, в 1669 г. – на украинском, а в 1803 г. – русском.

<sup>14</sup> Имеется в виду религиозное движение, называемое по имени его главы, Якова бен Иегуды Лейба Франка (1726–1791), франкизмом. Находясь под влиянием саббатиянства, Франк с 1754 г. проповедует свое учение в Подолии и Галиции. Автор датирует начало распространения франкистского учения в Польше 1757 годом, когда – в отсутствие Франка – состоялся первый публичный диспут его сторонников с представителями ортодоксального иудаизма (см. ниже). В сочинении «Слова разума» («Дивре бина», ивр.) современника этих событий Дова Бера из Болехова (1723–1805) содержится информация о Франке и критика его учения. См. также: *Graetz H. Frank und die Frankisten. Breslau, 1868*; *Kraushar A. Frank i Frankiści polscy. 1726–1816. Kraków, 1895*; *Дубнов С. История франкизма по новооткрытым источникам // Восход. 1896. Кн. III–IV*; *Дубнов С. История евреев в Европе. Новое время (XVII–XVIII век). Переходная эпоха до французской революции 1789 г. Т. 4. (Рига, 1936). Иерусалим; М., 2003. С. 332–346*; *Balaban M. Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu. Т. II. S. 495–496*; *Rozmaite adnotacje, przypadki, czynności i anekdoty Pańskie / Wyd. J. Doktor. Warszawa, 1996*; *Doktor J. Śladami Mesjasza-apostaty. Żydowskie ruchy mesjańskie w XVII i XVIII w. a problem konwersji. Wrocław, 1998*.

<sup>15</sup> Автор излагает здесь учение Я. Франка. См.: *Księga słów Pańskich / Wyd. J. Doktor. Warszawa, 1997*.

<sup>16</sup> Имеется в виду *бе́йт-мидраш* (=дом учения).

<sup>17</sup> Действительно, деятельность в польских землях «лжемессии» Якова Франка и возникновение франкистского движения вызвало возмущение еврейской общины, санкции раввинского суда (1756 г., Броды) и Сейма евреев Польской Короны (Константинов), в результате чего Франк был вынужден на некоторое время (1756–1758) покинуть страну (Polski Słownik Judaistyczny. S. 439–440).

<sup>18</sup> Франкисты убедили епископа Миколая Дембовского в сходстве их учения с христианским, и в 1757 г. в соборе Каменца-Подольского был организован диспут между ними (в диспуте приняли участие 16 франкистов во главе с Лейбой Нотовичем) и авторитетными раввинами (Мендель из Сатанова, Бер из Язловца, Лейб из Меджибожа, Иосиф из Кременца) (См.: *Złość Żydowska*. S. 828–830).

<sup>19</sup> В ходе этого первого диспута представители традиционного иудаизма были вынуждены опровергать выдвигаемые против них обвинения в ритуальных убийствах, осквернении гостии, оскорблении веры и властей. Исход диспута был predetermined, его результатом стало публичное сожжение Талмуда. Следующий подобный диспут – уже с участием вернувшегося в страну Франка – был организован в 1759 г. в кафедральном соборе Львова, после чего несколько сотен франкистов приняли христианство. Подробное описание диспута, содержащее аргументы обеих сторон в интерпретации ксендза Г. Пикульского, были включены в упоминавшееся второе издание его труда, вышедшего с посвящением львовскому архидиакону Щепану Микульскому, под чьим председательством этот диспут проходил (*Złość Żydowska*. S. 145–318). М. Балабан отмечал, что воспроизводимые Пикульским возражения раввина Хаима Когена Раппопорта на этом диспуте «так извращены – с умыслом или не непониманию, – что местами в них невозможно разобраться» (Еврейская энциклопедия. Репринт: М., 1991. Т. II. Стб. 915). См. также: *Balaban M.* Das offizielle Protokoll der Frankisten-Disputation in Lemberg // *Skizzen zur Geschichte Juden in Polen*. Berlin, 1911. Очевидно, проблематика диспута между сторонниками и противниками Талмуда продолжала привлекать интерес, и его описание неоднократно переиздавалось, см., в частности: *Ks. G. Pikulski.* Sąd Żydowski we lwowskim Kościele Archikatedralnym 1759 r. Wydanie czwarte. 1906; новейшее переиздание в: *Czołowski A., Caro J., Pikulski G.* Mord rytualny. Epizod z przeszłości Lwowa. Ser. Rewizja historii. Poznań, 1998. Т. 7. S. 47–71.

<sup>20</sup> Еврейским обрядам в связи с франкистскими диспутами посвящены и другие публикации этого времени. См., например: *Zebranie (krótkie) obrządków żydowskich i ich ku chrześcianom wiecznej nienawiści z okazji Contra-Talmudystów*. Wilno, 1759 (Bibliografia polska przez K. Estreichera. Kraków, 1888. Т. IX. S. 300). Общественную атмосферу, враждебность католической церкви по отношению к иудеям, отразившиеся в публикуемом тексте, иллюстрирует, в частности, булла папы Бенедикта XIV «De his quae vetita sunt Judaeis» (1751) и основанные на ней пасторские послания польских епископов. См.: *Documenta Judaeos in Polonia concernentia ad metrices Regni suscepta*. Warszawa, 1763. Ср. также: *Геккер Е.* Юдофобия в Польше XVIII в. // *Еврейская старина*. 1913; *Goldberg J.* Poles and Jews in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries. Rejection or Acceptance // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 1974. Vol. 22. № 2; *Ben-Sasson H.H.* Trial and Achievement. Jerusalem, 1974. P. 248–250; *Tazbir J.* Das Judenbild der Polen im 16–18. Jahrhundert // *Acta Poloniae Historica*. 1984. Vol. 50; *Katz J.* From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700–1933. Cambridge. 1989; *Tazbir J.* Anti-Jewish Trials in Old Poland // *Studies in the History of the Jews in Old Poland*. In Honor of Jacob Goldberg / Ed. by Adam Teller. Scripta Hierosolymitana. Jerusalem, 1998. Vol. XXXVIII. P. 233–245.

<sup>21</sup> О еврейских праздниках и обрядах см., в частности: *Vainstein Y.* The Cycle of the Jewish Year. A Study of the Festivals and of Selections from the Liturgy. Jerusalem, 1964; *Schauss H.* The Jewish Festivals. History and Observance. New York, 1973; *Shachar I.* The Jewish Year. Leiden, 1975; *Ку-Тов Э.* Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение / Пер. с ивр. под ред. А. Этермана. Иерусалим, 1991. Т. 1–3; *Носенко Е.Э.* «...Вот праздники Бога». Историко-генетическое исследование еврейских праздников. М., 2001; *Stern M.* Svátky v životě Židů. Praha, 2002; *Kosofsky S.-M.* The Book of Customs. A Complete Handbook for the Jewish Year. San Francisco, 2004. Ср. также: *Festivals* // *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem. 1971. Vol. 6. P. 1237–1246; Праздники и памятные даты в прогрессивном (современном) иудаизме / Рук. Х. Бен-Яков. М., 2000. Что касается соответствующих польских изданий того же времени, что и публикуемая брошюра, то к ним отчасти относится упомянутый труд Г. Пиккульского, который в своих описаниях еврейских праздников основывался главным образом на сведениях, почерпнутых из рукописи Серафиновича, лишь незначительно дополняя

их (Złóść Żydowska. S. 700, 705–804). Ниже в комментариях к соответствующим праздникам/обрядам для возможного сопоставления приводятся выдержки из этой публикации Г. Пикульского/Серафимовича, где праздники описаны в ином по сравнению с настоящей брошюрой порядке – начиная с *тишрея* и кончая *элулом*.

<sup>22</sup> Автор везде приводит названия месяцев, дат, трактатов Талмуда и другие иудейские термины в ашкеназской транскрипции: в данном случае *тайвес* вместо *тевет* (*ивр.*). Согласно библейской традиции *тевет* – десятый (Эсф. 2: 16), согласно постбиблейской традиции – четвертый месяц еврейского календаря, приблизительно соответствует декабрю–январю (см.: Календарь // Краткая Еврейская Энциклопедия (КЕЭ). Иерусалим, 1988. Т. 4. Стб. 41–50. Г. Пикульский в своем сочинении использует не всегда совпадающую с приводимой в данной брошюре транскрипцию названий еврейских месяцев, специально оговаривая, что это «произношение евреев, живущих в Польше, а в первом издании этой книги (предположительно в 1758 г. – В.М.) я приводил произношение, которое принято у Евреев и Италии, согласно *Opomasticon Biblico sub litera F, folio 322*. Ибо у Евреев в каждом королевстве особое произношение ивритских слов» (Złóść Żydowska. S. 706). На начало этого месяца – 1–3 *тевета* приходятся завершающие дни праздника *Хануки* (см. ниже); в этом месяце соблюдаются следующие посты: 5 и 10 *тевета* в память осады Иерусалима Навуходоносором (588 до н.э.), приведшей к разрушению Храма (пост 10 *тевета* установлен пророками и мудрецами как один из пяти постов «для всего Израиля»), 8 *тевета* – в память завершения перевода Септуагинты (как говорится в трактате *Таанит*, «восьмого тевета Тора была записана на греческом языке во времена царя Птолемея, и мрак окутал всю землю в течение трех дней»), поскольку этот перевод был призван ускорить процесс ассимиляции и эллинизации евреев Эрец Исраэль (Сидур «Шма Исраэль». Нусах ашкеназ / Под ред. Г. Брановера. Иерусалим, 1999. С. 18), 9 *тевета* – в память умерших в этот день, согласно преданию, Эзры и Нехемии (см.: *Тевет* // КЕЭ. Иерусалим, 1996. Т. 8. Стб. 913. Ср. у Пикульского/Серафимовича: Złóść Żydowska. S. 745–747).

<sup>23</sup> Присутствующая здесь и в ряде других мест текста мифологизация еврейской темы обусловлена престономародной радикализацией известных положений церковной полемики с иудаизмом, совмещаемой с популярными народными предрассудками, демонизацией «чужака»,

иррациональной тягой к чудесам и плебейской мистикой (см. подробнее: *Трахтенберг Д.* Дьявол и евреи. М.; Иерусалим, 1998). Не исключено, что и некоторые места Талмуда могли интерпретироваться в контексте подобных представлений, как бы подтверждая их. Так, например, рассказ о молитве о дожде из трактата *Таанит* (=посты) Вавилонского и Иерусалимского Талмуда, включающий повеление внести пасхальные печи в дом, чтобы их не испортил ожидаемый дождь, в духе таких мифопоэтических воззрений мог быть совмещен с антииудейскими представлениями о капающей с неба крови. Возможно, здесь имеет место заимствование переосмысленной талмудической истории об осквернении Титом Святая Святых в Храме: когда меч Тита рассек занавес, из него чудесным образом потекла кровь, и язычнику показалось, что он ранил себя (Гиттин 56b). Ср. аналогичные утверждения о крови, льющейся на евреев и их еду 4 января за час до рассвета у Пикульского/Серафиновича (*Złość Żydowska*. S. 745).

<sup>24</sup> Здесь и далее автор указывает точные календарные даты, пренебрегая тем фактом, что основанный на фазах луны еврейский календарь (Быт. 1: 14) не совпадает с христианским (см. примечания к каждому месяцу), а потому все иудейские праздники являются – с точки зрения христианского календаря – подвижными. Ср. о несовпадении еврейского и христианского календарей у Пикульского/Серафиновича (*Złość Żydowska*. S. 705–712), которые избегают данной ошибки, не отождествляя еврейские месяцы с христианскими, а лишь упоминая во введении к каждому месячному разделу об их приблизительном соответствии. В данном случае, например, во введении к главе VII говорится: «О Еврейских обрядах, которые они совершают в четвертый месяц, на иврите именуемый *Тайвес*, который охватывает частично дни Декабря и Января», а далее приводится точная дата «8 Дня этого месяца» (S. 745). Ср. также свидетельства современных народных представлений о еврейском календаре: «У них считали по луне» (*Cała A. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. S. 58, 61). Первый день каждого месяца – *Пош ходеш* (=голова месяца) считается полупраздником, во время которого восславляется Божественное присутствие (Числа 10: 10; 28: 11, 14; трактат Санхедрин 42a). См. подробнее: *Носенко Е.Э.* «...Вот праздники Бога». С. 78–82. «Евреи с давних времен в своих календарях не отсчитывают свои Месяцы так, как мы – от первого дня, но от новолуния, и так у них всегда день первого месяца тот, на который приходится новолуние, а середина – на

полнолуние, конец – на последнюю четверть <...> Этот первый день нового месяца называется *Neomenia*, по-еврейски *Рош ходеш*, и он был праздничным» (*Złosc Żydowska*. S. 706).

<sup>25</sup> Месяц *тевет* в Земле Израиля – период дождей. В диаспоре о дожде начинают просить в *Шмини ацерет* (см. прим. 155). См.: Мишна. Трактат Таанит / Коммент. Р.П. Кегати; пер. с ивр. Й. Векслер. Иерусалим, 1996. С. 5–6.

<sup>26</sup> Очевидно, имеется в виду посвященный постам и молитвам о дожде трактат *Таанит* (см. выше), название которого автор приводит в ашкеназской транскрипции. Автор отсылает к гл. 3, 23b этого трактата. Ср. пересказ данного отрывка у Пикульского/Серафиновича со ссылкой на гл. 5 (*Złosc Żydowska*. S. 745–747). О польских народных представлениях, отражающих связь еврейских обрядов и молитв с дождем, см.: *Cala A. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. S. 108–109.

<sup>27</sup> Возможно, имеется в виду философ Бахья бен Иосиф ибн Пакуда, который был весьма популярен в Ашкеназе под именами Бехай или Бахия (1-я пол. XI в.), или один из популярных комментаторов Библии Бахья бен Ашер бен Галава (ок. серед. XIII в. – 1340), которому, в частности, принадлежит обширный, неоднократно переиздававшийся обзор основных еврейских обрядов. См.: Еврейская энциклопедия / Под ред. Л. Каценельсона и барона Д.Г. Гинцбурга. М., 1991 (репринт). Т. 3. Стб. 927–948.

<sup>28</sup> Несколько иначе это место выглядит у Пикульского/Серафиновича: «Почему он молился не в Храме, не в доме, а под водосточным желобом? Отвечаю: Небо есть круг, с этого круга вода стекает, как из водосточного желоба на облака, с облаков – на весь Мир; поэтому чтобы выпросить дождь, нужно молиться под водосточным желобом, и этого обычая Евреи придерживаются, прося БОГА о дожде» (*Złosc Żydowska*. S. 747).

<sup>29</sup> *Шват* (ивр.) – по библейскому исчислению восьмой (Зх. 1: 7), согласно постбиблейской традиции – одиннадцатый месяц еврейского календаря, приблизительно соответствует январю–февралю.

<sup>30</sup> Вероятно, *Шабес-шиве* (*Шаббат шира*) – суббота перед *Ту би-шват* (см. ниже), когда принято кормить птиц. В средние века существовало поверье, что зарезавшему гуся в течение месяца *шват* и *тевет* грозит смертельная опасность, нападение демонов. См.: *Unterman A. Dictionary of Jewish Lore and Legend*. London, 1991. P. 275. Ср.: Венгерова П. Воспоминания бабушки / Пер. с нем. Э. Венгеровой; коммент.

М. Яглома, Г. Казовского; послесл. Г. Зелениной. Иерусалим; М., 2003. С. 95; ср. также у Пикульского/Серафиновича: «В 14 день, в субботу, называемую *Шабес Шуре*, ибо в эту субботу птицы пели и прославляли Господа БОГА за то, что он возвестил Моисею об исходе народа Израиля из Египта, евреи должны бросать на крыши крупу или иную кашу для птиц; это объясняется в Талмуде, в Книге *Шабес*, гл. 18, стр. 20, ст. 72, что птицы милосердны и в них есть любовь, как о голубице говорил Соломон в своей Песни; и птицы сострадали неволе иудеев и прославляли БОГА, преклоняясь перед ним и воспевая его за наш исход, и следует добром воздавать за добро, кормя их» (Złóść Żydowska. S. 747–748).

<sup>31</sup> Видимо, *хамишосер* (идиш), *хамиша асар* (=15) *би-шват*, т.е. 15-й день месяца *швата* (=ту *би-шват*, ту по гематрии – 15), когда отмечается новый год деревьев. Этот праздник не упоминается в Библии и установлен мудрецами Талмуда. Согласно трактату *Рош ха-Шана* (1: 1), его датировка принята в соответствии со школой Гилеля, в то время как «по словам школы Шама» начало нового года деревьев должно отмечаться в первый день месяца *шват*. Еврейский календарь основан на семигодичном цикле, и в седьмой год нельзя сажать и собирать плоды на земле Израиля. В другие годы цикла следует отдавать десятую часть урожая для колена Леви и для праздничной трапезы в Иерусалиме, для бедных. Десятая часть урожая должна состоять из плодов, выросших в текущем году, а деревья, зацветшие после 15 *швата*, считаются относящимися уже к другому году, и этот день служит для отсчета отделения десятины от их плодов. Новый год деревьев, *Ту би-Шват* обозначает границу между годами. В этот день в земле Израиля полагается есть плоды деревьев (гранаты, яблоки, инжир, финики, виноград, маслины) и земли (пшеница и ячмень), произнося над ними благословения и читая те места из Библии и Талмуда, где упоминаются данные плоды. Вопреки утверждению автора, танцевать в этот праздник не принято. См.: *Носенко Е.Э.* «...Вот праздники Бога». С. 137–140. Ср. у Пикульского/Серафиновича: «В этот день совершают различные танцы, согласно учению Талмуда, содержащемуся в Книге *Хагига*, гл. 1, пар. 8, в память о том, как один Левит из поколения Левитов разрубил тело своей жены, греховно убитой, и послал 12-ти из поколения Израиля...» (Złóść Żydowska. S. 748).

<sup>32</sup> Возможно, здесь идет речь о регулярных съездах руководства еврейских общин Польши – *Vaada arba арацот*, происходивших дважды в год во время ярмарок и обсуждавших, в частности, вопросы налогообложения. Обычно в феврале происходили ярмарки в Люблине, служившие традиционным местом подобных съездов, ставших своего рода парламентом для наиболее многочисленного в диаспоре польского еврейства (по некоторым оценкам, к концу XVIII в. его численность доходила до 80% от общего количества евреев в мире (*Żebrowski R. Dzieje Żydów w Polsce. Kalendarium. ŻIH. Warszawa, 1993. S. 49*). См., например: *Ettinger Sh. Sejm czterech ziem // Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1991. S. 34–43; Goldberg J. Żydowski Sejm czterech ziem w społecznym i politycznym ustroju dawnej Rzeczypospolitej // Ibid. S. 44–58; Cygielman Sh.A. Jewish Autonomy in Poland and Lithuania until 1648 (5408). Jerusalem, 1997. См. также дневники Дова Бера из Болехова, отразившие некоторые детали работы еврейского Сейма: *Pamiętniki Reba Dowa z Bolechowa / Przekł., wstęp, przyp. R. Marcinkowski. Warszawa, 1994. S. 64–65, 90–94; ср.: Bartal I. Dow m'Bolechov – pamiętnikarz z czasów kryzysu Sejmu czterech ziem w XVIII stuleciu // Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej. S. 81–84. Однако соответствующий фрагмент у Пикульского/Серафиновича проливает иной свет на содержание этого места, ибо у них речь идет о сборе денег на покупку христианских детей, которые далее становятся жертвами евреев (*Złość Żydowska. S. 749*). Таким образом, автор данной брошюры проявляет здесь, как и в ряде других случаев, значительно большую сдержанность в такого рода обвинениях по сравнению с ксендзом Пикульским.**

<sup>33</sup> *Дагон* (аккад., от 'злак', в вавилонском произношении: *даган*) – сирийский и ханаанский бог посевов, урожая, плодородия (*хаг даган* – праздник урожая). Поклонявшиеся ему филистимляне воздвигли его храмы в Газе и Ашдоде. В библейском рассказе о том, как филистимляне заперли Ковчег в храм Дагона, в результате чего там разбились все идолы, в том числе идол Дагона, отчетливо проявилась иконоборческая тенденция (Суд. 16: 23; 1 Цар. 5: 1–7). В традиции толкования Библии Дагон связывается по народной этимологии с ивритским словом *даг* (=рыба), а само божество описывается как получеловек-полурыба. Очевидно, автор избрал это божество как обобщающий символ языческого бога, приписав иудеям соответствующий обряд его поругания, что не находит подтверждения в реальности. См.:

Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971. Vol. 5. P. 1222–1223; КЕЭ. Иерусалим, 1982. Т. 2. Стб. 271–272. У Пикульского/Серафиновича этот фрагмент более пространен: «Этот праздник Дагон называется по имени божка Филистимлян Дагона, который, упав перед Ковчегом Господа, потерял голову и руки, о чем всякий может прочитать в Св. Писании, 1 Царств, гл. 5, ст. 4. А поскольку Талмудисты считают нас язычниками и говорят о нас, Христианах, богохульствуя, что якобы у нас БОГ – это идол на кресте (как некогда у Филистимлян – статуя Дагона), то в этот Праздник они проявляют всю свою злость, столь много богохульствуя о распятом Спасителе, как только могут. А Раввины первенствуют в этой жестокости, поскольку на этот Праздник они должны достать Святую Гостию, освященную священником. Им это предписывает им Талмуд *Зивхе Лев*, как это описано в Книге, именуемой *Гутен*, гл. 1, стр. 28» (*Złość Żydowska*. S. 750–758). Многократно упоминаемый в этом труде *Зивхе Лев* (=Жертвы сердца) в цитируемом отрывке представляет дополнительные трудности для идентификации. Ср. также: «*Зивхе Лев* берет из Книги Иуды такую ложь...» (S. 798); «*Зивхе Лев* этим доказывает, что она распутница» (S. 799). Талмудического трактата с таким названием не существует (ср. прим. 45, 101).

<sup>34</sup> Предположительно трактат *Гиттин* (=Разводы) Вавилонского и Иерусалимского Талмуда. Здесь, в частности, рассматриваются вопросы взаимоотношений с нееврейскими соседями (например, присутствует важнейшее для евреев диаспоры утверждение: закон страны обязателен к исполнению – *дина де-малхута дина*), приводится агадический материал, связанный с разрушением Храма; в упоминаемой 7-й главе перечисляются народные обычаи, а также помещена история Асмодея и его демонов (Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971. Vol. 7. P. 591–595).

<sup>35</sup> Возможно, искаженное *хазер* (=свинья) *ве-мамзер* (=и бастард). Ср. у Пикульского/Серафиновича: «Христос по-еврейски называется *Мамзер*, то есть бастард Пресвятой Девы» (*Złość Żydowska*. S. 753). Если согласно католическим догматам Христос присутствует в гостии, то согласно средневековым народным представлениям он присутствует также и в своих изображениях. Эти магические верования лежат в основе многочисленных рассказов об осквернении святых образов евреями, которые, таким образом, действуют здесь вопреки присутствующему в иудаизме запрету на поклонение изображениям

и как бы солидаризируются с христианским иконопочитанием. См. подробнее: *Трахтенберг Д.* Дьявол и евреи. М.; Иерусалим, 1998. С. 110–116.

<sup>36</sup> *Адар* (от *адир* ‘сила’, ивр.) – двенадцатый месяц еврейского календаря, приблизительно соответствует февралю–марту. Упоминается в Библии (Эсф. 3: 7). Чтобы согласовать лунный и солнечный календарь, после этого месяца периодически (7 раз за 19 лет) вставляется дополнительный, второй адар (*адар беит*). Ср. в современном польском народном представлении: «У них было 13 месяцев: март и подмартик» (*Сала А. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej.* S. 58). Принято считать, что этот месяц приносит евреям удачу, ибо он «обратил печаль в радость и скорбь в праздник» – именно в это время отмечается самый радостный день в году – *Пурим* (см. ниже; ср. также: *Хаймович Б.* К вопросу о семантике мотива «трех бегущих зайцев» на еврейских памятниках // *Еврейский музей / Сост. В.А. Дымшиц, В.Е. Кельнер.* СПб., 2004. С. 105). 7 адара родился Моисей, умерший в этот же день спустя 120 лет. Ср. у Пиккульского/Серафиновича: «Евреи, уставшие в прошлую неделю от богохульства и жестоких обрядов, в эту дают себе послабление» (*Złość Żydowska.* S. 759). О современных польских народных представлениях, связанных с *Пуримом*, см.: *Сала А. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej.* S. 62–64.

<sup>37</sup> Имеется в виду *Тайнес Эстер*, *Таанит Эстер* – пост, установленный пророками и мудрецами как один из пяти постов «для всего Израиля», соблюдаемый в память 3-дневного поста Эсфири и проживавших в Персидском царстве евреев (Эсф. 4: 16) перед тем, как она отправилась к царю Артаксерксу. Отмечается 13 *адара* и является единственным постом, установленным пророками и не относящимся к разрушению Храма.

<sup>38</sup> Праздник *Пурим* (мн. ч. от *пур* – жребий, брошенный Аманом «о истреблении и погублении» евреев и выпавший на месяц *адар* – Эсф. 3: 7; 9: 24): «Потому и назвали эти дни “Пурим”, от имени: *пур*» (Эсф. 9: 26). Этот праздник, соблюдение которого относится к заповедям (*мицвот*), посвящен памяти о чудесном избавлении еврейского народа от грозящего уничтожения, о событиях, описанных в Книге Эсфири, читаемой в эти дни в синагогах. Согласно, в частности, трактатам *Мегила (2а)* и *Йевамот (13б)*, это следует делать не раньше и не позже 11, 12, 13, 14, или 15 адара – в городах, обнесенных стеной. Работа в дни этого праздника, установленного пророками и мудре-

цами, не запрещена, но заниматься делами не рекомендуется. К традиционным обычаям этого праздника относятся карнавал и театральное представление – *пуримшпиль*. См.: Мишна. Трактат Мегила / Комментар. Р.П. Кегати; пер. с ивр. Й. Векслер. Иерусалим, 1994; Пурим / Сост. П. Полонский. Иерусалим, 1991; *Р. Телушкин Й.* Еврейский мир. М.; Иерусалим, 1998. С. 486–488; *Береговский М.* Пуримшпиль. Еврейские народные музыкально-театральные представления. Киев, 2001.

<sup>39</sup> Действительно, всякий раз при упоминании имени Амана принято стучать, топтать ногами, шуметь для исполнения заповеди «Сотри память об Амалеке». Для детей делают специальные трещотки, которыми они гремят при произнесении имени Амана. См.: Пурим. С. 81.

<sup>40</sup> Существует обычай в этот день дарить подарки – *шалахмонес*, отдавать *пошкекеля* бедным (Эсф. 9: 22) – в память о взносе в период Храма на храмовое жертвоприношение. См.: Пурим. С. 84, 92, 94; *Stern M. Svátky v životě Židů. S. 157–159.*

<sup>41</sup> См. в гл. 1 трактата *Мегила* (7б): «Сказал Рава: Человек обязан опьянеть в Пурим до такой степени, чтобы не отличать “*арур Хаман*” (=проклят Аман!) от “*барух Мордехай!*” (=благословен Мордехай!). Согласно гематрии, выражения «*арур Хаман*» и «*барух Мордехай*» имеют равное числовое значение – 502, так что в *Пурим* следует выпить столько, чтобы потерять способность к элементарным арифметическим выкладкам. Еврейские мудрецы предписывали опьянение в Пурим не ради праздного развлечения, а чтобы помнить, откуда пришло избавление и благодарить Творца за чудеса и спасение (см.: *Штейнзальц А.* Еврейский вопрос / Сост. и пер. И. Гиссера. М., 2004. С. 146).

<sup>42</sup> *Нисан* (*идши*), *Нисан* (ивр.) – первый из двенадцати месяцев еврейского календаря, приблизительно соответствует марту–апрелю. Его особое значение определяется первой заповедью, полученной еврейским народом перед исходом из Египта: «Месяц этот для вас – начало месяцев, первый он у вас из месяцев года» (Исх. 12: 2); ср. комментариев в трактате *Рош ха-Шана* (11а): «В месяц нисан были освобождены евреи [от египетского рабства], и в месяц *нисан* они будут освобождены [с приходом Мессии]» (Пятикнижие Моисеево или Тора. Книга Шмот / Пер. и отбор коммент. Й. Векслера, Г. Липш, М. Шнейдера. Под ред. Г. Брановера. Иерусалим, 1993. С. 125–126). *Нисан* упоминается также в Книге Эсфири (3: 7). В этом месяце отмечается празд-

ник исхода из Египта *Песах*: «В традиции отмечены четыре Новых года: в первый день месяца *Нисан* – начало нового года царей и праздников» (трактат *Рош ха-Шана*). Первый день *нисана* имеет решающее значение для точного установления времени правления иудейских царей и порядка еврейских праздников. Первая суббота месяца перед *Песахом* называется «Великой Субботой».

<sup>43</sup> Подобного рода обвинения, распространенные в Западной Европе (ср. буллу папы Иннокентия IV от 1247 г., квалифицирующую их как клеветнический навет), имеют хождение и в Польше: уже в Привилегиях, дарованных еврейскому населению правителями польских земель в XIII–XIV вв., содержится повеление следовать в случаях такого рода обвинений указанной папской булле. Несмотря на это, в 1407 г., как сообщает в своей хронике Ян Длугош, евреи Кракова были обвинены в убийстве христианского ребенка (*Długosz J. Opera Omnia / Wyd. A. Przeździecki. Kraków, 1878. T. 12. S. 533–534*); впоследствии подобного рода обвинения получили широкое распространение и стали предметом судебных разбирательств. О кровавом навете в Польше см. подробнее: *Węgrzynek H. «Czarna legenda Żydów». Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995. S. 91–128; Bałaban M. Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu. T. II. S. 518–529; Балабан М. Ритуальный процесс в Познани 1736–1740 // Еврейская старина. 1913. С. 469–484. Как раз в 1758 г., в год выхода данного сочинения, представитель еврейского *Vaada* (=Совета четырех земель), Элиаким бен Ашер Зелик, посланный в Рим в связи с процессами о «ритуальных убийствах», получил от папы Бенедикта XIV письмо, предостерегающее против выдвижения новых подобных обвинений. Даже на взгляд этого далеко не благоволившего иудеям папы (ср. описание у Пикульского его упоминавшегося выше послания 1751 г. польским архиепископам и епископам «*A quo grimum*», в котором выражалось осуждение слишком большого покровительства евреям со стороны польских панов, излишней свободы, представляемой в Польше евреям – *Złość Żydowska. S. 11–12*), эти обвинения противоречили истине и выходили за рамки христианской морали. По поручению Бенедикта XIV жалобу польского еврейства расследовал кардинал Лаурент Ганганелли, францисканец (впоследствии избранный на папский престол), выступивший в результате этого расследования, а также опираясь на авторитет пап Каликста II, Иннокентия III, Иннокентия IV и таких теологов, как Бл. Августин*

и Св. Бернард, против обвинения евреев в употреблении христианской крови в ритуальных целях. См.: *Лозинский С.Г.* История папства. М., 1934. Т. I. С. 281; *Tollet D.* The Report of Laurent Ganganelli on Ritual Murder // *Ritual Murder. Legend in European History* / Ed. by S. Buttaroni, S. Musiał. Kraków–Nuremberg–Frankfurt/Main, 2003. P. 211–223. Ср. также: *Дандес А.* «Кровавый навет», или Легенда о ритуальном убийстве: антисемитизм сквозь призму проективной инверсии // *Фольклор: семиотика и/или психоанализ.* М., 2003. С. 204–230 / Пер. и коммент. А.А. Панченко. В 1760 г. аналогичное послание, выражающее мнение уже следующего папы – Климента XIII, было направлено папским нунцием первому министру польского двора Г. Брюлю, однако существовавшая практика и предрассудки имели место в Речи Посполитой даже несмотря на ясно выраженную позицию Ватикана. См., в частности: *Żebrowski R.* Dzieje Żydów w Polsce. Kalendarium. Warszawa, 1993. S. 45; *Węgrzynek H.* Deputacje Żydów polskich do stolicy apostolskiej w drugiej połowie XVIII w. // *Kwartalnik Historii Żydów.* 2001. № 3.

<sup>44</sup> Ср. у Пикульского/Серафиновича: «Евреи упорно отрицают этот проклятый обряд, признавая, что это зло убийства Христианских детей противно Природному и Божественному Закону, как они доказывали на последнем публичном диспуте во Львове в 1759 году, когда им Контра-Талмудисты заявляли, что Талмуд предписывает употребление Христианской крови каждый год на Пасхальные Праздники, но кто поверит в таких обстоятельствах Талмудистам, которые привыкли в делах повседневных обманывать Католиков, а уж тем более – в отрицании этого преступления? Какой негодай или разбойник добровольно признается в убийстве?» Кроме того, Пикульский в обоснование своих обвинений сообщает, что раввины тщательно скрывают свои преступные замыслы от «простых неученых евреев», которые о них не имеют представления (*Złość Żydowska.* S. 766–767).

<sup>45</sup> Возможно, имеется в виду Трактат *Звахим* Вавилонского Талмуда, именуемый также *Шхитат Кодашим* (=забой жертвенных животных) и посвященный ритуалу жертвоприношений в рамках храмового богослужения. Упомянутая глава 5 содержит детальное описание порядка жертвоприношения животных и птиц (*Encyclopaedia Judaica.* Jerusalem, 1971. Vol. 16. P. 1002–1003). Название трактата в приводимой автором транскрипции, упоминавшееся в несколько видоизмененном виде – *Зивхе Лев*, со ссылкой на гл. 3, с. 25 (см.: *Złość Żydowska.* S. 760–772) выкrestом Яном Серафимовичем/Серафи-

новичем в связи с кровавым наветом, вызывало сомнения уже у его современников, полагававших, что этот трактат существует «лишь в его сумасбродной голове». Вместе с тем, соответствующие показания принявших христианство иудеев, ссылавшихся на Талмуд, якобы предписывающий использование христианской крови во время «еврейской пасхи», т.е. *Песаха*, особенно ценились как «доказательства» подобных обвинений. См.: *Вишницер М.* Франкистское движение // История евреев в России. Т. 1. История еврейского народа. Т. XI / При участии А.И. Браудо, М.Л. Вишницера, Ю. Гессена, С.М. Гинзбурга, П.С. Марека, С.А. Цинберга. М., 1914. С. 470–471; *Rosenthal J.* The Talmud on Trial // *Jewish Quarterly Review*. 1956–1957. Vol. 47; *Węgrzynek H.* «Czarna legenda Żydów». S. 157. Ср.: *Поляков Л.* История антисемитизма. Эпоха веры. М., 1997. С. 353–354 (Серафимович здесь назван Неофитом); *Бурмистров К.* Кровавый навет в России: проблема источников. С. 21. Ср. прим. 33, 101.

<sup>46</sup> Более ранняя антисемитская брошюра ксендза Пшецлава Моецкого («*Żydowskie okrucieństwa, mordy i zabobony przez X. Przeclawa Moieckiego, opoczyńskiego i woliborskiego kan. Spisane*». W Krakowie... R. P. 1589, 1598) свидетельствует и об осведомленности автора о соответствующем запрете в еврейском законодательстве («им Закон не предписывает употреблять кровь. Мы хорошо об этом знаем»), и о папских посланиях, опровергающих кровавые наветы, и о позиции «многих достойных людей», которые не верят подобным обвинениям и придерживаются взглядов, закрепленных в официальном церковном (папские послания) и светском законодательстве («Привилегии» польских королей). Однако это не мешает ксендзу Моецкому найти выход из положения и дать обоснование кровавого навета, которое впоследствии будет использовано, в том числе, и автором данной брошюры: «И не по той причине мы Евреев обвиняем, что они совершают эти убийства по велению Закона; однако, из-за других своих предрассудков и неприязни к Христианам они привыкли совершать эти жестокости». См.: *Bartoszewicz K.* Antysemityzm w literaturze polskiej XV–XVIII w. S. 43–45.

<sup>47</sup> Ср. перечисление причин, по которым евреи прибегают к убийству христиан, у Пшецлава Моецкого (*Bartoszewicz K.* Antysemityzm w literaturze polskiej XV–XVIII w. S. 45–48) и Гаудентия Пикульского (*Złość Żydowska*. S. 763–779). См. также: *Cala A.* Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. S. 43, 57, 101–103; *Трахтенберг Д.* Дьявол и евреи. С. 117–147.

<sup>48</sup> *Афикоман* (из греч. 'после пира') – кусок мацы, разделяемый после праздничного пасхального ужина – *седера* – между его участниками. Мысль о том, что именно *афикоман* смешан с кровью, очевидно основана на его особой значимости: без вкушения *афикомана* нельзя завершить трапезу. Ср. прим. 159.

<sup>49</sup> Видимо, автор так называет праздник *Пурим*.

<sup>50</sup> Приводимая здесь автором транслитерация названия трактата не дает возможности его идентифицировать (*Хохмот ве-Нисгавот?*). Пикульский также в своих рассуждениях об употреблении евреями христианской крови пытается найти соответствующие места в Талмуде, и, не преуспев в этом («Они употребляют христианскую кровь для своих различных непостижимых чар, хотя ни в каких Книгах явно не выражено, для чего эта кровь может пригодиться?»), ссылается на некую книгу («Талмуд описывает это в Книге, называемой *Хохмес Нистер*, то есть Тайное Знание»), признавая однако, что «при всем моем усиленном старании я нигде эту книгу найти не мог» (*Złóść Żydowska*. S. 774).

<sup>51</sup> *Песах* – праздник, отмечаемый в середине первого весеннего месяца нисана, основным содержанием которого является воспоминание об исходе из Египта. Он связан как с этим историческим событием, так и с сельскохозяйственным циклом (жатва ячменя). Упомянутый в Торе (Исх. 12: 14–20; Левит 23: 15–16), он является первым из трех паломнических праздников (*шалош регалим*), когда следовало идти в Иерусалим. Празднуется в течение семи дней, в первый и последний (они называются *Йом тов* – букв.: праздник) из которых запрещена работа, а в дни между ними (*Холь ха-Мозд* – праздничные будни) такого запрета нет. См.: Мишна. Трактат Псахим / Комментар. р. Й. Кегати; пер. с ивр. Й. Векслер. Иерусалим, 1994; Сидур. Врата молитвы / Пер., коммент. под ред. П. Полонского. Иерусалим; М., 1993. С. 551–552. Ср.: *Cała A. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. S. 57.

<sup>52</sup> Маца должна быть приготовлена из муки, получаемой из зерен пшеницы, которая не была в контакте с водой со времени жатвы (Исх. 12: 39). См.: Пасхальная Агада. Иерусалим, 1998. С. 22.

<sup>53</sup> Вероятно, имеется в виду нечистота этих существ согласно еврейским представлениям. Ср.: Левит 11: 29–33; Мишна. Трактат Псахим. С. 13.

<sup>54</sup> Правильно: *мэй маце* (=вода для мацы).

<sup>55</sup> Ср.: «Самое главное при изготовлении мацы – вода, которую следует приносить из колодца или реки. Это считается большой *мицвой* – богоугодным делом <...> Отец и свояки лично направлялись к колодцу или к реке, неся на длинных шестах чаны» (Венгерова П. Воспоминания бабушки. С. 41).

<sup>56</sup> Очевидно, имеется в виду *бдикас хомец*, *бдикат хамец* – обряд очищения дома от *хамеца* (продуктов, приготовленных с использованием пшеницы, овса, ржи, ячменя, полбы), квасного, приготовленного с использованием дрожжей, непременно осуществляемый перед праздником *Песах*: «Семь дней ешьте опресноки, а к первому дню уберите квасное из домов ваших, ибо душа всякого, кто будет есть квасное с первого дня до седьмого дня, будет отторгнут от Израиля» (Исх. 12: 15). Накануне праздника, вечером глава семьи обходит дом с пером и свечой, чтобы найти завалявшиеся крошки квасного, которые должны быть сожжены или выброшены. В обряде действительно используется деревянная ложка и перья. Обычная посуда, которой пользовались в течение года, тоже является некошерной. См.: Сидур «Шма Исраэль». Нусах ашкеназ. С. 725–727; Пасхальная Агада. С. 24–25; *Ки-Тов* Э. Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. 2. С. 189–204.

<sup>57</sup> День 14 нисана (Левит 32: 5), неоправданно отождествляемый здесь с 14 апреля.

<sup>58</sup> Вероятно, имеется в виду «пост первенцев», соблюдаемый в этот день в память избавления еврейских первенцев, когда были истреблены египетские.

<sup>59</sup> См. аналогичный пассаж у Пикульского/Серафиновича (*Złość Żydowska*. S. 782), перекликающийся с утверждением, что евреи могут обманывать католиков в суде, лжесвидетельствовать: «Когда дойдет до присяги, согласно Закону и совести Судья должен сначала привести к присяге Католика, а не Еврея. Причина этого такова: ибо Еврею упомянутый Талмуд позволяет давать ложное свидетельство против того, кто говорит и верит, что БОГ может воплотиться в Тело человеческое. Католику же согласно Христианскому и Церковному закону не позволено давать ложное свидетельство и против Еврея. Кому же следует более верить? Разве не Католику? Еврей не считает Католика своим ближним, согласно Талмуду. Католик же по закону Христову и Еврея, и Турка считает ближним» (*Złość Żydowska*. S. 770–772). Ср. так называемую иудейскую клятву, применявшуюся в суде во многих

католических странах, включая Польшу. Когда еврей выступал свидетелем в христианском суде, судья предупреждал его об ответственности за ложные показания, призывая не присягать ложно в надежде на то, что Бог Израиля позволяет евреям обманывать христиан, которых они считают язычниками. Даже во Франции, первой стране, давшей евреям равноправие, подобная формула еврейской присяги была официально отменена по настоянию известного еврея-юриста Исаака Адольфа Креме только в 1846 г. – более чем через полвека после того, как евреи получили полные гражданские права. См. также: Циглер И. Клятва евреев // Евреи и христиане. Полемика и взаимовлияние культур. Тель-Авив, 2000. Кн. 2. Ч. 4. С. 239–286.

<sup>60</sup> Имеется в виду существующий обряд продажи квасного (*хамец*) нееврею, поскольку на квасное во время всего праздника *Песах* наложен особенно строгий запрет: «Семь дней ешьте пресный хлеб; с самого первого дня уничтожьте квасное в домах ваших <...> не должна находиться закваска в домах ваших <...> Да не будет видно у тебя квасного, и да не будет видно у тебя закваски во всех пределах твоих» (Исх. 12: 15–19; 13: 7). В силу этих предписаний, владеющие большим количеством *хамеца* и не желающие его уничтожать, поскольку в этом случае они понесли бы большие убытки, могут продать его нееврею на время праздника и забрать после его окончания. «Все время, пока разрешено есть хамец, кормят им домашних животных, зверей и птиц, и продают его нееврею, и можно извлекать из него любую пользу. Прошло его время – нельзя извлекать из него какую бы то ни было пользу»; «Хамец нееврея, оставшийся после Песаха, разрешен для использования. А хамец еврея запрещен для использования» (Мишна. Трактат Псахим. С. 29, 33, 35). См. подробнее: *Ки-Тов Э.* Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. 2. С. 204–206.

<sup>61</sup> У Пикульского/Серафиновича несколько иная редакция этого вымышленного заклинания: «Как мы сжигаем этот хлеб, так пусть горит сердце Язычников Христиан» (*Złość Żydowska*. S. 782). На самом деле полагается сжигать все оставшиеся в доме кусочки квасного утром 14 нисана во избежание нарушения связанных с хамцом строгих запретов. См.: Мишна. Трактат Псахим. С. 17–21; *Ки-Тов Э.* Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. 2. С. 202–203.

<sup>62</sup> Имеется в виду *кигл* – простая и гладкая белая одежда, похожая, по мнению некоторых авторитетов, на саван и призванная напоминать о траурных обычаях и помочь избежать греха излишней гордости. По мнению других, простые белые одежды подобны тем, которые надевал первосвященник в Храме. Обычай надевать белые одежды в пасхальную ночь нашел распространение именно среди ашкеназских, а не сефардских общин. См.: *Ки-Тов* Э. Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. 2. С. 299–300.

<sup>63</sup> Имеется в виду обычай возлежания на удобном ложе (в кресле, на стуле с подушками) у пасхального стола, согласно «царскому обычаю», которое должно подчеркнуть свободный статус пирующих. См.: *Ки-Тов* Э. Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. 2. С. 316–318.

<sup>64</sup> На пасхальном столе помимо трех накрытых салфеткой кусков мацы, символизирующих народ Израиля – *когенов* (священников), *левитов* (членов колена Леви, прислуживающих в Храме) и *исраэлим* (простых евреев), непременно должны присутствовать: *зроа* (жареная мясная косточка) – напоминание о ягненке, зажаренном перед выходом из Египта, *бейца* (крутое яйцо) – символ египетского рабства: подобно яйцу, которое становится тем крепче, чем больше его варят, еврейский народ в Египте становился сильнее и умножался, *марор* (горькие травы) и *хазерет* (хрен, редис) – в память о горьких временах египетского рабства, *харосет* (смесь тертых яблок с орехами, вином и корицей) – напоминание о глине, строительном материале пирамид, *карпас* (зелень – сельдерей, или овощи) – напоминание о скудной пище в рабстве, сосуд с соленой водой – напоминание о пролитых в годы рабства слезах, в этот сосуд следует макать зелень (Исх. 1: 14). См.: Пасхальная Агада. С. 57–65.

<sup>65</sup> *Халахма анья* (=вот скудный хлеб). Имеется в виду пасхальный обряд, начинающий повествование об исходе из Египта во время праздничного *седера*, трапезы: «Вот скудный хлеб, который ели наши предки в земле египетской. Каждый, кто голоден, пусть войдет и ест; каждый, кто нуждается, пусть войдет и празднует Песах. В этом году – здесь, в будущем году – в Стране Израиля; в этом году – рабы, в будущем году – свободные люди». Поскольку в течение всех дней этого праздника не следует есть хлеб, но только приготовленную из муки и воды мацу – в память о том «бедном хлебе», которым питались

евреи во время исхода из Египта, другое название *Песаха* – *хаг ха-мацот*, праздник мацы. См.: Пасхальная Агада. С. 40.

<sup>66</sup> Слова, состоящие из транслитераций ивритских аббревиатур названий десяти казней египетских: ДеЦаХ (=кровь, жабы, мошकारа), АДаШ (=звери, мор, проказа) и БеАХаВ (=град, саранча, тьма, поражение первенцев). При упоминании каждой казни и при произнесении каждого из трех слов следует отливать немного вина из бокала.

<sup>67</sup> Действительно, на пасхальном столе должно быть вино в количестве четырех бокалов на каждого участника трапезы.

<sup>68</sup> Как и в других подобных случаях установления неоправданной жесткой связи дат еврейского и христианского календарей, 15 *нисана* отождествляется здесь с 15 апреля.

<sup>69</sup> Очевидно, имеется в виду *Шавуот* (=седьмицы) – праздник дарования Горы, отмечаемый через 7 недель (49 дней) после праздника *Песах* (Левит 23: 15–16; Втор. 16: 12). Автор называет его по христианскому празднику Троицы – *Зелеными святками* и приводит неверное число разделяющих *Песах* и *Шавуот* дней – 40 вместо 49. С 16 *нисана* до 5 *сивана* проходит 50 дней, это – счет *омера* (=снопа) от *Песаха* до *Шавуота*, обряд счета *омера* осуществляется с провозглашением – такой-то день *омера*. Эти дни считаются полутраурными, ибо в этот период умерли от эпидемии 24 000 учеников рабби Акивы, каждый из которых обладал мудростью, но не уважением к мудрости другого. См.: Эссас Э. Шавуот. Иерусалим, 1991; Шавуот / Сост. П. Полонский, М. Китросская. Иерусалим, 1991. У Пикульского/Серафиновича говорится, что от этого дня начинают считать дни до Зеленых святок в память о том, что царь Антиох в каждый из этих дней убивал 40 евреев, и потому евреи считают эти дни, прося Бога, чтобы таких казней он более на них не ниспосылал (Złość Żydowska. S. 784–785). Ср.: «Праздник Шавуот информаторы называют Зелеными Святками» (Cala A. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. S. 57).

<sup>70</sup> *Цицес* (идиш), *цицит* (ивр. =кисть) – ритуальная связка нитей, располагающаяся на четырех концах специальной четырехугольной одежды (*талит катан*) соблюдающего традицию иудея для напоминания о заповедях (Числа 15: 38–41; Сидур «Шма Исраэль». Нусах ашкеназ. С. 25). См. подробнее об ашкеназском обычае изготовления и ношения цицит: Кицур Шулхан Арух / Сост. и пер. Й. Векслер. Под ред. Г. Брановера. Иерусалим, 1994. С. 52–65. Определенного дня для изготовления цицит не установлено, о чем упоминает также

Пикульский (*Złość Żydowska*. S. 785). В его повествование о *цицит* включена также история из талмудического трактата, который он называет *Мамудес (Менахот)*, о блуднице, бравшей за свои услуги 1000 золотых, имевшей семь серебряных и одну золотую постели. Когда она принимала богатого и набожного (носившего *цицит*) клиента, его *цицит* начали хлестать его по лицу, что предотвратило грех. Блудница же, потрясенная этой сценой, раздала все свое состояние бедным и далее жила благочестиво (*Złość Żydowska*. S. 785–786).

<sup>71</sup> Согласно гематрии, каждая буква еврейского алфавита имеет числовое значение; сумма значений составляющих слово *цицит* букв равна 600.

<sup>72</sup> В каждой кисти 8 нитей и 5 узлов.

<sup>73</sup> У евреев в быту распространена клятва на *цицес*.

<sup>74</sup> Ношению *цицит* придает большое значение, оно позволяет избежать греха, защищает от демонов, связывает человека с Богом, символизирует чистоту одеяния души. См.: *Unterman A. Dictionary of Jewish Lore and Legend*. London, 1991. P. 64.

<sup>75</sup> *Тфиллин* – филактерии из черной кожи, содержащие отрывки из Пятикнижия, прикрепляемые ремнями ко лбу и левой руке во время молитвы (Втор. 6: 6–8; 11: 18). См.: Кицур Шулхан Арух. С. 66–75; Вавилонский Талмуд. Антология Агады / С толкованиями р. А. Эвен-Исраэля (Штейнзальца). Пер. и коммент. У. Гершовича и А. Ковельмана. Под ред. р. А. Эвен-Исраэля (Штейнзальца) и С. Аверинцева. Иерусалим; М., 5761 (2001). Т. 1. С. 145, 278.

<sup>76</sup> Ср. аналогичное место у Пикульского (со ссылкой на трактат *Брахот*) о тфиллине, который защищает от дьявола, а также уподобляет человека Богу, ибо Бог также накладывает на себя тфиллин, обещая никогда не покинуть народ Израиля, следовательно, и народ Израиля должен надевать этот знак верности Господу (*Złość Żydowska*. S. 786–787).

<sup>77</sup> Вновь характерное для автора включение мифологических представлений в адекватное в целом описание конкретной обрядности, призванное убедить читателя в их достоверности.

<sup>78</sup> *Ияр (ивр.)* – второй месяц еврейского календаря, или восьмой, если считать от *тишири*, приблизительно соответствует апрелю–маю. В Библии (3 Цар. 6: 1) он упоминается под своим порядковым номером – второй, поскольку непосредственно следует за месяцем исхода из Египта, *нисаном*, и назван месяцем сияния (*зиф*). Название возводится

к языку жителей юго-западной Месопотамии. См.: *Ки-Тов Э.* Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. 3. С. 7–54.

<sup>79</sup> Аналогичное описание этого дня см. у Пикульского; различие лишь в том, что ноябрь назван *мархешваном* (*Złość Żydowska*. S. 788).

<sup>80</sup> 18 ияра по еврейскому календарю.

<sup>81</sup> *Лаг ба-омер* – действительно не упоминаемый в Пятикнижии праздник, видимо, позднего происхождения, который отмечается на 33-й день от второго дня *Песаха* (в этот день в Храм приносили *омер* – сноп), т.е. 18 *ияра*. Согласно гематрии, в слове *лаг* буква *ламед* имеет числовое значение 30, буква *гимел* – 3, в сумме – 33. Начало празднования *Лаг ба-омера* относится к периоду, последовавшему за разрушением Второго Храма, он сравнительно позднего происхождения, но со временем приобрел большую популярность, с ним связаны многочисленные легенды и ритуалы. Согласно талмудической традиции, в антиримском восстании Бар-Кохбы участвовало и множество учеников рабби Акивы (см.: *Финкельстайн Л.* Рабби Акива. Иерусалим, 1983), ставших, как и многие другие повстанцы, жертвой эпидемии чумы, распространявшейся в течение 49 дней между *Песахом* и *Шавуотом* и прекратившейся именно в этот день, ставший с тех пор праздником. По преданию, в день этого праздника умер составитель основного произведения каббалистической литературы – книги «Зохар» Шимон бар Йохай (II в.), поэтому принято (начиная с XVI в.) отмечать день его памяти и посещать место предполагаемого захоронения великого законоучителя и его сына Элазара, осуществлять первую стрижку волос у трехлетних мальчиков (до этого дня действуют предписания траурного характера, в соответствии с которыми стрижка и бритье запрещены, как и разного рода увеселения). См.: *Носенко Е.Э.* «...Вот праздники Бога». С. 185–188.

<sup>82</sup> Обычай детских игр с луком и стрелами в этот день принято связывать с памятью о восстании Бар-Кохбы (132–135 гг.). См.: КЕЭ. Иерусалим, 1988. Т. 4. Стб. 661–662.

<sup>83</sup> Возможно, имеется в виду трактат *Недарим* (=клятвы) Вавилонского и Иерусалимского Талмуда, посвященный клятвам.

<sup>84</sup> Навузардан был начальником телохранителей вавилонского царя Навуходоносора (4 Цар. 25: 8; Иер. 39: 10)

<sup>85</sup> В трактате *Таанит* содержатся, в частности, упоминания о восстании Бар-Кохбы, легенды о разрушении Храма. Ср. соответствующее

место у Пикульского, ссылающегося на 1-ю главу этого трактата, пар. 14: «Также и смерть, которую изображают с луком, поскольку Господь БОГ остановил ее во время мора, охватившего Израиль» (Złość Żydowska. S. 788).

<sup>86</sup> *Сиван* (ивр.) – третий месяц еврейского календаря, приблизительно соответствует июню–июлю. Упоминается в Библии (Эсф. 8: 9), в талмудической литературе (трактат *Таанит*). В этом месяце отмечаются: 3–5 *сивана* – дни памяти о подготовке к Откровению на горе Синай (Исх. 19: 10–16); 6 *сивана* (в диаспоре – также и 7 *сивана*) праздник *Шавуот* (см. ниже); 7, 15 и 16 *сивана* – годовщины побед Хасмонеев (*Таанит* 3); 23, 25, 27 *сивана* – посты в память приостановки Иеровоамом I пилигримства в Иерусалим и мученичества *таннаев*. См.: Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971. Vol. 14. P. 1623–1624.

<sup>87</sup> 6 *сивана*, отождествляемого здесь с 6 июня, через 7 недель (49 дней) после *Песаха* (Левит 23: 15–16; Втор. 16: 9–12) отмечается праздник дарования Торы – *Шавуот* (=сдьмицы), второй из трех паломнических праздников – *шалох регалим*, когда полагалось идти в Иерусалим (Исх. 23: 14–16; Чис. 28: 26). Ср.: Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. С. 112. В *Шавуот* запрещена всякая работа, кроме приготовления пищи, в синагоге читают соответствующую главу Торы и Десять заповедей, для слушания которых принято приводить детей, чье обучение еврейским традициям начинают именно в этот день. Христианским соответствием этого праздника является Пятидесятница, Троица (ср.: «6 дня этого месяца они отмечают праздник Зеленых Святков, во время которого мы, вспоминая Ниспослание Духа Святого, просим Господа БОГА, чтобы он осветил светом Святой Веры Евреев и Язычников, они же на нас обрушивают проклятия». – Złość Żydowska. S. 791). Характерно, что автор следует за библейским текстом, а не за еврейской традицией, поэтому у него *Шавуот* приходится на воскресенье. Об исторической семантике праздника см.: *Носенко Е.Э.* «...Вот праздники Бога». С. 189–194.

<sup>88</sup> Возможно, тот факт, что автор верно фиксирует некоторые этнографические детали, в частности, украшение домов зеленью на *Шавуот*, свидетельствует о том, что он мог их непосредственно наблюдать.

<sup>89</sup> Ср. у Пикульского/Серафимовича: «В 5 день евреи отмечают праздник, именуемый *Швуес*, то есть седьмое воскресенье после Пасхи, в каковой день они должны 1. Купленными зелеными ветвями украшать свои дома в знак того (как говорится в Талмуде, в Книге *Швуес*, в

гл. 1), что подобно дереву, поначалу яркому и цветущему, если его подрубят, то усохнет, так и Евреи, когда они были на горе Синай, им светило Божественное сияние, а потом, когда они отлили Тельца, то стали темными и усыхающими. 2. Учить своих детей истории о Руфи, рассказывая разные притчи о Матерях» (Złość Żydowska. S. 790).

<sup>90</sup> *Левиафан* – в библейской мифологии морское животное (крокодил, гигантский змей или дракон), служит примером (наряду с *бегемотом* – см. ниже) непостижимости божественного творения (Иов 40: 20, 41: 2–26; Пс. 103: 26), также является образом враждебного Богу и побежденного им существа (Ис. 27: 1; Пс. 73: 14). См. подробнее: трактаты *Шаббат* 77b, *Моэд Катан* 25b, *Бава Батра* 74a–75a, *Авода Зара* 3b; *Хуллин* 67 b; *Мейлах М.Б.* Левиафан // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 43.

<sup>91</sup> *Шор ха-Бор* – Дикий Бык, *Бегемот* (мн. ч. от ивр. *behemah* ‘зверь, скотина’) – мифическое животное, описанное в Библии (Иов 40: 15–24) и Талмуде (трактат *Бава Батра* 74b–75a), зёмное соответствие Левиафана. Ср. ироническое отражение народных представлений о *Шор ха-Боре* в повести И. Мангера «Книга о саде Эдемском» (1939).

<sup>92</sup> В конце времен, согласно легенде, *Левиафан* и *Бегемот* будут драться для увеселения праведников, а после того как они убьют друг друга, их подадут на пиру праведников; согласно другой легенде, оба мифические существа будут побеждены Богом. Во время литургии праздника *Шавуот* читается арамейский пиют Акдомот/Акдомус, в котором идет речь о взаимоотношениях Левиафана и Быка. Ср. в «Index egrorum»: «Господь Бог иногда три часа каждого дня, чтобы избавиться от Меланхолии, играл с некоей очень большой Рыбой, которую зовут Левиафан. Господь Бог, неизвестно почему рассердившись, убил эту большую Рыбу Левиафана, и засалил ее мясо, каковым будет он кормить на том свете души святых» (цит. по: *Bartoszewicz K.* Antysemityzm w literaturze polskiej XV–XVIII w. S. 32); см. также у Пикульского/Серафиновича: «Они поют песни о Левиафане, и должны наряжать, как в какой-то комедии, одного человека в Левиафана, другого – в *Шор Хобора*, или дикого быка, третьего – в Господа БОГА; большой бык – *Шор Хобор* ведет войну с рыбой Левиафаном, а в это время приходит БОГ и режет и этого быка, и рыбу, и устраивает из них большой пир для евреев. Талмуд приводит об этом притчу в Книге *Шабес*, в гл. 15, пар. 120 <...> Сейчас, однако, у них эти представления прекратились, поскольку над ними

смеялись не только Католики, но и Евреи-Каббалисты, как свидетельствуют явные упреки в этих предрассудках в *Зохаре*, в книге 1, на странице 136» (*Złość Żydowska*. S. 790–791).

<sup>93</sup> Возможно, автору был известен *мидраш (Мехильта де-рабби Ишмаэль)* о том, как народы мира, когда им было предложено принять Тору, по разным причинам не сделали этого (см.: Литература агады / Сост. и ред. И. Бегун, Х. Корзакова; вст. ст. А. Шинан. Иерусалим; М., 1999. С. 294–297). Это место более пространно у Пикульского/Серафиновича: «Когда Господь БОГ давал 10 Заповедей, тогда Ангелы ходили от одного Еврея к другому, рассказывая им, что в день сегодняшний они должны получить от Господа БОГА заповеди, и потому Евреи становятся сынами Божьими и лучшими, чем Ангелы <...> В этот день они проклинают нас и другие Народы, говоря: Прокляты вы, Народы, ибо не хотели принять 10 Заповедей Господних. Так об этом в Талмуде, в Книге Бава Кама: Когда Господь БОГ хотел дать свои 10 Заповедей, он спрашивал Народы, хотят ли они принять Заповеди Господни? Народы ответили, что не хотят и не могут, каждый объясняя это своей причиной. Первыми говорили дети *Эсава*, как мы можем принять Заповеди Господни, которые запрещают убивать, а Отцу нашему при благословении было сказано, что он будет добывать пропитание луком и саблей. Исмаэлиты, от которых произошли другие, отказывались принять Заповеди Господни, в которых запрещено чужеложество и всякий грех, Авраам же сказал Исмаилу, что его племя должно размножиться более всех Народов, а это размножение будет невозможно при соблюдении этой Заповеди Господней. Хананеяне винулись, что и они не могут принять Заповедей Господних, ибо они повелевают чтить Отца и Мать своих, а в нашем Предке мы не знаем Отца. Когда все остальные Народы <...> выдвигали свои причины, сказал БОГ Ангелу: у меня нет народа более мне милого, чем Израиль, названный Иаковом, этот примет мои Заповеди <...> За это они проклинают нас и все Народы» (*Złość Żydowska*. S. 791–793).

<sup>94</sup> В праздник *Шавуот* полагается есть молочную пищу в память о том, что сразу после дарования Торы, где содержатся законы о запрещенной пище, сыны Израиля не могли пользоваться посудой, пока не откошеровали ее, и поэтому ели только молочное. Однако, еврейская традиция предписывает в праздничные дни есть мясо, и, чтобы не нарушить запрет о смешении молочного и мясного, перед утренней

молитвой едят молочное, а днем – мясное. Пикульский/Серафинович приводят обширное объяснение этого совмещения, якобы ссылаясь на 9-ю главу талмудического трактата *Орах Хаим* (в действительности *Орах хаим*, «Путь жизни», – не талмудический трактат, а первая из четырех часть труда Иосифа Каро *Шулхан Арух*, впервые вышедшая в Венеции в 1550 г.; см. критику Пикульского: *Caro J.* «Frankiści i archiwaryusz m. Lwowa». Odpowiedź rabina lwowskiego na rozprawę pt. «Mord rytualny» wydaną przez «Dziennik Polski». Lwów, 1899; переизд.: *Czółowski A., Caro J., Pikulski G.* Mord rytualny. Epizod z przeszłości Lwowa. Ser. Rewizja historii. T. 7. Poznań, 1998. S. 31). На самом деле в указанной 9-й главе «Орах Хаим» приводимых Пикульским сведений не содержится: «Если двое спорят, третий их мирит, гасит их пыл; вот Господь БОГ, когда давал свои Заповеди Моисею, был в великом пылу, и равный огонь, хотя и иной природы, был и в Моисее. Евреи же называются молоком, которое отделено от горячей до греха крови, ибо если человек не совершает греха, в нем нет горячности (Евреи, принимая Заповеди Господни, не имели горячности к греху, но были холодны), так и молоко отдалено от крови, которая горяча, и так Евреи загасили огонь, который видели в БОГЕ и Моисее, принимая их Св. Писание и примиряя их между собой; и из этой басни они выводят позволение есть в этот день молоко с мясом» (*Złość Żydowska*. S. 793–794). Ср.: «Евреи говорят, что этот праздник хорош тем, что можно есть все и везде, тогда как на Пасху – не все, а в праздник Кущей – не везде, а только в шалаше» (*Венгерова П.* Воспоминания бабушки. С. 73).

<sup>95</sup> Ср. у Пикульского/Серафиновича: «В этот день они должны есть рыбу, ибо рыба, как они говорят, это вода, и поскольку они хотят вкусить Св. Писание, они едят рыбу; и подобно тому, как рыба отличается от мяса, так и Евреи – от всех Народов, ибо их возлюбил БОГ. Они также говорят, что БОГ создал рыб в середине недели, и как рыба плывет из одной воды в другую, так и Талмуд перемещается от одного человека к другому» (*Złość Żydowska*. S. 794–795).

<sup>96</sup> Ср. у Пикульского/Серафиновича: «В этот же день они кладут на стол колосья в память о том, как Руфь, придя в Иерусалим и не имея еды, выходила за колосьями, а колос – это то, из чего родится зерно, которое накормит весь мир, то есть Мессия, происходящий, согласно Пророчеству, из Поколения Руфи; поэтому они кладут на столы

колосья в знак того, что они дождутся этого зерна и колоса – Мессию. Но сейчас этот обряд не все сохраняют» (*Złość Żydowska*. S. 795).

<sup>97</sup> Видимо, ашкеназская транскрипция *каф бе-сиван* (*каф* по гематрии = 20) – 20 сивана, когда евреи постятся в память о жертвах обвинения в ритуальном убийстве в 1171 г. (Блуа), – о так называемых «бедствиях 4931 года». В этот же день 1648 г., по свидетельству еврейских хронистов Натана Ганновера, Меира из Шебжешина и Саббатая Гакогена, была истреблена община в Немирове – первая из павших жертвой восстания Хмельницкого. В память об этом событии главы еврейских общин Польши установили пост «на веки вечные» (Еврейские хроники XVII столетия. Эпоха «Хмельничины» / Иссл., пер. и коммент. С. Борового. М.; Иерусалим, 1997. С. 127, 179, 187). Таким образом, пост 20 сивана посвящен памяти жертв обоих этих событий.

<sup>98</sup> Падение крепости Бетар, последнего оплота Бар-Кохбы в войне с Римом, согласно преданию, связывается с 9 *ава* (см. прим. 109). Пикульский/Серафинович аналогично автору данной брошюры соотносят пост 20 сивана, ссылаясь на 7 главу трактата *Гиттин* (где подобные сведения отсутствуют), с разрушением Бетара (*Złość Żydowska*. S. 795–796).

<sup>99</sup> Видимо, ашкеназская транскрипция названия месяца *таммуз* (см. ниже).

<sup>100</sup> Упомянувшийся выкрест Серафинович якобы признавался в том, что, будучи Брест-Литовским раввином, он приобретал гостию за 30 червоных то у бесчестного священника, то у звонаря, то используя христианскую прислугу (*Złość Żydowska*. S. 754). Подробнее о распространенности представлений об осквернении гостии в Европе см.: *Трахтенберг Д.* Дьявол и евреи. М.; Иерусалим, 1998. С. 102–116; в Польше: *Węgrzynek H.* «Czarna legenda Żydów». Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995. S. 31–90.

<sup>101</sup> Приводимая автором транслитерация названия трактата, неоднократно упоминаемого в иной транскрипции (*Зивхе Лев* – см. выше, прим. 33, 45) Пикульским/Серафиновичем, не оставляет возможности его идентифицировать. Ср. значительно более пространное описание этого вымышленного обряда: *Złość Żydowska*. S. 796–799.

<sup>102</sup> *Таммуз* (*ивр.*) – название четвертого месяца при отсчете по данным Библии, в позднейшей традиции – десятый месяц еврейского календаря, приблизительно соответствует июню-июлю. В Библии не упоминается.

<sup>103</sup> Предположительно, искаженная транскрипция слова *ткучфа* (=период), используемого также Пикульским/Серафиновичем, в книге которых описания мифической крови занимают в целом значительно большее место (в то время как автор настоящей брошюры ограничивается более краткими упоминаниями), и даже приводится расписание четырех периодов выпадения крови с небес на евреев: «*Ткуфес Тишири*, Октябрь; *Ткуфес Тайвес*, Декабрь; *Ткуфес Нусан*, Апрель; *Ткуфес Тамес*, Июнь» (*Złość Żydowska*. S. 741).

<sup>104</sup> Видимо, *шва асар бе-таммуз*, пост 17 *таммуза*, приходящийся на 40-й день после *Шавуота*, установленный пророками и мудрецами как один из пяти постов «для всего Израиля» в память пяти бед, постигших народ Израиля в этот день: разрушения Иерусалима Навуходоносором (586 г. до н.э.) и Титом (70 г.), произошедших, согласно Иерусалимскому Талмуду, в один и тот же день, хотя следует отметить, что, согласно Иеремии (Иер. 52: 6–7), за которым следует Вавилонский Талмуд, Навуходоносор разрушил стену Иерусалима 9 *таммуза*; Моисей разбил скрижали (Исх. 32); прекратились жертвоприношения в Первом Храме, Апостом сжег Тору в святилище Храма и установил там идола. См.: Мишна. Трактат Таанит. С. 84–86; Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей / Сост. И.Х. Равницким, Х.Н. Бяликом; пер. С.Г. Фруга. Иерусалим, 1993. С. 180–194; 246–267; Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей / Пер. С.Г. Фруга. М., 1993. С. 135–149, 183–198.

<sup>105</sup> После 17 *таммуза* следуют три недели траура – *бейн ха-мецарим* (=между теснин) вплоть до 9 *ава* (КЕЭ. Иерусалим, 1996. Т. 8. Стб. 745). Накануне девятого дня месяца *ав* мужчины снимали обувь и садились на низкие табуреты, ели постную пищу, крутые, вываленные в золе яйца и сухие крендели. Синагогу посещали без обуви, в домах сидели только на низком. Ср.: *Венгерова П.* Воспоминания бабушки. С. 75.

<sup>106</sup> Приводимые сведения в целом верны: в неделю, на которую приходится 9 *ава*, запрещается стричься и стирать, в канун 9 *ава* нельзя есть два кушанья, мясо, пить вино, надевать новые и праздничные одежды (Мишна. Трактат Таанит. С. 88–89). «Там, где принято работать девятого *ава*, – работают, там, где принято не работать, – не работают. Но повсеместно не работают те, кто посвятил себя Торе» (Мишна. Трактат Псахим. С. 88–89).

<sup>107</sup> В целом совпадающее описание обрядов этого месяца у Пикульского/Серафиновича дополнено следующим утверждением: «Однако Раввины придумали для Евреев способ есть мясо в эти дни, прибегнув к такой хитрости: есть давний, от истоков Талмуда бытующий обычай, что когда Еврей прочитает с начала и до конца какую-то одну целую Книгу Талмуда, например, *Рамбам* или *Орах хаим* (хотя всех Книг Талмуда 60), он приглашает на пир других Евреев, которые поздравляют его с ученостью, почерпнутой в Талмуде, на радостях они едят мясо и пьют, даже если это постный и траурный день. И Евреи стараются закончить Талмуд в эти постные дни. В конце ужина тот Еврей, который прочел какую-либо Книгу Талмуда, должен выступить за столом перед гостями с проповедью. Этот давний обычай возник для привлечения к изучению Талмуда» (*Złość Żydowska*. S. 799–800). Неосведомленность Пикульского в еврейской литературе со всей очевидностью проявляется здесь во включении в талмудический корпус не относящихся к нему трудов, на что указывал, в частности, и львовский раввин Иехезкиль Каро в 1899 г. (см. прим. 94): Рамбам – это аббревиатура имени Рабби Моисея бен Маймона (1136–1204), философа и кодификатора еврейского закона, «Орах Хаим» – название первой части труда более позднего кодификатора закона Иосифа Каро.

<sup>108</sup> *Ав* (ивр.) – название пятого месяца по еврейскому календарю, принятое в послевоенный период; в Библии не упоминается, приходится на июль–август. В этом названии присутствует указание на две империи, в период владычества которых были разрушены оба Храма: буква *алеф* обозначает Эдом (=Рим), *бет* – Вавилонию (*Stern M. Svátky v životě Židů*. S. 20).

<sup>109</sup> Имеется в виду 9 *ава* (*тиша бе-ав*), отмечаемое суточным постом, установленным пророками и мудрецами в качестве одного из пяти (и самый строгий) постов «для всего Израиля» в память о разрушении Первого (586 г. до н.э.) и Второго (70 г.) храмов, произошедшем в один и тот же день; о грехе посланных Моше разведчиков и нежелании евреев войти в Землю Израиля (Числа 13–14); о падении последней крепости Бар-Кохбы – Бетар (см. прим. 98); о том, что Сион был вспахан, как поле, и Иерусалим стал грудой развалин – во исполнение пророчества Иереми (Иер. 26: 18). С 9 *ава* связывают и изгнание евреев из Испании. В синагогах в этот день читается Плач Иереми. Все предписания, запреты и традиции, связанные с 9 *ава*, были

установлены после разрушения Второго Храма – полное воздержание от еды и питья, запрет ношения до полудня кожаной обуви, сидения на высоких скамейках, мытья, сексуальных отношений, употребления мазей и благовоний (Мишна. Трактат Таанит. С. 86–87; Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971. Vol. 3. P. 936–940. Ср.: Рашковский Е.Б. Авраам ибн Эзра: литургическая песнь на Девятое ава // Восток. 1997. № 1).

<sup>110</sup> См.: Дни трепета. Сборник молитв и статей к праздникам Рош ха-Шана и Йом Кипур / Сост. П. Полонский. Иерусалим, 1991.

<sup>111</sup> Сопоставление с соответствующим местом сочинения Пикульского/Серафиновича позволяет предположительно идентифицировать указанный автором трактат с трактатом *Арахин*: «Вернувшись после службы в свои дома, они спят во дворе на голой земле, побуждаемые к тому рассказом Талмуда из Книги *Арахин* о том, что в эту ночь Небеса открываются и полностью показывается город Иерусалим, ибо хотя людям кажется, что он разрушен, это не так – разрушена лишь тень его, а сам город перенесен на Небо. Для подтверждения этой лжи Талмуд приводит историю в Книге *Хуллин*, гл. 2, стр. 45: Был один набожный еврей, который в ночь накануне праздника Босин, спя под небом, за час до полуночи увидел большое войско, а на голове каждого воина горящий огонь. Удивленный, он спросил, что означает этот горящий на их головах огонь, и услышал, что это адский огонь в наказание им за разрушение Иерусалимского Храма. Потом через полчаса после полуночи ему привиделось в воздухе многочисленное войско на белых конях, и он их спросил, кто они такие? Они ответили, что это убитые во время разрушения Иерусалима Титом. Потом он увидел сам город Иерусалим в трауре, и еще более удивившись, спросил, почему столь великолепный и веселый город в трауре? И услышал, что он в трауре за грехи евреев» (Złóść Żydowska. S. 801–802).

<sup>112</sup> Пикульский/Серафинович приводят те же сведения (Złóść Żydowska. S. 803). Ср.: Венгерова П. Воспоминания бабушки. С. 75–77.

<sup>113</sup> Наиболее близким данной транслитерации представляется название трактата *Иевамот* (у Пикульского/Серафиновича: *Йевумес* – Złóść Żydowska. S. 803), однако в указанной главе отсутствуют приводимые автором сведения.

<sup>114</sup> Видимо, *хамииша-асар-бе-ав*, или *Ту би-ав* (=15 ава) – связанный с началом сбора винограда и относящийся ко времени Второго Храма полупраздник, дату которого автор, в духе своей обычной практики, отождествляет с 15 августа. В этот день в разные годы произошло

много радостных событий: перестали умирать евреи, наказанные за грехи разведчиков, посланных Моисеем для осмотра земли Ханаан (Числа 13–14), и Господь простил поколение пустыни, были разрешены браки между представителями разных колен, снята блокада Иерусалима, препятствовавшая паломничеству в Храм, и др. 15 ава кончается и период траура, связанного с разрушением Храма. В этот день, как и в *Йом Кипур* (эти два дня уподоблялись друг другу как дни прощения), женщинам полагалось носить белые одежды (чтобы выглядеть равными) и водить хороводы в виноградниках за пределами города (Мишна. Трактат Таанит / Комментарий Р.П. Кегати; пер. с ивр. Й. Векслер. Иерусалим, 1996. С. 90–91; *Ки-Тов Э*. Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. 3. С. 361–376; Литература агады. С. 160–161).

<sup>115</sup> *Элул* (ивр.) – название шестого месяца по еврейскому календарю, или последнего месяца года, если считать от *тишрея*, приходится на август-сентябрь. Упоминается в Библии в связи с восстановлением стены вокруг Иерусалима (Неем. 6: 15). Поскольку *элул* предшествует наступлению Нового года в следующем месяце, он посвящен покаянию за совершенные в истекающем году грехи и не отмечен праздниками. См.: *Ки-Тов Э*. Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. 3. С. 381–398; *Polski Słownik judaistyczny*. S. 388–389.

<sup>116</sup> В течение всего месяца *элул*, с самого первого его дня и до дня, предшествующего кануну *Рош ха-шана*, в завершение утренних молитв по традиции (а не по предписаниям Торы) полагается трубить в *шофар* в память о том, как Моисей поднимался к Всевышнему, чтобы получить новые скрижали, а также для напоминания о приближающемся Судном дне (*Ки-Тов Э*. Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. 3. С. 383–384). В первый день месяца *элул* отмечается и «новый год дани» – десятины от урожая и имущества, отдававшейся в Храм; ср. в трактате *Рош ха-Шана*: «В первый день месяца Элул – начало нового года, когда происходит отделение десятины от скота (по мнению рабби Элиезера)»; первый день *элула* понимается как новый год животных.

<sup>117</sup> Столь же лапидарное описание обрядов последнего месяца *элул*, завершающее обзор еврейских праздников у Пикульского/Серафимовича, дополнено, в отличие от текста настоящей брошюры, риторическим вопросом: «Разве есть в этих церемониях и обрядах, поделен-

ных на месяцы, какое-либо благочестие или добрые поступки?» (Złóść Żydowska. S. 804).

<sup>118</sup> *Тишрей* (акк.) – согласно библейскому счету (Левит 23: 24), седьмой месяц еврейского календаря; если считать от отмечаемого в этом месяце праздника Нового года, то – первый, приблизительно соответствует сентябрю–октябрю. Ср. трактат *Рош ха-Шана*: «По мнению рабби Шимона, новый год отделения десятины от скота нужно отмечать в первый день месяца Тишрей. В первый день месяца *Тишрей* – начало нового года для отсчета лет, для седьмого года и юбилейного года, для посадок и для травы». Этот день также понимается как новый год растений. Месяц *тишрей* называется в трактате *Рош ха-Шана* (11a) месяцем сильных (*ходеш эйтаним*), т.к. в нем следует соблюдать много заповедей (=мицвот), а также потому, что в нем рождались люди сильной веры. Ср.: Штейнзальц А. Месяц праздников. М., 1997; Носенко Е.Э. «...Вот праздники Бога». С. 85–93; Китов Э. Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. 1. С. 19–54. Праздникам и обрядам (реальным и мнимым) этого месяца у Пикульского/Серафиновича отведено весьма значительное место (Złóść Żydowska. S. 721–743).

<sup>119</sup> Праздник начала года, день сотворения человека, начало еврейского календарного года – *Рош ха-шана* (=голова года) отмечается 1–2 *тишрея* по еврейскому календарю (Левит 23: 23–25; Числа 29: 1–6). Другие названия праздника: *Йом ха-зикарон* (=День памяти), *Йом ха-труа* (=День звучания шофара), *Йом ха-дин* (=День суда). По еврейской традиции в эти первые два дня года решается судьба всего сущего, и подобно тому, как органы человеческого тела зависят от головы, весь год зависит от «головы года». В этот праздник запрещена всякая работа, кроме приготовления пищи: «В седьмой месяц, в первый день месяца да будет у вас покой, праздник труб, священное собрание. Никакой работы не работайте» (Левит 23: 24–25). В разные годы этот праздник может приходиться на сентябрь или октябрь. Ср.: Сала А. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. S. 58.

<sup>120</sup> Ср. у Пикульского/Серафиновича: «Прежде всего в первый день Нового Года, или месяца *Тишри*, согласно *Рош ха-шона*, надевают на себя новую рубаху, следуя учению, содержащемуся в *Рош ха-шона* в главе 3, пар. 23, стих 3, чтобы, надевая белую рубаху, обелились от грехов, совершенных в прошлом году» (Złóść Żydowska. S. 721).

<sup>121</sup> Ср. у Пикульского/Серафиновича: «Встав утром, они идут к воде и купаются в ней, говоря: Вода очистит нас от грехов наших. Это объясняется в Талмуде, в книге, именуемой *Нуда*, в главе 1, пар. 3, стихе 2, почему они должны купаться в воде? Ибо вода первая от Сотворения Господнего не имеющая в себе грехов, и потому они должны обмываться тем, в чем нет греха, чтобы стать чистыми и без порока» (*Złóść Żydowska*. S. 721–722).

<sup>122</sup> Обряд продажи *алиш* – восхождения к Торе.

<sup>123</sup> Ср. аналогичное описание у Пикульского/Серафиновича (*Złóść Żydowska*. S. 722).

<sup>124</sup> Имеется в виду духовой музыкальный инструмент, сделанный из рога барана или козла – *шофар* (Исх. 19: 16), звуки которого различаются по долготе и силе – *ткиа* (протяжный непрерывный звук), *шварим* (три звука, разделенные краткими промежутками), *труа* (девять протяжных звуков). Трубление в шофар является одним из существенных элементов празднования нового года; *Рош ха-шана* называется днем трубного звука, *йом труа* (Числа 29: 1). Заповедь трубить в шофар (Левит 25: 9–10, ср. в трактате *Рош ха-Шана*: «Заповедь [этого] дня – Шофар») предполагает произнесение специальных благословений и определенную последовательность звуков.

<sup>125</sup> Порядок трубления в шофар: *ткиа, шварим, труа, ткиа* – 3 раза, *ткиа, шварим, ткиа* – 3 раза, *ткиа, труа, ткиа* – 3 раза (всего 30 звуков). См.: Сидур «Шма Исраэль». Нусах Ашкеназ / Под ред. Г. Брановера. Иерусалим, 1999. С. 786–791.

<sup>126</sup> Ср. у Пикульского/Серафиновича: «Почему в этот день они проклинают 72 веры? Талмуд объясняет причину, что Дети всех Язычников – не люди, а Дьяволы, а поскольку Дьявол мешал Аврааму, когда тот вел своего Сына, чтобы принести его в жертву, поэтому он вместе со своими потомками, то есть 72 верами, проклинается этой трубой, а Евреи ею восхваляются, оглашаются и возвышаются» (*Złóść Żydowska*. S. 723).

<sup>127</sup> В *Рош ха-Шана* к столу подают голову барана или рыбы – как символ надежды на пребывание в наступающем году «во главе, а не в хвосте» жизни; рыба также является символом плодородия, и потому она непременно присутствует на новогоднем столе, особенно в фаршированном виде. Ср. у Пикульского/Серафиновича: «В этот день Евреи в своих домах едят голову шуки – по причине, приведенной в Книге Талмуда, именуемой *Бава Кама*, в гл. 17, стр. 110, ст. 1, что

как щука является первой среди всех рыб, так и Евреи – первые среди остальных Народов» (*Złość Żydowska*. S. 723). Голова барана (ее едят марокканские евреи) служит также напоминанием о состоявшемся в *Рош ха-Шана* жертвоприношении Авраама, когда вместо Исаака в жертву был принесен баран. Есть и другие неперенные блюда новогоднего стола в земле Израиля (см. трактат *Хорайот* 12а), например яблоки, гранаты и мед, призванный обеспечить сладость наступающего года (числовое значение ивритского слова «мед» равно числовому значению словосочетания «милосердный отец» – 306).

<sup>128</sup> Обряд *ташилх* (=ты выбросишь – *Миха* 7: 19) – вытряхивание одежды над водой, символизирующей добро и милосердие, для очищения от грехов – совершается в первый день *Рош ха-шана* до захода солнца. При этом читаются молитвы (*Миха* 7: 18–20, *Пс.* 118: 5–9, *Ис.* 11: 9), содержащие просьбы о снисхождении Всевышнего (*Сидур* «Шма Исраэль». Нусах ашкеназ. С. 809–811). Происхождение обряда неясно, в Талмуде он не упоминается. Ср.: *Cala A. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. S. 59.

<sup>129</sup> Молитва *ташилх* может произноситься над водоемом, в котором водится рыба, поскольку лишенные век глаза рыб напоминают о недремлющем оке Всевышнего. См. также: Вавилонский Талмуд. Антология Агады. С. 71.

<sup>130</sup> Ср.: «Все Евреи и Еврейки идут в этот день к воде и над ней трясут свое платье, говоря такие слова: Рыбка малая и большая, возьмите наши грехи и несите их к своему Королю, имя которому Левиафан. Ибо он нам предназначен от начала Мира к Господнему Суду, чтобы он в это время дал нам свидетельство, что мы каждый год передавали ему свои грехи и теперь мы без греха» (*Złość Żydowska*. S. 723).

<sup>131</sup> Такое понимание отражено в талмудической литературе (*Рош ха-Шана* 1: 2). 10 дней покаяния, начинающиеся в *Рош ха-шана* и кончающиеся в *Йом Кипур*, – важнейший период в еврейском году, «дни трепета» в ожидании приговора «сидящего в судейском кресле Владыки мира с книгами живых и мертвых» (*Рош ха-шана*, 32b). Ср. из «*Index egrorum*»: «Господь Бог в первый день месяца Сентября судит весь мир, а потом десять дней этого же месяца занимается записыванием благочестивых в Книгу Жизни, а дурных в Книгу смерти» (цит. по: *Bartoszewicz K. Antysemitizm w literaturze polskiej XV–XVIII w.* S. 31). Ср. также: «В этот же день Евреи не должны спать, причину объясняет Талмуд в Книге, именуемой *Рош Хашоне*, в гл. 3,

стр. 18, ст. 4, что Господь БОГ начинает в этот день судить всех людей и потому следит, чтобы Человек готовился к Божественному Суду и не спал в это время, потому что когда человек спит, то и Ангел его спит, который бы его защищал во время последнего Суда, и человеку выпадет плохой Суд» (Złóść Żydowska. S. 724).

<sup>132</sup> В *Рош ха-Шана* принято ночью спать меньше обычного и не спать днем, чтобы «не проспять свою удачу».

<sup>133</sup> 3 *тишрея*, сразу после *Рош ха-Шана* наступает установленный пророками и мудрецами как один из пяти постов «для всего Израиля» пост «седьмого месяца» – «пост Гедалии» в память об убийстве Гедалии Бен Ахикама, наместника вавилонского царя Навуходоносора, оставленного в Иудее после взятия Иерусалима и разрушения Первого Храма. Прозорливый Гедалия считал, что во избежание худших бедствий следует терпеть вавилонское иго, и был убит на пиру в Массифе высокородным противником его миротворческой политики Исмаилом (Иер. 41: 1–2). Хотя Гедалия был убит именно в *Рош ха-шана*, пост в его честь был перенесен с этого праздника на 3 *тишрея*. См. об обрядах 1–3 *тишрея*: Stern M. Svátky v životě Židů. S. 55–77. Ср. у Пикульского/Серафиновича: «Третьего дня Месяца Евреи идут в Школу <...> приносят различные покаяния за то, что великого Пророка Захарию убили между Храмом и Алтарем, за каковое Человекоубийство целый день до ночи постятся; другой же строгий пост держат в течение 10 дней за преступление Заповеди Господней в убийстве Захарии. В Польше Евреи говорят, что постятся потому, что убили Гедалию, Сына Ахикома, у них этот пост называется *Цум Гедалио*. А не постятся потому, что их Предки убили Исайю, Иеремию и других Пророков, посланных БОГОМ? Что за легкомыслие, меньшие дела отмечать, а большие предавать забвению! Научил их этому правилу жизни далекий от истины Талмуд, который в нескольких десятках Книг ни разу не упоминая о БОГЕ, пишет обширные Тома о ложках, ножах и мисках, каким образом они могут стать трэфными; и в теперешний век у них такова цель науки, самое большое совершенство жизни – сохранить Талмуд во всех пунктах, Заповедям же Господним отводится последнее внимание, чтобы только иметь их на дверях дома и дать им Иудин поцелуй!» (Złóść Żydowska. S. 724–725).

<sup>134</sup> Ср. у Пикульского/Серафиновича: «...Божница по-польски, а по-Еврейски называется *Школа*, а не Храм, поскольку в ней совершает обряды не священник, а *Раввин*, это слово на иврите. *Рабби* по-поль-

ски значит – *Учитель*. Но их проклятые Учителя, чему они их учат...» (Złóć Żydowska. S. 720).

<sup>135</sup> Автор упоминает здесь побиеие камнями в храмовом дворе священника Захарии, восставшего против языческого культа (2 Пар. 24: 20–21; *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. С. 393. IX: 8). Ср. у Пикульского/Серафиновича о крови Захарии в контексте кровавого навета – в разделе, описывающем обряды месяца *нисан* (Złóć Żydowska. S. 761–763).

<sup>136</sup> Вечером 9 *тишрея* начинается самый важный из еврейских праздников *Йом Кипур*, *Йом кипур* (букв. – день прощения), Судный день или День искупления, День смирения, *шабат шабатон* (=суббота всех суббот): «В девятый день седьмого месяца сего, день очищения, да будет у вас священное собрание; смиряйте души ваши, и приносите жертву Господу. Никакого дела не делайте» (Левит 23: 27–28). В этот день поста, покаяния и отпущения грехов, завершающий десять дней покаяния, полагается строгий пост, длящийся более 25 часов (он начинается за полчаса до захода солнца 9 *тишрея* и кончается с первой звездой 10 *тишрея*) и способствующий очищению души и покаянию. См.: Мишна. Трактат Таанит. С. 90–95; КЕЭ. Иерусалим, 1986. Т. 3. Стб. 758–764; *Носенко Е.Э.* «...Вот праздники Бога». С. 94–108. Ср. отражение этого дня в польских народных представлениях: *Cala A. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. S. 98–100.

<sup>137</sup> Имеется в виду популярный в еврейском народе и неоднозначно оценивавшийся религиозными авторитетами ритуальный обычай *капорес* (=искупление, идиш), *каппорот* (ивр.), основанный на предположении, что грехи человека таким образом переносятся на петуха/ курицу. Мужчинам следует трижды крутить над головой белого петуха, женщинам – белую курицу со словами: «Это будет моя замена, мое примирение. Пусть умрет вместо меня», после чего птицу режут, ее внутренности дают птицам или домашним животным, а мясо – бедным (во избежание переноса на них своих грехов можно давать им деньги в размере стоимости забитой птицы). См.: Сидур «Шма Исраэль». Нусах ашкеназ. С. 811–815; Махзор на Йом-Кипур / Пер. М. Шрейдера, В. Рапопорта, П. Гиля, Й. Векслера. Под ред. Г. Брановера. Иерусалим, 1997. С. 1.

<sup>138</sup> Существует заповедь в *Йом Кипур* во время богослужения молиться за души умерших (литургия *Изкор*, см.: Махзор на Йом-Кипур. С. 154–155), раздавая в память о них и ради спасения их душ милосты-

ню, что вкупе с зажиганием свечей по числу усопших и посещением могил близких накануне Йом Кипура дает основание говорить о том, что в древности этот праздник мог быть связан с культом умерших. См.: Носенко Е.Э. «...Вот праздники Бога». С. 107. Посещение кладбищ связано также с представлением о том, что в Судный день умершие родственники могут молиться за живых. См.: Goldstein D. Jewish Folklore and Legend. London, 1980. P. 36.

<sup>139</sup> Имеется в виду установленный пророками обычай очищения, обязательного погружения в микву перед Йом Кипуrom. См.: Ку-Тов Э. Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. 1. С. 72.

<sup>140</sup> «Вол знает владетеля своего, и осел ясли господина своего; а Израиль не знает Меня, народ мой не разумеет» (Ис. 1: 3). Иногда чтение покаянной молитвы в синагоге сопровождается обрядом бичевания, для чего использовалась специальная плетка. См.: Носенко Е.Э. «...Вот праздники Бога». С. 107. Ср. у Пикульского/Серафиновича: «Один Еврей другого в знак покаяния бьет по спине воловьим или ослиным ремнем, напоминая, что как вол и осел познали БОГА своего, так чтобы после этого битья Израиль по крайней мере, как вол и осел познавали» (Złość Żydowska. S. 725–726).

<sup>141</sup> Ср. у Пикульского/Серафиновича: «Евреи делают для себя свечи, в каждой из которых должно быть по семь фитилей. Причину этого дает Талмуд в Книге, именуемой Йумо [Иома], в гл. 4, стр. 48, ст. 4, что два фитиля следует дать за Хозяина, два – за Хозяйку, два – за своих детей, а если нет своих, то за чужих, один фитиль за своих умерших» (Złość Żydowska. S. 726). П. Венгерова также упоминает изготовление светильников на Йом Кипур, фитили которых должны содержать число нитей, равное количеству родственников – живых и умерших. Обычай также предписывал в случае чьей-то болезни измерить фитильной нитью периметр кладбища и использовать эту нить как фитиль для восковых свечей на Йом Кипур (Венгерова П. Воспоминания бабушки. С. 84).

<sup>142</sup> Имеется в виду служащий кагала – *шамаш*, *шумес* (*scholae minister*, *scholae magister* – лат.), выполнявший разнообразные функции, например, охраны синагоги, соблюдения чистоты в ней, созыва на богослужения и др. См. подробнее: Balaban M. Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu. 1304–1868. Kraków, 1931 (репринт: 1991). Т. I. S. 341–345.

<sup>143</sup> Десять дней между *Рош ха-Шана* и *Йом Кипуром* называются днями трепета, раскаяния, когда полагается молиться о прощении грехов, связанных с нарушением заповедей, просить прощения у людей за нанесенные вольно или невольно обиды. При этом принято давать прощение. См.: *Ки-Тов Э.* Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. 1. С. 58–69; Дни трепета. Сборник молитв и статей к праздникам Рош ха-Шана и Йом Кипур / Сост. П. Полонский. Иерусалим, 1991.

<sup>144</sup> Согласно воспоминаниям П. Венгеровой, рано утром после *Йом Кипура* следовало идти в синагогу, чтобы «опровергнуть наветы сатаны перед Всевышним. Иначе сатана мог бы сказать Создателю: “Видишь, Господи, вчера Ты отпустил грехи твоему народу, а сегодня никто не пришел, Твой дом пуст!”» (*Венгерова П.* Воспоминания бабушки. С. 87–88).

<sup>145</sup> Польское название шалашей, кушей – *Кучки* – служит здесь названием упоминаемого в Библии праздника *Суккот*, который отмечается 15–21 *тишрея* в память о шалашах (кущах), где проживали евреи, выйдя из Египта: «В куцах живите семь дней <...> Чтобы знали роды ваши, что в куцах поселил Я сынов Израилевых, когда вывел их из земли Египетской» (Левит 23: 34–43). См.: Мишна. Трактат Сука. С. 7–45; Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. С. 299–301; *Ки-Тов Э.* Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. 1. С. 108–120; *Соколова А.* Куша в традиционном еврейском доме (по материалам архитектурных исследований рядовой застройки штетлов Подолии) // Еврейская культура и культурные контакты. Материалы Шестой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. М., 1999. Ч. 3. С. 262–277; *ее же.* Архитектура штетла в контексте традиционной культуры // 100 еврейских местечек Украины. Вып. 2. Подолия. СПб., 2000. С. 81–82; *ее же.* Куша в традиционном еврейском доме (по материалам полевых исследований) // Еврейский музей. С. 109–118. *Суккот* – последний из трех паломнических праздников (*шалаш регалим*), когда полагалось идти в Иерусалим. В начале и конце этого праздника запрещена всякая работа, кроме приготовления пищи, а в промежуточные дни можно выполнять такую работу, которую трудно отложить. Ср.: *Cala A.* Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. S. 60–61.

<sup>146</sup> «С пятнадцатого дня того же седьмого месяца праздник кушей, семь дней Господу» (Левит 23: 34).

<sup>147</sup> Согласно еврейским представлениям, в мессианские времена Господь покроет *сукку* для праведников кожей Левиафана (Бава Батра 75a).

<sup>148</sup> Традиционное народное название этрога, т.к. согласно существующему мидрашу, плодом грехопадения был этрог.

<sup>149</sup> Имеются в виду *арбаа миним* (=четыре вида), растения, которые Тора предписывает брать в праздник *Суккот* для исполнения заповеди *нетилат-лулав* (=взятие в руки лулава): «В первый день возьмите себе ветви красивых деревьев, ветви пальмовые и ветви деревьев широколиственных и верб речных, и веселитесь перед Господом Богом вашим семь дней» (Левит 23: 40). Согласно Рамбаму, среди этих растений должны быть *этрог* (=цитрусовый плод), *лулав* (=финиковая пальма), *гадас* (=мирт), *арава* (=речная ива), объединенные «заповедью о лулаве», и ни одно из них не должно отсутствовать. См.: Мишна. Трактат Сука / Комментар. Р.П. Кегати; пер. с иврита Й. Векслера. Иерусалим, 1992. С. 61–62.

<sup>150</sup> В значительно более пространном описании обрядов *Суккота* у Пикульского/Серафиновича далее говорится: «Закончив свою еду, они молятся *Куцам* по той причине, которую приводит Талмуд в Книге *Сукес*, гл. 1, стр. 5, ст. 6: что *Куци* эти сделаны не из дерева, а из кости Левиафана и предназначены Богом для проживания Евреев, и потому они должны молиться этой Святой кости, изъятой из этой рыбы, которую зарезал сам Господь БОГ. И хотя эта история здесь не заслуживает упоминания, однако, она вспоминается как пример богохульства Талмуда. Ибо Талмуд в той же главе и в той же Книге спрашивает, что Господь БОГ делал после сотворения мира, закончив все за 7 дней? И дается ответ, что три часа он учил Талмуд, а поскольку Талмуд был ему труден, он послал за Талмудистами, чтобы они ему его толковали; следующие три часа он кормил мир, три часа веселился и играл с Левиафаном; по этой причине они в *Куцах* веселятся – как Господь БОГ утешался с Левиафаном, так и они должны часами утешаться» (Złość Żydowska. S. 736–737).

<sup>151</sup> Праздник *Хошана раба* (=великая *Хошана*, *Осанна*, от слова молитвы «хошана!» – «спаси!», см.: Сидур «Шма Исраэль». Нусах ашкеназ. С. 868–885) отмечается 21 *тишрея*, в последний (седьмой) день праздника *Суккот*. *Биму* (возвышение в синагоге для чтения Торы) следует окружать ветвями ивы таким образом, чтобы их верхушки склонялись над ним, а молящиеся обходят его семь раз в память

о падении Иерихона. В обрядовой стороне этого праздника есть элементы, присущие обрядам Судного дня (*Йом Кипур*): зажигание множества свечей, белые одежды служителей, трубление в *шофар*, чтение определенных молитв. Распространенным (с XIII в.) является обычай не спать в ночь *Хошана раба*, читая Книгу Второзаконие или Псалмы, или все Пятикнижие. Существуют народные поверья, связанные с ночью накануне *Хошана раба*: души умерших приходят в синагогу молиться; если голова человека не отбрасывает тени, он умрет в течение этого года. См.: *Носенко Е.Э.* «...Вот праздники Бога». С. 121; *Ки-Тов Э.* Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. 1. С. 180–188.

<sup>152</sup> Очередное характерное для текста в целом смешение реальных и надуманных элементов обряда.

<sup>153</sup> В седьмой день праздника *Суккот* – *Хошана раба* принято брать ветки *аравы* (=ивы) и ветки финиковых пальм как знак памяти о Храме и бить ими около жертвенника о землю или какой-либо предмет два или три раза, не произнося благословений. Существовало и соответствующее название этого дня праздника – «день битья оземь финиковыми ветвями». Вне Храма этот обряд не имел статуса заповеди, он является обычаем, введенным пророками. См.: Мишна. Трактат Сука. С. 84–84, 106, 114–115; *Ки-Тов Э.* Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. 1. С. 187. Ср.: *Венгерова П.* Воспоминания бабушки. С. 91.

<sup>154</sup> Это место становится более понятным при сопоставлении с более пространственным соответствующим фрагментом книги Пикульского/Серафиновича, где приведены объяснения, согласно которым «кровь капает в такой форме: две капли ровно, а третья – ниже, именно так, как рисуют три гвоздя Христа, от одной капли к другой и третьей тянутся кровавые нити». Здесь также указывается, что это явление капающей крови началось лишь после распятия Христа и служит свидетельством мести БОГА. В свою очередь, евреи, согласно Пикульскому/Серафиновичу, ссылающимся на трактат *Арахин*, гл. 5 и *Мидраш Шир ха-Ширин*, гл. 24, приводят иные объяснения этого явления (в результате кровавой битвы враждующих созвездий в небесах из их ран капает на землю кровь). См.: *Złóść Żydowska*. S. 739–740.

<sup>155</sup> Имеется в виду *Шмини ацетет* (=восьмого – праздничное собрание), отмечаемый 22 *тишрея*, на восьмой день праздника *Суккот* и завершающий цикл осенних праздников. В этот праздник, упомина-

емый в Библии (Левит 23: 36; Числа 29: 35), предписывается воздерживаться от работы, кроме приготовления пищи, читается молитва о дожде. См.: *Ки-Тов Э.* Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. 1. С. 188–192.

<sup>156</sup> Ср. у Пикульского/Серафиновича: «22 дня этого месяца они проводят службу за души умерших, именуемую *Шмини Эцэйрус*, по-польски день поминовения усопших <...> в этот день нас, Христиан, которых, видя каждый день, они должны проклинать, не проклинают и не прославляют по той причине, что это не их день, а умерших, умершие же никого не проклинают» (*Złóść Żydowska*. S. 741).

<sup>157</sup> Возможно, здесь, как и в ряде других случаев, имеет место искаженное описание праздника *Симхат Тора* (=радость Торы), который отмечается в Земле Израиля на восьмой день праздника *Суккот* и совпадает с *Шмини ацетет*, а в странах диаспоры отмечается днем позже. В этот день завершается годичный цикл чтения Торы и сразу же начинается новый. Во время праздничного ритуала свитки Торы извлекаются из Ковчега и семь раз обносятся вокруг алтаря, а затем под песнопения возвращаются обратно. Заповедь веселиться в этот день отражена как в библейской (Втор. 16: 14), так и в талмудической литературе, в празднике предполагается широкое участие детей.

<sup>158</sup> Эта верно отмеченная деталь находит подтверждение в воспоминаниях П. Венгеровой: в день этого праздника «радость выходит из берегов, сносит все препоны. В этот день можно увидеть весьма редкое зрелище: пьяных евреев на улице»; «дети и слуги получали полную свободу, строгая дисциплина упразднилась» (*Венгерова П.* Воспоминания бабушки. С. 92).

<sup>159</sup> *Афикоман* (см. прим. 48). Очередное соединение названия реально существующего в еврейской ритуальной практике предмета (впрочем, используемого в другом – пасхальном – обряде) с демонизирующими евреев измышлениями.

<sup>160</sup> Аналогичные сведения приводятся у Пикульского/Серафиновича со ссылкой на трактат *Хагига*, гл. 1: когда паломники приходили в Иерусалим, женщины там устраивали танцы (*Złóść Żydowska*. S. 743).

<sup>161</sup> *Мархешван*, *хешван* (ивр.) – второй месяц еврейского календаря, приблизительно соответствует октябрю–ноябрю. В Библии он упоминается как *ходеш бул* (от *мабул*=потоп), поскольку в этом месяце начался всемирный Потоп, продолжавшийся в течение года и закончившийся тоже в этом месяце. Согласно еврейской традиции, к этому

месяцу относится и появление радуги, означающей союз между Всевышним и человечеством после окончания потопа и жертвоприношения Ноя. Единственный месяц еврейского календаря, в котором отсутствуют праздники: согласно традиции, они станут отмечаться лишь после прихода Мессии.

<sup>162</sup> Видимо, искаженная ашкеназская транскрипция названий дней недели – *шени* (=понедельник) *ве-* (=и) *хамииши* (=четверг). Ср. у Пикульского/Серафиновича, дающих в целом аналогичное и по объему и по содержанию описание обрядов этого месяца: «В четверг и второй понедельник, каковые дни на иврите называются *Шайни Вахнаши*, они должны поститься и делать все то, что делали в первый понедельник» (Złóść Żydowska. S. 744).

<sup>163</sup> Очевидно, автор имеет в виду соблюдаемый многими евреями обычай поститься каждый понедельник и четверг, не только в ноябре. См.: Мишна. Трактат Таанит. С. 40–41.

<sup>164</sup> *Кислев* (ивр.) – девятый месяц еврейского календаря, если считать от *нисана*, или третий – если считать от *тишрея*, приблизительно соответствует ноябрю–декабрю. Упоминается в Библии (Зх. 7: 1). Считается, что ассимилированные евреи заимствовали это название вавилонского происхождения и привнесли его в родной язык. См.: *Китов Э.* Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. 1. С. 251–252; *Stern M.* Svátky v životě Židů. S. 19.

<sup>165</sup> *Ханука* (=обновление, освящение) празднуется 25 *кислева* – 2(3) *тевета* в честь возобновления служения в Храме после восстания Иуды Маккавея в 165 г. до н.э. (см.: 1-я Кн. Маккавеев 4: 36–59; 2-я Кн. Маккавеев 1: 8–9, 18–31; 2: 10–12, 10: 1–8; *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. 7: 6–7. Т. 1. С. 499–500). *Ханука* относится к немногим еврейским праздникам, связанным не с библейскими, а с историческими событиями, она упоминается в трактатах *Шабат* (21b) и *Таанит* и отмечается как «чудо света», который горел в Храме восемь дней, хотя масла должно было хватить лишь на один. Обычно с этим праздником связывается и апокрифический сюжет о Юдифи и Олоферне (см.: *Мегилат Таанит*), и история Ханы Мириам и семерых ее сыновей (см.: *Гиттин*, 57b; *Мать семерых* // Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей / Пер. С.Г. Фруга. М., 1993. С. 172–174). Соблюдение этого установленного пророками и мудрецами праздника относится к заповедям (*мицвот*), работа в его дни не запрещена, но заниматься делами не рекомендуется. См.: *Stern M.*

Svátky v životě Židů. S. 129–144; *p. Телушкин Й.* Еврейский мир. М.; Иерусалим, 1998. С. 485–486; *Носенко Е.Э.* «...Вот праздники Бога». С. 127–136.

<sup>166</sup> Польское название обрядов, связанных с концом старого года и началом нового, впоследствии отнесенное к рождественским обрядам – *kolęda* (от лат. названия первого дня каждого месяца – *calendae*, перешедшего и на новогодний праздник). См.: *Glogier Z.* Encyklopedia staropolska. Warszawa, 1902. Т. III. S. 56–59; Мифологический словарь / Под ред. Е.М. Мелетинского. М., 1990. С. 289.

<sup>167</sup> В память о чуде света в домах устанавливают напоминающий *менору* светильник, *ханукию* – восьмисвечник со свечой в дополнительном подсвечнике (*шамаш*=служка), установленном спереди. Существовали различные традиции зажигания свечей, связанные со школой Шаммая (в первый день праздника при помощи *шамаша* зажигают все 8 свечей, а в последующие дни – на одну свечу меньше) и со школой Гиллеля (каждый день при помощи *шамаша* зажигается на одну свечу больше), чье установление возобладавало. См.: *Stern M.* Svátky v životě Židů. S. 131–132; *Ки-Тов Э.* Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. I. С. 253–258.

<sup>168</sup> У Пикульского/Серафиновича имя женщины приводится в иной транскрипции – Сунанима (*Złosc Żydowska*. S. 745).

<sup>169</sup> Пикульский/Серафинович, в целом не давая более пространного по сравнению с настоящей брошюрой описания этого праздника, делают здесь дополнительную оговорку: «Хотя это масло горело 8 дней, все же в первый день не было никакого чуда, потому что его и должно было хватить на целый день, но когда оно горело и назавтра, вплоть до восьмого дня, все Иерусалимские Старейшины признали, что оно горело чудесным образом» (*Złosc Żydowska*. S. 745). В еврейской традиции отмечается и чудо первого дня *Хануки*, поскольку он связан с прославлением победы Хашмонаев/Хасмонеев над врагами, с самим фактом нахождения кувшина с неоскверненным маслом, с началом чудесного горения, с новым наполнением кувшина после переливания масла в светильники, с сохранением того же количества масла в светильниках после того, как оно горело весь день. См.: *Ки-Тов Э.* Книга нашего наследия. Еврейский календарь, его памятные дни и их значение. Т. I. С. 263–264.

<sup>170</sup> В *Хануку* принято веселиться, играть, в том числе – в карты, дарить детям игрушки или *дмей Ханука*, *Хануке гелд* (=деньги), запускать

четырёхгранный волчок – *свион*, *дрейдл*, на каждой из сторон которого написаны буквы *нун*, *гимел*, *хей*, *шин*, обозначающие на идише достоинство хода (*ништо*, *ганц*, *халб*, *штел*). В настоящее время принято осмыслять их как начальные буквы выражения *Нес гадоль хая шам* (=Чудо великое было там), если праздник отмечается в диаспоре, или (с соответственной заменой буквы *шин* на букву *пе*) *Нес гадоль хая по* (=Чудо великое было здесь), если праздник отмечается в Израиле. К специальным ханукальным угощениям относятся блюда, жаренные на масле: *левивот*, *блинцес*, *латкес* (=картофельные или гречневые оладьи) и распространенные среди марокканских евреев *суфганиет* (=пончики с вареньем). См.: *Козодой Р.* Еврейские праздники / Пер. с англ. О. Шир. М., 1993. С. 153–155.

<sup>171</sup> Возможно, имеется в виду то место из трактата *Авот* (5: 6), где говорится о десяти сущностях, сотворенных накануне субботы, в числе которых названы злые духи. См.: *Трактат Авот / Комментарий*. Р.П. Кегати; под ред. Г. Брановера. Иерусалим, 1984. С. 236.

<sup>172</sup> Ср. упоминание в *Пиркей де раби Элиезер* кожаных одежд, которые были сделаны Всевышним для Адама и Евы и обладали свойством одним своим видом укрощать диких зверей (Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей / Пер. С.Г. Фруга. С. 21). Существуют также славянские народные представления о «ногтевом теле», параллельные приводимым в *мидрашах* (*Береишот Рабба*) о телах прародителей, покрытых роговым слоем; подробнее см.: *Каспина М.* Восприятие сюжета о грехопадении Адама и Евы в еврейской и славянской традиции // *Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции*. М., 2000. С. 125–126.

<sup>173</sup> Текст завершается польской переделкой латинской «Песни о Иудеях» («Carmen de Judaeis», 1535–1536) поэта Яна Дантышека (Jan Dantyszek, 1485–1548), прославившегося не только тем, что первым из поляков был увенчан лавровым венком (1516), но и своей придворной и дипломатической карьерой, широкими международными связями. Он был любимцем дворов и императоров, известным послом, сопровождал Сигизмунда I в походе на Москву и в поездке на Венский конгресс, объездил почти всю Европу. Время написания песни относится к тому периоду его жизни, когда он, оставив светское поприще, обратился к церковной карьере, став епископом в Плоцке (1533), а затем в Вармии (1537). Спустя несколько десятилетий песнь была включена в антисемитское сочинение медика Себастиана Слеш-

ковского (S. Sleszkowski. Odkrycie zrad, złośliwych ceremonii, zajemnych rad, praktyk szkodliwych Rzeczypospolitej y straszliwych zamysłów żydowskich. Braniewo, 1621), а спустя еще сто с лишним лет – в «Бредни Талмуда» (1784), откуда ее позаимствовал для своего исследования антисемитизма в польской литературе К. Бартошевич, назвав этот источник в целом «ничтожной брошюрой». По мнению исследователя, из своих европейских поездок Дантышек привез на родину как симпатии к культуре Запада, так и выразившуюся в «Carmen de Judaeis» антипатию к евреям, для которой, возможно, у него были личные причины (Bartoszewicz K. Antysemityzm w literaturze polskiej XV–XVIII w. S. 13–15). Отдавая себе отчет в том, что двойной построчный перевод не может передать особенностей оригинала, мы, тем не менее, приводим его, чтобы читатель мог составить представление о его содержании и уровне обвинений.

*Перевод с польского и примечания В.В. Мочаловой*

Мраздуник - обряд - ритчал Сборник статей