



ТДК

О. В. Белова

Этнокультурные
стереотипы
в славянской народной
традиции



Российская академия наук
Институт славяноведения

Традиционная Духовная Культура Славян



ТДК

Современные исследования



Собственность
издательства



О. В. Белова

**Этнокультурные стереотипы
в славянской народной традиции**

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2005

УДК 398
ББК 82.3(2)
Б 43

*Авторская работа и подготовка к изданию
осуществлены при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
(проект № 03-06-80067)*

*и Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН
«История, языки и литературы славянских народов
в мировом социокультурном контексте»*

Белова О. В.

Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. — М.: «Индрик», 2005. — 288 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования.)

ISBN 5-85759-343-3

Кто такой «лях-девятьденник»? Почему у цыган черные волосы, а у евреев веснушки? Правда ли, что турки были когда-то болгарами? Почему есть «мы» и «они», «свои» и «чужие» — и что нас различает?

Эта книга посвящена комплексному анализу славянских народных верований о «чужих» — представителях других этносов и конфессий. Образ «чужого» является неотъемлемой частью фольклорной картины мира любого народа; он формируется как общее знание относительно религии и быта, обрядов и ритуалов, языка и верований этнических соседей. Представления о «чужой» вере и «чужом» народе находят отражение в фольклорных легендах и связанных с ними поверьях, в обрядовой практике и формах повседневного общения.

© Белова О. В. Текст, 2005
© Издательство «Индрик».
Оформление, 2005

ISBN 5-85759-343-3

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	7
Глава I. ФОЛЬКЛОРНАЯ ЭТНОЛОГИЯ	
I.1. Происхождение и судьба народов в свете фольклорной этнологии	15
I.2. «Чужие» — воинственные противники или культурные герои?	23
I.3. Славяне и евреи: повседневность и мифология соседства	39
I.4. Фольклорная антропология: тело инородца	48
I.5. «В каждом селе свой акцент...»	64
Глава II. РЕЛИГИЯ И ВЕРА	
II.1. Концепт «чужой» веры в народной культуре	73
II.2. О «жидовской вере» в народных представлениях восточных славян	84
II.3. Славянские народные легенды о «жидовском Мессии»	90
II.4. Чудо и вера	100
II.5. Народные версии «кровавого навета»: мифологизация сюжета в славянских фольклорных нарративах	112
Глава III. РЕЛИГИОЗНАЯ ОБРЯДНОСТЬ «ЧУЖИХ» В НАРОДНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СЛАВЯН	
III.1. Ритуальные практики	125
III.1.1. Молитва и богослужение	125
III.1.2. Сакральные тексты «чужих»	128
III.1.3. Суббота	130
III.1.4. Интеграция в «чужой ритуал»	131
III.2. Культовые реалии	133
III.2.1. Объект религиозного поклонения	133
III.2.2. Сакральные изображения	134
III.2.3. Отношение к культовым предметам	135
III.2.3.1. Священные книги	135
III.2.3.2. Мезуза	137
III.2.3.3. Крест	140

III.2.4. Культурные места	141
III.2.4.1. Синагоги, костелы, церкви	141
III.2.4.2. Кладбища	144
III.2.4.3. Источники	148
III.3. Модели поведения в рамках этноконфессионального диалога	148
Глава IV. ПРАЗДНИК — ОБРЯД — РИТУАЛ	
IV.1. Этнические соседи о «своих» и «чужих» календарных праздниках	159
IV.2. «Чужой» праздник глазами этнических соседей: «Кучки»	176
IV.3. «Чужой» погребальный обряд глазами славян	184
IV.4. «Чужой» в маске. Образы этнических соседей в обрядовом ряженье	204
Глава V. ИЗ НАРОДНОЙ ДЕМОНОЛОГИИ	
V.1. Образ «чужого» в народной демонологии славян	213
V.2. Демонологические сюжеты в кросскультурном пространстве	219
V.3. «Про Хапуна, я думаю, и вы слышали...»	231
V.4. Народная магия в регионах этнокультурных контактов	240
ПРИЛОЖЕНИЕ	
Программа-вопросник «Этнокультурные стереотипы в народной традиции: славяне и их соседи»	259
БИБЛИОГРАФИЯ	265

Введение

Кто такой «лях-девятьденник»? Почему у цыган черные волосы, а у евреев веснушки? Правда ли, что турки были когда-то болгарами? Почему есть «мы» и «они», «свои» и «чужие» — и что нас различает?

Каждый народ пытается осмыслить себя, свое место в истории и культуре не только опираясь на письменные источники и исторические факты, но и обращаясь (порой бессознательно) к «фольклорной памяти», вековым традициям и верованиям. Нарисовать для себя портрет «чужого» — соседа, чужеземца или иноверца — это значит во многом осознать себя самого, свою уникальность и своеобразие.

В народной культуре отношение к представителям других этносов во многом определяется понятием этноцентризма, когда «свои» традиции, «своя» религия, «свои» обычаи и «свой» язык мыслятся единственно «настоящими», «правильными» и «праведными». Все «чужое» настороженно отрицается как неприемлемое и греховное, а всякий представитель иноэтнической группы воспринимается как существо опасное и почти потустороннее. С другой стороны, «чужие» (именно в силу своей связанности с «иным» миром) наделяются в народных верованиях сверхъестественными свойствами, которые могут быть не только вредоносными, но и полезными. Безусловно, в таком двойственном отношении к «чужим» преобладают не объективные сведения об этнических соседях, а стереотипы, сформированные вековой мифологической традицией и обращенные в «суеверную» перспективу. Фольклорно-мифологическая трактовка образа «чужого» динамично развивается между двумя полюсами — отторжения и толерантности, сочетая в себе на первый взгляд противоречивые и несовместимые характеристики. Но именно в этой полярности заключена уникальность всего комплекса представлений о «чужих», отразившего и этноконфессиональную полемику, и общественное противостояние, и культурное взаимовлияние, и «мифологию соседства».

Поразительна устойчивость фольклорных представлений о «чужих»: экспедиционные записи конца XX — начала XXI в. обнаруживают удивительное сходство с материалами, зафиксированными в Полесье или в Подолии в конце XIX столетия. Именно поэтому в этой книге вполне органично сочетаются материалы, опубликованные в конце XIX — начале XX в. фольклористами и этнографами П. П. Чубинским, М. Федеровским, Н. Я. Никифоровским, Г. А. Булашевым, В. Гнатюком, О. Кольбергом, и сведения, собранные участниками этнолингвистических экспедиций последних лет в Полесье, Подолию, Закарпатье, Западную Белоруссию. Несмотря на изменение бытового укла-

да, активное влияние городской культуры и размывание системы архаических верований, мифологизированный образ «чужого» по-прежнему представляет собой фрагмент живой фольклорной традиции.

Эта книга посвящена комплексному анализу славянских народных верований о «чужих» — представителях других этносов и конфессий. Образ «чужого» является неотъемлемой частью фольклорной картины мира любого народа; он формируется как общее знание относительно религии и быта, обрядов и ритуалов, языка и верований этнических соседей. Представления о «чужой» вере и «чужом» народе находят отражение в фольклорных легендах и связанных с ними поверьях, в обрядовой практике и формах повседневного общения.

Основой для монографии стали опубликованные в фольклорно-этнографических сводах свидетельства о «чужих», а также, и прежде всего, полевые и архивные этнолингвистические, фольклорные и этнографические материалы, собранные в наше время в регионах Восточной Европы, где на протяжении веков осуществлялись тесные этнокультурные контакты славянских народов с евреями, турками, татарами, цыганами. Основная часть материалов, ставших базой для нашего исследования, происходит из западных и юго-западных восточнославянских регионов (украинское и белорусское Полесье, Подолия, Карпаты, Западная Белоруссия) и восточных областей западнославянского мира (Подлясье, Малопольша). Однако мы не ограничивались строго этими ареалами, привлекая в качестве типологических параллелей и сравнительного материала данные из южнославянских регионов, где традиции этнического соседства имели свою богатую историю.

В современной гуманитарной науке проблеме этнических стереотипов, этнокультурных контактов славян посвящены многие фундаментальные исследования. В системе традиционной народной культуры отношение к представителям других народов во многом определяется понятием этноцентризма, которое тем не менее не исключает элемент «чужого» из принятой внутри «своей» традиции системы ценностей. Более того, концепт «чужого» является неперенным условием для формирования целостной картины мира и одним из основных классификаторов самоидентификации (см., например: Bystroń 1935, Bystroń 1980, Mirga 1984, Görög-Karady 1992, Hertz 1988, Benedyktowicz 2000, Марзалюк 2003).

Тема этностереотипов в языке и культуре чрезвычайно привлекательна для исследователя своей многогранностью — и обилием объектов исследования (для каждой локальной традиции формируется свой перечень «чужаков»), и разнообразием аспектов, в которых находит воплощение универсальная семантическая оппозиция «свой–чужой».

За последние годы увидели свет многочисленные исследования, посвященные общим проблемам формирования этностереотипов в славянских литературных языках и диалектах, анализу структурообразующих элементов стереотипа, динамике и статике этого явления (исчерпывающий обзор языковедческих работ по указанной проблеме см.: Березович 1999). В русле нашего исследования чрезвычайно полезными оказались такие детально проанализированные лингвистами признаки языкового этностереотипа, как избирательность, оценочность, ассоциативность, обобщенность и гиперболизация (см. подробнее: Толстая 1995; Бартминьский 1997; Bartmiński, Panasiuk 2001; Березович 2000; Крысин 2002; Мечковская 2002; Березович, Гулик 2002). Языковые портреты этнических соседей (евреев, цыган, татар, шведов, немцев, французов, венгров, русинов, чехов) также представлены в целом ряде интересных работ, наряду с лингвистическими данными широко привлекающими этнографический контекст и народные верования относительно «чужих» (см., например, Kotyła 1982; Kowal 1983; Гулик 2000; Rozcowska 2003).

Образ «чужого» в определенных этнокультурных традициях, сформированный в народном сознании и воплощенный в жанрах традиционного и современного фольклора, также имеет богатую библиографию.

Из наиболее интересных отметим работы об образе еврея в польской народной культуре (Bystroń 1935; Bystroń 1980; Hertz 1988; Stomma 1986; Jastrzębski 1989; Goldberg-Mulkiewicz 1989; Cała 1992; Cała 1995; Hryciuk, Moroz 1993a; Zowczak 2000; Jakubiak 2003), о представлениях о евреях в болгарской книжности и фольклоре (Тодорова 1994; Тодорова 2001), об образе турка в болгарской средневековой книжности (Градева 2001), о цыганах в болгарских народных представлениях (Попов 1992; Марушиакова, Попов 1993), об образе цыгана и еврея в словацком фольклоре (Krekovičova 1995; Krekovičova 1995a; Krekovičova 1999), о цыганах в народных представлениях поляков (Nowicka 1995; Mróz 1995), о стереотипе «ляха» и «москаля» (Kępiński 1990), о «польской теме» в русском фольклоре — былинах, исторических и солдатских песнях (Смирнов 2002), о стереотипе поляка и еврея в массовом сознании полиэтничного города (Юдин 2000; Добровольская 2003; Фролова 2003).

В этой книге мы поставили себе задачу рассказать об образе «чужого» в народной славянской культуре — прежде всего в фольклоре, верованиях, представлениях, выделив при этом основные, значимые составляющие образа «инородца» и «иноверца» и показав механизмы формирования и трансформации этих составляющих. При этом оказа-

лось, что стереотипы являются не только основой для восприятия образа «чужого», но и для его «схематического» («формального») описания.

Работы наших предшественников показывают, что в традиционной народной культуре образ любого этнически или конфессионально «чужого» может быть описан при помощи стандартной схемы (Bystroń 1980: 314–334; Stomma 1986: 15–45; Jastrzębski 1989: 38–41). Выделяется ряд ключевых позиций, по которым опознается «чужой» среди «своих»: это внешность, запах, отсутствие души, сверхъестественные свойства (способности к оборотничеству, магии и колдовству, чаще вредоносному), «неправильное» с точки зрения носителя местной традиции поведение (обусловленное «чужими» и, следовательно, неправильными, греховными, демоническими ритуалами и обычаями), язык.

С помощью этих признаков может быть составлен достаточно исчерпывающий фольклорно-мифологический портрет «чужого», например для славянской культуры — немца, поляка, цыгана, еврея, турка, а также обобщенный портрет «чужого» народа (см.: СД 2: 173–176, 414–418; СД 3: 367–370). При этом выделяются наиболее значимые для традиционной культуры комплексы представлений, которые фиксируются более-менее равномерно по всему пространству славянского мира.

В качестве примера приведем «сводную» схему, которая суммирует комплекс предрассудков и суеверных представлений при составлении «портрета» только одного этнического соседа — еврея (см. также СД 2: 173–176) и которая, как нам представляется, может быть приложена и к другим «чужакам».

Итак, согласно традиционным представлениям, евреи

- рождаются слепыми;
- рождаются необычным образом после аномально протекающей беременности;
- у них нет души;
- выделяются особенностями внешности (в т. ч. зооморфными признаками — хвост, рожки);
- обладают специфическим запахом;
- их жизнь сопровождается «неправильными» (или нелепыми), с точки зрения славян, обрядами: женятся на мусорной куче, умирают не своей смертью, их хоронят сидя;
- они связаны с нечистыми животными (ср. легенду о превращении еврейской женщины в свинью);
- знают с нечистой силой (евреев похищает демон «хапун», их облик принимают различные демонические персонажи);

- обладают сверхъестественными свойствами, проявляют способности к магии и ведовству;
- употребляют кровь в обрядовой и ритуальной практике;
- могут выступать как податели благополучия и богатства (символика встречи с евреем, символика сновидений).

Перед нами вполне мифологизированный образ, отражающий амбивалентное отношение к носителю «чужой» культуры, каждый элемент которого приобретает значение самостоятельного символа (о стереотипах и символах подробнее см.: *Benedyktowicz 2000: 85–114*). Отметим, что многие из суеверных представлений относительно «чужих» восходят к книжной культуре поздней античности и раннего Средневековья и являются отражением межконфессиональной полемики (*Трахтенберг 1998, Занемонец 2003, Евсеенко 2003, Дмитриев 2003, Мочалова 2003*).

Безусловно, эта схема включает максимальный набор признаков, не все из которых присутствуют в современных массовых представлениях об этнических соседях. В полевых материалах последних десятилетий по сравнению со свидетельствами, записанными в конце XIX — начале XX в., наблюдается трансформация традиционных мотивов, из которых некоторые перестают быть частью «общего знания» о «чужих», но появляются и новые суеверия относительно «чужаков». Именно поэтому в этой книге мы намеренно объединяем фрагменты традиционных верований о «чужих» с элементами «новой мифологии».

Динамика представлений о «чужих» (в частности, о евреях) во многом определяется современной этнической ситуацией в регионах, где прежде имели место тесные контакты славян и евреев. Полиэтническое и поликонфессиональное население играло значительную роль в развитии социальной и культурной жизни местечек Украины, Белоруссии и Польши. В начале XX в. доля еврейского населения некоторых местечек достигала 80%, и именно евреи определяли и уклад жизни, и благосостояние жителей окрестных сел. В этом контексте не может показаться преувеличением утверждение о том, что для носителя польской традиционной культуры «евреи являлись элементом универсума» (*Jastrzębski 1989: 48*). Сегодня большинство местечек превратилось в села (поселки) с моноэтничным славянским населением, однако память о соседях-евреях, во многом определявших колорит данных регионов, жива. Видимо, для мифологизации этнического соседа необходимо его присутствие, причем массовое, когда можно сказать безлично — «они» — и сконцентрировать вокруг живущих по соседству «чужих» суеверия и предрассудки. Но и отсутствие (исчезновение) «чужаков» оказывается значимым: при сохранении традицией сте-

реотипов, обусловленных архаическими, мифологическими представлениями, в опустевшем культурном пространстве возникает «новая мифология» об ушедшем народе, о тех, кого нет...

Фольклорный материал дает достаточно колоритную картину взаимных представлений славян о бытовом укладе, религиозных воззрениях и обрядности их этнических соседей. На всех уровнях мифологизация образа «чужого» сочетается с «бытовым» знанием о соседях, основанном на повседневном общении, но при этом «мифологический» аспект остается безусловно преобладающим.

Книга состоит из пяти глав. В первой главе — «Фольклорная этнология» — описываются народные представления о происхождении различных народов, верования о «чужих» — воинственных противниках и одновременно культурных героях, заложивших основы местной традиции. С точки зрения «фольклорной антропологии» рассматриваются представления о физических особенностях инородцев и иноверцев, а приводимые далее «лингвистические» легенды раскрывают народную концепцию происхождения разных языков. Вторая глава — «Религия и вера» — посвящена концепту «чужой» веры в народной культуре, представлениям о разных конфессиях и такому базовому для формирования этноконфессиональных стереотипов понятию, как религиозный навет. В третьей главе — «Религиозная обрядность „чужих“ в народной интерпретации славян» — речь идет о ритуальных практиках, культовых местах и сакральных предметах, получивших своеобразное отражение в верованиях славян. Глава четвертая — «Праздник — обряд — ритуал» — объединяет очерки о восприятии „чужих“ праздников и обрядов и о включении элементов «чужой» обрядовой культуры в поле «своей» традиции. Пятая глава — «Из народной демонологии» — содержит материалы из наиболее проницаемой для межкультурных контактов области — сферы суеверных представлений о потусторонних силах и народной магии.

Мы сочли уместным снабдить наше исследование приложением, поместив в него программу-вопросник «Этнокультурные стереотипы в народной традиции: славяне и их соседи», составленную специально для этнолингвистических исследований в регионах этнокультурных контактов и апробированную во время полевых сезонов 2003–2005 гг. на территории Украины и Белоруссии. Наш вопросник построен на основе материалов, зафиксированных в опубликованных фольклорно-этнографических сводах по исследуемым регионам, а также в архивных и полевых материалах из Полесья, Подолии, Западной Белоруссии, которые еще ждут выхода в свет. При составлении вопросника мы учитывали позиции, по которым была получена ин-

формация о «чужих» в период работы Полесской этнолингвистической экспедиции по «Программе Полесского этнолингвистического атласа» (см.: ПЭС: 21–49), а также опыт польских коллег, собиравших материал по этнокультурной проблематике на территории Польши (см.: Сага 1992: 203–211, вопросник «*Obraz kultury żydowskiej w świadomości polskiej wsi*»).

Автор благодарит всех спутников по экспедиционным исследованиям и всех коллег, предоставивших для публикации свои материалы, сделавших ценные замечания в ходе обсуждения различных сюжетов, отраженных в книге. Большое спасибо Светлане Михайловне Толстой, на протяжении длительного времени побуждавшей автора к разработке темы «свой–чужой» в народной культуре славян, болгарским фольклористам и этнографам из Института фольклора БАН и Этнографического института и музея в Софии и польским этнолингвистам из Люблинского университета им. М. Кюри-Склодовской, предоставившим автору возможность работать с архивными и полевыми материалами из Болгарии и восточной Польши. Особые слова благодарности — Владимиру Яковлевичу Петрухину, оказавшему мне честь своим соавторством в ряде работ, составивших основу данного исследования.



Глава I.

ФОЛЬКЛОРНАЯ ЭТНОЛОГИЯ

I.1. Происхождение и судьба народов в свете фольклорной этнологии.....	15
I.2. «Чужие» — воинственные противники или культурные герои?.....	23
I.3. Славяне и евреи: повседневность и мифология соседства	39
I.4. Фольклорная антропология: тело инородца	48
I.5. «В каждом селе свой акцент...»	64

1.1. Происхождение и судьба народов в свете фольклорной этнологии

В народной картине мира универсальная оппозиция признаков «свой–чужой» пронизывает все уровни — от космологических представлений («свое» и «чужое» пространство, человеческие существа и демонические персонажи) до бытовой прагматики (различия в языке, традиционной обрядности и укладе жизни). Представления о «своем» и «чужом» народе, запечатлевшиеся в народных этиологических легендах, наглядно демонстрируют наиболее универсальные (безотносительно к конкретным нациям) мотивы, присущие фольклорному образу «чужого» этноса. Это верования о «первичности» своего этноса, его изначальной «правильности», о «нечеловеческой» природе чужих, об их «звериной» сущности или об их связи с потусторонним миром. При этом базовой в системе «фольклорной этнологии» была и остается идея этноцентризма, когда положительная оценка «своих» и негативная оценка «чужих» часто дается в категориях мифологического мышления. Яркой особенностью народных нарративов на темы этнической идентификации является не только их устойчивость (мы намеренно приводим в качестве примеров тексты разных временных пластов — от XIX в. до наших дней), но и встроенность в контекст «всемирной истории», объединяющей и сотворение мира, и события Ветхого и Нового Заветов, и мифологизированные исторические факты.

Этническая история и хронология. Появление «своего» этноса, отделяющегося от всех других народов, и «чужих» народов может относиться к временам Адама и Евы (легенды о том, что болгары — это прямые и непосредственные потомки первых людей, наряду с «май-мунским поколением» (обезьянами); Белова 1998а: 168), Всемирного потопа (болгары — потомки благочестивого сына Ноя, прикрывшего наготу отца, и цыгане — потомки другого сына, который насмеялся над отцом; Белова 1998а: 166–167; аналогично в легенде из Угорской Руси: цыгане — это потомки «проклятого» Хама; Гнатюк 1897: 6), Исхода (по легенде из Галиции, цыгане — потомки черта и девушки из числа «фараоновых людей», преследовавших евреев; Гнатюк 1902: 33–34).

Этносы могут также переживать «повторное» сотворение. В этом случае легенды говорят о «нынешних» цыганах (в Черном море утонуло много цыган, их цари и начальники, их книги; теперешние цыгане — это потомки черта и хромой цыганки (Угорская Русь; Гнатюк 1897: 17); по другой версии из Западной Белоруссии, когда евреи выходили «с фараонской земли», к ним пристали некоторые «фараоны»; перейдя

через море, они так и не нашли себе постоянного места — бродят по свету, крадут, просят, вера их неведомо какая; их неприкаянность до конца света объясняется Божьим наказанием за то, что они мучили евреев; Federowski 1897: 231) или «нынешних» евреях (легенда из ровенского Полесья о евреях — потомках единственной женщины, посочувствовавшей крестным мукам Христа; Белова 2004: 75).

Фольклорные легенды, основанные на библейском эпизоде со строительством Вавилонской башни, призваны объяснить появление различных языков и наречий (см.: Белова 2004: 285–289, а также I.5).

В контексте «библейской» истории. Появление различных этносов и сословий напрямую связано со священной историей в ее фольклорной интерпретации. В данном контексте прародителем «своего» этноса всегда оказывается «положительный» персонаж, чьи поступки или судьба могут служить моральной нормой. Так, в легенде, записанной от поляков в 1990 г. на территории бывшей Виленской губ., история Каина и Авеля завершается появлением «литвинов» и поляков. Первые — потомки злодея Каина, убившего своего брата; вторые — потомки «благородного Авеля» [«To Kain został Litwinem, a Abel, jego serce szlachetne, został Polakiem <...> Kainska krew to chamska krew, litewska, a polska łagodna krew»] (Zowczak 2000: 140). Согласно закарпатской легенде, цыгане — потомки Каина: за убийство Авеля «всё Каиново плэмня всё прокля́нэно»; поэтому цыгане говорят, что хоть и имеют дома и хозяйство, но «коли прыйдэ на нас тот час, мы мўсимэ йты, бо мы Каиново плэмня. Нас Бог прокля́в...» (Бушкевич 2002: 12). По болгарской легенде, потомками Каина являются евреи: Бог обрек их на вечные скитания после того, как Каин убил своего брата (Банат, СбНУ 1963/51: 187).

Данный сюжет, с одной стороны, соотносится с народными рассказами о происхождении социального расслоения общества: так, согласно представлениям поляков, потомки Авеля — это «господа», «короли», а потомки Каина — их вечные слуги, крестьяне (Federowski 1897: 149; Kolberg DW 7: 8). С другой стороны, в общеславянском контексте сюжет о Каине и Авеле оказывается «синонимичным» сюжету о сыновьях Ноя, которые тоже становятся «прародителями» разных народов: Иафет — русских и других славян, Сим — немцев, французов, англичан, Хам — турок и «разных эфиопов» (см.: Белова 2004: 71–72).

Подобные представления сохраняют свою актуальность и в пределах микролокальных традиций. Так, согласно свидетельству, записанному в 1976 г. в окрестностях Хелма (юго-восточная Польша), жители с. Михаловце, противопоставляя себя жителям соседней деревни и городским обигателям, считали, что «my, tuteisi, pocho-

dzimy od Jafeta, tamci od Chama, a miejskie od Sema» [мы, здешние, приходим от Яфета, тамошние (жители соседнего села) — от Хама, а городские — от Сима] (Stomma 1986: 47).

По болгарским легендам, болгары — это потомки праотца Авраама и его сына Исаака, а турки — потомки «незаконнорожденного» сына Авраама Измаила, к тому же совершившего кровосмешение со своей матерью (СБНУ 1894/11: 74).

Инцест и «фольклорная этнология». Инцест в народных представлениях — один из наиболее страшных грехов. В то же время мотив инцеста в фольклоре — один из самых популярных, поскольку фольклорное сознание стремится поддерживать традиционные нормы и правила поведения, благодаря которым в организованный социум не допускается хаос, стремится выработать способы защиты традиционных представлений о мире и спрогнозировать последствия их нарушения (см.: СД 2: 418–420).

В славянских народных представлениях, связанных с инцестом, просматривается архаический пласт верований, трактующих это явление как изначально допустимое (ср. представление о первой паре людей — близнецах — как прародителях человеческого рода в различных мифологиях). Так, в болгарской легенде о грехопадении Адама и Евы говорится, что в течение 20 лет Ева рожала по двое детей в год, и население земли увеличивалось за счет браков между братьями и сестрами, пока не достигло 40 000 (по другим версиям, 200 000) человек. Тогда Бог запретил родственные браки до третьего колена, а соединение более близких родственников стало считаться грехом (Родопи 1994: 21).

В то же время, с точки зрения «народной этнологии», в результате инцеста появляются целые этносы. Ярким примером подобных представлений являются болгарские легенды о происхождении турок, в которых объединяются мотивы кровосмешения и скотоложства (оба явления — из разряда самых тяжких грехов). Согласно одной версии, турки — это потомки женщины (царской дочери) и собаки; от их связи родилось восемь («осем») детей, которые, в свою очередь сожительствуя со своей матерью, и стали прародителями всех остальных турок — «османцев». Согласно другим вариантам, царь берет в невенчанную жену красавицу, которая является дочерью овчара и собаки; когда приходит время родов, царь отправляет ее в далекую пещеру. Она рождает сына и, когда он входит в возраст, вступает с ним в связь для продолжения рода (СБНУ 1900/16–17: 307–308, 310–311). Таким образом, «чужие» этносы — это результат нарушения моральных норм среди «своих»; соответственно, они изначально

грешные, а все их обычаи (в том числе и религиозные) воспринимаются как несправедливые и греховные (подробнее см.: Георгиева 1996; Белова 2002).

Появление различных языков и народов (в качестве альтернативы знаменитому «смешению языков» при строительстве Вавилонской башни) также связывается в фольклоре с сексуально-родственными отношениями. Так, согласно болгарской (Западные Родопы) легенде, у одного человека было 9 сыновей и 9 дочерей. Он женил старших на младших и таким образом умножал свой род. Самую же младшую дочь он оставил для себя. Возмущенные сыновья захотели убить его за это, но Господь «смешал» их языки и они не смогли составить разговор. А в результате появились разные «веры» — турки, болгары, татары (СБНУ 1963/50: 340).

«Фольклорная этнология» и новозаветные события. Подобно тому, как Бог создал первых людей в начале времен, Христос также осуществлял творческую деятельность, в результате чего на свет появились «хохлы» и «москаля». На Харьковщине (Жупянский у.) рассказывали, что однажды Христос и св. Петр встретили свадебный поезд; пьяные поезжане стали насмехаться над бедно одетыми путниками. Того, кто советовал «бродягам» (Христу и Петру) заняться хлебопашеством, Христос определил быть «хохлом»-хлеборобом; тому, кто смеялся над босыми путниками, — быть «москалем», плести лапти и всю жизнь в них ходить; а тому, кто дразнил путников, крича «Ве-е-е!», выпала участь быть медведем (Булашев 1992: 154).

В Подолии рассказывали, что Бог сотворил сразу все народы — турок, татар, немцев, русских, не было только среди них «москаля», сотворить которого попросил св. Петр: «Коли вже є всі народи, сотвори ще і москаля». Бог велел Петру поднять камешек, из-под которого тотчас же выскочил «москаль», схватил Петра за бороду и стал требовать у него «пашпорт», угрожая при этом полицией. Петру пришлось дать «москалю» на горилку, чтобы тот отцепился. «От з тої пори і москалі чіпляються до таких людей, що вони пашпортів не мають. А до того часу ніхто і не знав, що то пашпорт! де хто хтів, там ішов, і нікого не питався, чи можна де іти» (Левченко 1928: 243–244).

Некоторые особенности внешности, жизни и обычаев различных народов также объясняются через соотнесение с библейскими (евангельскими) событиями: евреи не имеют пристанища, так как на них лежит вина за распятие Христа; цыгане просят милостыню, потому что помогали евреям распинать Христа.

В славянской народной культуре эти два народа отмечены печатью неприкаянности, чья голимость и «выключенность» из обычного

с точки зрения славян образа жизни объясняются неким неблагоприятным поступком, совершенным в прошлом. Этиологические легенды относительно евреев и цыган имеют ряд схожих мотивов: оба народа обречены на скитания, потому что «в начале света» еврей или цыган, пытаясь подражать Христу, пытался оживлять людей, но потерпел неудачу (Белоруссия, Галиция, Угорская Русь, Подолия; см.: Federowski 1897: 11; Гнатюк 1897: 59–62; Гнатюк 1902: 103–105; Левченко 1928: 79–80); потому что спутник Христа (еврей или цыган) обманывает его, за что Христос и прогоняет его от себя и отказывает евреям и цыганам в твердой вере (Галиция; см.: Гнатюк 1902: 105–106, 107–109); потому что евреи распяли Христа (о.-слав. сюжет), а цыган сделал лишний гвоздь для распятия — вдруг согдится? (Галиция; см.: Гнатюк 1902: 115). В волинском Полесье рассказывали, что цыгане обречены на вечное прошение милостыни, потому что сделали гвозди для распятия Христа: «Про цыган, шо вони ходять просыть милостыню. Тоже, колы Иисуса Хрыста распялы, трэба було гвиздкы зробіты, шоб его прыбыты. Ниякый народ нэ зробіў, ніхто нэ хотиў робыты, а цыгане зробіли. И от там хто — Иисус Хрыстос, чы Бог — проклял и сказал, шо вы будэтэ до кінця віку, по свиту будэтэ ходыты просыты милостыню. За тэ, шо зробіли гвиздкы. То и позаўчас цыганы ходять, просяць» (С. М. Кошелюк, 1965 г. р., Пески Речицкие Ратновского р-на Волинской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

Евреев и цыган — преследуемых и преследователей — объединяет и сюжет фольклорных рассказов о библейском Исходе. И Моисей со своим народом, и преследователи («фараоны», «орабы», «цыгане») обретают в новых землях общую судьбу — им не находится места в мире, куда они пришли «из Египта»: «Ну! оны потопылыса тэи. Воны тэи потопылыса, а тэи пэрэшлы — и тэи пэрэшлы, орабы. То-то орабы, то воны... мы звалы цыганы, орабы. Бо, бачтэ, ў йих, шо як воны пэрэйшлы, орабы и цыганы, то ў йих ўжэ тут нэ було зэмлі. Воны бэззэмэльны <...> У йих поля не було, воны выйшли, ек Мойсей вывеў [из Египта], и ў йих поля нэ було — и ў жыдиў, и ў цыганиў. А цыгане по милостыню ходыли. До людэй прыдэ и просыть — подари, подари... И муситэш подариты! <...> То наш батька кажэ: „Давай, — на матэря. — Давай. Бо, — ка, — воны от Бога, у йих нэма зэмни, то шо ж воны будуть тое... йим... йих прокормыты“» (В. Г. Супрунюк, 1931 г. р., Мельники Ратновского р-на Волинской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

Так в народном сознании евреи и цыгане становятся «чужими». Однако далее фольклорные судьбы этих этносов расходятся. Почему это происходит, объясняют легенды о распятии Христа. Во всех славянских легендах на этот сюжет еврей — жестокие мучители, изо

всех сил старающиеся усугубить мучения Христа. Цыгане же в ряде легенд выступают как сочувствующие.

В Полесье рассказывали, что право цыганам «клясться», ничего не бояться, красть и просить милостыню было дано за то, что цыган оказался причастным к спасению Христа: «Христа распяли, прибили ноги, руки, хатели в сердце гвоздь прибить. А цыганка гаварит: „Не трогайте, не забивайте, ужэ забили!“ А там муха сидела — на груди Христа — и кроў была, как бутто забили гвоздь. Паэтаму цыганкам падушáця — кля́сця душой — можно, а другим нельзя» (Е. К. Голубева, 1914 г. р., Присно Ветковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Л. Александрова). «Поймали Исуса Хрыста июды (жыды). Забили ему гвозди уже в руки и в ноги и привели цыгана, и говорят: „В лоб забей гвоздя“. А тут раз — да й муха села на лоб. Цыган прычавиў муху [так что стало похоже на шляпку гвоздя]. А гвоздя бросиў в рэчку, и зробився з егого вьюн. [Божья Матерь сказала цыгану: „Ты не будешь ничего бояться“. Вот и сейчас цыгане ничего не стыдятся и ничего не боятся]» (Каменное Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. А. В. Гура). «Исуса Хрыста распинають. Налóжыли ёму тэрэнь. Цыгана заставыли гвозди зробіты. [Когда распинали Христа, четвертый гвоздь] цыган в землю втыкнув. Тут хрон (вар-т: хрин) вырос из гвóздя. То з гвóздя цыганьского» (Е. С. Ильох, 1900 г. р., Уховецк Ковельского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А. В. Гура). «Як Исуса Хрыста распынали и гвоздя положиы, такого великого, шоб голову прыбывати. А цыган прыкрався, вкрав того гвóздя. А як бы, того, не вкрав цыган гвóздя, голову б ишó Исусу Христу прибили б. От як ўже Бог отпустив крадуч. И краскою мазнув заместо гвóздя. Ўже йим не грих красти. То-то нам грих, а цыганам отпушчано, отпушчаны грих, бо вони гвóздя вкралы и спáслы» (Речица Ратновского р-на Волынской обл., 1997, зап. Г. И. Кабакова; Белова, Кабакова 2001: 43). Сходные сюжеты, объясняющие право цыган на ложь и обман, известны по всей Украине (см.: Булашев 1992: 157–158; Белова 2004: 80–81).

С этого момента (если попытаться выстроить некую «фольклорную хронологию») и начинает ощущаться принципиальная разница в восприятии славянами евреев по сравнению с другими этническими соседями (цыганами, турками, татарами). Эти, бесспорно, «чужие», но в ряде случаев (например, при принятии крещения) они воспринимаются больше как «другие», «иные». На евреев остается возложена «вечная» вина за распятие Христа и им навсегда отводится роль «чужого» народа (подробнее см.: Белова 2004: 75–76).

«Фольклорная этнология» в свете народной демонологии. В народных легендах ответственным за разнообразие этнической картины

мира оказывается также черт. Согласно украинской легенде, черт решил сотворить кого-нибудь, подобного себе. Накидал в котел смолы и всякого «зілля» и стал варить. Первым он выварил «мужика» («хохла»-украинца). Решив, что «недоварил», черт через некоторое время выловил из котла «ляха». Опять недоварил! Следующим оказался «немец», потом «татарин». Черт решил, что еще чуть-чуть, и выйдет у него некто, во всем ему подобный. Но недосмотрел и переварил — вышел «жид», «хитрейший и розумнейший», который может обмануть самого черта (Булашев 1992: 146).

Черт может быть и «прародителем» целого народа. Об этом — карпатская легенда о происхождении гуцулов (аналогичный сюжет зафиксирован в Галиции и на территории бывшей Угорской Руси относительно цыган, которые считаются потомками черта и хромой девушки из числа «фараоновых» людей, преследовавших евреев во время их исхода из Египта; см.: Гнатюк 1902: 33–34; Гнатюк 1897: 17). Итак, гуцулы — это потомки девушки и черта, заманившего ее в свою «скалу» и за семь лет наплодившего с ней многочисленное потомство — «шчо година — ўсе дитина». Те из них, кого успели окрестить ксендзы, стали гуцулами, которые всегда весело глядят на высокие горы (откуда они и произошли), весело играют на свирелях и даже зимой ходят с голой грудью — не боятся мороза (Гнатюк 1902а: 57–58). Вариантом этого сюжета можно считать карпатскую легенду «Чому волохи носять куці сорочки», согласно которой «волохи» (овчары) носят короткую одежду и дуют «у тугу» (в трубы), потому что так повелел их родитель — «біда» (черт), укравший царскую дочь и прижившей с ней потомство (Гнатюк 1902а: 58–59).

«И тут прышоў сабака...». Мотив происхождения различных этносов от животных или превращения «чужих» в зверей и птиц — один из самых распространенных в этиологических легендах. Отразился он и в этнокультурном диалоге между восточными славянами и поляками, где центральным персонажем, благодаря которому появляются на свет «москали», «хохлы», «литвины» и «ляхи», является собака (ср. СУС –777**); подробнее см.: Белова, Виноградова 2002). Мотивом, объединяющим все эти легенды, является мотив человека из теста (муки, творога — подробнее см.: Толстая 1998: 26–27), при этом из этих «непрактичных» материалов обычно сделаны «чужие» (т. е. «неправильные») народы.

В украинской легенде рассказывается о том, что, когда не было еще на свете ни «хохлов», ни «москалей», святые Петр и Павел отправились на место, где сейчас находится Москва, и стали делать людей. Петр делал «хохлов» из пшеничного теста, а Павел «моска-

лей» из красной глины (потому «москалей» все рыжие). Святые оставили каждый свой народ сушиться на солнце, пришла собака и съела пшеничных «хохлов», а глиняных «москалей» испоганила (с них начала стекать глина, потому «москалей» пузатые). Св. Петр погнался за собакой и стал бить ее палкой, из собаки посыпались «хуторки» и «слободы» (с тех пор украинцы и живут в таких селениях) (Харьковская губ., Купянский у.; Булашев 1992: 153–154).

О происхождении этнических соседей «литвинов» (так называли на Украине белорусов, живших на территории Великого княжества Литовского) украинцы Черниговщины рассказывали, что однажды св. Петр спросил у Бога, почему есть всякие народы, «а от літвинів немає зовсім?». Бог велел ему сотворить литвина, которого Петр и сделал из пшеничной муки, но его творение съела собака. Тогда св. Петр стал бить собаку и выбил из нее столько литвинов, что Бог удивился: «Куда ты их всех денешь?» — «Найдется им место и по-над Десною, и по-за Десною», — ответил св. Петр (Булашев 1992: 156).

Обыгрываются в украинских этиологических легендах и польские фамилии: Бог сделал поляка из теста, но его съела собака (представителей других народностей — «москалей», французов, татар, ногайцев — Бог слепил из глины). Рассердившись, Бог ударил собаку о мост — вышел «пан Мостовецкий», ударил об землю — вышел «пан Земнацкий» (Драгоманов 1876: 194; Булашев 1992: 156). По легенде из Подолии, Бог провинившегося «пса вхопив за ноги, давай ним махати! І де тільки вилитіло з пса, чи на пень, чи на землю, чи на яку звірину, то з того повстав лях [Пеньковські, Земянські, Коньські]» (Левченко 1928: 243). Согласно другому варианту, ангел ударяет провинившуюся собаку о разные деревья — соответственно, появляются шляхтичи по фамилии Вербицкий, Березовский, Буковский, Яворский (Пять легенд 1898: 113). По преданию из Речицкого Полесья, Бог вытрясал панов из собаки, «ухапіўши сабаку за хвост <...> а з сабаки сыплюцца паны і бегуць куды від, а дзе каторы астановіцца, так Бог его і называе. Астанавіўся пад берозаю — пан Березоўскі, пад дубам — пан Дубіскі, пад ольхаю — пан Альховіч, пад гарою — пан Падгурскі, а як каторы ачнуўся за балотам або за рекою, то пан Заблоцкі і пан Зажецкі» (Толстая 1998: 27). Растительный код фигурирует и в варианте этого сюжета из Галиции: в давние времена у «шляхты» не было собственных имен, и чтобы как-то различать друг друга, они по совету «мудрой жинки» накормили своих собак и стали наблюдать, куда какая собака отправится отдыхать. Собаки разлеглись в тени разных деревьев, а их хозяева получили соответствующие имена: Дембицкий, Грабовецкий, Яворский, Липиньский, Липиньский, Малиновский, Вишнёвский, Яблоньский (Гнатюк 1899:

172). В обобщенном рассказе из Подолии «паны» Корчаковский, Листовский и др. появляются там, где справила нужду собака черта (Левченко 1928: 243). В белорусской легенде из Минской губ. отмечается, что первого шляхтича Бог сделал из творога и его, естественно, съела собака («кундэль»). Рассерженный Бог прогнал собаку, сказав, чтобы она бежала по свету и за что ни зацепится, из того выскочит шляхтич. Так и появились на свете Березовские, Каменские, Хомутовские, Твороговские. Их и дразнят соответственно: «Шляхціць-махціць, кундэлю сын!» (ЛГП: 92).

Этнологические легенды, как показывает материал, отражают вполне живую традицию фольклорного самоосознания себя в окружающем мире и во взаимоотношениях с этническими соседями. В традиционной культуре подобный жанр, интерпретируя реальные или мнимые особенности национального характера, в значительной степени способствовал формированию определенных этнических стереотипов (сравним типологически сходную роль, которую играют «этнические» анекдоты в современной городской культуре).

Через процесс дистанцирования себя от «других» каждая этническая группа пыталась осмыслить (в привычных для нее категориях и терминах) свою непохожесть и свое отличие от соседних народов, утверждая при этом свою идентичность и свою систему ценностей.

1.2. «Чужие» — воинственные противники или культурные герои?

Фольклорно-исторические предания, составляющие значительный пласт устной истории, предоставляют исследователю народной картины мира богатейший материал для размышления над тем, как виделось нашим предкам географическое и политическое устройство окружающего мира, что было актуально и релевантно с точки зрения «истории места», а что проходило незамеченным. Особо привлекательными в рамках такого исследования оказываются материалы из регионов, волею судьбы оказавшихся на перекрестке культур. В восточнославянском мире в роли такого «культурного полигона», на котором сталкивались в военных конфликтах и сосуществовали в мирное время различные традиции, в течение нескольких веков выступали Подолия, глубинное Полесье и западные окраины Российской империи (белорусское Понеманье). Эти регионы, исторически обладающие своей самобытной и во многом архаичной культурой, напрямую соседствовали с западным миром, и каждый из них сформировал свой «миф Европы» — в силу своего восприятия инокультурного влияния.

Однако есть и общие темы, разрабатывавшиеся фольклорной повествовательной традицией этих регионов. Это легенды и предания о воинственных противниках и культурных героях. При этом «Европа» или «запад» в народных легендах часто понимается как «чужое» пространство вообще, географически не локализованное, и в роли «западных» гостей могут выступать не только шведы или поляки, но и турки, татары, «монголы». Таким образом, «западное направление» оказывается маркированным вполне в духе народных представлений, связанных с символикой стран света (ср. в славянских верованиях связь понятия «запад» с такими признаками, как «нечистота», несправедливость, бедствие, смертность — СД 1: 445).

Нам уже приходилось говорить о «национально-исторических» сюжетах в их фольклорной интерпретации (Белова, Петрухин 2001). Цель этой публикации — ввести в научный оборот новые архивные и полевые материалы, свидетельствующие о рецепции народной памятью книжно-исторических сюжетов и раскрывающие механизмы функционирования «устной истории».

Мифические великаны. «Материальной» составляющей нарративной фольклорно-исторической традиции западной части украинского и белорусского Полесья являются ископаемые останки, приписываемые молвой мифическим первонасельникам края, а также воинственным противникам, которые также наделяются чертами великанов (Белова 2000в). Согласно народным легендам, великаны часто были враждебны людям (СД 1: 74–75), и их «наследники» тоже докучают «правильным» народам. Список же воинственных гигантообразных пришельцев стандартный — это шведы, поляки, турки и татары. На Балканах в роли богатырей и великанов-первонасельников, а также культурных героев, оставивших после себя памятники-надгробия и клады, часто выступают греки (Филиповић 1952: 258, 382).

Все предания о местных объектах, где были в разное время найдены останки «великанов», строятся по стандартной схеме: следы гигантских противников обретаются во время земледельческих или строительных работ или же при раскопках древних могильников. Часто причиной нахождения в этих местах останков называется «война» или «битва» с воинственными противниками-великанами:

«У нас такэе е кургані. Мы называем. То вот говорили, што на тих курганіх давно якá-то война́ була́, да так говорили, што находіли кости, ноги бóльшыє, длинныє, нэ такы́, як у нас. Бóльшыє, чем нашы, чоловічы» (Стодоличі Лельчицкогo р-на Гомельскай обл., ПА 1984, зап. А. А. Плотникова);

«Казáли, на той горí, де контора, е кургáны. Було тут село и була война, и людей богáто набили и позагрéбывали. Казáли, шо копали да вúкопали такú голлёнку, кóстку — бúто с человека, як дитя годоу с десять. Такие були люди великие кóлись» (Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1986, зап. Е. В. Тростникова);

«У нас за селом колишние-колишние каменныя мóгилки, и як роби-ли трассу, то их роскóпали, и мы сами бáчили таки цевелины великие и шчéлепы, здоровые як у вола. И так каменныя хресты, горá такá булá велика, и у той горе були закопаны» (Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1984, зап. А. А. Архипов);

«Отец, кохдáсь в армии був, говорил, шо стрóялы мы на кладби-ще, кости выкапывали: народ був, веилiekáном, кости такы большы выкапывали» (Кишин Олевского р-на Житомирской обл., ПА 1984, зап. В. С. Карапаева);

«Недалеко хутор буу — там копали. Какая-то булá битвá, и там кости находили очень большúшчие, а чоловéчы» (Радчицк Столинского р-на Брестской обл., ПА 1984, зап. А. А. Плотникова);

«[Были] великáны нáдто. У нас там клáдбишча, говорýли, були. Там сейчас хаты стоять. От як идэш, у нас кладбишча, а туды [дальше] доро-га йдэ. И это йдэш-йдэш тоей дорогою, и там эта тоды гуóрка, там домá стоять. Як ужэ хаты строили, да стали на картошку ямы копáты, да вы-кóпвали кóсты и горилку выкóпвали у черных бутылках. И казáлы, як вúкопають нóги, то нáдто элúки. Кóлишние люди, говорáть» (Оброво Ивацевичского р-на Брестской обл., ПА 1987, зап. Н. П. Антропов);

«Кóсци находили. Дзе даўнейшыя мóгилки. Великаны були» (Об-рово Ивацевичского р-на Брестской обл., ПА 1987, зап. М. М. Третьяк);

«Бáтько казаў, шо ягó бáтько яшчэ казаў, шо такыя люди вяликия були. Батько казаў, кóсци длúныя, вуликáны [находили], вялúзныя нó-га. [Находили] на мóгилках [старых], на гóрке» (Оброво Ивацевичского р-на Брестской обл., ПА 1987, зап. М. М. Третьяк).

Далее эти останки в разных микролокальных традициях полу-чают различную «этническую» атрибуцию в зависимости от «ис-торических пристрастий» данного региона, в которых немалую роль играют и действительные события (военные столкновения со шведа-ми или нашествие крымских татар в XVII в.):

«Великаны ў лясу, каза, такы пáльцы, как чóртоуы — такы ўот ка-мённия. Няру́ские, кáжуть, там, дикие люди были» (Пирки Брагинско-го р-на Гомельской обл., ПА 1984, зап. О. Арбатская, Л. Техменева);

«[О великанах в селе говорили]. С давних времён. Говорили, ве-ликаны какие-то, ростом человека [побольше]. Кто их знае, шведы или татары? Где-то есь племена такие — карлики, так и великаны» (Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., ПА 1985, зап. О. Крюкова);

«З гэтых войнаў, расказвалы старэйшы людзі, то як булы вайны, да сталы вжэ пólэ ора́ты, там у болоты в нас е полянкі, называецца Дубычце, і там нахóдылы большыі (вэлыкі) косты такы́і вжэ, іс тых людэй, шо як увэсь чоловик, то такая нога була́ большая, вэлыка, гэтаны косты з ногы понохóдылы, алé вжэж это давно було́, гэто дило, это ны зэрэ, пóсля. Як это н́колы булы вайны, да вжэ старішы булы людзі, тогды гаворылы про гэ́тэ. А вжэ тыйы людзі повміра́лы ж, нымá там. [Как называли их, этих людей?] Тых людэй? Я ж йих ны помню, бо воны́ старэйшы булы людзі. [А тех, чыі кости находили?] Ну гэтых — швэды, гэтых сáмых, шо этой чоловик раскázав, людэй, которы булы́ большыі людзі» (Спорово, Березовского р-на Брестской обл., ПА 1975);

«На курганах колісь выкопали кости виеликáнов. Война була́ тогда с турками, вот и остались з тех пор» (Кишин Олевского р-на Житомирской обл., ПА 1984, зап. В. С. Карапаева).

В редких случаях «кости великанов» приписываются «своим», местным жителям, обитавшим здесь со времен Адама и Евы (ср. ветхозаветный сюжет о людях-великанах — Быт. 6: 4); таким образом, местная история «встраивается» в библейский контекст:

«Идучы до Кобрина возле дороги было кладбище. Ликвидировали. Брали песок. Это было на горе. Еду со швáгром. Смотрим: кости лежат, а ноги больше в два раза, чем у каждого человека. Головы были огромны. Зубы были огромны. Говорили, ещё после того, как Адам и Ева были в раю, такие люди были большие и жили по сто, стопядесят годоў. [Кладбище уничтожили, когда строили дорогу из Каменца до Кобрина, ок. 10 км от Кобрина. Кто они были?] З белорусов гэ́та, ба на белоруской земле гэ́та было дело» (Кривляны Жабинковского р-на Брестской обл., ПА 1985, зап. Е. А. Дмитриева);

«Дэ магазин был, нашлы кости великих людей, большие кости. То просто русские люди такие были, самы видели — кости, гóловы як чугункі большие. [Информантка говорит, что кости откопали в 1951 г.]» (Ласицк Пинского р-на Брестской обл., ПА 1984, зап. Е. В. Нестеренко).

Из приведенных рассказов видно, что в основном в них нашли отражения бурные военные события в Европе в XVII в. Продолжением этой темы являются предания о французском нашествии, как бы завершающие фольклорно-исторический цикл с участием противников-великанов (см. подробнее: Белова, Петрухин 2001: 298–299).

Вот примеры таких преданий, построенных по уже знакомой нам стандартной схеме:

«По рассказам стариков, в 1925 г. были обнаружены необычные человеческие кости: кость голени длиной более 1 м и огромный че-

реп. В этих местах как будто происходила битва русских с французами» (Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. Л. Н. Виноградова);

«Як воёваў француз, то много косцей ў погрэбах находілы, дліны такі, вэлькы» (Заболотье Брестского р-на Брестской обл., ПА 1982, зап. Е. Б. Владимірова).

Воинственные противники. Помимо материальных останков, с воинственными противниками, наделяемыми чертами грозных великанов, фольклорная традиция связывает различные природные и культурные объекты (горы, курганы, насыпи, могильники).

В местных топонимических преданиях оставила след некая «татарская война» давних времен. Как показывает материал, в представлениях о татарах переплелись фольклорные и книжные мотивы, архаические представления и взгляды информантов — наших современников.

Одна из песчаных гор в с. Речица Ратновского р-на Волынской обл. носит название Татарской. Правда, название это знают лишь некоторые памятливые информанты старшего возраста, большинству же место известно под названием Млыновой (т.е. Мельничной) горы (здесь до войны стояла мельница). Согласно местному преданию, Татарская гора названа так потому, что здесь «татары войовалы», и до сих пор почва на этой горе имеет красноватый оттенок из-за пролившейся там когда-то крови. Мария Ефремовна Супрунюк (1922 г. р.) и Марта Петровна Гордун (1923 г. р.) рассказывали: «Татары тут войовалы, вот Татарска гора. Навэрно, стоялы татары. А то було, пйдэмо малэми, копаэмо ту гору, а там примісено такэ, примисено там жолтый пэсочэк и таки чэрвоный, таки, як кроў. От, кáжэмо (а глүбóко копаэмо), такэ примисено ў зэмні, а наши батьки скáжэ: „То татары войовалы, тогда було тылько крови. Крови було тылько много, зэмля прэмэсилася с кроўлю. Татары сильно мстительные, жэстокие, ў них жэстокоць...» (2000, зап. О. В. Белова).

Чтобы пленить местных жителей, татары использовали хитрую тактику (в других локальных традициях этот сюжет соотносится со шведами, см. ниже рассказы о «шведских бродах» из с. Комарово Ратновского р-на Волынской обл. и из окрестностей Ленчицы в Польше):

«Татарска гора <...> почэму так называло? Як тут ў нас, як була татарска война, люды тожэ выбегалы, утыкалы из тогó, бо сыйно [сильно], сыйно здывалыся [издевались над людьми], дажэ жэншчынам цыцки одризавалы татары. От воны выходылы на гору и кричэли: „Матрóно, Опрáско, вжэ татары пойихалы, вжэ нэмá ныкóго...“ То то такá лэгэнда от старых, шо то такээ було. И называлы Татарска

гора. Татара дэрэвню заняла, в дэрэвне людэй нэма, а воны хотили, значыть, чим побыты, забра́ты ў плен людэй [и для этого выкликали спрятавшихся житетелей по именам]. Бог ёго знае, яка там татара бу́ла. Цэ татара, як то тэпэрь... ето Ташкент, як то звуть — татарска, значыть, нацыя есть» (Е. В. Супрунюк, 1910 г. р., Речица Ратновского р-на Вольнской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

На вопрос, когда же была «татарская война», Е. В. Супрунюк ответил, что очень давно: «Татарска война ўпэрбд [т. е. еще до „первой“ войны с немцами], ето примэрно, можэ, годоў трыста...»

Для сравнения приведем легенды из других регионов, отражающие этиологию местных топонимов и содержащие мотив Божьего наказания за жестокость татар:

«[О названии деревни *Мамаи*.] Гэта было ў дванаццатым веку. Я не знаю, мяне тады на свеце не было. Было тут нашэсцвіе татар. І там не было нічога, толькі быў лес і была пожанька. І татарскі хан Мамай распяў палатку на пожаньцы, і далі названіе Мамаі» (ЛГП: 304, № 457, зап. в 1975 г. в Глыбоцком р-не Витебской обл.).

Легенда о происхождении озера Свитязь рассказывает, что за издевательства над людьми Бог послал татарам кару: потопил их войско; с тех пор тростник по берегам озера напоминает о затопленных татарских воинах (ЛГП: 395, № 690, зап. в 1975 г. в Карелицком р-не Гродненской обл.).

В топонимических рассказах также нашли отражение миграционные процессы. Так, в легенде, записанной на Могилевщине, делается попытка объяснить несоответствие названия местечка этническому составу его населения. Название местечка *Татарск* объясняется тем, что первыми насельниками были татары, оставшиеся здесь после «нашествия татар на Россию». Потом они были изгнаны (когда и кем — неизвестно), на их место пришли евреи, которые основали местечко, а название осталось от первых поселенцев (ЛГП: 280, № 382, зап. в 1873 г. в Мстиславском пов. Могилевской губ.). Аналогично в фольклоре местечек Подолии евреи часто выступают как «наследники» турок (Соколова 2003: 330–331).

Наделение противников-инородцев зооморфными и нечеловеческими чертами — одна из основных составляющих мифологизированного образа «чужого» в народной традиции. В современных записях из Полесского архива не зафиксирован сюжет о татарах-песьеглавцах, бытовавший здесь еще в конце XIX в. В качестве полесско-карпатской параллели приводим записи 1940-х гг. из АИЭА РАН. Карпатский сюжет о татарах-людоедах перекликается с украинскими легендами о песьеглавцах (см.: Драгоманов 1876: 1–2; Гринченко 1895: 1–2; Гринченко 1897: 2–4; Ястребов 1894: 80; подробнее см.: Белова 2000г: 52–

53), живущих в ямах или в «землянках», ловящих и откармливающих людей сладостями и орехами для того, чтобы потом съесть.

«Лет 300 назад сюда пришли татары. Они жили на круглой горе возле села. Они ели мясо человека <...> Забирали где-либо человека (не татарина). Сажали в клетку, откармливали его, чтобы был жирный, а затем убивали, зажаривали и ели. На том месте, где они жили и ели людей, остался до сих пор „знак“. „Знак“ — это на вершине горы выложенное камнем углубление [в нем собирается вода, но пить ее нельзя — у нее неприятный вкус застоявшейся воды]» (АИЭА, ф. 16, д. 2573, с. 31–32, с. Данилово Хустовского р-на Закарпатской обл., 1946, зап. И. Ф. Симоненко).

В закарпатской традиции образ кровожадных противников — татар — также может напрямую соотноситься с мифическими песьеглавцами. Так, название с. Монастырец объясняется тем, что с давних времен, «еще до нашествия татар», здесь был монастырь. «Когда пришли татары (песоголовцы), монахи заперлись в церкви, а татары хотели ее сломать и тыкали в стены и двери храма раскаленными копьями (следы остались до сих пор)» (АИЭА, ф. 16, д. 1378, тетр. № 4, с. 114, Хустовский р-н Закарпатской обл., 1946, зап. В. К. Соколова).

О временах татарского нашествия остались в народе и такие воспоминания, соединяющие уже полностью мифологизированных татар в образе песьеглавцев с «опрышками» — разбойниками, активно промышлявшими в Карпатских горах в XVIII в.: «Давно ходили песоголовцы, а люди убегали на полонину и ходили в опришках. [Среди разбойников был один по имени Березунь; от него и пошло название села Березово.]» (АИЭА, ф. 16, д. 1378, тетр. № 5, с. Березово Хустовского р-на Закарпатской обл., 1946, зап. В. К. Соколова).

Популярным сюжетом «локального» фольклора является сюжет о поединке местного уроженца над воинственным противником и пленении его; при этом неожиданно противник оказывается... женщиной. Это народная трансформация сюжета, хорошо известного с античных времен (поединок героя с царицей амазонок) и бытовавшего в византийской книжности. В центральной Белоруссии и белорусском Полесье данный сюжет связывается с турками, татарами и шведами:

«[Откуда пошло название Победная гора.] Горы были — побѣдны гóры. Так казáли, шо человек задавив турчанку. Она развела огонь, разделася (заехала в Победны горы, все сняла с себе), а человек схавався на ювцу [на ель]. Она сидит коло óгню, а он спустив штаны да став срать, да всё на ея. Она [думает] — шишки падае. Он слез з ёлки да задавив [ее]. Сильно за груди взял да задавил. [Отсюда название] Победные горы — там победили её (Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Т. Яковлева).

В рассказе из с. Симоничи сюжет представлен уже в разрушенном виде — мотив переодевания женщины в мужское платье отсутствует. Для сравнения приводим примеры, где этот мотив эксплицирован в связи с местной топонимикой и ономастикой.

Лес *Татарванка* называется так потому, что один селянин убил здесь татарского воина, а это оказалась женщина-татарка, переодетая в мужское платье (ЛГП: 330, № 549, зап. в 1873 г. в Бобруйском пов. Минской губ.).

В с. Спорово рассказывали, что до сих пор одну семью здесь называют «шведами». Повелось так с тех пор, как их предок, «неженатый кавалер», во время войны со шведами пошел в разведку и увидел шведа, стиравшего в колодце на лугу свою одежду. Оказалось, что это женщина, и он взял ее в плен. «И она по-русски ёму заговорила. Говорить: „Слушай, не убивай меня. Если, — говорить, — не женат, то буду верна жэна, а если женат, буду слуга, но нэ убивай“». Разведчик полюбил красивую пленницу и взял ее в жены. Оттого их потомки и зовутся «шведами» (Спорово Березовского р-на Брестской обл., ПА 1974, зап. Н. И. и С. М. Толстые).

Среди материалов Национального исторического архива Беларуси в г. Гродно (далее — НИАБ в г. Гродно) содержатся многочисленные «сведения о курганах и городищах», в которых неоднократно упоминаются «шведские могилы», «шведские окопы», «шведские горы». Так, Шведская гора у г. Волковыска, по преданию, насыпана шведами шапками во время войны (НИАБ в г. Гродно, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 74, л. 168, 169); курганы, или «шведские горы», были насыпаны над могилами павших шведских воинов после битвы 1656 г., когда под Волковыском сошлись шведская армия, литовско-польское войско и татарская орда (НИАБ в г. Гродно, ф. 14, оп. 2, д. 46, л. 69 об., 1889 г.); предание относит сооружение распространенных в Залеской вол. Кобринского у. курганов ко времени «шведской войны» (НИАБ в г. Гродно, ф. 14, оп. 2, д. 46, л. 99, 1889 г.); «на полях <...> деревень Каневичи, Пыра и Пруд Озерской волости имеется остаток старинных укреплений в виде вала длиною около одной версты, шириною — две сажени и вышиною две сажени. По рассказам, существующим в народе, укрепление это осталось после шведской войны и при раскопке в нем находят старинные пули и кремни» (НИАБ в г. Гродно, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 74, л. 166); под насыпями в Наройской вол. Бельского у. «похоронены тела погибших во время бывших здесь войн вследствие нашествия иноплеменников — в особенности — шведов» (НИАБ в г. Гродно, ф. 14, оп. 2, д. 8, л. 67, 1873 г.; ср. предание о могилах «ад шведаў» в местечке Лысков Волковысского у., ЛГП: 249, № 317).

Эти же объекты и связанные с ними поверья стали предметом внимания народных легенд, широко бытующих в северо-западной Белоруссии (Гродненская обл.). Оказывается, что Шведская гора под Волковыском насыпана землей, принесенной в солдатских шапках, и разрушить эту гору можно лишь, если опять же разнести всю землю шапками (Шейн 1893: 446; ЛГП: 248, № 315). По другой версии, Шведская гора была насыпана из земли, принесенной в солдатских шапках, над могилой шведского военачальника (ЛГП: 349, № 605).

Сюжет об обманной тактике, применяемой врагами для пленения местных жителей, известный в традиции с. Речица в связи с татарами, в с. Комарово (8 км от Речицы) приурочен ко времени «шведской войны» и отражен в легендах о «шведских бродах» — просеках в лесу, которые якобы «протоптали» шведы, проходя по болотистым лесам:

«От там у нас [за деревней] крэменчи, черепочки находили, то го-
вóрили, шо деревня была и швэд ее разорил. Сховáеца людына в ко-
лодец, а швэд ходит и кричит: „Марыно, та Катэрыно, ходи сюды!“
И збирали [тех, кто откликался, думая, что зовут свои]. Швэд эк
пройдэ по болотам — то швэдцкий брод. Невельке царство було,
а врэдливе...» (Е. Х. Кипирчук, 1911 г. р., Ратновский р-н Во-
лынской обл., 2000, зап. О. В. Белова);

«Шведские брóды. Шведы выходили и кричали, по-нашему кри-
чали: „Марино, Марто, иди домой, швед уже уехал!“ Жинка выйде,
а они ее и забьют. Своими коньми протоптали дорогу с одного острова
на другой» (Д. Д. Глушко, 1930 г. р., Ратновский р-н Во-
лынской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

Вариант предания о коварных шведах известен и в польской тра-
диции. Так, в окрестностях Ленчицы (Малопольша), бытовал рас-
сказ о том, как девушки прятались от шведов в дымоходах; когда
шведы ушли из деревни, люди звали:

Kaśka, Maryna,
Wyłaż z komina,
Bo już szwedów diabli wzięli.

(Grodzka 1960: 85, зап. в 1953 г.)

Вариант «сюжета с выкликиванием» был записан также на Брест-
щине. Воинственные противники в этой легенде называются «саксо-
ли». На то, что они также ассоциируются со шведами, указывает и
текст, записанный в Гродненской губ. (см. ниже). Отличительная
черта «саксолей» — крайняя жестокость; они покушаются даже на
маленького сироту, который на всю жизнь остается хромым:

«У нас йешчэ говóраць. Людэ втэкалы в лиес, а воны прыш-
лы... чэрэз тры хаты хата стоить. И буў хлопец-сырота, а воны [лю-

ди] поўтэкалы вси в лиес, а того и сыроты нэ взяли. Это шчэ моя маты помятае того чоловика — кульгаў. Прышли ўжэ тыя саксоли, казали. [Звали людей из лесу:] „Иван, Роман, ходитэ до дому, да ўжэ саксоли поёхали!“ Прыдуть да гўкають людэй. Это людэй воны грабили. Ну, и, кáэ, прышли в хатú, а той пацан сядить малёньки, мо, яму пъять гуод булó ци, мо, шуость. Колыс у нас нэ було курáтнικοў, да куры у подпéчку сядéли и зымóю. А он кáэ: „Лиезь яичка выбирай“, — по яйца туды. А туой хлопец полиз да ўжэ вылазить, а вон, ка, стаў на нóгу, на одну нóгу стаў, а другую дэрэ... роздирáе того хлопца. А той [другой] гóворыть: „Ой, брось, это, видно, сырота“. Да йшчэ моя маты памятае, казала, кульгаў. Але остаўса жыў» (Оброво Ивацевичского р-на Брестской обл., ПА 1987, зап. Н. П. Антропов).

Для сравнения приводим рассказ о войне со шведами из Сокольского пов. Гродненской губ. (запись кон. XIX в.), свидетельствующий об устойчивости данного сюжета в восточнославянской традиции. Когда была «шведска вайна», много всякого войска «шаталось по свету»: «от тады ішлі які-ясыці Сасы, Тарантасы, не зналі нашай мовы, а мы іх». Они разоряли людей, отбирали припасы, детей притискивали лавкой к стене и душили. Взрослые убегали и прятались от них в леса. Бывало, подойдут враги к лесу и кричат: «Крыся, Марыся, жані валэ дадому, жані!» И которая девка откликалась и выходила, ту они хватали и делали с ней, что хотели (ЛІГП: 246–247, № 308).

Другой пласт «военно-исторического» фольклора представляют местные топонимические предания, в которых воинственные противники часто выступают в роли культурных героев. Обратимся теперь к нарративам, в которых «чужие» оказываются причастными к наименованию того или иного места.

Жители полесского села Великая Весь так рассказывали о происхождении его названия: «Як була вайна турэцка, то с тей вайны весьть пришла якáя веліка (чи начальник убит буў, чи шо), так и село празва́ли — Великая Весьть, затем Весь стало» (Великая Весь Репкинского р-на Черниговской обл., ПА 1985, зап. Е. А. Рогалина, С. А. Антошина).

«Война с турками» оставила след и в микропонимии села Куричичи на Гомельщине, и об этом знает вся округа: «[Части села называются] Корзунь, Сопóнова, Лóсовичи и Микітичи. Это оттого, что давным-давно была война с турками, турки всех убили, осталось в Куричичах четверо живых — Кóрзун, Микита, Сопóн и Лось» (Дорошевичи Петриковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. М. Б. Плюханова).

О появлении двух сел — Малых и Больших Автюков на Гомельщине — рассказывают так: «Манголы нападали. Было адно село, и

люди ўтыкали аттуда. Меньшая часть пабэгла на адну сторону балота, бóльшая — на другую. Назвали — Малые Аўтэки (ўтэки, ўтека́ты) и бальшыя. А щас Аўтюки» (Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Л. Г. Александрова).

Встречаются и совсем уж экзотические рассказы, действие которых относится к античным временам. Так, далеким пришельцам обязан своим именем подольский городок Сатанов, стоящий на левом высоком берегу реки Збруч, разделяющей Подолию и Галицию:

«Грэцкий легион на чолі с ценурионом Тоніліем просувался на півнич. И на бэрэзи неведомой рички с скилястыми бэрэгамы цэй воевода пидняў руку и сказаў: „Сат ау нон?“ („Зупинимось чи пйдэмо да́ле?“). Мабуть, ци вояки видмахали не одну версту, цэ я ка, так, по-украински, и сказаны: „Сат!“ , шо означае „зупінка“ [остановка]. Мабуть, тут буў, так, по тых ўсих канонах и по тых записях, шо у мэнэ було, так написано е, шо тут буў шчэ Юлий Цэзарь» (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин);

«Сатанов-то исторический. Вот, например, видите, вот магазин. [Когда здание перестраивали,] розривняли, все уже отстроили. Один погреб, так. Уже всё вроде. Потом шо-то ещё вроде вниз — ещё один погреб вниз. Сатанов же сто раз руновался и сто раз выстраивался <...> Говорат, шо по истории он старше Москвы. А название, шо как вроде, шо де-то когда то какие-то войска йшли, вот. Откуда они шли — чи оттуда, чи откуда — и останоўка. И говорили: „Сат ау нон! Сат ау нон!“ — и, значить, здесь останоўка. И с того времьени кажуть, шо Сатаноў. Не на русском языке, нет» (Николай Андреевич, 1926 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

Эта легенда, представляющая собой пример фольклоризации «краеведческого творчества», известна многим жителям Сатанова. Она получила широкое хождение благодаря тиражированию в местной прессе и в популярной литературе в 1980–1990-е гг. (Соха 1991: 18); в 2001 г. машинописные распечатки «местной летописи» с текстом этой легенды («Стаття-довідка про селище Сатанів (за період XIV–XX століття)») хранились в поселковой библиотеке и в музее сахарного завода.

Турки-преобразователи. В легендах, бытующих в Подолии, пришельцам «из-за Дуная» (в данном случае историческая реальность удивительным образом совпала со славянскими фольклорно-мифологическими представлениями о Дунае как культурном рубеже, как границе между своим и иным миром; см.: СД 2: 146–147) — туркам — отводится особая роль. Исторически (в результате нападения

Османской империи на Польшу) пребывание турецких войск на этой территории было кратким, всего 27 лет (1672–1699). Однако в народной памяти этот период отмечен поистине гигантским размахом возведения крепостей, подземных сооружений и культовых зданий. Многие бывшие местечки Подолии строились на месте старых горных разработок. Следы их — подземные выработки, со временем превращенные в подвалы и систему подземных коммуникаций, единодушно интерпретируются местным населением как следы деятельности турок (см. также: Соколова 2003: 327–329):

«Здесь когда-то турки были, так под Копайгородом есть эти <...> турки рыли там под этим, как они назывались, ой, в общем, под Копайгородом рыли всё тут, когда турки здесь были. Вот у нас построили магазин, вдруг образовалась дыра, и этот магазин мог туда рухнуть всё время. Турецкие ходы, да. У каждого были подвалы свои, но бывали случаи, что и в центре ни с того ни с сего образовалась огромная там яма, и засыпали её всё время, возили машины, вот это, щебень всё. Страшно, да. В Копайгороде даже страшно ходить из-за этих, шо турецкие эти подземные» (Д. И. Яцкова-Креймер, 1924 г. р., Копайгород Барского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин);

«Раньше, колысь, жыли турки. Турки строили дуже тут по Шаргороди у нас тут вэлькы подвалы — такй проходнй, шо навить говоры́ли, шо через ричку, о там вона́ була колысь... стаў вэлькый, то замылы́ло водою, чи занэсло грязью... то там по-пид нэго и вид цэго — монастырь там у нас, костёл и монастырь напротиў, и там подзэмный ход буў чэрэз всю ричку. Пид домами пбўно у нас, поўно кругом, почти всей Шаргород! И цэ, кáжуть, турки строили, тут турки жыли, и турки цё всё строили — но цэ вжэ нэ за моей памяти... (Н. А. Лоянич, 1931 г. р., Шаргород Винницкой обл., 2001, зап. А. В. Соколова).

О подземных ходах под Шаргородом с большим воодушевлением повествуют и «очевидцы», их посещавшие. Н. Ф. Головатюк (1944 г. р.) рассказывал, как в детстве они пробирались «турецким ходом» из центра местечка в слободу (ход вел якобы от монастыря прямо до «турецкого столба»), причем попасть в подземелье можно было, лишь предварительно взобравшись на колокольню и спустившись внутри нее по веревке в потайной лаз (2004, зап. О. В. Белова).

«Турецкими столбами» называют в местечках памятники (стелы) магдебургскому праву, которым обладали многие магнатские владения Подолии; городская ратуша XVIII в. в Городковке (Винницкая обл.) именуется местными жителями не иначе как «турецкой тюрьмой» (Соколова 2003: 329–330). И крепость в Сатанове, это, конечно же, «турецкая крепость»:

«А тут и турки были, хто хош были. Туда дальше крепость есть, вон внизу крепость. А там таки... замороўка е така во, замороўка [плита, вмурованная в стену]. Сатаноў быў, въезд в Сатаноў быў. Тут дороги не было, а то — чэрэз тую крепость. [Крепость] турки строили. От крепости чэрэз рэчку туда — в ту сторону — подземный ход есть, вот... То ж крепость турэцкая и валы. [Называли] «турэцка крепость» да и ўсё» (Николай Андреевич, 1926 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин);

Упомянутая в рассказе плита также воспринимается как памятник турецкого нашествия. Действительно, на южных въездных воротах сохранилась доска с надписью на латинском языке, повествующей об укреплении сатановской крепости магнатом Адамом-Миколаем Синявским, владельцем местечка, «чтобы Оттоманской Порте преградить дорогу до Польши», «лютым татарам противопоставить Сатанов» и «только Богу, королю и отчизне доверять свои ключи». В интерпретации нашего следующего информанта эта надпись и магнатский герб также напоминают о турках: «А вот там написано по-польски. А внизу написано: Anno Domini, 1742 рік. То в сэмьдесят четвэртом роци, як турки ужи пишли, то турэцкий гэрб залишиўся» (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин).

Согласно другим легендам, бытующим в Сатанове, крепость была построена местными жителями как оборонительное сооружение против наступавших турок:

«Постройка еще шла, несколько бабушка мне рассказывала, еще она помятает от своей бабушки, — она рассказывала: когда Сатанов, еще с турецкого времени, когда турки нападали на нас, вот здесь башта есть такая, крепость, то оттуда еще идет этот подвал — проход — еще через речку на западную сторону. Этот вал [возле крепости] делали люди своими руками. Люди делали, это моя прабабушка рассказывала, — люди делали своими руками, эту всю насыпь, от реки до крепости, все делали своими руками. Я маю в виду, что когда турки наступали, Сатанов был вообще крепостью <...> Здесь прохода никакого не было <...> Сатанов вообще кругом бул обгорожен, как бы недопустимый. А от речки насыпь делали вручную» (М. И. Опанасюк, 1967 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин).

Сатанов стал неприступной крепостью, а местные жители хитростью увели турок в непроходимые леса, где те и заплутали. Говорят, что с тех пор и закрепилось за местечком название Сатанов: турки сами называли так это проклятое место, где их якобы «водила» по дебрям нечистая сила (Соха 1991: 18).

Туркам приписывается строительство не только подземных ходов, но возведение культовых зданий для верующих различных конфессий: «Здесь турки були. Они цэркву строили, дуже крѣпки дома строили. Но доўго тут туркиў нэ було. Они построили цэркву у нас, синагогу. Скульки война була, снарадами [били] — дыры есть, а не могли разрушить её» (А. А. Скибинская, 1915 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

До сих пор в Каменце-Подольском при кафедральном римско-католическом костеле св. Петра и Павла возвышается минарет, напоминающий о том, что во времена турецкого владычества костел был обращен в главную мечеть. Когда в середине XVIII в. костел был отреставрирован, на вершине минарета водрузили лицом на запад позолоченную статую Богоматери в венце из 12 звезд (символ 12 апостолов). В рассказах местных жителей эта статуя представляет собой не изображение Богородицы, а «памятник христианской вере, изгнавшей турецкую веру» (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2003, зап. О. В. Белова).

Золото и клады. О былом нашествии народов напоминают не только ископаемые останки и различные сооружения, но и такой обязательный элемент «историко-географического фольклора», как оставленные пришельцами клады и сокровища.

Рассказы о «турецком золоте» чрезвычайно популярны в Подолии. В Каменце-Подольском рассказывают, что где-то в стенах крепости или в одной из опор моста, ведущего из города в крепость, замурована золотая турецкая карета или бесценная золотая корона (2001, зап. О. В. Белова). Городская легенда повествует, что несколько лет назад турецкие власти обратились к местной администрации с предложением провести в Каменце всеобщую реконструкцию, в результате чего город стал бы обладателем роскошных отелей, культурных зданий, жилых домов и т. п. Турки поставили лишь одно условие: на два года выселить из города всех жителей. Причину столь странной просьбы молва усматривает только в одном: руководствуясь старыми планами, турки хотели найти спрятанные сокровища (устное сообщение В. А. Дымшица). Вариант этого сюжета нам удалось записать летом 2003 г. в Сатанове, где тоже циркулируют рассказы о турецких богатствах:

«[Маленькая речка, протекающая в Сатанове,] называется Шмаивка. Я в ций ричици <...> пнсля вийны, десь в пятьдесят четвертому рѣци, пятьдесят пятому, найшоў дуже багато старинные зброи. Мечи, сабли, люльки серебряные, ну, люлька — это трубка.

Да, дуже багато. Всє цє было здано в місцевый музей сатанивский. Але вись його грабанули и хтось добре нажився. Вот там, як щчо, от нашого Сатанива на Тернопильску область, село Калагаривка, там был раньше деревянный мист. Потим начáli будовати такой вжє — сучасный. И викопывали, забирали, значыть, грунт там и так дале, шоб ставити таки опоры круглые, то такой Андрей Аникалов, його вжє немає, значыть, найшоў ручку вид меча. Вид меча ручка була брѳнзова, дуже велька. Я ее сам бачиў. И багато там было цикавого. Сатанив у нас — цикаве историчне мисто. По всех данных, коли козаки, яким Катэрына Друга видъявила мисце за Дунаем, верталися на Украину, вони шли через Сатанив. И тут, в наших краях вони закопали частину свѳго золота. Вот це е золото Полуботка, и вот тут тоже е воно забѳпано, в наших краях <...> Золотишка в Сатанове хватаєт, тут еще золотишка єсть — э-гей! [А турки ничего не оставили, про турецкие клады ничего не рассказывали?] Турки же нам когда-то, еще за Советского Союза, они сказали, шо дайте нам Сатанов, мы вам его расстроим и сделаем такой Сатанов, как наш Стамбул! Бывший. Значыть, где-то єсть, остались карты старинные у турков и где-то єсть это золотишко в Сатанове. Так у нас — сам не гам и комусь не дам. [Они хотели, чтоб их сюда пустили, чтобы они забрали свое наследство?] Чтоб они почистили реку Збруч! Так говорили, але це так, я не знаю» (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2003, зап. О. В. Белова).

В материалах Полесского архива Института славяноведения РАН хранится запись из с. Хильчицы, объясняющая происхождение названия города Туров: «Кажуць, у колѳдзєзе турѳцка шапка лежыць золотая — тура, турка, шапка» (Хильчицы Житковичского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Т. В. Козак).

Так в полесском фольклоре отразился популярный легендарно-сказочный сюжет о колодце Тур, получившем свое название, как и город, от имени легендарного князя-основателя. По преданию, у этого колодца три дна: медное, серебряное и золотое. Когда прорвется золотое дно, наступит конец света, и вся земля покроется водой (ЛГП: 282, № 384).

В Белоруссии пришельцы, с которыми связаны рассказы о кладях, это прежде всего шведы и французы.

В конце XIX в. в Волковысском у. Гродненской губ. было записано предание о леске под названием «Окопы»: «Во время войны русских со шведами на „Окопе“ осталось множество человеческих трупов, которые местные жители должны были убрать. Перенося к общей могиле одного павшего, заметили на пальце дорогой пер-

стень и стали снимать его, но никак не могли, а потому отрубили палец и только тогда завладели перстнем. Долго после этого в деревню стал приходиться по ночам беспальный мертвец и тревожил жителей, в особенности тот дом, где находился перстень, пока последний вместе с пальцевыми костяшками не был положен в могилу» (Шейн 1893: 446).

Этот рассказ созвучен с преданием из полесского села Тхорин Овручского р-на Житомирской обл., в котором некий «далекий румынец» приходит по ночам к человеку, разрубившему найденную им огромную кость, и требует обратно свою ногу (Белова 2000в: 9).

«Шведские горы» становятся хранилищем иноземных сокровищ и в Польше. Этот мотив иногда причудливо соотносится с современной действительностью, откликаясь, например, на проведение археологических раскопок в той или иной местности. Согласно легенде из Ленчицкого края, король Казимир победил шведов при помощи войска ангелов. Отступая, шведы зарыли на горе ящик с деньгами и велели демону Боруте сторожить сокровище, а сверху для искушения оставили серебряный рубль. Местный ксендз хотел забрать деньги, предварительно отслужив на Шведской горе мессу; но богослужение так и не удалось совершить, забывали то молитвенник, то свечи, то книгу, то перо для обметания алтаря... Так Борута не допустил священника к кладу, и современные археологи тоже знают, что сокровищ им не достать (Grodzka 1960: 29–30).

Подобно тому, как воображение жителей Подолии волновала турецкая золотая карета, так в Борисовском у. Минской губ. рассказывали о спрятанной отступавшими «пранцузами» «брике с золотом» или о потонувших в болоте мешках с золотом. При отступлении через Березину Наполеон потерял шапку но, убегая, успел крикнуть: «Ну, ящо не́коли вярнуся за шапкой!» (Шейн 1893: 461). Однако французские клады остаются недоступными (подобно тому, как в большинстве случаев не даются в руки сокровища, спрятанные и «заклятые», «заговоренные» разбойниками): «Нихто и не шукаець, бо довероная праўда: хто, бывало, што-нибудзь, хоць гузик яки ўзяў пранцузский, дык нихто ни разжыўся, а кожан прапаў от якого-нибудзь лиха» (Там же).

Вот так запечатлела фольклорная традиция регионов, оказавшихся в силу исторических причин «на перекрестке двух миров», образы иноземных пришельцев. Так в маленьком осколке культурного зеркала отразился «миф Европы», которая была и во многом продолжает оставаться для славянского фольклорно-мифологического сознания запредельным пространством.

1.3. Славяне и евреи: повседневность и мифология соседства

Изучая традиционную культуру регионов, где имели место длительные этнокультурные контакты, исследователь непременно сталкивается с проблемой, касающейся интерпретации элементов одной традиции носителями соседствующей традиции. В такой ситуации налицо стремление представителей одной культуры «перевести» на «свой» язык «чужой» культурный код, дабы сделать его понятным и доступным. Богатый материал в этом отношении предоставляет нам культурная ситуация таких регионов, как Полесье, Подолия, Западная Белоруссия, где в течение длительного времени развивались этноконфессиональные контакты славян и евреев (Белова 2004б; Белова, Петрухин 2005). Приглядываясь к образу жизни, обычаям и особенностям быта соседей-евреев, местное славянское население формировало для себя образ «чужой» культуры, опираясь прежде всего на собственные представления, собственную систему ценностей, собственную картину мира. Рассказы о религиозных практиках, обрядах и ритуалах этнических соседей, как показывает материал, отражают вполне живую традицию фольклорного самоосознания себя в окружающем мире и во взаимоотношениях с представителями другого этноса, с одной стороны, и способствуют формированию определенных стереотипов, с другой. Именно через процесс дистанцирования себя от «других» каждая этническая группа пыталась осмыслить (в привычных для нее категориях и терминах) свою непохожесть и свое отличие от соседних народов, утверждая при этом свою идентичность.

Рассказы жителей бывших местечек и сел с прежде полиэтничным населением содержат массу интересных этнографических деталей, подмеченных внимательными соседями, которые дают представление об особенностях быта местных евреев. В то же время в этих свидетельствах ярко проявляется характерная для традиционной культуры мифологизация образа «чужака», основанная на архаических народных представлениях (СД 2: 173–176, 414–418).

Следует отметить, что на формирование фольклорного образа «чужого», безусловно, влияла модель культурного соседства, сложившаяся в том или ином регионе. Иными словами, для формирования комплекса стереотипных представлений о евреях было небезразлично, в какой среде они формировались — среди жителей местечек с преобладающим еврейским населением (как в Подолии) или в сельской среде, где немногочисленные еврейские семьи жили в окружении соседей-славян (как в Полесье). Скажем сразу: сегодня большин-

ство этих местечек и сел превратились в населенные пункты с моноэтническим населением, однако память о соседях-евреях, во многом определявших специфический колорит данных исторических регионов, жива среди местных жителей. Собранный в ходе полевых исследований материал наглядно подтверждает, что различия в типе соседства отражаются и на тематическом, и на жанровом составе фольклорных нарративов о евреях (сходную картину для региона Подлясья в Польше отметила в одной из своих работ О. Гольдберг-Мулькевич — Goldberg-Mulkiewicz 1989: 150–152).

Из местечковой среды, где до сих пор сохранились материальные свидетельства «еврейского присутствия» (такие элементы культурного ландшафта, как синагоги, кладбища, рядовая застройка), мы получаем значительный пласт рассказов, «привязанных» к этим видимым объектам — это могут быть легенды о постройке местной синагоги (100 еврейских местечек 1: 200–201; Белова 2003: 62–63), рассказы о глубоких подвалах и подземных ходах под еврейскими домами, о кладках, сокрытых в подземельях или особых комнатах — «секретах». Хотя местечковое еврейство составляло достаточно обособленную группу населения (в рассказах постоянно подчеркивается противопоставление «миста», т. е. собственно территории, где компактно проживали евреи, и окрестных «слобод» — Соколова 2003), соседи славяне могли наблюдать обрядовые действия, связанные с культовыми практиками евреев (моление в синагоге, погребальный обряд), и соответственно их интерпретировать. Так, зачастую самым популярным объектом народных рассказов (в том числе суеверных) становится местечковое еврейское кладбище (Белова 2003: 65–69; Белова 2004б: 231–232, 235–237).

В Полесье, где тип региональной культуры был иной — немногочисленные еврейские семьи жили в окружении сельского населения, в таких же, как и полешуки, хатах, ближайшее местечко находилось в нескольких десятках километров, — представлен иной тип рассказов о «чужих». Местные жители практически ничего не знают о религиозной жизни евреев, об их культовых ритуалах, они никогда не были на еврейском кладбище и, бывая в местечке, вряд ли ходили специально посмотреть на синагогу. При таком отсутствии «материальных» следов «чужой» культуры складывается отличная от местечковой «мифологема еврея», когда евреи во многом становятся «своими чужими», растворенными в стихии традиционного полесского быта; становится возможным взаимное участие в семейных обрядах, опыт соседства предполагает обмен магическими и лечебными рецептами. Но и в этом случае в представлениях этнических соседей друг о друге продолжают превалировать не «объективные знания», а верования, обусловленные традицией.

Быт. В рассказах об опыте соседства неминуемо возникает тема внешних отличий «своих» и «чужих» — отличий в облике и в одежде, в пище и в устройстве жилища. И как показывает материал, даже в этих, казалось бы, точных «этнографических» свидетельствах зачастую проявляется мифологизация «чужого», свойственная любой локальной традиции.

Внешность. Большинство информантов отмечали, что отличали местных евреев по темному цвету волос, форме глаз и носа (аналогичные наблюдения см.: Саґа 1992: 23–24; Нгуциук, Могоз 1993а: 89): «И трохи жидиў було ў нас. Вони шэли [шили] лóдэм от гэю всячину. [А можно по внешности еврея отличить?] Вони́ иначе, чем мы, такі окáтисте — большие очи у йих» (Е. М. Шнайдер, 1929 г. р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О. В. Белова); «Но в основном чэрнэньки были гáрние цэи еврэи <...> Рассказывал [покойный знакомый], шо дружил з молодою еврейкой, так чистосердечно, по-дружески. Дружил, кáже, приятный был народ, кажет, всегда угостят. Ну шо, каждому своё... И, кáже, вона́ мни нравилась. Кáже, вона́ така́ была — лице бiлэ, а волос чернявый» (Н. А. Ковальский, 1951 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин). В представлении рассказчика, именно «чернявость» является отличительной внешней чертой евреев, и поэтому... «уже доказано, шо сам Исус <...> шо вин сам вроде як не еврей. Чэрэз то, шо ў нэго булы очи, очи булы зэлэнковáти, сам буў рыжовáтый, каштанового цвету буў волос, вот по ўсих сих датах...»

В то же время антропологические наблюдения над обликом этнических соседей, попадая в иной контекст (в первую очередь в сферу суеверных представлений о связи инородцев с нечистой силой и потусторонним миром), приобретали дополнительные коннотации. Так, чернота волос, смуглость кожи и форма носа начинали осознаваться как признак «дьявольской» природы (пол., Саґа 1992: 95).

Одежда. Наши рассказчики единодушно отмечали, что евреи одевались по-особому, у них была своя «мода», они предпочитали «городскую», «нарядную» одежду. В подольском местечке Вербовец в памяти местных жителей остались популярные среди евреев фуражки особого покроя:

«Наскiльки я помню, тут ще робили кáпци <...> в основном носыли вони́, значыть, або кепку такú, типа як грузыньску носыли, або, значыть, типа сталинского кашкэ́та. Типа сталинского кашкета такие, знаете ли, носили. Но там пошiттá трошки не таке было, як Сталин. Фуражка така́. Жэ́нщины в основном ходили у длинному, на́радно обязательно. Еврейка шоб была не на́радна!» (Н. А. Ковальский, 1951 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

Жители полесского села Мельники обращали внимание на то, что евреи никогда не ходили в домотканом, и обувь у них была иная, чем у крестьян; а раз в году, на Пасху, евреи выбрасывали обувь на двор на радость соседским детям:

«Тыко вонь хитрый народ буў, тэй жыды. Нашы люди ходили ў постолах, ну, як вам сказать — постолы? Я дїтям росказуваю, шо во — до колїн замутовали онучи. А жыды ходили так як в самых тапочках, и таких... туфлы, як ты хочеш, на шкорочках [т. е. в обуви на кожаной подошве]. Так вы зна, хата наша была тыко разом и з жыдамы, то вже оны як вымітуют на Вылыкдэнь, вымітуют там гору, так ў нас кїдают, о! вже мы побэжымó тай назбыраемо тых туфлюв. У них во-о-о! вонь хитрый народ, вонь богато жыли. О жыды, я ж вам кажў, и ў таких ў юбках таких ходыли, йэк и тэпэрика, просто гэть йэк и тэпэр, воны ходыли в такому. Тыко мужыки ходыли, хочь полэ ў йих булó, ходыли в своей работы [т. е. в домотканом], всё — и юбка свэи, колысь звáлы «рабáк», и та кóхта свэи, всё свэи. А жыды нэ — жыды ходыли и ў тапочках, и ў тóхликах, о!» (В. Г. Супрунюк, 1931 г. р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

Среди польских материалов, опубликованных А. Цалой, есть также целый ряд любопытных свидетельств относительно одежды евреев. Безусловное впечатление на соседей-славян производил, безусловно, костюм хасидов («халаты с разрезом», «длинные фраки с пуговицами, как у нас сто лет назад» — Саүа 1992: 26). В объяснении особенностей одежды просматривается и «мифологическая» подоплека: «мода» евреев установлена самим Богом: «Носили черные пальто и говорили, что Господь Бог так ходил по земле» (окр. Замостья, Саүа 1992: 26). Другая интерпретация черного цвета одежды евреев связана с евангельским мифом: «Черную, траурную носили одежду... Траур носили по Нему (Христу), но не уверовали» (Саүа 1992: 90).

Пища. Объектом внимания этнических соседей становились и различия в еде, пищевые предписания и запреты. То, что отнюдь не все продукты евреи употребляют в пищу, что существуют особые правила обращения с продуктами или что еврейская еда должна быть какой-то «особенной», знают практически все. Именно поэтому соседи с пониманием относились к тому, что евреи практически всегда отказывались от угощения в христианских домах:

«О так о то по-сусидску до мэнэ та сама [соседка] ек прáйдуть... То ж знаэтэ, бувае, шо шось позычыты [одолжить] прáйдуть, о! Так: „Постыйтэ, я вам покрою [нарежу]“. — «Ой, не-не-не!» — кричит. Кáжэ: „То кошїрный нихшы!“ Кошїрный! Бо вонь боёлыся так! Хоб сала, сохрaнь Божэ! Бо, ка, так етим сало крáяла, тым ножэм. Ну и

нэ йілы, и того нэ йілы» (В. Г. Супрунюк, 1931 г. р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2001, зап. О. В. Белова);

«Мясо кашэрнэ мае бўти, а свинина — такэ во, то ни! Воны свиніну нэ йілы, нельзя! Тільки кашэрнэ, мясо кашэрнэ» (Е. Е., 1950 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко).

Многие информанты вспоминают о том, что в местечке был резник (*шойхет*), который и осуществлял правильный забой птицы и скота для евреев. Приведем пример записи, фиксирующий рассказ сразу двух информантов, которые по очереди, а иногда и хором стараются рассказать о фигуре такого «ответственного» человека, каким представлялся резник:

«[ОАК:] Буў якісь отвэтсвэнный чоловік, шо кур рубаў. Я не знаю, я потом по слўхах, мий тато казаў, тому шо мий тато знаў еўрэйў. [ЗАМ:] Буў одын такой чоловік... [ОАК:] Буў одын такой чоловік, местный. [ЗАМ:] ...шо вин рубаў куры еврѣям. [ОАК:] Спеціально. [ЗАМ:] Вин нэ рубаў, еврѣй ни одын нэ рубаў, вонь носили до нього. [Это украинец был?] [ОАК и ЗАМ хором:] Не-не, еврѣй! [ЗАМ:] Алэ одын буў такой спеціальный чоловік, шо вин... [ОАК:] Так спускаў кроў, шо... <...> [ЗАМ:] Вин называўся, чкайтэ, як вин называўся... ой-ей-ей... а! нэ, нэ так... пахам, чи як... ну, в общем — пахам! Вин быў одын чоловік, шо вин всим еўрѣям ци куры, бо вонь сами нэ били, вот. И вонь нэсли до нього, и рубал ти куры» (О. А. Кошевой [ОАК], 1960 г. р., З. А. Маланчук [ЗАМ], 1939 г. р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко). Часто в рассказах местного населения резник выступает как некий «магический специалист», обладающий особыми способностями и умениями по умерщвлению животных (Соколова 2003: 352). Что касается названия этого специалиста, которое воспроизвела наша рассказчица — *пахам* — оно явно восходит к слову *хахам*, которое может иметь и значение ‘резник’. О значимости этого персонажа говорит и другое название, зафиксированное в Подолии, в с. Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл. — *прораб* (2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова). Для сравнения приведем пример из южнославянской традиции: болгары Баната говорили, что для евреев птицу особым образом закалывал их священник — *шлэхтерѣт* (СбНУ 1963/51: 187).

Вот еще одно интересное свидетельство, на этот раз речь идет о требованиях к овощам и фруктам, чтобы они не считались «трефными»: «Я йим грушкі давала и горіхи давала. Грушкі. Но еврѣям трэба даваты бэз ганчі — бо бўдэ трэфнэ. То я з самого вэрха рвала грушкі бэры — ранни, велыки, дужэ красивы навэрху. То я рвала и угошчала. Нэма ў них ни чэрвячка, ничо́го, то цэ я нэсла» (Ю. С. Рез-

ник, 1929 г. р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин).

Наибольшее количество фольклорных легенд связано с запретом употреблять в пищу свинину. До сих пор широко бытует сюжет, как Иисус превратил в свинью еврейскую женщину, которую ее соплеменники спрятали под корыто (под бочку, в печь), чтобы испытать всеведение Христа. Иисус явил евреям чудо превращения, и с тех пор свинина оказалась у них под запретом, ведь свинья — это «жидовская тетка» (подробнее об этом сюжете, его генезисе и фольклорных трансформациях см.: Белова, Петрухин 2003).

Фиксируются также тексты, где сюжет о свинье включается в более широкое повествование о пищевых запретах, существующих (или якобы существующих) у евреев. Об этом — полесская легенда, согласно которой евреи помимо свинины не едят ничего, что отмечено знаком креста (в том числе задней части говяжьей туши и рыбы щуки):

«Колы Исус Христос ходыў по свити, проповедовал, и люды не вирилы, жыды, шо то пророк. Ну, воны взяли пид корыто положили людыну, жыдиўку. И сказаны на ёго: „А ну, того, як шо ты ўгадаеш, хто там лэжыць, пид тым корытом, значыць, ты пророк Божый“. А воны кажуть на ёго: ўгадай! А вин сказаў йим, шо свиня лэжыць с поросятамы. Ну, воны сталы ў долони плэскаты, шо вин нэ ўгадаў, а сказаў, шо свиня с поросятамы. Воны открывають корыто, а там свиня лэжыць с поросятамы. Та людына, жыдиўка, пэрэтворылася ў свиню. От того воны не едять [свинины]. И тэлят воны не ядять с задá, тылько пэрэдкá, бо, кажэ, там... хрэст [на спине]. И рыбы, щучки, не едять. Бо, кажэ, ў голови тожэ хрэст [т. е. кость в форме креста]» (Н. И. Пикун, 1963 г. р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

Иногда легенда расходится с бытовыми наблюдениями, но такая «нестыковка» не смущает рассказчиков: одно дело предание, другое — повседневная реальность, которая может корректировать «миф»: «[Евреи] щучку не едять... То колысь казáлы, шо хрэст у йий ў голови. Косточка такая, ек хрэст. То воны не йилы тэи щучки. Но, навэрно, йилы. Бо мий брат буў рыбаком до войны. Бывало, рыбы наловить, евреям там даваў знакомым. Мы казáлы Сумко. Вин нам знакомый. То вин, бывало, нас поведэ шыты шось у тых евреев. И рыбы даваў» (Е. М. Шнайдер, 1929 г. р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

Миф об утраченной благодати. От людей старшего поколения нам неоднократно приходилось слышать фразу «мы проклятый народ», «мы проклятые люди», которая затем разворачивалась в нарратив

о том, что вместе с евреями из местечек «ушла благодать» и пошатнулось благополучие.

«Где булі евреи, там було богатство...» Эта фраза звучит лейтмотивом в большинстве записанных нами рассказов. Действительно, евреи, составлявшие до Второй мировой войны основное население местечек, определяли и уклад жизни (именно они вели крупную торговлю, занимались ремеслом и владели «городскими» профессиями), и благосостояние жителей окрестных сел (именно евреям продавали крестьяне-украинцы продукцию со своих огородов на ежедневных местечковых базарах). Стереотипный образ живущего за счет чужого труда еврея-белоручки, столь привлекательный для приверженцев «бытового антисемитизма», напрочь разбивается о такие, например, свидетельства:

«Местечко, оно ж не мало поля, оно жило за счет своего труда... Когда они [т. е. еврей] выбирали место, то они хотели, чтоб вся их родина, вся их нация была вокруг. Вы не забывайте за це, что они были специалисты. Воны были, например, я знаю, и стекольщики, и продавцы, и что вы хотите. Если бы еврей зараз были, то у нас магазины были бы полные... У них... может, природно, может, поколение с поколения передавалось — торговля, специалисты разные. Вы не думайте, что еврей ничего не робил. Брехня. Место — все-все специалисты. Не только Мурафа, а съезжались вокруг: то пошити пальто, то костюм, то двери зроби́ти, то коня подковать... Они были трудяги!» (И. А. Крупляк, 1916 г. р., с. Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

Сейчас же «такэ врэмья настало, шо и зараз, навэрно, еврея в село нэ затягнэш. Ну есть такі, значить, отдельни экземпляры. У нас не дадут жити, тут и цвому [своему] не дают жити, бо вжэ тут мужык токо выкрутятся. То трэ торговаты, врачом бў́ти. Вы ж знаете, як прытеснялы еўраеў, шо прытеснялы спецыяльно, шоб не даваты йим врачамы бў́ты, бо, мол, воны зловрэдничают — и всё. И оказывається, еўрэй особо розумнийши бў́ли люды и, значить, способствовал Господь йим за то, шобы, значить, даваў йим у голову то, шо не могло даты мужикови. Мни так кажется, на мою думку» (Н. А. Ковальский, 1951 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин). Исход евреев из Вербоваца рассказчик объясняет не столько трудностями деревенской жизни, в которой только «мужик выкрутится», сколько ее бесперспективностью и теми обидами, которые суждено было претерпеть евреям (в рассказе явно присутствуют отголоски печально знаменитого «дела врачей»).

Миф о «преступлении и наказании». Отметим еще один сюжет, бытующий в фольклоре местечек. Это рассказы о «вечной вине» евреев

за распятие Христа как о причине их истребления во время войны и время от времени проявлявшегося со стороны соседей недоброжелательного к ним отношения:

«Вонь так рэшылы, бачь, Хрыста распя́ети. То йих и Бог наказа́ў, тожэ порассыпа́лыся по цы́лым свѣти. А выбило скилько йих! Я сама темлю [помню] там о — вѣкопали ямку и загна́лы йих ўсих, и пострэ́лилы, и закопа́лы» (Е. М. Шнайдер, 1929 г. р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О. В. Белова);

«В войну их выбило много. Немцы их поставили возле ямы, заставили яму копа́ти, пёрву чэргу побили, так земля по неделе дышала <...> Они за Юду грех несут. За Юду, шо Исуса Христа прода́ў. И они за Юду этот грех несут» (М. Кукурба, 1969 г. р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О. В. Белова, М. М. Каспина);

«Ну, вони, конешно, наши були недобри [к евреям], украинци, потому шо вони Спасителя замучили. То сейчас, в свое время не виноваты, то сих — молодежь — ругали: „Як так, замучили Спасителя, муки вин приняў“. Но то-то вже давно было, меня еще и на свете не было. Но дети не виноваты, то дуже не хотели даже дружиты [с евреями], шо ж такую живую людыну и через вас пострадал. А чо вин? Тому, шо вин... пэрва вира була еврейска. Як оно настало все, еврейска була вера. Ну, потом правослаўна перешла. Спаситель, колы ему 32 роки було, вин пэрэхрестиўса на рички Иордане — Иван Хреститель и его перехрестиў на правослаўну. И евреи туды — вин такой родимий вин буў, дуже розумный, знаў все же, приказаў приказание яке все, собрания робиў, и евреи вже туды — недовольные, шо вин перешоў на правослаўну. Вин первый перейшоў. А он еврей буў, да. И его вихрестили в 32 года, вин обрезаный буў и перехрестивсь, подумав себе, шо правослаўна вира лучча, и работяга, рабочие хорошие. Еврей-то вони тильки знают так — купити, перепродати — такэм занималыся. Вони коло земли неты, не понималы трудытыся. Ну, вони так його начали мучить. Всеяки муки вин перенис <...> Через еврееў вин пострадаў. Така людына понимающа и религиозна, за религию, за людьми стояў, и вин пострадаў. То вже давно было, то шо ж тые з́ара не виноваты, вже их немає, которы мучили його. А перва вира еврейска була» (А. А. Скибинская, 1915 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин). В этом рассказе о судьбе еврейского народа переплетаются мотивы избранности еврейской веры и ответственности евреев за распятие Христа, перехода Христа из еврейской веры в православную и стереотипное восприятие евреев как торговцев. Рассказчица задается вопросом, заслуживают ли евреи плохого к себе отношения за вину своих предков, и сама себе отвечает: *е*

современники не виноваты в давних грехах, и потому гонения на евреев несправедливы.

В рассказах о войне также переплетаются «исторические факты» с фольклорными (почти сказочными) мотивами. Вот история евреев из волынского села Мельники, которую рассказала полесская крестьянка, семья которой до войны жила бок о бок с еврейской семьей — соседи помнят «своих» евреев по именам: «Янкель, Лейзур, Пейсах и старший — Ершко Папир»:

«На нашем дворі вместе булы жыды. Так о — наши хаты стўляны булы з жыдамы <...> Стали ховатыся жыды. О так вжэ в дэнь стали ховатыся. А прийихали в сило нимци, хотылы спалыты хаты, а ййхня хата була блызэнько с хатами з нашими була. Тэ йедна баба прийшла — нимцам руки цилуе, шо кажэ: „Нэ палыте, бо мы вси погорымо, побыйтэ!“ То жыдыўка та дывилась на ту сусидку, шо так о сусидка говорыла, шо побыйте. И вжэ воні с той порі стали ховатыся, вжэ од нымциў скрывагыся. О так о по сосидах ходылы, до нас зрбду приходылы. Цэ ж, знаете, люди ж тэй давали ж ййсты. А вжэ потом стали ховатыся вжэ вэьми, и тэх старійших прыйшлы вжэ, половылы и вжэ подводу взялы, о, и вжэ ййх отправили в Ратынь [Ратно, местечко в 20 км от Мельников], в район. И там ййх побылы. А молодые, шчэ дыты ййхни, молоды-то долго скрывалыся, чуть не рик ховалыся. О так о прійдуть в ночі, стукотыть, знаете, по-сусидску, тож дасэ ййсти, то ж люди! И прійдуть, стукотыть, накормят и зноў... То два жыдбчки, то ховалыся оны зимою доўго <...> Воны дойшлы ў партизанку пошлы, а с партизанки ужэ воны пэрэбралыся ў Гамэрыку. То оны вэрталыся, ййх уже оставало, уже война пийшла, то воны вэрталыся сюды ў сэло ў своё, и воны кажуть уже: „Мы попростытыся, ка, прыйшлы с сосыдамы, бо вжэ мы пэрэбираемося на Гамэрыку, бо, ка, там у нас родина е“ <...> А тыко два жыдкы спаслыся — Лэйзур и Янкель, шо ў Гамэрыку пэрэбралыся. То якось послэ войны-то письмо присылали! Ну! Звйдки з Гамэрыки уже присылали, шо мы жывые, пэрэбралыся ў Амэрыку...» (В. Г. Супрунюк, 1931 г. р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

В этом рассказе есть все — и бесхитрое предательство одних соседей («не сжигайте, лучше убейте!»), и самоотверженная помощь других («давали есть, то ж люди!»), и чудесное спасение в далекой Америке. Что тут правда, что вымысел — не важно. Перед нами небольшой фрагмент «устной истории» из тех времен, когда хаты жителей Полесья «стўляны булы з жыдамы»...

Отношение к «чужим» в регионах тесных этнических контактов регламентировалось культурными механизмами, благодаря которым

«еврей» для местных жителей-славян был и остается знаковой, мифологически окрашенной фигурой. Собранный материал говорит в пользу того, что взаимоотношения славян и евреев и в Полесье, и в Подолии (несмотря на различие региональных типов культур) строились с опорой на универсальные модели. Этноцентризм, присущий любой традиционной культуре, в то же время предполагал достаточную степень толерантности, обусловленную спецификой фольклорно-мифологического отношения к «чужим». Принципы этнического соседства регулировались и регламентировались архаическими культурными моделями, в которых оценочные категории не являются релевантными, а основное значение в «мифологии соседства» придает амбивалентной семантике признаков «свой» и «чужой». При этом фольклорно-мифологическая память об этнических соседях продолжает сохраняться, когда само соседство уже стало фактом истории.

I.4. Фольклорная антропология: тело инородца

Этот раздел посвящен представлениям о внешних, телесных особенностях, присущих (с точки зрения носителей традиционной культуры) инородцам и иноверцам и являющихся своеобразными видимыми знаками («отметинами», «приметами»), с помощью которых всегда можно опознать «чужого» среди «своих». Материалом для нашей работы послужили фольклорно-этнографические данные, разрабатывающие образ «чужого», с одной стороны, на основе целого ряда общих для всех славян семиотических универсалий, а с другой стороны — представляющие локальные варианты этнолингвистического портрета «чужого» в зависимости от специфики местной (региональной) этноконфессиональной ситуации.

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

Тело и душа. Универсальным представлением является то, что тело (если речь идет о живом и «нормальном» с точки зрения традиционной культуры человеке) есть вместилище души (ср. общераспространенное представление об антропоморфном виде души — СД 2: 165;

Толстая 2000: 62–71). Однако если речь идет об инородцах, это общее правило не срabатывает.

Традиционным в народной культуре является представление, что у иноверцев (инородцев) нет души (ср.: *u żyda duszy nima* — бел., Federowski 1935: 371), а есть только *пар, пара*, как у животных. Русины Закарпатья, отказывая евреям в наличии у них души, приравнивают их к животным, когда говорят *жид іздох, жид ізгиб*, но никогда *жид умер*, как принято говорить о смерти человека (Жаткович 1896: 35). В Полесье зафиксировано аналогичное отношение: *на айрзеу кажуть здохла* (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983 г., зап. О. В. Белова); ср. о крепко спящем человеке: *спыць, якдохлы жид* (Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, зап. А. В. Гура).

В то же время в Закарпатье распространено поверье, что тело инородца, подобно телу колдуна, может вмещать в себя две души, поэтому среди евреев особенно много «двоедушников» (СД 2: 29–31): «Жидюў много было нючникюў (*ночники* 'двоедушники'); то-то нючникы были ліше жыды» (Синевир Межгорского р-на Закарпатской обл., КА 1994 г., зап. С. П. Бушкевич). Думается, что такое поверье, бытовавшее в регионе тесных этнокультурных контактов, могло подпитываться не только устойчивым славянским представлением о связи евреев с нечистой силой, но и поверьями самих евреев о том, что в будний день у каждого еврея одна душа, а в субботу и в праздники — две (Lilientalowa 1900: 644), а также о том, что в канун субботы (т. е. в пятницу вечером) в каждом доме «гостит злой дух», который может задержаться там до следующей субботы (Lilientalowa 1905: 148).

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

Но даже если существование души у иноверцев признается, они не могут вместе с христианами попасть в ад, рай или чистилище. Со-

гласно верованиям белорусов и поляков, для душ евреев и некрещеных детей существует особое место *otchłań* или *atcħłań* — пещера или бездонная темная пропасть (Federowski 1897: 221; Kolberg DW 7: 21). По представлениям полешуков, души «грешных» евреев, замучивших Христа, не попадают ни в рай, ни в ад: «Жыды Христа замучили — йих Гасподь не примáе, так и ходют мимо рая и пекла» (П.Л. Сопот, 1910 г. р., Новинки Калинковичского р-на Гомельской обл., ПА 1975, зап. Н. А. Волочаева).

В Закарпатье существует поверье, что душа умершего еврея переселяется в коня (Гура 1997: 44), причем иногда уточняется, что «душа злых людей может перейти в зверя — в коня», и это верование якобы заимствовано карпатскими жителями у евреев (Потушняк 1941: 202). Согласно верованиям гуцулов, душа грешника в измененном виде может пребывать на земле, «переселившись» в животное — свинью или лошадь (таким образом, уравниваются после смерти и грешники-христиане, и изначально грешные, с точки зрения народной традиции «чужие» — инородцы и иноверцы). Грешная душа обречена на пребывание в теле животного, пока свинья не будет заколота, а лошадь не околеет (Онищук 1909: 49). Упомянем в связи с этим «переселением душ» и болгарские поверья о том, что души грешных турок переходят в свиней, а праведных — в собак; эти собаки сидят на плетеных дорожках близ христианского рая (СбНУ 1914/30:17).

Голова и волосы. В народных легендах популярен мотив головы, якобы полученной иноплеменниками от черта (имплицитно здесь присутствует мотив родства «чужих» с нечистой силой). Именно так объясняется, например, прозвище *чертовы головы*, которым русские дразнят украинцев-«хохлов». Ходили по земле Господь и св. Петр и вдруг услышали страшный шум: это дрались черт и «хохол». Св. Петр, разнимая дерущихся, оторвал им головы, а приставляя, перепутал (Булашев 1992: 152). Украинская легенда, записанная на Воляни, точно так же объясняет причину, «с чого побратались жид с чортом»: апостолы Петр и Павел ходили по земле, встретили черта и еврея, оторвали им головы и бросили в ров. Когда они рассказали об этом Иисусу Христу, тот рассердился, что апостолы самовольно лишают кого-либо жизни, и велел исправить положение. Апостолы, приставляя, перепутали головы, и с тех пор «у жида чортяча голова, а в чорта — жидівска — то вони собі брати» (Кравченко 1914: 112–113). Упомянем в связи с последним сюжетом широко распространенное в Европе со времен Средневековья представление, что головы евреев украшены рогами, и именно поэтому они вынуждены носить высокие головные уборы (см.: Трахтенберг 1998: 42–43).

Связью с нечистой силой объясняется и цвет волос у «чужих», при этом основным, доминирующим признаком становится *чернота* (ср. рус. *черный, черняк* 'черт', пол. *czarny* 'русин' и 'дьявол'). У поляков бытует поверье, что русины (карпатские украинцы) обладают «черным небом». Русины не остаются в долгу и отвечают: «U mazura czarna gura [глотка]» (Bystroń 1922: 180–181). Аналогичный признак приписывают мазуры — «литвинам» и «жмудзинам», а краковяки — гуралам (Stomma 1986: 30).

Черный цвет волос у цыган объясняется их родством с чертом: цыгане произошли от черта и хромой девушки из числа фараоновых людей, преследовавших Моисея и евреев во время исхода из Египта — они «чёрный томў, бо дытко (черт. — О. Б.) чёрный був» и «с натурою дурнуватою» (Галиция; Гнатюк 1902: 33–34).

Другой цвет, обычно маркирующий «чужих», — рыжий. Об этом — южнорусская версия обценного анекдота на тему «чей Бог старше», в русле народной традиции объясняющая особенности внешности евреев (наделение их теми или иными характерными признаками в результате контакта с нечистой силой). Казак «поспорил с жидами, чей Бог старше». Его закрыли на ночь в «еврейскую церковь», и он там справил нужду. Утром казак сказал евреям, что это со страху сделал их Бог, потому что ночью в церкви бились русский Бог и еврейский Бог и русский одолел еврейского. Евреи от почтения вымазали себе головы экскрементами: «тим то вони, бісові жиди, такі й руди» (Дикарев 1896: 3). Аналогичный мотив в гуцульской легенде служит для объяснения того, почему евреи бреют головы, но оставляют пейсы, — они обрили головы после того как мужик Иван признался им, что экскременты оставлены отнюдь не Богом, а им самим (Шухевич 1908: 155–157). Отметим, что другие версии этого же сюжета объясняют, почему «москали» (русские) выстригают у себя на темени «гуменца»: обычай принят после того, как «хохлацкий» Бог одолел Бога «московского» или «наш» Бог — «староверского» (Дикарев 1896: 3–4, 30–31; см. также II.2).

Рыжий цвет волос, присущий и другим этносам, также получает истолкование, в котором прослеживается этноконфессиональная подоплека. Такова, например, русская пословица «зырянин рыж от Бога, татарин рыж от черта», характеризующая крещеных православных коми-зырян и татар-мусульман.

Косматость — еще один универсальный признак «чужого», связывающий его с миром некультуренной природы, с одной стороны, и с областью потустороннего, с другой.

Это качество, согласно народной этимологии, может отражаться и в этнонимах. Именно так объясняет название *власи* (влахи, роман-

ский субэтнос) болгарская легенда. «Влахи» — это выселенные в былые времена за Дунай болгарские разбойники, которые в изгнании одичали, обросли шерстью (за что и прозвали их *власи* 'косматые'), забыли человеческий язык (Георгиева 1990: 105–106; Менил, Попова 1995: 81–82). Избавление от волос в этом контексте может быть расценено как попытка дистанцировать себя от «чужого» этноса и «чужого» облика. Именно так объясняет другая болгарская легенда привычку цыган брить головы и обычай влахов носить длинные волосы. В давние времена ходили по земле Господь и архангел Михаил. В одном доме архангел увидел много влахов и цыган и услышал шум. Думая, что эти люди ссорятся между собой, архангел прекратил безобразие, поубивав всех. Но Бог велел ему приставить отрубленные головы назад, правда, Михаил головы перепутал — так цыганам достались влашские головы и наоборот (ср. упомянутый выше мотив «чертовых голов»). С тех пор цыгане стараются избавиться от «чужих» волос, а влахам все равно, ведь они всегда были косматые (СБНУ 1893/9: 127–128; СБНУ 1930/38: 32–33; Менил, Попова 1995: 78–79).

Лицо и кожа. Признак цвета становится релевантным и в том случае, если речь идет о внешности «чужих», в частности цвете их кожи; при этом особо значимым оказывается противопоставление признаков светлый–темный, чистый–грязный (Георгиева 1996: 80). Это представление проявилось, например, в легенде из Каргополья: «[Бог дал каждому народу] и акцент свой и цвет кожи, а русские вот светлокосые — самые его любимые» (Белова 2004: 81).

В легендах Русского Севера *цветовыми характеристиками* отмечен мифический народ *чудь*, обитавший в этих местах в давние времена, до прихода сюда русского населения, и наделенный в легендах чертами великанов и людоедов. «Чудь имела красный цвет кожи <...> она скрылась от новгородцев на Новую Землю и ныне там пребывает в недоступных местах» (Легенды 1989: 39). Как *черная* фигурирует чудь в севернорусских и уральских легендах. Помимо вполне реалистической основы подобных характеристик (аборигены края могли иметь более темный сравнительно со славянским населением цвет кожи) в соотношении чуди с гаммой черно-красных цветов прослеживается и мифологический подтекст (ср. символику черного и красного цветов как связанных с потусторонним миром и мифологическими персонажами; СД 2: 647–651).

Любопытная легенда о происхождении цыган (вариант широко распространенного в славянском фольклоре сюжета о спрятанном цыганом (цыганкой) гвозде для распятия — Белова 2004: 78–81) была записана в украинском Полесье. Прародителем цыган называется

некий «черный человек», благодаря которому и появляется на свете этот народ: «Колы Исуса Хрыста роспыналы, то зробыли пьять гвоздей. Пьять. И вот забыли ў руки по гвоздѣи и ў ноги. И остаўся ще одын. И вот там буў таки чорны чоловѣк, который (цыган ещѣ не бул!) тѣльки чорный чоловѣк, волосы у него, кожа [были черные]. И от той чоловѣк украў же ж того пьятого гвѣздя, свороваў, ў карман сховаў. То Исус Хрыстос и сказаў: „Раз ты так зробиў, то вы будэтэ лэγκѡ жыть. И ви робыты нэ будэтэ ўсю жысть, тѣлько будэтэ ходыты по хатах, просыты. Вам люды будуть даваты хлиб, грошы, ўсѣ“. И от того врѣмѣни утвориылыся цыгане. Воны и чорные сами потому. Як той чоловѣк быў чорный, так и вонѣ стали чорные» (М. М. Костючик, 1937 г. р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

По болгарской легенде, от непочтительного сына Ноя, насмеявшегося над наготой отца, произошли «пияниците, резилите, *църните* и *темните* (курсив наш. — О. Б.) луге», а также цыгане и «арапи» (СБНУ 1892/7: 169–170). От неблагодарных подданных, оклеветавших своего царя, произошли «болгарские цыгане» — царь проклял клеветников, и они «извиднѣж пугрузнели, пучърнели» (Габрово, СБНУ 1894/11: 70–71).

Частичное изменение цвета кожи «чужих» (например, их природной смуглости) может быть обусловлено вольным или невольным участием в событиях, значимых для «своей» традиции. Так, на Витебщине считали, что «сравнительно с мужчинами жидовки имеют большую белизну лица оттого, что при всех страданиях Спасителя, особенно крестных, они проливали обильные слезы, которыми и смыли восточную темноту лица» (Никифоровский 1897: 298).

Мифические народы могут иметь различные внешние признаки, подчеркивающие их «экзотичность» (а возможно, и некую «запредельность»). Например, в уральских легендах об аборигенах края упоминается некий «народ без бровей», время от времени вступавший в торговые отношения с местным населением (Легенды 1989: 38).

Любопытную цветовую характеристику этнических соседей представляют материалы из полиэтнических регионов; показательно, что одни соседи для славян оказываются более близкими, чем другие, что и отражается в фольклорных свидетельствах. Например, на территории Спиша (польско-словацкое пограничье) местное славянское население подчеркивало разницу между евреями и цыганами так: евреи были «красивые» и «белые», а цыгане «черные» (Nowicka 1995: 363).

«Этнологическую» характеристику получает и такое довольно распространенное явление, как *веснушки*, которые становятся своеобразным опознавательным знаком целого народа. Этиологические легенды о причинах появления веснушек у евреев распространены в

фольклоре восточных и южных славян (болгар). Сюжет связан с апокрифическим сказанием об ожившем петухе, которого евреи сварили для трапезы после распятия Христа и который своим чудесным оживлением доказал истинность воскресения Христа. Многие евреи имеют веснушки с тех пор, как воскресший вареный петух взмахнул крыльями и обрызгал евреев подливой (з.-укр., Верхратский 1899: 147; болг., АИФ I 91 (II): 189–190; Хасковско, 1989, зап. К. Михайлова; АИФ I 48 (I): 120; Хасковско, 1988, зап. В. Кузманова) — у них на лицах навсегда остались отметины). Так же объясняют болгарские легенды наличие у евреев парши (болг. *кел*) — евреи «келяви», потому что оживший петух обрызгал их горячим супом (Каравелов 1861: 171; СбНУ 1983/57: 880).

В народных верованиях веснушки могут приравняться к различным болезненным проявлениям на коже — ожогам, струпьям, бородавкам (СД 1: 352–353). Поэтому вполне логично, что в гудульской легенде чудо с петухом становится причиной появления у евреев, наряду с веснушками, коросты на руках (Онищук 1912: 38).

Глаза и зрение. Необычность глаз (в первую очередь их цвета) также является отличительной особенностью «чужих». Обратимся вновь к портрету мифической чуди, как он представлен в севернорусских народных преданиях. Наиболее устойчивым эпитетом при описании чуди является определение «белоглазая», которое, с одной стороны, соотносится со слабой пигментацией глаз у некоторых представителей прибалтийско-финских племен, а с другой, органично встраивается в ряд признаков, маркирующих принадлежность чуди к чуждому, иному миру (ср. определение «чудь староверская», представление о необычном цвете кожи и такой признак чуди, как одноногость, о чем ниже — Власова 2000: 552; Легенды 1989: 41).

Устойчиво бытует представление о том, что инородцы рождаются слепыми, подобно животным, и требуется определенное время или особые манипуляции, чтобы новорожденный прозрел; например, евреям требуется человеческая кровь, чтобы «открыть» глаза своим новорожденным (Саҫа 1992: 102; Zowczak 2000: 161–162, 165; Нгуциук, Мороз 1993а: 90; Трахтенберг 1998: 47, 215–216); то же самое рассказывают поляки о мазурах (Саҫа 1992: 102). Жители Волковысского повета (Западная Белоруссия) также считали, что мазуры, подобно животным, рождаются слепыми и прозревают только на третий день (Federowski 1897: 233); по представлениям украинцев галицко-волынского пограничья и поляков, только на 9-й (3-й) день прозревают мазуры, за что их и дразнят *ślepy Mazur*, *śleporód* (Siewiński 1903: 70; Benedyktowicz 2000: 127, 132). Этим же поверьем объясняется западноукраинское прозвище поляков «лях-девятьденник»: считается,

что слепого новорожденного мать 9 дней держит под «макитрой» (большой миской), пока у него не откроются глаза. «Ляхи» рождаются слепыми, как котята, и потому само их название имеет отрицательный оттенок, отражая якобы их нечеловеческую природу: «погане 'му імя: Лях» (Франко 1908: 369–370).

Как гласит польская поговорка, «*Żyd słońca na niebie nie widzi, tylko udaje, że widzi*» (Kolberg DW 42: 598). Присловье соотносится с поверьями поляков в Литве о том, что «евреи не видели солнца» и, следовательно, не могли определять время. Поэтому они всегда спрашивали у христианских работников: «*Maryńka, a gdzie słońce, skolka czasu?*»; по этой же причине у многих евреев были наручные часы (Zowczak 2000: 161).

Тело «чужого» отличает и такая зооморфная черта, как хвост. В фольклорно-этнографических сводах восточнославянских материалов свидетельств о бытовании народных верований об инородцах с хвостом не зафиксировано. Однако представление такого рода упоминается в романе «Соборяне», автор которого, Н. С. Лесков, был необыкновенно чуток ко всякого рода народным суевериям и отразил многие из них в своих произведениях. Итак, мать учителя Варнавы, найдя у сына кости утопленника, предназначенные для «научноестественного» изучения, хочет похоронить их по-христиански и записать в поминание. Учитель пытается спасти свое «наглядное пособие»: «„Не молитесь вы, пожалуйста, маменька, за него, он из жидов“. Не верит! „Лжешь, говорит, это тебя бес научает меня обманывать, я знаю, что жида с хвостиками“. — „Никогда, говорю, ни у каких жидов, ни у нежидов никаких хвостиков нет“. Ну и спор, я как следует стою за евреев, а она против; я спору — нет хвостов, а она твердит — есть!» (гл. 10). Сравним в связи с этим польское поверье о том, что все евреи имеют маленькие хвостики (Подлясье; *Bystroń* 1922: 180); ср. о.-слав. представления о том, что наличие хвоста у человека выдает его склонность к ведьмачеству (СД 1: 297).

В основе славянских представлений о хвостатых инородцах (в частности, евреях), как нам представляется, может лежать инокультурный книжно-устный источник, а именно — еврейская легенда о том, что Бог сотворил Еву не из Адамова ребра, а из хвоста, который сначала был у Адама (Грейвс, Патай 2002: 94–95). Этот же сюжет отразился и в западнобелорусской легенде о сотворении Евы из хвоста Адама. Как рассказывали в Западной Белоруссии, первоначально Бог сотворил Адама с хвостом, но потом хвост отрезал, и «зработалася с таго хваста жуонка Ева» (Federowski 1897: 201).

По поверью жителей Подлясья, хвостатыми рождаются их западные соседи курпы (субэтнос в Мазовше) (Stomma 1986: 31).

У сербов-границар и черногорцев бытуют представления о «хвостатых» турках (Вукановић 1931: 67), чьи хвосты напоминают собачьи (Беговић 1887: 202), что соотносится с представлениями южных славян — христиан — о зооморфном образе пророка Мухаммеда (см. III.2.1).

Гениталии. Для регионов тесных этнокультурных контактов чрезвычайно актуальным оказывается осмысление особенностей обрядности или бытового уклада этнических или конфессиональных соседей. В частности, в болгарской повествовательной традиции присутствует целый комплекс легенд, объясняющих такие характерные особенности быта мусульман, как обрезание у мужчин. Прокомментировать это отличие от христианских обычаев было тем более важно, что в этом регионе представители одного и того же этноса зачастую принадлежали к разным конфессиям.

Как повествуют болгарские легенды, указанный обычай связан с происхождением «турок» (этим термином обозначаются не только этнические турки, но и все мусульмане независимо от этнической принадлежности). Происхождение же «турок», или «измаильтян», напрямую связано с библейской историей. Согласно болгарским и македонским легендам, болгары — это потомки праотца Авраама и его сына Исаака, а турки — потомки „незаконнорожденного“ сына Авраама Измаила, к тому же совершившего кровосмешение со своей матерью Агарью. Это была единственная возможность для продолжения рода в пустыне, где скрывались Агарь и Измаил, но, чтобы сын не догадался о кровосмешении, Агарь закрыла лицо покрывалом — Измаил подумал, что вступает в связь с какой-то незнакомой женщиной. В результате инцестуальной связи у Агари родилось восемь сыновей, и турок с тех пор называют *османлии* (в память об их восьми предках). Узнав о кровосмешении, сын устыдился и хотел отрезать себе тайный уд, но отрезал лишь крайнюю плоть — отсюда произошел обряд «сюнет» (обрезание). С тех же пор пошел и обычай мусульманских женщин закрывать лицо (Странджа, СбНУ 1983/57: 881; окр. Орхание, СбНУ 1900/16–17: 307; Прилеп, СбНУ 1894/11: 74).

Болгарская фольклорная традиция может толковать мусульманский обычай обрезания и вне библейского контекста. Как рассказывает легенда, один турок мастерил ветряную мельницу, а прохожие доносили его вопросами, что же он делает. Рассердившись, турок пообещал Аллаху, что «ше го еба» следующего, кто задаст ему этот вопрос. На беду следующей подошла его дочь, и турок, дабы не совершить грех кровосмешения, решил отрубить себе «кур» топором. Однако рука у него дрогнула, «та сама кожичката отрезал». С тех пор этот обычай распространился среди всех турок (ФЕ: 222–223).

Ноги. Нижние конечности также оказываются значимой частью фольклорно-мифологического описания внешности «чужого». Вспомним общеславянское представление о том, что ноги — единственная часть тела, вид которой не в силах изменить нечистая сила; именно по виду зооморфных или аномальных нижних конечностей всегда можно опознать демона, принявшего человеческое обличье. Сходным образом ноги инородцев/иноверцев оказываются той частью тела, которая отличает «чужого» от «своего».

Мифических инородцев представляют одноногими. Такова, в частности, «чудь одноногая» в уральских легендах (Криничная 1987: 83). В основе подобных представлений могут лежать книжные свидетельства о «дивьих людях», подкрепляемые лубочными картинками типа «Люди дивыя, найденныя царем Александром Македонским», — среди персонажей встречаются и «одноногие» («сциподес», «мономери»), и «ноги скотьи», и «ноги козы (коровьи, лошадиные)» имеющие (см.: Белова 2000: 167–170, 177, 245).

Если выйти за пределы восточнославянской традиции, то любопытные свидетельства об особенностях ног «чужих» можно найти в болгарском фольклоре. Так, согласно легенде из северо-западной Болгарии (Видин), у евреев ноги (ступни) как будто исколоты иглами. Эти знаки остались с тех времен, когда «цыганский царь Фараон» наказал евреев, заставив их босиком ходить по колючим терниям за то, что евреи, не желая заниматься земледелием, посеяли вареное жито, из которого не выросло ничего кроме сорняков (с.-зап. Болгария, Видин, СбНУ 1912/36: 156; зап. Болгария, Граово, СбНУ 1958/49: 587; с.-вост. Болгария, Странджа, СбНУ 1983/57: 880).

В польской среде были зафиксированы представления о том, что евреев можно опознать по форме ног — ноги у них кривые и колени полусогнуты («наверное, от сидячего образа жизни») (Сафа 1992: 25).

Своеобразную параллель к польским свидетельствам могут составить миниатюры древнерусских рукописных сборников, представляющих в живописной форме мучения грешников. Среди клеветников, блудников и еретиков мы видим и «иудеев» с красными высунутыми языками, на полусогнутых ногах (сборник лицевой коллекции Богословского, № 41, XIX в., л. 144 об.; Древлехранилище Института русской литературы РАН, Санкт-Петербург). «Жидове распеншеи Христа» представлены так: «...и лица ихъ кровію помазани, и в рукахъ ихъ опащи конскія держаще, и языкъ ихъ вне вися яко беша инымъ псомъ, ноги ихъ искривлени имуще в кожи осли оболчени. И взирающе другъ на друга дивляхуса себе и между собою глаголюще, о горе намъ» (Там же, л. 192).

Поляки-католики считали, что у лютеран по шесть пальцев на ногах (Vystroń 1922: 180). По представлениям сербов, у турок на но-

гах нет пяток (Вукановић 1931: 67), что напрямую соотносится с представлениями об облике нечистой силы (беспятого черта, *анчутки* и т. п. — СД 3: 425).

Общечеловеческие телесные выделения (кровь, пот, запах) в приложении к «чужим» также получают статус маркирующих элементов. В частности, бытуют представления о том, что *кровь* инородцев отличается от крови «своих» из-за принимаемого а priori «родства» инородцев с нечистой силой. Так, по карпатскому поверью, кровь черта черная и густая, подобная смоле (Онищук 1909: 16); согласно быличке из Мазовше, однажды гром ударил в еврея, и тот растекся смолой (Świątek 1893: 547).

Темой отдельного исследования может стать *запах* «чужого» — это и известные со времен Средневековья общеевропейские представления о *foetor judaicus* — «еврейском зловонии» (Трахтенберг 1998: 44–47), чешские народные представления о запахе цыган и т. п. (СД 2: 269) и верования болгар о специфическом запахе, присущем туркам (ДОО: 212; Толстой 1995: 420–421). Запах «чужого» могут приобретать и отвергнутые члены «своего» социума, которые автоматически превращаются в «чужих». Согласно болгарской легенде о происхождении «болгарских цыган» (из проклятых царем клеветников), они приобрели такой же запах, какой исходит от турок и «других» цыган (СбНУ 1894/11: 71). Специфический запах исчезает, если «чужие» вводятся в рамки «своей» конфессии: по болгарской легенде, царь Константин окрестил население «Влашской земли», чтобы они не распространяли зловоние («за да не му миришат») (Георгиева 1996: 80). Сравним в связи с этим поверья, широко распространенные в средневековой Европе, что окрещенные иноверцы утрачивают присущий им особый смрад, который сменяется благоуханием (Трахтенберг 1998: 45; Тодорова 1994: 13).

По данным экспедиционных исследований в Полесье и в Подолии представления о специфическом запахе «чужого», по которому его всегда можно опознать, широко бытуют до сих пор:

«Як колысь еўрэи булы, познавалы [их] по запаху. Жыд смэрдць. То познавалы йих по тому, шо смэрдць. Як Моисей выводіў еўрэи з Египта, воны стали роптаты на Моисея [потому что хотели есть]. Бигим посылаў манну (поэтому и говóрать, наша молитва: „Хлеб наш насущный дай нам днесь“) и птицы карапáтки, але сказаў: „Йиште, а ў запас не берыць“. Але воны пожадничалы, набрали ў запас, и воно пэрэночавáло, и уже не можно было йисти, бо смердело. И од йих запахáло так, шо вид них чўти. Ў запас стали брать, а нельзя! От ужэ я говорю, шо воны стали брáты ў запас, но пэрэночувалы, и нэ

можно ўжэ кушать былó. Ўжэ вонó смэрдило. То тако и говóраць, шо жýдум чýти [т. е. евреем пахнет]» (Е. В. Супрунук, 1910 г. р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

Согласно этой легенде, происхождение «еврейского» запаха связывается с событиями библейского Исхода (ср. Исх. 16: 13, 20): евреи были наказаны за свою жадность — нарушили запрет брать посланных Богом куропаток про запас (ср. легенду из Галиции, объясняющую, почему евреи оказались отмеченными паршой — в наказание за жадность и неподобающее поведение в пустыне; см.: Гнатюк 1902: 33).

В Прикарпатье было зафиксировано свидетельство, согласно которому евреи «генетически» обладают неприятным запахом в силу своего происхождения: «Евреи, они... у них пот свой такýй, ну, пот такой вонючий, от кочéвникоў ещé. Еврей — он вонючий. У них идёт уже как в генах заложено, шо, они ж евреи как — от кочевнико́ў похóдят по истории, и ў них это как уже в генах заложено, шо они... Он хоть так — моется — он всё равно полдня походит, от него запах такой специфический идёт <...> у них это в крови это заложено» (М. Кукурба, 1969 г. р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О. В. Белова, М. М. Каспина).

Запах, по которому можно было отличить еврея, по мнению полешуков, исходил от самих «чужих» или от их одежды. Этот запах распространялся и на природные объекты, которые с точки зрения местной традиции считались «еврейскими» (например, в Полесье удода называют «еврейской кукушкой» именно из-за ее неприятного запаха): «Он [удод] так смердить, як жид» (Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. Т. А. Агапкина); «Жыдоўска зозуля куропаточка это и есь, то шо кричит „ўут! ўут!“ <...> Вона воняе тэба холера, ну жыт воняе тожэ, потому у них такая одёжа есь, она воняе тожэ» (Муховец Брестского р-на Брестской обл., ПА 1982, зап. М. И. Серебряная); «У нас [удода] называют „жыдиўска зозуля“. Это еврэйска по-руски. [Почему так называют?] Говорáць, шо запах есь, шо вона... жыда́мы смэрдыць. [Какой запах?] От одежды запах. И можно сразу отличить [еврея от нееврея]. Запах такэй... ну, як у скотыны запах есь» (М. М. Костючик, 1937 г. р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

Что касается последнего рассказа, то в связи с ним развернулась любопытная дискуссия, показательная в контексте нашего исследования. Присутствовавшая при разговоре сестра рассказчика, семья которой до войны жила в с. Мельники (3 км от Речицы) по соседству с еврейской семьей («наши хаты стýляны булы́ с жидáмы»), с некоторым удивлением для себя поделилась таким своим «этнографиче-

ски-бытовым» наблюдением: соседи-евреи жили зажиточно и очень «чисто»; местные цыгане, напротив, чистоплотностью не отличались. И все-таки, заметила рассказчица, «цыгане — воны такие бвають грязные, а нэ пахнэ вид ных ничим. А еўрэи — воны чисто ходылы, одёжи много было у них, а вот запах... Почему так?» (2000, зап. О. В. Белова). Таким образом, цыгане не обладают характерным «запахом чужого», и дело здесь вовсе не в гигиене. Так бытовые наблюдения, сочетаясь с фольклорно-мифологическими стереотипами, придают новые оттенки представлениям о «чужих», подчеркивая, что конфессиональная принадлежность (здесь — евреи-иудеи и цыгане-христиане) в ряде ситуаций может превращать «чужих» в «других» и почти в «своих».

С чем идентифицируется у славян запах еврея? Чаще всего говорят просто о «запахе» («запах их, такой чужой, трудно объяснить...» — пол., Hryciuk, Moroz 1993a: 90), но если этот запах с чем-либо сравнивается, обычно упоминают животных («як у скотыны запах есть» — Полесье, «евреи воняли козлом» — поляки в Литве, Hryciuk, Moroz 1993a: 90; ср. Трахтенберг 1998: 45, 215) или падаль («какая-то курица сдохла или что» — поляки в Литве, Hryciuk, Moroz 1993a: 90). «Еврейский» запах может ассоциироваться также с запахом лука и чеснока (пол., Саґа 1992: 25; Саґа 1995: 30, 34; Czaja 1906: 44; бел., Federowski 1935: 372). Об идентификации запахов, присущих другим народам, см. подробнее в СД 2: 269.

Поверья о «еврейском» запахе парадоксальным образом сочетаются с представлениями о том, что в домах у евреев было гораздо чище, чем в хатах местных жителей: «Бувало у еврэев и чисто вроде, а вот у их запах був други» (Бельск Кобринского р-на Брестской обл., ПА 1986, зап. Н. П. Антропов); «А ў ных такие булы шкафчики такие, и закрывали посуду и вообще и таку [пасхальную] посуду. Ў йих так не бўло, шоб всё валялось. Такие булы закрытые шкафы и пид стеклом, и там посуда ў ных. Дуже чистота була. Хотя таки во комнаты таки малёнки булы, алэ любили чисто» (А. А. Скибинская, 1915 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин). Аналогичные представления о чистоте, сопровождаемой тем не менее специфическим запахом, бытуют в селах Спиша применительно к цыганам: «W chałupach zaczęj czysto, ale jest zapach taki... ale my tu poznamy, że to Cygan». Причиной «цыганского» запаха информанты славяне считали то, что цыгане ели конину (Nowicka 1995: 363).

Согласно рассказам информантов из Подолии, особый запах исходит не только от самих евреев и их ритуальной одежды, но ощущается также в еврейских домах, даже после того, как их давно поки-

нули хозяева (Копайгород Барского р-на Винницкой обл., 2001, зап. А. В. Соколова).

Отметим также болгарское поверье, согласно которому еврейки и турчанки не могут делать солений, потому что приготовленные ими продукты будут смердеть (АЕИМ 953 II Вак.: 195).

Тело инородца несет в себе **специфические болезни**, которые помимо того, что играют свою «знаковую» роль в различении «чужого» и «своего», требуют особого к себе отношения, особых методов лечения и профилактики. В Западной Европе с XVII в. имел широкое хождение «каталог» тайных «еврейских» хворей, опубликованный в 1602 г. крещеным евреем Франциском из Пьяченцы. В нем перечислялись болезни (кожные язвы, кровохарканье, телесные уродства и т. п.), которыми были наделены все 12 колен Израиля в наказание за распятие Христа (несмотря на тот факт, что 10 колен были рассеяны задолго до распятия Иисуса) (см.: Трахтенберг 1998: 48–49, 139–140, 216). По поверьям восточных славян, евреи также страдают коростой и паршой, которые являются результатом Божьего наказания (см. выше).

В то же время ряд болезней в народной традиции получает статус «чужих». Так, в 1890 г. некий колдун Вавжек Марут, обвиненный в том, что он выкопал и похитил два трупа с еврейского кладбища, объяснил, что существует два вида **тифа**: обычный, который можно преодолеть с помощью молитвы Господней, и «еврейский», от которого могут исцелить только кости еврея (Трахтенберг 1998: 216). На Украине и юге России бытовали представления о **лихорадке-«жидовке»**, нападающей исключительно ночью; борьба с ней предписывала растирание освященным салом — продуктом, неприемлемым как для самих евреев, так, видимо, и для этой болезни (Семенцов 1993: 104; Шарко 1891: 171; см. также о лечении с помощью «жидывьского Бога» — III.2.2). Происхождение этой лихорадки объясняется так: люди сначала не знали этой болезни, но когда Иродиаде принесли на блюде голову Иоанна Крестителя, она от ужаса впервые затряслась в лихорадке. От нее эта болезнь распространилась по всему свету; вот почему лихорадка считается «жидовкой» (Шарко 1891: 171).

Специфически «еврейским» явлением считалось кожное заболевание **парша**. О причинах появления у евреев этого неприятного качества повествует галицийская легенда о событиях библейского Исхода: «Як жиди ходили з Мойсейом до пушчи, то Бох їм посилаў манну та перепелиці. Але жиди дуже захланні! Налапали тільки перепелиць, шчо сї позасмерджували. І так вони їли засмерджене перепелиці, а з того подіставали пархи» (Гнатюк 1902: 33).

Мертвое тело. После смерти инородца тело его, и при жизни бывшее потенциальным вместилищем «демонического» начала, может послужить для разного рода магических манипуляций. Особенно богата такого рода действиями магия овчаров, направленная на защиту отары от болезней и порчи. Поскольку считалось, что причиной болезни овец может быть голова или другие части трупа христианина, закопанные под порогом или около овчарни, то в качестве охранительного средства хозяева могли использовать мертвое тело инородца (тела следовало добывать на кладбище в полночь; в случае необходимости «чужое» тело можно было заменить телом католика, но годился только труп висельника — Kolberg DW 19: 213). По материалам, опубликованным А. Цалой, подобные верования фиксировались в Польше и в 1980-е гг. (Cała 1992: 148).

Так, по свидетельствам из Малопольши, чтобы уберечь ягнят от сглаза, их в новолуние трижды перегоняли через то место, где овчар предварительно закопал тело еврейского ребенка (Federowski 1889: 243); подозреваемому в насылании порчи на овец подкладывали под порог труп (или части трупа) еврея, так как считали, что злая сила не может переступить через мертвое тело инородца (Federowski 1889: 240). По сообщению из окрестностей Радома, в 1869 г. овчар украл из могилы тело мертвого раввина, которого евреи почитали и через отверстие в могиле бросали внутрь деньги и записки с просьбами; овчар закопал тело в навоз под овчарней, чтобы овцы не дохли. Через несколько дней тело было обнаружено из-за распространившегося запаха, но среди евреев уже прошел слух, что их раввин «был живым (?) взят Господом на небо» (Kolberg DW 46: 493).

Для оберега купленных коней следовало в течение трех дней обносить трижды в день вокруг стойла труп еврея, а потом подвесить его над лошадьми в стойле (пол., Siarkowski 1885: 40).

Использование мертвого тела инородца могло быть и средством вредоносной магии. В Малопольше верили, что на овец нападет мор, если положить под порог овчарни труп еврея (Siarkowski 1879: 31). Упомянем также использование волос мертвеца-инородца во вредоносной магии в польской традиции: чтобы наслать порчу на соседа-кузнеца, на кузнечный очаг бросали частицы волос из бороды еврея, извлеченные из его могилы, вместе с каменной крошкой, соскобленной с надписи на еврейском надгробии, отчего в кузнице появлялось множество муравьев (Fischer 1921: 218; Siarkowski 1885: 42).

Среди материалов Национального исторического архива Беларуси в г. Гродно представлено дело, согласно которому в 1838 г. трое крестьян Волковысского уезда были преданы суду «за разрытие могилы и отрезание мертвому еврейскому ребенку руки для совершения

обмана и колдовства» (НИАБ в г. Гродно, ф. 1, оп. 11, д. 374, л. 1). Отрезанная рука была найдена в сундуке одного из злоумышленников; там же был найден ключ, который подходил к сундуку помещика Прушинского. В своем заявлении помещик утверждал, что крестьяне замыслили ограбить его и убить, а рука мертвеца должна была «по мнимому их колдовству <...> послужить им в сем преступлении к усыплению людей» (л. 3). Виновные же отрицали планы ограбления, говоря, что «эту руку приобрели они будто бы для успения дворовых девок и удовлетворения любострастных своих желаний» (л. 3 об.). По решению суда, хотя «преступление заключает в себе глупость и обман» (л. 1 об.), виновные были лишены всех прав и состояния, публично биты кнутом и сосланы в каторжные работы (л. 2).

В архиве Гродно есть еще одно интересное дело 1828–1829 гг., рассматривающее (в отличие от предыдущего) использование человеческих останков в магических целях евреями — «О расследовании факта найденных человеческих черепов и костей в доме жителей местечка Скидель Берковой и Хаимовой» (НИАБ в г. Гродно, ф. 1, оп. 3, д. 352). В донесении приходского священника Илишеника говорится, что «скидельские еврейки Черна Беркова и Фейга Хаимова <...> принесли в свои дома несколько черепов человеческих голов, и когда он, священник, прибыл с братчиками в их дома для обыска, нашел там у первой Черни Берковой череп человеческой головы и две куски кости, уваренных в горшке, а у последней Фейги два черепа тех же человеческих голов, спрятанных в платье, каковые, забрав с собою, поставил в церкви (л. 1–1 об.). На следствии еврейки показали, что «черепа тех человеческих голов и кости найдены ими во рву близ дороги к Скидельскому Двору идущей, и что сие не на что иное взято, как на лекарство от лихоратки» (л. 3) для трехлетней дочери Черни Сорки. В горшок с борщом кости попали случайно, когда Черня, испугавшись обыска, бросила их туда. Свидетели подтвердили, что видели во рву брошенные кости, принесенные туда скорее всего паводком; следствие доказало, что черепа и кости были старые («оная голова от давнего уже времени подверглась порче» — л. 32), факт убийства установлен не был, как и то, «какого тот человек при жизни своей был исповедания» (л. 2). Но поскольку еврейки были уличены в суеверии и в том, что «предприняли сами собою кости означенной головы употребить на предмет излечения лихорадки без всякого на то права» (л. 32–32 об.), суд постановил «наказать по 10 ударов розгами <...> и отнятые кости предать зарытию в земле» (л. 32 об.).

Итак, «чужой» всегда остается чужим — не только духовно, но и в прямом смысле телесно, что и подтверждается фактами традици-

онной культуры, для которой стереотип «чужого» остается одной из незыблемых констант.

I.5. «В каждом селе свой акцент...»

Этот раздел посвящен одному из аспектов языковой репрезентации культурной оппозиции «свой–чужой» — народным представлениям о языке этнических соседей и коммуникативным принципам, связанным с языком «чужих».

О разных наречиях. В контексте фольклорно-мифологических представлений о «чужих» языковой аспект не играет ведущей мифологизирующей роли, что для регионов тесных этнокультурных контактов может объясняться, в частности, активным присутствием «лингвистической составляющей» в ежедневной коммуникации. Даже универсальный сюжет о библейском «смешении языков» в локальных традициях межкультурного пограничья приобретает дополнительные мотивы, аргументирующие взаимосвязь всех языков и, следовательно, их взаимную «понятность». Об этом — рассказ о родстве языков из волынского Полесья:

«После Потопа стал росхóдытыся народ, стали засэляты зэмлю, и задумалы, значыть, кирпичи стали палы́ти и задумалы робы́ти башню до нэба. Это в Библии напысано — башню до нэба робы́ты. И робота йшла успэшно. И Бог сам подумал, ну до чо́го ж, всё раўно ж вони нэ достроят до того, это дарóбный труд, як йих прыостановыты? И вот помэшал языки. Помэшал языки — той крычыть: „Давай воду!“, а той нэсэ хлеб. Крычыть, давай, значыть, кирпич, а вин нэсэ воду, нэ понимае. От и оставыли тую башню. Так говóрать, шо дэ-то вона строилась, шо и досе там останки есть. Оставыли йий́ робыти и давай города стрóбиты. Бог сказаў, от так робы́те города, стрыйтэ. И от того врэмья так язык и помэшался. Бо народы одыхóде, стал росхóдытыся, одын жэ ж то народ одыйшоў. Я сам удивляюся, это пóтым говóрать, шо русский из всех [языков] самый найтягшы́й. От и я замэчаю сам: польскый (я за польские школы ходыў) богато там такых русских, примэрно — буква „о“, óдинаково за Польшу, буква „кэ“ тожэ подходить, а ўжэ буква „тэ“ ужэ по-польску „эм“, там ўжэ по-дрўгу. Допиро шо — язык нэмецкый подходить под еврейскый. Да, под еврейскый. Бо от ужэ дажэ у нас у тую войну [имеет в виду Первую мировую войну], як я был малым, то ў дэрэвне стоял нэмец, одын, и пэрэговоршчик быў еврей. Дак воны понимáлисе. А цей, так амэрыканьскый, рымськый, японьскый — то тожэ трошку под польскый похоже. И от тэпэр на разных тых, тикётках, есть его [русские]

буквы. И там жэ, колó Ерусалима, богато нацый, богато язы́кыў есть. Но еврейского языка, вин, кажуть, найлегший, алэ для нас-то вин тяжкий... А всэ ж дэ шо ж такэ понимаешь» (Е. В. Супрунюк, 1910 г. р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

Рассказ представляет собой народную концепцию происхождения и родства языков. Эпизод «смешения языков» пересказан достаточно близко к книжным текстам (возможные источники — церковная проповедь, основанная на книжных сказаниях о Вавилонском столпе). Отметим, что и в книжных памятниках нет единого мнения о числе языков, появившихся после Вавилонского столпотворения. Толковая Палая называет 72 языка, Мефодий Патарский упоминает 12 (по числу родов Израилевых). Ср. бытующее у болгар в Родобах представление, что маленькие дети говорят неразборчиво потому, что в начале жизни они объясняются сразу на всех 72 языках, когда-то обретенных человечеством; постепенно дети усваивают один (родной) язык, остальные забывают, и речь их становится понятной (Родопи 1994: 21).

Каждая локальная фольклорная традиция стремится вписать себя в перечень народов, появившихся во времена возведения Вавилонского столпа. Так, в легенде, записанной в Польше от старообрядцев в 1992 г., подчеркивается, что Бог смешал языки и веры, и появились «и литвины, и поляки, и французы...» (Zowczak 2000: 191). Согласно польской легенде из окрестностей Кракова, когда башня достигла небес, Бог отворил в небе окошко и погрозил строителям пальцем — в головах у них все помешалось, и с тех пор люди стали немцами, итальянцами, поляками, французами, турками, евреями, «как кому выпало» (Kolberg DW 7: 8–9). По болгарской легенде, после смешения языков «стали турки, греки, болгары»; непонимание же между народами продолжается и по сей день, что грозит миру атомной войной (АИФ 210 (I): 55, Врачанский окр., 1985, зап. А. Георгиева, Л. Морчев).

«Нечеловеческая» речь. В народной традиции «чужой» язык осознается как признак нечеловеческой природы, отсутствия разума (СД 2: 415; Benedyktowicz 2000: 135–136). Только «свое» наречие признается полноценным, «человеческим» языком, что же касается иных наречий, то фольклорные легенды однозначно определяют их как «дикие» и «варварские» (ср. рус. *немец* 'иностранец', пол. *gluchoniemce* 'немцы', рус. диал. *латыш* 'человек, плохо выговаривающий слова по-русски', 'бестолковый человек'), приравнивая их, таким образом, к немоте. В Полесье о человеке со странностями говорят: «Тúрок — шо мовчыть, ны одозвэцьця» (Климчук 1995: 373).

Представления об иноязычии как «языке животных» отражены в загадках: рус. «Шитовило-битовило по-немецки (по-татарски) гово-

рило» (ласточка); бел. «Сама пані пышна, на лапатах выйшла, па-нямецку гаварыла, рогам воду піла» (гусь). Как говорение на иностранном языке воспринимается невразумительная, часто «заумная» речь демонологических персонажей — планетника, черта, русалки. Иноязычная речь приписывается водяному и лесным диким людям (говорят по-немецки, по-еврейски, «по-египетски», по-испански, по-венгерски; ср. в ц.-слав. памятниках — бесы говорят «по-сирийски») (СД 2: 415).

Показательно в этом контексте отношение взрослых к детским зававам с использованием «заумной» речи. По свидетельству из Западной Галиции, старшие запрещали детям говорить, вставляя в слова дополнительные слоги (например: *fi-dej fi-ze fi-mi fi-to fi-jab fi-ko = dej ze mi to jabtko*), мотивируя запрет тем, что именно так говорили между собой евреи, когда мучили Христа (Kosiński 1904: 86).

В болгарской легенде о происхождении владов повествуется о том, как «в старо време, когато било още латинско» (любопытно, что «давние», «первые» времена определяются как «латинские», подобно тому, как первые люди (мифические великаны) часто мыслятся как инородцы — в.-болг. *жидове*, ю.-в.-болг. *элини*, макед. *элими*, ю.-болг. *латини* и др. — СД 1: 301–302; СД 2: 414), болгарский царь решил наказать разбойников и грабителей, собрал их всех и выслал за Дунай. Изгнанники не видели людей несколько столетий, совсем одичали, обросли шерстью (за что и прозвали их *власи* ‘косматые’ — о косматости как признаке «чужого» подробнее см. в I.4), забыли человеческий язык. Через много лет другой болгарский царь вспомнил о них, смилостивился и решил их окрестить и «приручить». И хотя «влахи» были крещены и получили имена, они так и не стали до конца людьми, потому что так и не научились хорошо говорить по-болгарски (Георгиева 1990: 105–106). И так, в контексте этой легенды влахи мыслятся не как самостоятельный народ, а как худшая часть «своего» этноса, как маргиналы, изгнанные за пределы культурного пространства (ср. аналогичное представление о бывшем «родстве» болгар и турок в связи с конфессиональным аспектом, II.1).

Своеобразной реакцией на наличие в непосредственном соседстве носителей различных языковых культур является бытование «этноцентрических» легенд об особенностях «чужих» говоров.

Согласно легенде из Западной Белоруссии (Волковисский повет) о происхождении мазуров, «в начале света» жил человек, который никому не уступал дорогу. Однажды он встретился с чертом и стал с ним драться. Черт ударил его и выбил ему зубы. Человек стал шепелявить, и от него пошел целый такой род, так как дети переняли его речь (Federowski 1897: 232–233).

Непонятность языка цыган польские легенды объясняют тем, что во время распятия Христа цыганка спрятала под язык один из гвоздей, предназначенных для распятия, и поранила себе язык (ю.-вост. Польша, Саґа 1992: 88–89; Zowczak 1992: 37).

Современная легенда из Прикарпатья отвечает на вопрос «Почему все евреи картавят?»: младенец Моисей был спасен из реки украинцами-чумаками, которые стали кормить ребенка горячей картошкой, отчего у него «запеклись уста» — он обжег себе рот и губы. «Оттого-то Моисей и стал картавым. Оттого и все евреи картавят» (Дубровина 2002: 4). В фольклорных материалах из Тамбовской обл. особенности речи евреев также связываются с особенностями речи Моисея: «Моисей немного заикался, поэтому евреи картавят» (Там же). Бытуют и другие объяснения, причем оценка может быть полярной — от признания особенностей речи евреев знаком их избранности до интерпретации «акцента» как Божьего наказания: «Господь Бог любил евреев-израильтян, потому-то и выделил их от других народов при помощи языка иха. Оттого-та они и картавят»; «Господь дал такую речь»; «Бог наказал»; «Евреи картавят оттого, что они некрещеные» (Там же). Встречаются объяснения, согласно которым евреи картавят, потому что «у них короткая уздечка языка», «им подрезали языки», «в детстве им подрезают кончики языков», «младенцам отрезали языки» (Там же) — вероятно, здесь столь причудливо запечатлелись трансформированные представления о том, что у евреев принят обряд обрезания.

Но каковы бы ни были особенности языка «чужих», «свой» говор всегда оказывается лучше, совершеннее и помогает своему носителю в трудных ситуациях. Об этом — карпатский народный «лингвистический» анекдот. Русин и мазур нашли на дороге мешок («мех») с ячменем и решили: кто сможет одним словом назвать находку, тот ее и получит. Мазур попытался: «Worecek-jęcmioneczek, jęcmionek-worecek» — неудачно. Тогда русин гордо сказал: «Ячміх!» (ср. з.-укр. диал. *ячміх* 'ячмень') и выиграл спор (Франко 1898: 201).

Владение языками — путь к коммуникации. В регионах этнокультурных контактов на территории Восточной Славии (Подолия, Полесье и примыкающее к нему польское Подлясье, Карпаты, белорусское Понеманье) языковая толерантность достигала значительной степени и могла корректировать ментальные стереотипы.

Согласно исследованиям проф. В. Московича (Израиль), можно говорить о высокой степени владения языком идиш среди славянского населения местечек и окрестных сел на территории Украины и Белоруссии (о существовании своеобразной славяно-идишской диглоссии

см.: Moskowich 1993). Идиш активно использовался славянами как «язык торговых операций» в общении с соседями-евреями. Об устойчивости такой ситуации свидетельствуют и современные полевые материалы из Полесья и Подолии.

При том, что евреев в Полесье нет со времен Второй мировой войны, в памяти местных жителей сохраняется и лексика, и набор фраз, необходимых для минимального общения, и рассказы о бытовых контактах. Уже упомянутый 90-летний Е. В. Супрунок из с. Речица рассказывал, как благодаря знанию «еврейской азбуки» (числительных) с выгодой для себя сторговал коня у еврея и как с помощью еврейских слов «фляйш» и «гут» при немцах смог сдать на мясо маленького бычка вместо молочной коровы-кормилицы.

Аналогичная ситуация наблюдается и в Подолии (Винницкая и Хмельницкая обл.). Большинство бывших местечек сейчас уже утратили свой городской статус, превратившись в большие села с моноэтническим населением. Однако в памяти информантов старшего поколения, так же как и в Полесье, сохраняется неостребованный в настоящее время своеобразный «разговорник», бывший актуальным до середины 1950-х гг., когда местечки еще сохраняли остатки своего традиционного быта и уникальной языковой ситуации:

«Всё понимаю! Мэня еўрэи не продадут! Не продадут! А читати не могу... Шо хочете спытайте, я вам скажу по-еврэйски, шо оно называеця! С детства, а дытына скоро научаеця» (Ю. С. Резник, 1929 г. р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин);

«Двое близняток еврейских буюло, то ходыли, а я... моя бабушка пэкла булочки на базар, колысь же нэ продаваыли хлиб так, як зара, колысь же люды пэкли. Моя бабушка була пэкаркой. И вона, як я ешо була в детстви — то я ходила на базар и продавала ци булочки, хлиб цэй. То пидходят цих двое — я-то знала раньше, но забуюла! Но я цэ запомнила, шо вони пидходят и: „Дай булочку!“, а я ка: „Нэй!“, и: „Гэй момэ, бринк ге...“ Грбшы я забыла як... „Гэй бин ой...“ И „нэм булочки!“ Ну я тако... Забуюлся! Нэ можу запомнити. А моя бабушка-то тыльки по-еврэйски говорыла. Она еврэю служыла с детства, баыла диты. И вона по-еврэйски говорыла з йймы так як вони. Всё знала! Брат мий, шо в Донецку, знаў трохи по-еврэйски, бо більшинство, вин з детьми шраўся з еврэйскими, говорыл» (Н. А. Лоянич, 1931 г. р., Шаргород Винницкой обл., 2001, зап. А. В. Соколова).

Большинство рассказчиков свидетельствовали о том, что в быту соседи-евреи общались исключительно на своем языке, поэтому среди местных жителей украинцев знание идиша было распространено — многие помогали евреям в работах по дому и по хозяйству, ра-

ботали в еврейских мастерских да и просто жили по соседству. При этом информанты подчеркивали, что большинство евреев были билингвами или даже трилингвами (владели идишем, украинским/русским и польским): «Воні миж собою разговаривали по-еврэйски. А так — воні знали и українский язык, и русский язык, вот. А молитвы всё у них было по-еврэйски <...> Алэ еврэи говорили и ту мóву, и ту мóву. Воні вси мó знали <...> Миж собою вони говорили всё по-еврэйски. И бильше ниякей мови... вони тильки ў свою мову вирили» (Б. И. Ридвянский, 1919 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

В то же время единственная проживающая в Копайгороде (Барский р-н Винницкой обл.) еврейка Дора Иосифовна Яцкова-Креймер (1924 г. р.) утверждала, что до войны в Копайгороде евреи говорили между собой по-русски: «[Знаете ли Вы еврейский язык?] Я понимаю всё, я и разговариваю, но очень плохо. Я ни с кем не общаюсь, понимаете, всё уже позабывала, столько лет — ну ни с кем... [Разговаривали в местечке по-еврейски?] Нет, никогда. Я знала еврейский, но я не учила, но я ж в окружении евреев, так я запоминала всё. Мой брат так вообще ничего не понимает. Евреи в местечке все владели русским, все разговаривали по-русски. Между собой все мы только по-русски разговаривали. Знали они [евреи] еврейский, знали украинский. А старики не знали русский язык. Разговаривали в основном так, чуть-чуть <...> А евреи только по-русски разговаривали, так мы общались» (2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин). Это единичное и выбивающееся из общего контекста свидетельство, на наш взгляд, говорит не столько об ошибке памяти информантки, сколько проецирует ее личный опыт, опыт отдельной семьи (отец Доры Иосифовны был учителем в школе, и в семье был принят именно русский язык) на общую ситуацию местечка.

Более молодые информанты владеют лексикой этнических соседей уже пассивно, осознавая ее «иноязычность» и «непонятность»: «На вэрбовэцких, значить, на местечковых казали — „хабэ“. „Хабэ“ казали. Цэ еврэи, то есть „мэстные еврэи“, мол, „хабэ“. Слово есть такэ, мóжэ, вы чу́ли такэ слово чи нэ чу́лы? Я сам нэ знаю, шо вонó означае. Еврэи сами, „ты шо, — говорать, — ты хаба!“ А шо воно означае? „Куда ты полизла, хаба!“ [так и сейчас в селе окрикивают непослушную скотину, корову]. А „пйду на гóту“? Дид Пэтро кáжэ мэні: „Чо прилиз, габэл?“ — А шо „габэл“? — А я шо, знаю? Цэ еврэйске слово. Алэ я звídки знаю — „габэл“, „хаба“» (Н. А. Ковальский, 1951 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин).

Рассказывает женщина-украинка, долгие годы прожившая по соседству с двумя сестрами-еврейками: «Воні учили [дочь Е. Е.] по-еврэй-

ски говорѣти. Вона знала окрѣми слова, а так, рѣчью нѣ могла говорѣти, шѣ була малá, мѣже шо дальше проучѣлася, то наўчылася бы. [На каком языке говорили старшие евреи?] Тильки по-еврѣйски миж собой. [Украинцы знали еврейский язык?] Я, напри́клад, не знала. [А люди постарше?] Ну, може и так! Кто долго прожыў з нѣми, то конечно. Той чоловик ўже помѣр кóло нас, то вин всѣгда з нимы по-еврѣйски говорѣў. [Он украинец был?] Да. И всегда с ними по-еврѣйски говорил» (Е. Е., 1950 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко).

Владение несколькими языковыми кодами значимо для такого фольклорного жанра, как анекдоты об этнических соседях. Смысл таких текстов — подчеркнуть возможность разного лексического выражения одного и того же значения. Возникающее при этом непонимание — только внешнее. На самом деле речь идет о диалоге, который могут оценить рассказчики и слушатели, владеющие как своим наречием, так и наречием «чужих». Именно по этой схеме построен разговор украинца («мужика») с евреем, основанный на использовании лексических параллелей. Еврей потерял саночки и спрашивает мужика: «Загубило я гринджало, на гринджалі ричка, в ричці ричиня і сім корсаків і месір і польовий виторопень». Мужик отвечает: «Знайшов саночки, на саночках торба, в торбі торбинка і сім коржів жидівської маци, і ніж, і заїц». Получив такой ответ, еврей успокоился: «То не моє, Бог з тобою!» («гринджало» — «саночки», «ричка» — «торба», «месір» — «нож», «польовий виторопень» — «заїц») (Шимченко 1895: 13).

Аналогичная ситуация представлена в разговоре «хохла» и «москаля» из Купянского у. Харьковской губ.: «Раз москаль смеялся над пословицами хакла (sic!) и говорит: „Вот сказано, хохол мазница (мазница — традиционное прозвище украинцев, многие из которых занимались извозом и имели дело с тележным дегтем. — О. Б.), говорит сегодня на улице так: був та нема, та пойихав до млина, заприг пыньки, та пойихав по быкы“. Нада говорить: „Был да нетути, да поехал на мельницу“. Потом опять говорит хахол: „Забув рукавици в хати на полици“, а нада так говорить: „Забыл рукавицы в клетке на полици“» («млын» — «мельница», «хата» — «клеть» и т. п.) (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 121, л. 6 об.—7; собирателем отмечено, что в слободе Ново-Николаевке, где сделана запись, проживает 2434 малоруса и 272 великоруса).

На фонетических созвучиях построен диалог русинки и мадьяра в шуточной истории из Угорской Руси. Русинка, считая, что она хорошо «знает по-мадьярски», покупает на базаре обувь и спрашивает: «Годь йа рарá, чїжмарарá? [годь — венг. *hody* 'как; как дорого'; *чїж-*

mi — венг. *csizma* 'черевик, обувь']» Мастер не понял и спросил: «Міт, руска, міт? [*mit* — венг. *mi* 'что, как']» Русинка решила, что он обвиняет ее в краже мыла (*мідло*), и бросилась бежать. Призывы обувщика: «О не сáладь, руска, не сáладь [*сáладь* — венг. *szaladi* 'убегать']», — не остановили ее, потому что она подумала, что ее обвиняют еще и в краже сала (созвучие *сáладь* — *сáдло*) (Гнатюк 1911: 292).

Судя по всему, анекдотические ситуации такого рода часто «списывались с натуры». Лариса Терентьевна Кузевич (1929 г. р.) из п. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл. рассказывала: «Ешшо хочу вам сказаты, тут <...> в кóжном силі свий акцент быў мóвы. Вот, примерно, в Иванькивцах — у нас село було [4 км от Сатанова] — поросе-é, теле-é, поте-é [звук [т] произносит подчеркнуто очень мягко]. Цэ значит порося́, тэля́ и поця́. То они так, у них быў акцент. А вот, примерно, в Западной [Сатанов стоит на левом берегу р. Збруч, исторически разделяющей Подолию и Галицию] я раз пришла, тожэ в Западной було: „У вас га́ци е?“ — „Шо за га́ци?“ — „Мэ́шты у вас е?“ Я не знаю, шо такэ, ну не знала и всё! Оказываеця, цэ выхóдыт — трусьы́. А потом казали, вы́бачте, „га́ци — в них насра́ци“. А мэ́шты, то выхóдыт обувь, туфли. Но я не знала. А там „пў́тня“. „Пў́тня“ — цэ вэдрó. Вот тожэ я не знала, шо такэ. В кóжном буў якось силі́ даже акцент розмóвы. То й так, то й так, то й так, а то й так. Вообще, короче говоря, чéсто [чисто] украинска мова дўже важкá. Чéсто. А у нас нэма чéстой» (2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин).

Проблема языковых взаимоотношений и лингвотолерантности среди этнических соседей еще ждет своего детального исследования. Однако уже сейчас представляется очевидным, что в языковой сфере (как в сфере непосредственных контактов) смягчаются наиболее конфликтные мотивы «фольклорной этнологии» и корректируются традиционные стереотипы, формирующие этнолингвистический портрет «чужого».



Глава II.

РЕЛИГИЯ И ВЕРА

II.1. Концепт «чужой» веры в народной культуре	73
II.2. О «жидовской вере» в народных представлениях восточных славян	84
II.3. Славянские народные легенды о «жидовском Мессии»	90
II.4. Чудо и вера	100
II.5. Народные версии «кровавого навета»: мифологизация сюжета в славянских фольклорных нарративах	112

Конфессиональный аспект оппозиции «свой–чужой» является одним из основных стимулов самоидентификации, что особенно ярко проявляется в полиэтничных и поликонфессиональных ареалах, где традиция соседства славян-христиан с представителями других конфессий насчитывала несколько веков. Регионы, где проводились наши полевые исследования — от Буковины до Гродненщины, — в этом плане представляют собой показательный пример, так как здесь на протяжении длительного времени (до Второй мировой войны) в тесном соседстве проживали православные, католики и униаты, христиане-баптисты, иудеи. Опыт непосредственного соседства не мог не оставить следа в народных представлениях о вере и культовых обрядах этнических соседей, что подтверждается живучестью традиции фольклорных нарративов на тему религии и веры (Белова 1997, Белова 1999, Белова 1999а).

II.1. Концепт «чужой» веры в народной культуре

О разных конфессиях. Как появились на свете разные конфессии? Белорусская легенда гласит, что «в начале света» все люди на земле имели один язык и одну веру (Federowski 1897: 231). Несмотря на наличие различных конфессий, бытует представление о едином Боге для всех народов: «Ускрозь Бог е, Бог для ўсих народоў», «Бог один, а вера разная», «Bog adzin, a wier mnoga» (Белова 1994: 47, Engelking 1996: 177). Таким образом, декларируется одно из важнейших положений — наличие различных вероисповеданий. При этом преобладающим является мотив праведности своей веры и греховности чужой (ср. рус., укр. *нехристи* как общее название всех иноземцев — французов, немцев, шведов, греков, цыган; название *права вяра* ‘католичество’ у болгар-католиков Баната, при этом представители всех других конфессий именуются *кривоверци* — СбНУ 1963/51: 192).

О происхождении различных конфессий у черногорцев племени Кучи рассказывается: по совету ангела отец, к дочери которого посватались сразу трое, отдал первым сватам дочь, вторым — собаку, а третьим — свинью. От девушки произошли православные христиане, от собаки — *латини, те со за то и љути, пасје нарави* [злые, с «собачьим» нравом католики], а от свиньи — *муслимане, који су прасење нарави* [подобные свиньям мусульмане] (СЕЗб 1931/7: 462). Ср. устойчивое в христианской традиции сравнение язычников с псами (Откр. 22: 15) и в связи с этим выражения с упоминанием собаки для описания чужой веры, безверия или отклонения от «правильной» (своей) веры: рус. *песья (собачья) вера*, укр. *пся (собача) віра*, пол.

psia wiara, серб. *насја вјера*, болг. *куча вяра*; рус. *собака татарин*, укр. *сучий син буду* и *турецкий син буду*; укр. *жид, лях и собака* — все *віра* однака, *що жид, то пес*. Нарушающих обычаи называют *cigani, niedowiarki* (пол., ср. краков. *niedowiarki* ‘мифические одноглазые люди’, рус. вологод. *полуверки, полуверицы* ‘умершие некрещеными дети’, ‘проклятые, похищенные нечистой силой’).

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

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

Крестьяне Владимирской губернии говорили про раскольников и сектантов, что они больших и слабых убивают, «чтобы не дать им возможности обратиться в православие», и происходит это как будто в раскольническом скиту в Сампсоньевской роще. Подозрения крестьян ничем не подтверждаются, но люди нередко исчезают (БВКЗ: 186). У старообрядцев в Литве (Зарасайский р-н) бытовал запрет «ходить с иноверцами вместе в баню, чтобы не было соблазна перейти в другую веру» (Живое слово: 31).

Перемена веры грозит человеку опасностью; отступники становятся уязвимы для происков нечистой силы. «[Одна женщина перешла в баптисты,] в штунды из нашэй веры. Стал к ней приставать чорт. Приходит ночью чиловік; вѣмучал ее, спокою нэ даѣт: стукочит, одеяло здирает... [Утонула она. Нельзя веру менять.]» (Олтуш-Ямицы Малоритского р-на Брестской обл., ПА 1985, зап. И. Кондрашева).

Но если человек меняет веру с «неправильной» на «правильную» (конечно, с точки зрения доминирующей конфессии!), то новая вера способна уберечь от нечистой силы: «От батюшка росказуваў, у Чорче прошлый рик на Пасху (Ольга ж та росказувала!) батюшка буў...

От у нас тэпэрь монастыр. И вот вона була там, та молодá жэншчина така, подходить до батюшки. Говорыть: „Я хóчу росказаты свою историю“. Вона́ из семьи баптистоў. Батько иййí буў там пресвитером. А полюбы́лася с хлопцэм с такэе віры. И вси булі протиў того, шоб вона за него замуж выхóдила. Вона йих не послухала, вона зойшлáся с тим хлопцем, короче, вийшла из ййхния веры, зошла с тим хлопцем. Вот вони в Ковэле жывуть. И дэ-то йогó нэ булó, дэ-то вун буў, короче, отсутствовал тры дня вун. Вот она одну нич лэгла спаты и так чэрэз сон чўе, шо так як дым по комнате. Она очи открыла, а то так як из-под подлóги вылазыть от та нэдóбра. Лохмáтоя. И так на колэнках, на чэтвэрэньках до йййí до постэли лйээ. А вона лэжыть. И кажэ: „Шо ты наробыла, куда ты пушла? Куда ты пушла, тэбэ опэчáталы“. Шо, мол, вона с тэй виры пэрэшла в тую виру. „Тэбя опэчáталы, на што ты так зробыла?“ А сам до еé не можэ гэть шо подступыты. И вот так упрекал еé и потом раз! — и назад, и куда-то исчезло. И вона встала, включила свит, подходить до зэркала, а ў еé крэстик на лбу — прамо аж сийе. Видно, вона пэрэкрэстилася, вжэ ж сюды пошла в цэркву. Бо хлопэц той ходиў, и вона ходыла. И шчэ в таких случаях маком обысають квартиры, шоб воно бильш не показывалося. И людыну обсивають» (В. И. Денисова, 1959 г. р., Речица Ратновского р-на Воынской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

В этой истории черт выступает в роли баптистского «бога», который боится знака креста; ср. свидетельство с Воыни, что во время молений баптисты вызывают «Ирода» (черта), который боится креста (Кравченко 1911: 36–37; см. также П.2).

Следующая легенда отражает вечный спор католиков и православных об «истинности» избранной веры. Сам Христос менял и имя, и веру: «Исус Христос переезжал з Египта в Ирусалим. Исус Христос в Иурасалиме радйўся. Еўрэй быў. Имя [его] Юд Навйн. Пражыл 35 лет еўрэйским царóm. На Ердáни крэстйўся. Як ён уже стаў крэстйца, так ёго схватили и замўчили. Ён пакйнуў еўрэйску веру, а пэрэшол в рускую. В русской вере дали ему имя Петрó-Илья́. А Багародице не панрави́лась рўска цэркаў. И ана пэрэвелá ягó у касцёл. И пэрэхрэстйли ягó. И дали имя Исус Христос. [Вот поэтому переходить из православия в католичество можно, а из католичества в православие — нельзя.]» (Т. В. Байкова, 1901 г. р., Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О. В. Белова). Так вместе с получением «настоящего» имени Христос оказывается причастен к «правильной» вере (см. также: Белова 1999: 14–15).

Источник данного нарратива — колядка со сходным сюжетом. Ср. текст рождественской колядки, записанный в с. Комаровичи в конце XIX в.: «Прачыста» принесла новорожденного в церковь, где его хотели назвать «Петро-Павле»; имя не понравилось, Богоматерь

вышла из церкви, погасив все свечи, и направилась в костел; в костеле дали младенцу имя «Исус Христос» (Eleńska 1891: 490). См. публикацию сходного текста из Ровенской обл. (с. Озерск Дубровицкого р-на), записанного в 1983 г.: Оболенская, Топорков 1990: 154 (Богородица отвергает имена Петр и Павел, поэтому «дали сыну Суса Христа»).

Этнос и конфессия. Фактор конфессиональной принадлежности играет в системе ценностей народной культуры определяющую роль. Принадлежность к доминирующей конфессии является для представителя этноса главным условием того, что он является неотъемлемой частью «своего» народа. Именно поэтому в фольклорных представлениях о «своей» вере и «своем» народе признак конфессиональности часто идентифицируется с признаком этничности.

Этнический компонент является значимым для дефиниции различных конфессий: православие — «греческая», «русская», «сербская», «болгарская» вера; католичество — «польская вера»; протестантизм — «немецкая вера»; мусульманство — «турецкая», «татарская вера»; иудаизм — «жидовская вера», «чухутска вера». В то же время в балканской области Височка Нахия, например, славяне — католики и православные — называли мусульман «турками»; мусульмане именовали всех христиан «влахами» (*власи*) (Филиповић 1949: 294).

Для православных и католиков Восточной Европы важно разграничение *русской* и *польской* веры; «русская» вера соотносится с православием, а «польская» с католичеством, причем по ряду свидетельств православным отказано в праве называться христианами: «У нас гаворать, шо можно перехадить из русской веры в польскую. Русские вроде пративники Иисусу Христу, ани идутъ протиу сонца из цэркви. А Божка Матерь не злюбила [русскую веру за это] и пашла за сонцем» (гомельское Полесье; Белова 1994: 46).

Вообще же «Бог не назначал русской веры»; она взялась сама по себе, но широко распространилась и набрала силу (бел., Federowski 1897: 236). А вот что говорили о происхождении «русской веры» в Полесье: «Бог адин, а веры все на разных языках гаворять. Раньше наша русская вера была язычники. Русская православная вера ўзялася з Греции. Князь Ёладзимир ўзал, было три сына, Михаил, да не помню, сестра Анна. Гэтот князь хотел женицца, а ў Кieve тоже ж была языческая вера, тады ён решил перехрестїцца» (М.А. Мартынова, 1908 г. р., Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. Т. В. Рождественская).

О *немецкой вере* (протестантизме) поляки и белорусы-католики говорили, что «раньше немцы были такие, как мы», пока епископ Мартин Лютер не подвинулся умом «от великой науки» и не установил новую «немецкую» веру, переведа много народу «в немцы» (Fede-

owski 1897: 234). Православные балканские славяне утверждали, что лютеране «не боятся Бога» на том основании, что у них нет ни венчания, ни крещения и они не соблюдают постов (Филиповић 1949: 296; СбНУ 1963/51: 192).

В Полесье, однако, с уважением относятся к представителям этой самой «немецкой» веры — баптистам, или *штундам*, отмечая их высокую нравственность (Белова 1994: 46). В то же время баптисты вызывают стойкое подозрение в «неправильности» веры, ими исповедуваемой; вера эта часто напрямую сравнивается с верой евреев (см. П.2). Упрекают евангелистов и в несоблюдении постов (гуцул., Кайндль 2003: 81).

Сами баптисты нередко ощущают себя в положении гонимой веры, не идущей, однако, ни на какие компромиссы: «Мы евангелисты. Цэ правильно. Штунд — цэ нэпогано слово, хто его понимае. „Штунд“ — цэ „врэмья“, на одын час молитвы да и ўсэ. Нэмэцкое слово „одын“ <...> Прыхóди врэмья молитыся и кажуть: „Куды йдуць?“ — „Йдуць на штунд“ („одын час“). [Евангелисты в Вербовце были еще до революции, их все время притесняли.] Дэ справядливость, там йиé нэ любыць. [На церковь] тоже гонение было, но, бачте, им простийше — они и во власти могут служить, а вжэ и штунды — мы во власти не служим, подчиняемся власти, но принимаем тилко Бога» (мужчина, ок. 50 лет, Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

Отатарах, которые часто в народном сознании сравнивались с некими мифическими инородцами, «дикими», «безверными» людьми (см. I.2), в Западной Белоруссии говорили, что у них *татарская вера*. Христос ничего не знал о татарах, ведь они жили и живут где-то далеко за морем, потому-то «наша вера до них не дошла» (Federowski 1897: 236). Интересно отметить свидетельства о том, что вероисповедание определяет моральную оценку той или иной группы в пределах одного этноса. Согласно болгарской легенде из Велеса, болгары и турки — это единый народ, но одни праведные и верующие, а другие грешники-разбойники и неверные (Георгиева 1990: 48).

О вере более далеких этнических соседей (например, французов) есть свидетельства, что французы раньше были добрыми католиками, но теперь остались «одни масоны» (Federowski 1897: 232).

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

По поводу *жидовской веры* и ее равноправия с иными конфессиями славянская традиция фиксирует самые разнообразные представле-

ния. Наряду с точкой зрения о том, что вера евреев — это вера Ветхого Завета и от нее происходит христианство (пол., Саґа 1992: 84), бытует мнение, что «у жыдоў другий Бог» (полес., Белова 1994: 47); при этом представления о «чужом» объекте культового почитания подвергаются значительной мифологизации (см. III.2.1).

Доминирует представление, что вера евреев — нечто «ненастоящее», ведь евреи не узнали в Иисусе истинного Бога: «Религия евреев освящена Богом <...> но они ошиблись, когда не поверили в приход Мессии — думали, что придет великий царь, а не такой убогий Пан Езус» (см.: Саґа 1992: 94; запись сделана в восточной Польше (Билгорай) от православного информанта). Евреям «отказано в твердой вере», потому что, согласно народной легенде из Западной Белоруссии (Волковыск), «в начале света все люди были мертвы», и Пан Езус ходил по земле и оживлял их (клат в котел, варил, затем дул на человека); один еврей вызвался сопровождать Христа, чтобы стать таким же всемогущим. Он проделал все то же самое с мертвой девушкой, но потерпел неудачу, за что все его потомки и были лишены «правильной» веры (см.: Federowski 1897: 11; аналогичный сюжет, как и сюжет с участием цыгана, обманувшего Христа, бытует в Галиции; см.: Гнатюк 1902: 103–105; 105–106).

Причиной «выключенности» евреев из «нормального» с точки зрения славян жизненного уклада является страшный грех, совершенный евреями в прошлом, — распятие Христа и последовавшее за этим Божье проклятие. Соответственно основные еврейские религиозные обряды рассматриваются как ежегодное воспроизведение мучений и казни Христа (см. II.5). Любопытной трансформации подвергся в этой связи сюжет о вечном страннике — еврее, проклятом Христом за то, что во время пути на Голгофу тот гнал его от порога своего дома (ср. легенду из Подолии о паре вечных странников — мужчине и женщине, проклятых Христом; они ходят по свету, встречаясь раз в сто лет, — Гнатюк 1902: 201). По белорусскому поверью, *вечный жид* стареет и молодеет вместе с месяцем и обречен на скитание до Страшного суда (Federowski 1897: 238). Кашубы верят, что *večni Žid* — существо очень маленького роста, так как он стоптал ноги до колен за время скитаний; когда он их до конца стопчет, наступит конец света (Sychta 1967–1976/6: 297). На Воляни рассказывают, что вместе с месяцем перерождаются снова и снова евреи, распявшие Христа и стоящие на страже у Гроба Господня в Иерусалиме (Чубинский 1872/1: 10–11). В Галиции бытует представление, что, когда евреи распинали Христа, он их проклял, чтобы они жили вечно. С тех пор они сидят за морем и не могут добраться до своей страны, так как вода в море кипит (Яворский 1915: 233).

«Чужие» соплеменники. К иноверцам приравниваются и представители «своего» народа, исповедующие другую религию. Яркий тому пример — взгляд православных сербов на своих единоплеменников, сербов-мусульман. В XIX в. и ранее сербы называли *турками* не только этнических турок, но и людей, говорящих по-сербски и даже не знающих турецкого языка, но исповедующих ислам (Толстой 1996: 29). Полешуки-католики на основании различий в церковном ритуале отказывают полешукам-православным в праве называться христианами: «Русские вроде пративники Иисусу Христу, ани идут протиў сонца из цэркви. А Божа Матерь не злюбила [русскую веру за это] и пашла за сонцем» (Т. В. Байкова, 1901 г. р., Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О. В. Белова). В Витебской губ. говорили, что католическая вера лучше, потому что в костеле красивее, чем в церкви, играют на органах; на образах в костеле — *bietyje asoby*, а в церкви — *murzatyje* (черные, темные). В «русской церкви» священники женатые и поэтому причастие дают ложкой, а не руками, чтобы не осквернить его. Поведение и обрядность «наоборот» (ср. представления православных украинцев, что католический священник читает в церкви то же самое, что и православный, «тильки не з того кинця» — УНВ: 46) в народном сознании являются свидетельством о том, что этнические соседи или иноверные «свои» веруют в «неправильного» Бога, что «чужая» вера есть в лучшем случае просто безверие, а в худшем — есть не что иное как поклонение дьявольским силам (см. II.2, IV.1).

Показательно в этом контексте отношение православных к старообрядцам, которые также расцениваются как «чужие»: «А эти ж стараобрядцы, ани ж нехрысци. Я прышла ў магазин. „Здрастуйтя“. — „Здрастуйтя“. Ну ж, люди стаять. Стаять люди. Сама анá с Дабрáнки, а тўтака жыла близка кáля магазина, её Катей звали, и янá старабрáдка была — у нас хто завé йих *маскалi*, а хто *кóни* — и янá нагнулась и каже: „Ты ня будеш сэрдца?“ А я кажу: „Чагó?“ — „Тебе и веку ни будить“, — ета анi так гавóрать. И мене сразу зделалась плоха. Я ужэ пришла дамой и мне ужэ тáкака ў магазине глáзы закалóли, и слэзы, и сразу наскóчыл пузырь. Пузыр наскóчыл зразу, я его, можэ, месяц насила. Дак Иван [муж] каже: „Давай я его тóбе выпеку“, ксёнцыйей. Ну и выпек и ўсё. И ничего и не былó» (Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. О. А. Терновская). В этом полесском нарративе женщина-старообрядка насылает сглаз на рассказчицу.

В то же время в определенном обрядовом контексте «чужая» вера и обрядность могли восприниматься как нечто более престижное по сравнению со «своим». По свидетельству из Гродненской губ. (Волковыс-

ский пов.), для прощания с умершим более зажиточные крестьяне приглашали чтеца, знающего *польскую* грамоту. Он вместо Псалтыри читал над покойником польские заупокойные молитвы (Шейн 1890: 544).

Крещение. В этой связи крещение осмысливается не только как обретение истинной веры, но и как приобщение к «своему» этносу.

Целый спектр «чужеродных» наименований представлен в названиях некрещеных детей, которые осознаются как не принадлежащие «своему» этносу: болг. *еврейче, турко/турченче, циганче, мохамуданче*; серб. *турче, циганчища, бугарче, влашче*; ю.-рус. *жидок некрещёный*, с.-рус. *лопъ* от «лопарь»; см. также: СД 2: 86; Кръстева-Благоева 1999: 24–35). Согласно украинскому поверью, душа умершего некрещеным ребенка не может попасть на небо, «бо вона ше жидівка» и в течение 7 лет должна пребывать под придорожным крестом (Гнатюк 1912: 202).

У болгар, македонцев, словаков, лужичан, поляков при передаче крестными или повитухой окрещенного младенца матери происходил ритуальный диалог, содержащий следующую формулу: «Дали вы мне его язычником (евреем), отдаю его вам христианином» (см., например: ДОО 1: 68, 91, 93, 212; Кръстева-Благоева 1999: 35–37).

Значимой для судьбы младенца, которого несли крестить, оказывалась и встреча с представителем той или иной народности или конфессии. В Болгарии полагали, что встреча с цыганом означает, что ребенок будет «скитаться по дорогам»; если ребенок испражнится в купели, то впоследствии он станет «турком» или «турчанкой» (*кадъна*), т. е. сменит веру (Кръстева-Благоева 1999: 37).

По русскому поверью, усопших младенцев нужно непременно подпоясывать «для того, чтобы их на том свете по первому взгляду можно было распознать от татарчат и жиденят» (Даль 1996: 97); пояс здесь выступает как заменитель креста, как знак принадлежности к «своей» традиции.

В связи с этноконфессиональными стереотипами может быть рассмотрена и фигура Христа, вопрос об этнической принадлежности которого тесно связывается с идеей вероисповедания, крещения.

Преобладает точка зрения, что Иисус Христос не был евреем: «Сус Христос жэ хрэшчэный, а жыды нехрэшчэные» (гомел., ПА 1981, зап. О. В. Белова); «Июда родийўся з еўрэйки, а Сус Христос з Божой Матери», ср.: «Июда Исўса замучил — з жыдоў быў» (М. И. Левченко, 1903 г. р., Тхорин Овручского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. О. В. Белова); «Иуда з жыдоў быў, а Христос нэ. Рўский» (М. И. Левченко, 1903 г. р., Тхорин Овручского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. О. В. Белова); «Ани ж были русские, Яким и Анна, а ён же ат них радиўся» (Н. П. Ле-

вонова, 1898 г. р., Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. Т. В. Рождественская).

В польском рассказе о крещении Иисуса утверждается, что Христос стал поляком, как только крестился, а до этого он был евреем (Сага 1992: 37). В болгарской легенде Дева Мария прячется от евреев, потому что они «против болгарской веры и против болгар», а Христос говорит еврейскому царю, что оснует «болгарскую веру» (АИФ 330: 28–29, Врачанско, 1985, зап. А. Георгиева). Согласно другой легенде, евреи не хотели, чтобы Иисус стал их царем, потому что мать его не была еврейкой, она была «другая, как болгарка» (АИФ 353: 205, окр. Бургаса, 1980, зап. А. Анчев). Мотив «нееврейского» происхождения Христа звучит и в следующей легенде: «Мать Иисуса была девушкой, и был у нее друг еврей Яков, и она забеременела»; поскольку у ребенка не было признанного отца, его назвали «син божи»; впоследствии Иисус проповедовал, что «евреи и богачи — враги человечества», за что они и уничтожили его (АИФ 328: 109, Михайловградско, 1983, зап. А. Георгиева).

«Нечистое» и «сакральное». Эти понятия тесно переплетаются в народном восприятии «чужих» конфессий. Присутствие иноверца оскверняет священное место (об этом говорят легенды Русского Севера об ушедших при приближении «литвы», «немцев», «шведов» в землю храмах, см., например, МРЛРС) и трапезу православных (Новгородская I Летопись свидетельствует о наказании за трапезу с инородцами или некрещеными). В традиционном русском быту долго сохранялся запрет пользоваться посудой, из которой ели цыгане, татары, немцы: она долгое время считается как бы оскверненной, и хозяйки не велят домочадцам есть из нее, «пока татарин не выдохнется» (Максимов 1995: 545).

В XI в. Феодосий Печерский обличал латинян-католиков в том, что «неправо они веруют и нечисто живут: едят со псами и кошками, пьют свою мочу и едят ящериц, и диких коней, и ослов, и удавленину, и мертвечину, и медвежатину, и бобровое мясо, и бобровый хвост» («Послание к князю о вере латинской», БЛДР 1: 449). В XX в. православные Височкой Нахии (Босния) утверждали, что католики (*шокци*) едят мышей, удавленных кур, павших домашних животных, барсуков и слизней (Филиповић 1949: 294–295).

С понятием «нечистого» связано представление о запахе «чужой» веры (ср. стереотип «запах чужого» — I.4). В болгарском песенном фольклоре христианская вера именуется «чистой», «благоуханной», пахнущей базиликом; «турецкая вера» расценивается как «собачья», «никакая», «смрадная» (Ангелов 1997: 110). В этом контексте интересно рассмотреть обычай болгар Хасково при первом пеленании или на третий день после рождения сыпать ребенку соль на сгибы ручек и ножек, на

шейку — «чтобы дурно не пах, когда потел». У турок и цыган этого обычая нет, поэтому о них говорили, что они «несоленой веры» (ДОО 1: 202). С этим же обычаем связан болгарский фразеологизм *соленый болгарин* (Толстой 1995: 418–426).

На этом фоне еще более ярко проявлялись представления о «чистоте» «своей» веры; эту «чистоту» признавали якобы даже иноверцы. В Родапах утверждали, что помаки и турки признают воду от омовения христиан чистой и пригодной для питья (АЕИМ 953 II Вак.: 167).

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

Связанный в народном сознании с нечистой силой «чужой» этнос может стать причиной появления в мире Антихриста перед концом света (см. II.3).

Как представителей «чужой» веры или вероотступников трактует народная традиция тех, кто занимается ведовством, колдовством, магией, ср. рус. *еретик* 'колдун', 'оборотень' *еретница* 'колдунья, знахарка' (Власова 2000: 169–174).

В то же время «чужие» культовые объекты и предметы включались в систему «своих» религиозных практик, направленных на достижение здоровья, успеха и благополучия (см. III.1.2, III.2.3, III.2.4).

Приоритет «своей» веры. Непоколебимым убеждением любого профессионального сообщества является постулат о приоритете «своей» веры над верой этнических соседей или соплеменников-иноверцев. Эта идея находит воплощение в ряде шуточных фольклорных жанров, где сюжетообразующим элементом становится спор о вере (сюжет имеет литературное происхождение) или выяснение вопроса «чей Бог старше». В этом споре противник ведет себя очень серьезно, представитель же «нашей» стороны обращает все в шутку, что и не мудрено: аксиома не нуждается в доказательствах.

Молчаливый диспут о вере раввина и священника, которые объясняются знаками, заканчивается поражением раввина. Иудей поднимает палец вверх, христианин показывает пальцем в землю; иудей показывает один палец, христианин — два; иудей показывает раскрытую ладонь, христианин — кулак. Раввин расшифровывает этот обмен знаками следующим образом: «Бог в небе — Бог и на земле; Бог зрит оком на свет — Бог зрит двумя очами; Бог мир на ладони держит — Бог сжимает мир в руке» и признает богословскую мудрость оппонента. Священник же истолковывает все иначе: «Он хочет меня повесить — я его в землю зарюю; он хочет меня пальцем в глаз ткнуть — а я

его двумя; он хотел дать мне пощечину, а я ему пригрозил кулаком» (Kolberg DW 14: 364). Согласно другому варианту, еврей вынужден признать правоту крестьянина и креститься после следующего обмена знаками: еврей показал один палец, крестьянин — три; еврей показал ладонь, крестьянин сжал руку; еврей указал на небо, крестьянин — в землю. Еврей обратился за помощью к ксендзу, который перевел все следующим образом: один палец — Бог един, три пальца — Бог в Троице; ладонь — Бог все видит, сжатая рука — Бог знает все тайное; палец вверх — Бог на небе, вниз — Бог на земле. Крестьянин более прагматичен: еврей хотел зарезать меня ножом, я ему пригрозил вилами; хотел ударить ладонью, я в ответ кулаком; он поднимет меня вверх, я стукну его о землю (Kolberg DW 52: 470–471).

По польскому преданию, один солдат разорил и ограбил могилу богатой еврейки. Еврейка приснилась своему мужу, рассказала о грабеже, муж обратился к раввину. Раввин призвал на кладбище капитана с солдатами, раскопал могилу и начал молиться, чтобы умершая указала на виновного. Во время молитвы мертвая еврейка стала подниматься из могилы, но тут виновнику-солдату пришлось на ум сказать: «И Слово Божье стало телом и пребывало среди нас» (ср. Ин. 1: 14 — «И Слово стало плотью и обитало с нами»), и еврейка упала. Так повторилось трижды, после чего раввин вынужден был признать, что здесь присутствует некто более мудрый, чем он. Грабитель рассказал обо всем капитану, тот обещал хранить тайну, признав, что «наша вера сильнее еврейской» (Ланьцут, окр. Пшемышля, Saloni 1903: 324).

Фольклорные анекдоты о старшинстве «нашего» Бога над «чужим» разворачивают этот сюжет и в область народной антропологии (объяснение особенностей цвета волос евреев или прически у старообрядцев — см. I.4, П.2), и в область представлений об объекте культового почитания (согласно польской легенде пойманный евреями «хлоп», запертый в подвале, съедает хранящегося там сахарного «еврейского божка», а собственные экскременты выдает за следы битвы «польского Бога» с «еврейским» — Kolberg DW 14: 297–298; PBL 2: 42–43).

Помимо корпуса общих представлений о «чужих» верах, аккумуляровавшего в себе основные стереотипы, касающиеся образа «чужого» в народной культуре, каждая локальная традиция формирует для себя более подробный образ той конфессии, с которой наиболее тесно контактирует и непосредственно соприкасается. При этом фольклорный образ какой-то одной «чужой» религии может стать своеобразным эталоном, на который ориентируются все остальные «суверенные конструкты» относительно конфессиональной принадлежности этнических соседей (см. П.2).

II.2. О «жидовской вере» в народных представлениях восточных славян

Не случайно ключевые слова, вынесенные в заглавие раздела, взяты в кавычки. Дело в том, что на этот раз речь пойдет не о восприятии этнических евреев и иудаизма восточнославянской фольклорной традицией, о чем нам уже доводилось писать (Белова 1997, Белова 1999, Белова 1999а). Здесь мы хотели бы обсудить вопрос, каких признаков, с точки зрения носителей традиционной славянской крестьянской культуры, достаточно, чтобы объект или персонаж приобрел в их глазах статус «еврейского». Отметим при этом, что объектом нашего внимания будут культурные явления, не связанные генетически с еврейской традицией, но имеющие ряд типологически сходных черт с еврейскими обрядами (такими, как они видятся соседям-славянам). Таким образом, мы рассмотрим один частный случай реализации оппозиции «свой–чужой», когда элементы «своей» культуры начинают восприниматься как «чужие» (т. е. «еврейские»), и попытаемся проанализировать механизмы этой трансформации.

Среди материалов Тенишевского архива встретилось любопытное свидетельство, записанное в конце XIX в. на Вологодчине. Это своеобразная сводка крестьянских представлений о людях, принадлежащих другим конфессиям: «При оценке людей другой веры крестьяне принимают во внимание не столько веру, сколько ту общую молву, которая соединена с той или другой нацией, исповедывающей известную религию. Так, о лицах магометанской религии крестьяне судят по туркам и татарам <...> „Магометана кланяются двум богам: Алаху и Магоміету. Магоміут живёт на семуом небе, а Алах — на десятом. Алах и Магоміет оба суровы, и турки и татара тожо эдакие: потому какоуф Бохъ, такуоф и прихуот“. [Турки и татары не любят христиан. Убить христианина для них — как доброе дело сделать. Имеют много жен <...> После смерти магометане попадают в ад. В рай их пускать нельзя — там будет очень тесно. На вопрос собирателя: если магометанин живет праведно и с одной женой, куда он попадет? отвечает — „Не знаю“. По размышлению решает, что] можно и в рай, так как достоин. [Прозвища-дразнилки татар:] *свинуоё ухо, проклятый Магомет, бритолобий поросенок, кутынка* (от тат. *кутыны* — задница) <...> [Собиратель отмечает, что в народном сознании татары равны туркам.]

Евреи — наруот хитрый и жадный. Христа продали за 30 серебряников. За што Бох отняў у йих родину, пускай живут на цюжих землях.

Бох любий раншэ йих, а как Христа распели, так Бог от и прогнивиўсё. Худо йим будёт на туом свите. Жыды первыё пойдут в ат. Евреи будут дїесовать (действовать, существовать) до концины мїра, до фторуова пришесвія Христа. Из јихнова рода произойдет сам Антихрист. [О вере евреев не знают, только:] Жыды не вирят во Христа. [Зачастую по вере евреев смешивают с татарами.] Евреи женятся на мнуогихъ жонах и как татары не йидят свинину <...>

Немци не вирят во Христа (слыхал от одново странничка), [немцы никогда не посятся, все машины сделаны немцами].

[Католики — „латыны“.] Латыны муолятьсё нашому Богу и ещо своему папе; во Христа и в Божью Матерь вирят <...>

[О вере французов.] Кажитьсё, нашу руськую веру [исповедуют]. У наших русских с французами дружба большая; а коли бы вера была разная, так тут уж никакиё бы дружбы не было. Небуось нашы не дружатъсё с туркой — а почему? Да потому самому, що веры неодинаковы; турки не вирят в нашова Христа...» (АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 376 (Вологодская губ., Тотемский у., зап. И. Суворов, 1899), л. 11–17).

Как видно из приведенного фрагмента, представления крестьян о вере их «оппонентов» носили крайне расплывчатый характер. Значимым для информантов был минимальный набор «опознавательных знаков», с помощью которого можно было идентифицировать иноверца. Показательно при этом сближение и почти отождествление турок, татар и евреев на основании одного признака — неупотребления в пищу свинины. Данный признак становится единственным показателем, передающим, с точки зрения вологодских крестьян, суть и мусульманства, и иудаизма. Аналогичные представления бытуют и в других регионах славянского мира. Так, с точки зрения болгар, турки и евреи — одной веры, поскольку и те и другие делают обрезание и не едят свинину (Тодорова 2001: 91).

В наборе признаков «еврейства» наблюдается четкое региональное различие. Так, если обратиться к материалам, зафиксированным на Русском Севере или в центральных губерниях России (т. е. в тех регионах, где местное население не имело возможности контактировать с евреями), налицо окажется устойчивый и крайне малый набор стереотипов книжного происхождения, опирающихся на определенные тексты. В первую очередь среди источников следует назвать «Сон Богородицы» (текст имеет широкое хождение в крестьянской среде и хорошо знаком носителям традиции) — клише типа «жидовики-некрещеники» происходит как раз оттуда (см.: Мороз 2002, Прохоров 2000). Образом евреев-«нехристей», виновных в распятии Спасителя, и исчерпываются, собственно, представления о евреях (иудеях).

Что касается нашего исследования, то для нас более привлекательными будут материалы из регионов тесных славяно-еврейских этно-

культурных контактов, где была выработана система представлений о конфессиональных особенностях чужих (сочетающая «объективные» знания с их фольклорно-мифологической интерпретацией), где признаковое поле «чужого» (в нашем случае — еврея) было достаточно обширно и где существовала система оценок «близкого чужого» сквозь призму «своей» традиции.

Как мы уже отмечали (Белова 1999а, Белова 2003), наиболее живучими стереотипами в отношении евреев являются стереотипы, касающиеся: 1) объекта культового почитания; 2) обрядов и ритуалов; 3) бытового этикета (внешнего вида, пищевых запретов, норм поведения). Эти же параметры в определенных ситуациях могут быть приложимы и к «своим» (христианским) конфессиональным оппонентам, и наличие сходства между «неправильными» «своими» и «чужими» неизбежно ведет к тому, что оппоненты оказываются причислены молвой к «жидам», а вера их тут же объявляется «жидовской». Среди подобного рода «псевдо-евреев» оказываются в глазах носителей народного православия в первую очередь старообрядцы, баптисты и сектанты-хлысты.

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

Сходная картина наблюдается в Каргополье, где местное население, недавно столкнувшееся с представителями протестантизма, сразу же определило эту веру как «еврейскую» или «магометскую». «У них еврейская вера. А я говорю: „Я еврейской веры не признаю“. — „У нас службы те же, те же эти молитвы, так же мы их читаем“. Я говорю: „Я знаю, что всё так, но всё равно у вас служба не

наша. И вы Паску празднуете не так, как мы. Вы еврейску празднуете Паску-то» (Мороз 1999: 14); «У них какая-то магометская, наверно» (Там же).

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

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

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

Обеспокоенная мать зашила ему в одежду «свяченого» и дала крестик, велев бросить его в «діжку» с принесенной водой. Парень бросил крест в воду, пока штунды читали «йому» (объекту их почитания. — О. Б.) — «й час виходить, а „він“ не виходить... читали, читали, кричали, кричали — нема!». Вылили воду на двор, набрали новой, опять читают: «А „він“ вийшов тай каже:

— Ох, як мене „той“ надавив!» (имея в виду крестик. — О. Б.).

«Штунды» выгнали парня и не приняли его к себе (Кравченко 1911: 36–37).

Данный фрагмент перекликается с рассказом «Біс шалапутський бог», записанным у украинцев в Воронежской губ. (о термине *шалапуты* (хлысты) см.: Панченко 2002: 9). Некий «хохол» рассказывал, как он был «у шалапут на моленіі». «Шалапуты» всячески прельщали хохла своей верой и деньгами. На молении «поскидали усі штани, а баби юпки, і бігають кругом шаплика, налитого водою, і прочитують: „Бог наш! Вийди к нам!“». Наконец вылез их «бог» — «чорний та у ширеті, кудлатий». Хохол стукнул «бога» макогоном, и тот бултыхнулся обратно в чан. «Шалапуты» запричитали, что он убил их бога, но решили попробовать вызвать его еще раз. Тогда мужик бросил в чан щепотку ладана. «Бог» вылез только тогда, когда переменили воду, и пожаловался, что его привалили «каменюкою». «А лягають спать шалапути, так прямо у повал, хто с ким попав: батько, мати, брати, сестри: на це у їх розбору нима. Так воно ж бач ни дурно есть ця приказка, шо боїця, як чорт ладину» (Гнатюк 1912: 11–12).

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

Кто же еще практикует ритуалы со смотрением в чан с водой? Конечно, евреи. Согласно украинским, белорусским и польским поверьям, евреи смотрятся в воду в канун Судного дня, чтобы узнать, кто из них может стать жертвой демона Хапуна; тот, кому грозит гибель, не увидит своего отражения, или «тени» в воде (Белова 2001a: 175, а также V.3). Иногда говорится, что такие действия евреи производят в канун праздника Кущей («Кучки») или на Песах, когда им тоже угрожает нечистая сила (волынское и гомельское Полесье; Белова 2001a: 177, 178, а также IV.2). Упоминание смотрения в воду связывает эти рассказы с еврейским ритуалом моления над водой («вытрясанием грехов»), происходящим в период между еврейским Новым годом и Судным днем: по свидетельству из окрестностей Белостока, во время «вытрясания грехов» евреи смотрели в воду: кто не видел своего отражения, того мог забрать дьявол (Сага 1992: 59). Упомянем также в связи с этим еврейское поверье: в праздник *Hoszana-raba* по возвращении из божницы увидеть свою тень без головы — значит умереть в этом году (Вольт, Lilientalowa 1898: 283).

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

Таким образом, и вера баптистов и хлыстов, и их ритуалы, и объект культового почитания оказываются «срисованными» с еврейских ритуалов в их «фольклорном прочтении». Показательные сходжения зафиксированы также относительно погребального обряда «чужих», о чем подробнее см. IV.3.

Внешность и бытовой этикет. Особенности внешнего вида, в частности прически, атрибутируемые как «чужие», также приписываются и инородцам, и «своим чужим» (соседям, старообрядцам), см. I.4. Это наглядно демонстрирует сюжет «Чей Бог старше», причем действующими лицами спора оказываются в разных вариантах легенды мужик и еврей,

русский и немец, хохол и москаль, православный и старообрядец. Одно из спорщиков запирают в церкви (в кутузке), где он справляет нужду и объясняет потом, что это следы того, что «наш» Бог победил «жидивского», «немецкого», «московского» или «староверского».

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

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

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

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

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

Калужская губ.: «многие выстригают макушку и считают это за знак христианства» (Там же).

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

И наконец отметим еще одно прямое сближение конфессиональных «оппонентов» — старообрядцев — с иудеями, но теперь уже в области бытового этикета. Украинцы Прикарпаття, наблюдая строгость обращения старообрядцев-липован (местное название — «пилипони») с не старообрядцами и их приверженность ритуальной чистоте, замечали: «То так як жиди: як прийдуть між наших людей, то тільки про те й дбають, щоби не осквернитися. Боронь Боже при нім люльку закурити [убегает из хаты; если дотронется, обтирается; не пользуется „нашей“ посудой; несколько раз в день молится]» (Франко 1898: 201–202).

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

II.3. Славянские народные легенды о «жидовском Мессии»

Этот раздел касается проблемы отражения мессианских идей в славянской фольклорной прозе. В народной повествовательной традиции образ Мессии, безусловно, связан с представлениями о «последних временах» (тема была крайне актуальна на переломе столетий, остается таковой и сейчас), о судьбах целых народов и отдельных людей во время Страшного суда.

Материалом для разработки этой темы послужили народные легенды в записях конца XIX — начала XX в. и современные фольклорные свидетельства из различных регионов славянского мира.

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

И начнем мы именно с такого повествования, записанного в 2000 г. в с. Речица на Волыни. 90-летний Ефим Варфоломеевич Супрунюк, излагая свою версию библейских событий, сопровождал рассказ комментариями-размышлениями, касавшимися избранности еврейского народа; перипетиям судьбы евреев, превратившихся из любимейшего Богом народа в гонимый народ; ожиданиям, связанным с приближением «последних» времен:

«Алэ пэрвым народом Бог почитал наивернейшим евреев, Иуду, иудеи. Ето Иуда буў сын один, буў ў ёго сын, значыць, Завулон, Исахар,

Симеон, Иосиф и Иуда буў. От Иуда, значыць, у Бога заслужыў найліпшы даяныне, из ёго родасловия як идэ, так из Иудоваго поколення и Христос народыўся <...> Вин жэ сам [т. е. Христос] до еврэйскаго [рода]. Вин, значыць, прыйшоў до своих, але там пишэ, шо вин прыйшоў до еврэў. Вин до еврэў прыйшоў тылько, алэ евреи не принялы, а принялы такіе, шо зовсим нэ признавалы Бога — язычники, — шо воны робыли богоў з липы. Пийдэ, значыць, ў лис, зрубае дэрэво, дрэва спалыць, а з того вытяша (?) зробіць соби бога и мольтса, мольтса, ёго там нарысуе там такэй. Это называўса народ то язычныкоў. Наш народ из тых, из язычныкоў. А йих [евреев], значыць, из тых [имевших свою религию]. Но самыи, самыи йихныи из найдорогшого, из котрых Христос явывса. Вин сам из еврэйскаго народу. Вин до своих [пришел], але шо ж воны, воны не понялы, [что] это Бог е, это розсудыты, это нихто не розсудыць, чому вонó так, шо вон и докázывал, исцелял больных и пэрэдвигаў ўсе, и воскрэшаў мэртвых и ўсякэ тэе, воны не принялы. Воны шэ ждуть свогó! Воны шэ ждуть свого, а наши свяшэнники, угодники вэлыки пишуть, это воны ждуть, значыць, свогó — это Антихрист! Придэ из йих, из еврэйскаго народа, придэ Антихрист, котрый овладее светом...» (зап. О. В. Белова).

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

В полесской легенде обращает на себя внимание мотив неузнавания: евреи не узнали в Христе истинного Мессию, «они еще ждут своего». Подобный мотив присутствует и в рассказе, записанном польском Подлясье: «Izraelicka religia <...> jest religia wybrana przez Boga, tylko że oni nie uwierzyły w Mesjasza, bo myśleli, że to wielki król przyjdzie, a nie taki ubogi Pan Jezus» [Израэлитская религия <...> избрана Богом, только они не уверовали в Мессию, потому что думали — придет великий царь, а не такой убогий Пан Езус] (Сага 1992: 94). Согласно народным легендам, неузнавание истинного Мессии влечет за собой страшное преступление — распятие Христа — и обрекает евреев на дальнейшую драматическую судьбу: вина за распятие становится «вечной» виной еврейского народа и причиной его страданий.

Сходным образом излагается «родословная» Антихриста в легенде, записанной в восточной Польше, в районе Бялой Подляски (польско-украинско-белорусское пограничье). «Ancychrist z żydowskiego pokolenia» придет править на землю на срок в три с половиной года. «A chąstka izraelskiego ludu Żydów ni przyjmie jego, te duzo jego przyjmio, dlatego przyjmio, że on będzie puchodził z żydowskiego pokolenia. Pokolenia z Dana <...> Dan syn to był Jakuba, co to miał on dwanaście

synów. Tak. A to już stare pokolenie i on nazwany jest Żmiejem, że ty będziesz Żmieję» [А часть израильского народа его не примет, но большинство примут, потому что родом он будет из еврейского колена. Из колена Данова <...> Дан был сыном Иакова, у которого было двенадцать сыновей. Да. И это древний род, и назван он Змием, ты будешь Змий] (Czaplak 1987: 126–127).

Упомянем также польскую легенду из окрестностей Кракова о том, что перед Судным днем родится *Jancychrist* — сын Люцифера и 70-летней еврейки; отличительной чертой его будет то, что он родится с зубами (Gloger 1978: 54; ср. широко распространенное славянское поверье, что с зубами рождаются ведьмы и колдуны, упыри и «двоедушники» — СД 2: 361). По болгарской легенде, еврейка родит сына и назовет его Антихристом (СБНУ 1913/ 27: 347).

По легенде, записанной в Вятской губ., Антихрист «уже народился и прогрыз 7 железных дверей — из тех 12-ти, за которыми он заперт в каменной горе» (Зеленин 1914: 416).

Согласно современным польским материалам, опубликованным А. Цалой, «*Antychryst narodził się już w Chinach. Urodził się z Żydówki cudolożnicy i poganina*» [Антихрист уже родился в Китае. Родился от еврейки-прелюбодейки и язычника], «*Narodził się już Antychryst. Ma już 25 lat. Urodził się w 1957 r. w Chinach, czyli w dzisiejszym Babilonie, z Żydówki prostytutki i z Ducha Świętego*» [Родился уже Антихрист. Ему уже 25 лет. Родился в 1957 г. в Китае, или в древнем Вавилоне, от еврейки-проститутки и Святого Духа] (Cała 1992: 93). Ср. русское поверье о том, что Антихрист когда-нибудь родится от одной из *еретниц* — женщин, продавших душу черту (тамбов., РДС: 177).

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

Народные славянские легенды о пришествии Антихриста, бытующие как среди православных, так и среди католиков, строятся по стандартной схеме, используя набор стереотипных мотивов: перед концом света земля перестанет плодоносить, наступят бездожде и засуха, в реках и морях исчезнет вода; земля покроется серебром и золотом, но люди будут страдать от голода и жажды. Тогда и явится Антихрист, будет возить за собой железную печь и соблазнять людей «водой» и «хлебом» (на самом деле это будут смола и камни). Тем,

кто поддастся на искушение, он даст свой знак — печать на лоб или на руку. Тех, кто будет противиться, он будет бросать вилами в печь (см., например: Карпаты, Гнатюк 1902а: 79–80; юго-восточная Польша, Dańbrowska 1903: 96–97; Западная Белоруссия, Federowski 1903: 281; Болгария, Ковачев 1914: 58–59).

По южнославянским поверьям, во время второго пришествия спасутся лишь те, кто строго держал пост. Дьявол будет соблазнять людей «водой» и «хлебом», но постившиеся не будут чувствовать голода и жажды (Велес, СбНУ 1895/12: 162–163; Еленско, СбНУ 1913/ 27: 347); Антихрист «замкнет» небо, не будет дождя; он будет заставлять людей пить из «мокра стомна» (болг. *стомна* 'кувшин с ручкой') и ставить им печать на руку (СбНУ 1913/27: 348).

Особую роль при этом будут играть евреи, помогающие своему «Мессии». По легенде из Галиции, «йак прійди конец свѣта, то по йидным боцѣ будут стойали жиди с кобасами, пивом, горівков, а на другим боцѣ буди вогонь. Потому старший сѣи запитайи, де хто хочи йти, ци до жидів, ци в вогонь. Хто піди до жидів, то зістани вѣи ф пеклѣ, а хто піди в вогонь, — то ни буди вогонь, то так сѣи буди здавало — то зістани в небі» (Гнатюк 1902а: 79). Итак, людям предстоит сделать выбор между спасением и грехом, а грех этот колоритно репрезентирован фигурами этнических соседей, соблазняющих украинцев колбасой, пивом и горилкой.

Каким же образом Антихристу удастся завладеть светом и подчинить себе людей? Путем обольщения и обмана, наведенного морока, видимости, имитирующей святость. Согласно легенде из Галиции, в конце времен явится Антихрист и будет летать по воздуху, а люди, думая, что это святой, будут молиться и поклоняться ему (Там же). «Антихрист — таке би чорт, шо у Бога не вірує. Ангел зла — Антихрист. [Он скажет:] „Люди, я зийшоў з неба, скоро буде конец света“. Тѣи чорт буде, не верте ему» (М. К. Шмаюн, 1936 г. р., Тхорин Овручского р-на Житомирской обл., 1981, зап. О. В. Белова). За ангельским видом скрывается дьявольская сущность, которую выдают некоторые «атрибуты» Антихриста. По легенде о пришествии Антихриста, записанной у современных пермских староверов, «придет такой добрый, а на лбу рога, и корону сверху надеет, и сядет на престол...» (Сморгунова 1998: 34).

Истинную сущность Антихриста выдают не только рога, но и имена, под которыми он выступает в народных легендах, — *Змий* (укр.-пол.), *Горган/Гаргон* (карпат.; предположения об этимологии этого имени см.: Хобзей 2002: 89), *чорт* (з.-бел.).

Однако существуют нарративы, в которых ожидаемый евреями персонаж носит вполне этноконфессионально «окрашенное» имя. Такова легенда из Западной Белоруссии, начинающаяся словами «Ста-

рые люди так говорили: „Мае быць жыдоўски Мясяш...“» (Federowski 1903: 281).

Характерной особенностью этой легенды является прослеживаемое в ней влияние инокультурной книжно-фольклорной традиции, а именно традиции раввинистической литературы и мидрашей (подробнее см.: Белова 2004: 20–22).

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

В этом тексте присутствует целый ряд мотивов, которые требуют комментария в свете нашего исследования.

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

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

вотных через крышу, дерево, изгородь, ворота и т. п., после чего они сразу же вставали на ноги); животные сохранили эту способность, так как никогда не грешили перед Богом (Шухевич 1908: 5; Гринченко 1895/1: 83; СбНУ 1889/1: 105; СбНУ 1891/3: 91; СбНУ 1963/51: 186). Когда в конце времен явится Антихрист, он тоже, согласно народным верованиям, будет обладать такой же способностью. Итак, чудесная способность будет возвращена в конце времен, но «Божьим даром» окажется наделен Антихрист — воплощение зла.

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

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

Среди архивных материалов конца XIX в. нам встретилась запись легенды «О грозе и кончине века»: «Весьма превратное понятие существует у нашего народа о грозе и кончине века; этот суеверный рассказ мне передала одна старушка, которая жила у меня в услужении. На небе, как говорила старуха, находятся два пророка Ильи, которые и производят гром следующим образом. Как только на небе является грозовая туча, то эти Божьи угодники начинают разъезжать по небу на огненных колесницах, запряженных тройкою огненных коней. Протяжные раскаты грома они приписывают громаханию этих колесниц, на которых разъезжают по небу святые пророки, сильные же удары происходят от столкновения этих коней и колесниц друг с другом. Когда же придет последнее время или конец всего мира, тогда эти столкновения будут происходить чаще и несравненно сильнее; и наконец произойдут несколько таких ударов или столкновений, от которых святые пророки прольют свою кровь, и эта кровь вместе с дождем прольется на землю, а от этой святой крови загорится земля на три аршина, и тогда уже наступит время второго пришествия Иисуса Христа на землю. Но Он сойдет на землю не сразу, а прежде Его на землю, очищенную огнем, сойдет Пресвятая Богородица и обойдет ее по всем направлениям, и тогда уже сойдет Господь во славе своей на землю и станет судить людей живых и мертвых» (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 148 (Рязанский у. Рязанской губ., б/д, зап. учитель Иванов), л. 3–3 об.). В описании знамений «последних времен» можно усматривать влияние книжного текста, ср. Деян. 2: 19–20. Нас же сейчас интересует другой мотив, а именно эсхатологическое представление о том, что земля сгорит от крови св. Ильи. Представление

о том, что три капли крови св. Ильи сожгут землю на 9 сажений в глубину, бытует и у южных славян (Велес, СБНУ 1895/12: 163).

Это поверье отражено также в легендах из карпатского региона. Рассказывают, что в конце времен св. Ильи, взятый живым на небо, придет умирать на землю. Он погибнет в битве с Сатаной (*злым, Иродом, Горганом*), приняв мученическую смерть через отсечение головы на шкуре огромного быка или вола, который век от века пасется на одной полонине, «сiм гiр трави випасає, а сiм рiк води випиває»; праведная кровь Ильи просочится сквозь дырочку в шкуре и спалит землю (Сокiл 1995: 61–62; Гнатюк 1902а: 80–83, 253; Шухевич 1908: 14; Бушкевич 2002: 12; Онищук 1909: 15 — легенда отмечает, что этого вола специально выращивают черти).

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

Мотив «смерть св. Ильи» зафиксирован и в современных карпатских легендах. Согласно одному из рассказов, Ильи «прыйде судыты з Хрыстосом людэЙ. Вин мае прыйти на свит и його маюць убыты» (С.В.Прокипчин, 1928 г.р., Тисов Долинского р-на Ивано-Франковской обл., 1993; см.: Бушкевич 2002: 12). Сохраняется в современной нарративной традиции и мотив буйволово́й шкуры, на которой будет убит св. Илья вместе с Михаилом и Енохом: «Оны мусят прыйти, бо умыраты трэба на зэмни. И йих убьюць, алэ трэба пидстэлыты бугволячо́й кожи, бо як брыскнэ кров йих на зэмню, то загорыць свит» (А.Ф.Бушко, 1929 г.р., Пилипец Межгорского р-на Закарпатской обл., 1991; см.: Бушкевич 2002: 12).

Еврейская традиция представляет свою версию последней битвы. В легенде, записанной у польских евреев, рассказывается, что в конце времен в мире разразится война. Явится великан *Gogimugik* (который сейчас спит в пустыне, ср. Гог и Магог, *Ogog-magog*) и начнет бить евреев. Бог пошлет на помощь своему народу Мессию, Давидова сына, но Гогимугик его убьет. И лишь второй посланный Богом Мессия одолеет Гогимугика (Lilientalowa 1902: 352). Когда закончится битва, люди смогут войти в Иерусалим, выдержав испытание: пройти предстоит по двум мостам — для праведников предназначен мост бумажный, для грешников — железный. В Иерусалиме евреи встретятся с так называемым поколением Моисея — «красными евреями»

ми», рослым и красивым народом (по другой версии — маленьким, но красивым и сильным), который живет за рекой Самбатия и до поры до времени не может явиться в мир, потому что река изрыгает огонь и камни (Lilientalowa 1902: 353).

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

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

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

Подобно тому как в эсхатологических легендах еврейский Мессия напрямую соотносится с чертом (и так и именуется!), в шуточных рассказах он наделяется рогами (дьявольским атрибутом). Можно также предположить, что «рогатый» Мессия укореняется в народных представлениях славян благодаря легендарному сюжету о «рогатом» Моисее: «Pewnego razu Mojżesz pasł bydło, i ujrzał krzak gorejący i w nim na oczy swoje zobaczył samego Boga. Upadł na kolana, widziało mu się że Pan Bóg ma dwa świecące rogi na głowie, więc mówi: „Jakiś ty dziwny mój Boże z

rogami“. „Nie ja dziwny, rzekł Pan Bóg, lecz ty Mojżeszowi z woli mojej dziwnym będziesz, bo ci też rogi urosną“. Jakoż wyrosły zaraz Mojżeszowi dwa świecające rożki na głowie — cј do dziś dnia żyды uważają i modlą się w święta, z czego bądź na głowie rogi sobie robią na tę pamiątkę [Однажды Моисей пас скот и увидел горящий куст и в нем своими глазами узрел Бога. Упал на колени, показалось ему, что у Господа Бога два сияющих рога на голове, и сказал Моисей: «Сколь странен ты, Господи, с рогами». — «Не я странный, сказал Господь, но ты, Моисей, по воле моей странным будешь, потому что у тебя рога вырастут». И сразу выросли у Моисея сияющие рожки на голове — и до наших дней евреи, когда молятся в праздники, делают себе рога на голове в память о том] (Kolberg DW 7: 14–15). Аналогичный сюжет зафиксирован в белорусской традиции: Моисей сказал Богу: «Чудзен ты, Господи!» — в ответ на что Господь предложил Моисею пощупать собственную голову. Изумленный Моисей обнаружил на голове рога, а Бог сказал: «Ты чудней за мяне!». С тех пор и изображают Моисея на иконах с рогами (Романов 1891/4: 159). Связь Моисея с Мессией в фольклорных легендах опирается также на созвучие имен: *Мойжеш/Мojżesz* — *Мишиаш/Мэсияш/Мэсьяш/Мейсер*.

Нам уже приходилось говорить, как в ситуации длительных этнокультурных контактов в рамках народной традиции складывается 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. Именно поэтому конфессионального «оппонента» всегда можно посрамить и перехитрить, например, нарушив ход «чужого» обряда, вмешавшись в «чужой» ритуал и т. п. (подробнее см.: Белова 2004а). В этом же ряду могут быть рассмотрены фольклорные рассказы, в которых главной сюжетной линией является доказательство превосходства «своей» традиции над «чужой» традицией, а инструментом давления являются «сакральные образы» культуры этнических соседей.

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

Согласно рассказу из Подолии («Панські жарти»), некий пан подшучивает над своим арендатором, объявляя ему, что он вычитал в книгах, что «тепер перед святыми має прийти Мишиаш». Пан просит арендатора смилостивиться и оставить ему «двір і слуг моєх, бо вже села будут ваші». Далее события разворачиваются так: «Прийшов пейзах. Жиди сідають на свята, а пан найшов жидка, вбрав его в білу одєжу; дав коня білого і трубу, щоби їхав і трубів перед орендаровою хатою». Еврей убеждается, что пророчество сбылось, и начи-

нает вести себя высокомерно и дерзко, за что и наказан паном и его казаками (Левченко 1928: 249–250).

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

Герой другого рассказа также использует «ангельский» облик для того, чтобы заморочить голову евреям и одновременно отомстить им за нанесенную обиду (сюжет о соблазнении дочери еврея работником-гоем). Согласно варианту из Галиции, долго служившего у евреев мужика выгоняют, не расплатившись с ним. Обиженный Иван «накупыў соби билого полотна тай шмаркачкиў», завернулся в полотно, свечки повтыкал в метлу и в таком виде явился перед домом хозяйна-еврея. «Мойшэлэ, я — ангэл с нэба! мэнь Гóсподь пислаў сказаты, що твоя Сура породыт Мэсыяша!» Изумленный еврей побежал к раввину, раввин посоветовал узнать у «ангела», кто же будет отцом ребенка-Мессии. Хитрый мужик, явившись в очередной раз в облике «ангела» к еврею, не задумываясь назвал свое имя. Еврей на следующий день побежал приглашать Ивана к дочери — «полягалы Иван с Суроў спаты», при этом Иван кричал еврею «свети!», а еврей отвечал «робы, робы!». Иван получил от евреев денег, а когда пришло время родить, Сура произвела на свет... девочку. Евреи подали на Ивана в суд, «бо то мало буты Мэсыяш, а ўродылося сыксылыс!». Однако Иван доказал суду свою невиновность в недоразумении, сославшись на то, что еврей плохо светил ему в ночи, «то я напотэмки нэ выдиў добрэ тай змылыўса — замисць Мэсыяша зробіў ем сыксылыс» (Яворский 1915: 198–199; сходные варианты из Польши см.: PVL 2, № 1336 (b) — парень убеждает раввина (корчмаря), что родит с его дочерью Мессию; рождается девочка).

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

«Мессианские» мотивы, представленные в разных жанрах славянской фольклорной прозы, представляют собой своеобразную «народную версию» межконфессионального диалога, в сфере книжной культуры воплощенного в полемических трактатах раннего Нового времени об истинном и ложном Мессии. Образ «еврейского Мессии»

народных легенд строится на основе стереотипных представлений, характерных для фольклорного образа «чужого», о чем свидетельствует его явная демонизация. Кроме того «мессианские» мотивы фольклорных легенд являются ярким примером постоянного взаимодействия книжно-апокрифических и народно-христианских представлений.

II.4. Чудо и вера

Легенды, разрабатывающие мотив чуда (чудеса, сотворенные Богом, Богородицей, ветхозаветными пророками, апостолами, святыми; чудесные проявления Божественной благодати и чудеса, подтверждающие присутствие высших сакральных сил среди людей и их участие в повседневной жизни человека) составляют довольно обширную главу славянской «народной Библии» (подробнее см.: Белова 2004: 315–318, 366–374). Отметим, что чудесные мотивы представлены не только в фольклорных пересказах сюжетов Священного Писания, они также присутствуют и зачастую играют конструктивную роль в легендах о происхождении религиозных обычаев, ритуальных практик и символов, а также в рассказах о событиях, способствовавших обращению иноверцев в христианство (Белова 2001б).

Чудо как знак. В славянских легендах, связанных с чудом Воскресения, повторяется один и тот же круг мотивов, представляющих это событие как ряд видимых свидетельств, убеждающих неверующих в достоверности произошедшего чуда. Наиболее распространены легенды об ожившем петухе, которого евреи сварили для трапезы после распятия Христа (об апокрифических источниках этой легенды см.: Соловьев 1895: 87 и сл.; ПСРЛ 1: 217–218), об ожившей рыбе, которую ела Богоматерь, о вылупившихся из печеных яиц цыплятах. Приведем несколько полесских легенд, представляющих варианты этого широко бытующего у восточных и южных славян сюжета:

«[После того, как распяли Христа,] іроды на Всёночну спэкльы рыбину и півня закрутылы. [Сказали:] „Тоди вун вускрэснэ, як этой півень заспывае и рыба затрэпэщэ на тарэцэ“. Тут пивень заспывав и рыба затрэпэтала. Воны повалялыся все. И Иисус Христос воскрес» (У. Д. Пляшко, 1916 г. р., Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1979, зап. А. В. Гура);

«Як вячэра Христова была, Марии гаворит: „Не плач, Мария, у вас багатырь Исус Христос будя ў свято, святы чалавэк будя“. Тайная вячэра. На стол паклали галубка, пёўника и свежай рыбки. Зварили ёй. Вот галубочек затропае крыльями, пёўник запёў, рыбка затрапала. Ана гаварит: „Гасподь, я тепер паверю, шо мой сын буде ў свято.

«Хто буде меня саблюдаты, ўспамянаты, тот буде спасён» (Е. К. Голучева, 1914 г. р., Присно Ветковського р-на Гомельскай обл., ПА 1982, зап. Л. Г. Александрова);

«Тайна вечера, то Страсть, в четверг. Жыды робыли Тайну вечеру и Иисуса Христа роспынали. Сили ж вечерати, благословили [еду]. И один бере мясо с пивня ёсти и ка́же: „Тогда Иисус Христос оживе, ка́да пивень заспева́е“, — и пивень заспева́ў. А другий ка́же так са́мо: „Тогда Иисус Христос оживе, ка́да та рыба хвостом заплёщче“, — и рыба сцелилася!» (Е. Х. Кипирчук, 1911 г. р., Комарово Ратновскаго р-на Волянскай обл., 2000, зап. О. В. Белова).

Одновременно данные легенды красочно представляют своеобразную «этиологию поверий» и «этиологию обрядов», поскольку содержат объяснение того, когда и за что были прокляты или получили Божье благословение разные животные и растения; этиологические мотивы органично встраиваются в «библейский» нарратив, представляя каждую трансформацию с участием высших сил как некое маленькое чудо, положившее начало тому или иному обычаю или поверью. Типичный пример такого многосюжетного нарратива представляет легенда из житомирского Полесья, рассказанная в связи с объяснением того факта, что ведьмы могут собираться для своих встреч только на сухих деревьях. В данном тексте задействованы сразу несколько самостоятельных сюжетов: о дереве, давшем свою древесину для изготовления гвоздей для распятия, об ожившей рыбе, о превращении еврейской женщины в свинью.

«Они [ведьмы] на сухом дубе то́ко мо́жуть [собираться], и особенно на липе. Липы про́клятые Богом були. Про́клятые овечки и ко́ны, а свинни, куры — усё просвещоны. Як роспинали Иисуса Христа на кресту, забивали священники колки липовые ў руки и ў но́ги. Ци колки не выдерживали, вырывалиса. Священники сказали: „И будь ты про́клятые“, — и забили дубовыми колками. Як же священники разо́гнули Иисуса Христа на кресту, сделали ве́черу и сказали — усё, його нема. А яго ученик был, сказал, шо Иисус воскресне. И поставили жарену рыбу и сказали: „Як эта рыба жарена воскресне, так и Иисус воскресне“. А та рыба жарена на тарелке хвостом трёп-трёп-трёп. И священники уже стали боя́цца, шо Иисус воскресне. Иисус воскрес и пришоў к священникам. Они положили под корыто еврейку беременну и ка́жуть: „Если ты такой Бог великий, угадай, шо там есць“. А он сказаў: „Там есць свиння с поросятами“. И поэтому еврей не едять сала» (Кишин Олевскаго р-на Житомирскай обл., ПА 1984, зап. Т. А. Коновалова, Н. М. Якубова).

Легенды о «чуде Воскресения» объясняют также, как и почему появился обычай красить пасхальные яйца. Согласно легенде из Га-

лиции, когда Спаситель нес крест на Голгофу, встретил человека, который нес в Иерусалим на продажу яйца. Сердобольный человек поставил свою кошелку и помог Христу донести крест. После распятия человек вспомнил о своей корзинке, вернулся за ней и обнаружил, что все яйца покрашены и расписаны. Он не стал их продавать, а оставил на память, расценив это чудо как награду от Христа за то, что он ему помог. С тех пор пошел обычай расписывать и красить яйца к Пасхе (Теглив, Равский пов.; Килимник 1994/2: 190–191; ср. более краткий сюжет в Подолии — человек просто видит расписные яйца в своей корзине: Воропай 1993: 261–262). В Подолии рассказывали, что Христос воскрес и сказал воинам, охранявшим его могилу: «Идите и скажите всем людям, что Христос воскрес, а чтоб вам поверили, вот вам знак». И дал из своего гроба «крашенку». Отсюда пошел обычай красить яйца к Пасхе (Воропай 1993: 261).

Логика фольклорного сознания такова, что появление крашенных яиц, согласно народным легендам, могло предшествовать Воскресению, символом которого пасхальные яйца, собственно говоря, и являются. Но в любом случае появлению их сопутствует чудо; кстати, украинские легенды объясняют даже причину появления разных видов пасхальных яиц — «крашенок» (однотонных крашенных) и «писанок» (расписных, с узорами). Согласно записанному в Киевской губ. рассказу, когда Иисус Христос со св. Петром ходили по земле, в одном селе евреи стали бросать в Христа камнями: ударится камень об одежду — превратится в «писанку», ударится о грудь — превратится в «крашенку». Св. Петр собрал все в карман, а потом раздал людям. Отсюда пошел обычай красить яйца (Воропай 1993: 262). Когда Христос шел на муки, «жиди та всякі недовірки спокушали» его: набрали камней в пелену и спросили — что в ней? «Крашеное и расписное», — ответил Христос. Открыли пелену евреи, думая посмеяться; оказалось, что в пелене крашенные яйца (окр. Умани; Воропай 1993: 262). Приведем для сравнения болгарскую легенду, в которой появление расписных яиц объясняется «рационалистически»: евреи били распятого на кресте Иисуса, и тело его стало красно-синим от побоев; поэтому и пасхальные яйца красят в эти цвета. При этом информантка уверяла, что сама видела такие яйца — наполовину красные, наполовину синие (АИФ 288 (I): 37, Михайловградско, 1982, зап. Л. Миков). Как следует из гуцульской легенды, крашенные яйца появились после того как евреи распяли Христа: из ран Иисусовых текла кровь, и из каждой капли образовалась «крашенка». Божья Мать плакала, стоя под крестом, и те «крашенки», на которые упали ее слезы, превратились в «писанки» (Шухевич 1904: 224). В связи с мотивом слез Богоматери упомянем еще одну гуцульскую легенду.

Первые «писанки» раскрасила Божья Мать и принесла их в дар Пилату, чтобы он смилостивился над Христом. Когда она расписывала яйца, она плакала, слезы капали на писанки, поэтому гуцулы и сейчас на своих писанках рисуют «цятки», похожие на слезы (Воропай 1993: 262).

Среди множества бытующих у славян легенд о происхождении крашенных (пасхальных) яиц выделяется группа сюжетов, связывающая появление этой реалии с мотивами обращения в христианство, а также с мотивом конфессионального противостояния. Так, согласно болгарской легенде, в день Воскресения Христова один иерусалимский еврей нес на базар яйца. Его повстречал другой и сказал: «Говорят, Христос воскрес!» — «Если этот слух верен, то пусть эти яйца покраснеют», — ответил первый. Яйца покраснели. Евреи стали последователями христианства (БНПП 7: 205–206). В легенде из черниговского Полесья также присутствует мотив обретения веры, правда, имплицитно, скрываясь за «этиологией обряда»: «Идут [люди] на базар кучею. Адин идé навстречу: „Чуете, Сус Христос васкрёс, яма аткрыта!“ А другий [отвечает]: „Нехай маи яёчки покраснеють, як Исус Христос васкрес“. Глядь, а яёчки у кашолки красные. И тады давай все паску святить и яйца красить» (У. И. Бобровник, 1901 г. р., Великий Злеев Репкинського р-на Черниговської обл., ПА 1980, зап. О. В. Белова).

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

чудесное предсказание. Подобный мотив бытует и в форме колядки, в которой рассказывается о том, как воскресшего Иисуса увидела «жидовка девица» и побежала рассказать об этом своему отцу. Отец не поверил ей:

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

(ПСРЛ 1: 218)

Мотив «показательного» или «назидательного» чуда может присутствовать и в таких этиологических сюжетах, для которых он изначально не свойственен. В качестве примера можно привести белорусский вариант традиционной легенды о превращении еврейской женщины в свинью; данный вариант, в отличие от множества сходных друг с другом текстов, содержит нетрадиционную концовку, отражающую интересующий нас этноконфессиональный аспект. «Пришоў сам Бог к жиду. Ён кажиць: „Чаго ты, человек, пришоў?“ — „Я ня человек, я ж Бог“. — „Ах! на, це Бог! Коли ты Бог, дык отгадай, што ў мяне под загнетом, под корытом“. — „Свиння с поросятами!“ — „На! узнаў Бог, вот ты Бог!“ Жид открыў корыта, а з под яго поросыты — жох, жох! — а свиння — чух, чух! Тогда жид увериў и паў крыжем пирад им» (Чашники Лепельского у.; БПШ: 715, № 765). Данный вариант не объясняет появление запрета для евреев есть свинину (что обычно для данного сюжета), но подчеркивает, что в результате превращения еврей уверовал в Христа.

Созвучным этой легенде является белорусский рассказ из Слуцкого повета «Аткуль узялася сьвіньня?»: еврей поймали Христа и стали издеваться над ним, но одного только взгляда Христа было достаточно, чтобы наказать обидчиков: «Маўчыць Хрыстуос, а туолькі як зірне на таго, хто яго біў, дак у таго и атсòхне рука». Испуганные еврей предлагают Христу отгадать, кого они спрятали в сундук (они посадили туда свою мать). Христос ответил, что «была там жыдуоўка, а цепер — сьвіньня». Еврей засмеялся, но тут из «скрыни» выскочила толстая свинья и бросилась на них. Все разбежались,

«застаўса туолько Хрыстуос да тыіе жыды, у каторых атсохли руки. И пачаліяны малица Хрысту да казаць: віеруем, Госпадзі! Памажы нам. — Сжаліўса Хрыстуос і сцаліў ім руки» (Сержпудоўскі 1926: 97).

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

Итак, многие евреи имеют веснушки с тех пор, как воскресший вареный петух взмахнул крыльями и обрызгал евреев подливой (з.-укр., Верхратский 1899: 147; болг., АИФ I 91 (II): 189–190; Хасковско, 1989, зап. К. Михайлова; АИФ I 48 (I): 120; Хасковско, 1988, зап. В. Кузманова) — у них на лицах навсегда остались отметины. Так же объясняют болгарские легенды наличие у евреев парши (болг. *кел*) — евреи *келяви*, потому что оживший петух обрызгал их горячим супом (Каравелов 1861: 171; СбНУ 1983/57: 880), а в гуцульской легенде это же происшествие становится причиной появления у евреев коросты на руках (Онищук 1912: 38). Неверившие в воскресение Иисуса были жестоко наказаны: ослепли, потому что «очите им изгорели», когда в глаза попали горячие брызги (болг., АИФ I 48 (I): 119–120; Хасковско, 1988, зап. В. Кузманова), или «окаменели» от страха. Мотив своеобразного «окаменения» (неподвижности) присутствует в гуцульской легенде (ср. выше мотив «жид остовпів» в колядке): когда Христос воскрес, Божья Мать покрасила «галунку», дала девочке-еврейке и велела бежать с этим яйцом и кричать, что Христос воскрес. Евреи услышали и удивились, ведь они уже погребли Христа и камнем привалили. Когда пришли посмотреть, увидели, что камень отвернут, а стражники со страху «падали до землі и там задубіли» (Онищук 1912: 36–37).

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

В основе подобных представлений лежат апокрифические легенды, основанные на переработках библейского текста о переходе Моисея через Красное море. «Сказание о переходе Черного моря» известно в древнерусской книжности довольно широко, являясь со-

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

Этот книжный сюжет стал источником многочисленных фольклорных версий перехода через Чермное море — легенд о появлении морских существ «фараонов» и «фараонок». У них голова и руки человеческие, остальные члены рыбы. В ясную погоду выскакивают из моря и кричат: «Царь Фараон на воде потонул!» (новгород., Зеленин 1914: 858). «Морьски люды» (утонувшее фараоново войско) украинских легенд (винниц., житомир.) наполовину рыбы, ночью выходят из моря на берег, и кого только встретят, — непременно съедят. В то же время они сочиняют песни и перекладывают их на ноты (ср. сирены!) (Чубинский 1872/1: 208). Черты людоедов приписываются «фараонам» на Смоленщине. «Ягипецкие цыгани, што за жидами гнались, у мори затанули, да фараонами аднаглазыми паделались. Яны людоеды, чишуя на них рыббя, аб нинастю свайго Фараона просят <...> Голыви и руки у их челавечьи, па аднаму глазу, а кара рыббя» (Добровольский 1891: 147). Утонули они потому, что Моисей перекрестил их жезлом. В рыбьем обличии им суждено быть до Страшного суда. В рассказе, записанном от русских в Эстонии, также отмечается, что «дети фараона живут в море. Придет время, то опять людьми будут. До конца света такими будут» (МРЛРС: 57).

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

Согласно легенде из Угорской Руси, Исход евреев из Египта состоялся в те времена, когда «цыгани мали своего царья, бо то ци-

ганский царь буѣ Фарайон». Когда евреи перешли расступившееся перед ними Красное море, фараоново войско последовало за ними. Впереди на коне ехал сам фараон. Выезжая из моря, он вместо того, чтобы поблагодарить Бога, поблагодарил своего коня: «Слава тобі, мой коню білобокий, шчо ти мене чириз мори пириньіс глубокой!» — и в то же время море сомкнулось и потопило всех цыган. Далее легенда продолжает: «Почему цыгане письма не имеют? — Все утонуло в море. — Почему цыгане царя или пана не имеют? — Утонул в море». Откуда же взялись сегодняшние цыгане? От фараонова войска отстала одна хромая цыганка. Тут явился ей черт и вместе с ней «справил других цыган»: «чорт циганку приспаў і цыганці черево справиў» — так появились на свете «нынешние» цыгане (Гнатюк 1897: 17). Этот же мотив присутствует в легенде из Галиции: фараоновы люди шли следом за Моисеем и евреями; когда евреи перешли море, вода сомкнулась и затопила людей фараона. Одна хромая девушка отстала и уже хотела прыгать в воду следом за остальными, как явился черт и предложил ей пожениться: «та цыгане по нас будут хоць» (Гнатюк 1902: 33–34).

Сюжет следующей болгарской легенды также связан с образной схемой библейского Исхода и сочетает в себе этиологический рассказ о происхождении цыган и галок с описанием чудес, аналогичных тем, что творил Моисей на берегу Красного моря. Григорий Богослов, который был сыном египетского царя, оклеветан своими неблагодарными подданными. Он проклял клеветников, и от них произошли цыгане, скитающиеся по свету, обманывающие и попрошайничающие. Затем св. Григорий собрал своих оставшихся подданных и повел их к морю, чтобы утопить. Исполнить наказание он назначил св. Василия. Св. Григорий взмахнул жезлом, морские воды расступились, и цыгане были уверены, что они легко перейдут через море. Св. Василий загнал их в воду, где они превратились в птиц — галок. С тех пор цыгане почитают св. Василия за то, что он не уничтожил их всех (Софийско, СбНУ 1890/3: 176–177). Таким образом, совершенное чудо является и наказанием, и наградой одновременно: клеветники превращены в птиц, а остальной народ получает «своего» святого.

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

В легенде из Закарпатья говорится, что неразумные евреи самонадеянно отказывались от Божьей пицци — чудесной манны, которая одному казалась мясом, другому хлебом (ср. Исх. 16: 12, 15), — и говорили, что им больше нравится еда, «шчо ми собі заріжеме самі, курицьу або гуску!» (Гнатюк 1897: 18). За пренебрежение к явленному чуду их постигло наказание — ядовитые змеи и перепелы, от пресыщения которыми евреи умирали: «Бö на них за отö кáру напустиў: гади, шчо йїх кусали, і ут тóго мёрли, і пóтьята йїм Бö даваў такі, шчо они собі ймáли та били, а ут пóтьят мёрли» (Гнатюк 1897: 18; ср. Исх. 16: 20; Числа 11: 20, 33; 21: 6). Для укрепления веры своих соплеменников являл чудеса и сам Моисей. Он убил огромного змея и вывесил его на обозрение: кто этого змея поцелует, тому полегчает. Это оказалось убедительным, и «отставшие» от веры евреи снова обратились к Господу: «жидóм страх прийшоў твёрдо. І оберну́ли сьа д Богу ўже тоти, шчо опстáли» (Гнатюк 1897: 18; ср. эпизод с медным змием — Числа 21: 8–9).

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

Чудеса «чужих» святых. Как показывают народные легенды, чудо, явленное «чужим» Богом или святым, чаще всего оказывается «неправильным», оборачивается обманом. Об этом — болгарские легенды, объясняющие, почему турки не едят свинину. Илья Пророк и Мухаммед в свое время были друзьями и вместе ходили по пустыне. Когда они захотели пить, Илья ударил жезлом о камень, и из него потекла вода. Мухаммед также решил продемонстрировать такое же чудо, но подготовился к нему заранее — приказал сделать мех из кожи буйвола, наполнить его водой и зарыть в песок в определенном

месте. Однако мех вырыли свиньи и разорвали его, вода вытекла, и Мухаммед не смог явить чудо. Тогда он проклял свиней и запретил употреблять их в пищу (Странджа, СбНУ 1983/57: 881). Аналогичный сюжет бытовал и среди украинцев Причерноморья: Магомет проклял свиней за то, что они вырыли из земли бурдюки с водой и ему не удалось показать Христу чудо добывания воды из земли (потому что турки не едят свинины). Однако Христос сказал: «Пусть будет проклято только то место, за которое ты держишь свинью» (рассерженный Магомет в это время накручивал свинье хвост). Поэтому у свиньи всегда хвост крючком (Дикарев 1896: 5–6).

В Ловешком крае (Болгария) рассказывали, что соблюдение ежегодного пасхального обряда — приготовления крашеных яиц — обеспечивало постоянную победу Христу в его споре с Мухаммедом. Мухаммед сказал, что сколько курбанов заколят мусульмане на «турский байрам», столько болгар умрет в этом году. А Христос сказал: сколько яиц съедят на «Великден» (на Пасху), столько турок умрет. «А в те времена красили по сто и больше яиц в каждом доме!», — гордо добавила рассказчица (АЕИМ 925: 49–50, 1953, зап. Г. Керемедчиев).

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

Чудеса в легендах об обращении иноверцев. Мотив чуда присутствует также в легендах об индивидуальном или массовом обращении иноверцев (язычников) в христианство. В фольклорной прозе таких рассказов не много; формируются они в основном под влиянием книжной традиции или иконографии.

В Вологодской губ. было записано следующее предание: во время похорон Богоматери из какого-то дома выбежал еврей и хотел было опрокинуть гроб. Но с небес слетел ангел и отсек дерзновенному еврею руки. Чудо это произвело глубокое впечатление на присутствующих, но больше всего на самого еврея, который сразу же уверовал в Богородицу и стал горячо молиться ей, после чего у него снова выросли отсеченные руки (Максимов 1995: 638–639).

Легенда из Угорской Руси повествует о чуде, произошедшем с дочерью кузнеца. Скрывающиеся от преследователей Иосиф и Мария ищут пристанища, заходят к кузнецу, который кует три гвоздя для распятия — «цо з нѣма прѣбѣу Ісуса Хрїста на крїш». Богородица находит приют в хлеву, там рождается Иисус. Мария просит безрукую и слепую дочь кузнеца («ковальово дзѣўче, рўкі нѣ ма́ло, на б́чі нѣ відзело») подать ей ребенка, и происходит чудо — у девочки появляются руки и она прозревает («док ше дзнўче прїхелѣло, д́браз ручькі ма́ло, на б́чі патрѣло»). Увидев чудо, кузнец раскаивается в своем негостеприимстве: «Кѣд б́і йа бул знал, же то па́на Марї́а, дал б́і сом йѣй по́сцель од зл́ата, от срѣ́бла, а сам б́і сом льгнул з гла́ву на камѣнье, з гла́ву на камѣнье, з ногáми на цѣрнье» (Гнатюк 1911: 21–22). Наличие ритмизованной прозы указывает на возможный источник этого нарратива — рождественскую колядку.

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

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

Драматическая история убийства сына, случайно причастившегося в христианской церкви, отцом-иудеем, завершившаяся чудесным воскрешением ребенка и массовым крещением евреев, составляет основу «Слова егда са прѣчасти дете єврейскої, сажеже го оць му» (НБКМ, № 435, кон. XVIII в., л. 72–74 об.). Содержание «слова» вкратце таково.

В «анадолской стране» в одном городе жил еврей, у которого был 7-летний сын. Однажды ребенок играл с другими христианскими детьми на улице. Христианские дети пошли в церковь и причастились, потому что был «царский праздник». Еврейский ребенок тоже подошел к попу, и поп причастил его. Дома сын рассказал отцу, что был с детьми в церкви, где ему дали вина и хлеба: «дадуха на онїя момчета вїно и хлеба сась лажїца и мене турїха вь устата» (л. 72 об.–73). Отец понял, что это было причастие, разгневался, растопил печь и бросил туда сына, а дверцу печи привалил камнем. Через час мать, узнав о случившемся, открыла печь. Но там вместо пепла был живой

и невредимый ребенок. Слух распространился по всем селениям, собрались христиане, уверились в чуде и бросили отца в печь, где он тут же превратился в пепел. Спросили сына, как он спасся. Тот ответил, что «жена, которая стоит в церкви и держит на руках ребенка» («оная жена дето стои у црквата и дръжї детенце» — л. 74), вошла в печь, осенила его покровом, он почувствовал холод, и огонь ему не повредил. Все поняли, что это была святая Богородица. И присутствовавшие евреи, видевшие и слышавшие о чуде, все уверовали и крестились: «и тамь штоса намериша еврее и чуха и вїдеха това чудо от онова отроче и сїчкїте вероваха и са се крстїїха» (л. 74–74 об.). Аналогичный рассказ содержится в сборнике «Чудеса Богородични» (сербская редакция; НБКМ, № 1132, кон. XVII — нач. XVIII в., л. 13а–15а).

Еще одна коллизия, связанная с обращением иноверцев, представлена в болгарской повести о христианском и еврейском купце (НБКМ, № 1078, нач. XIX в., л. 32–33 об.). В Александрии по соседству жили в добрых отношениях христианин и еврей. Уезжая по торговым делам, еврей оставил христианину на хранение запечатанный ларец с золотом. Христианин «наваждением дьявольским» решил присвоить деньги и принести потом ложную клятву, что не брал. Посоветовался с женой, и она ему сказала, что у еврея украсть не грех: «Съвештаже се хрстїанинъ съ жену свою. Отврѣштисе съ клетвию жидовину о злато. И рече ничтоже оуспѣтъ клетва его на ны. Аште жидовину кльнемсе пониже несть хрстїанинъ» (л. 32 об.).

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

Еврей на радостях решил креститься со «всем домом своим»: «Великъ бгъ хрстїанскыи и стыи мчникъ его Мина, чудна ес вера хва <...> Отселъ боуду и азъ хрстїанынъ <...> и крстисе съ въсѣмъ

домъ своймъ. И от сею вештію быс жидовинъ хрстіанинъ» (л. 33 об.). Третъ обретенного богатства он отдал в церковь св. Мины. Христианин-клятвопреступник раскаялся и также отдал половину имения в церковь св. Мины.

О чудесном обращении в христианскую веру татарина рассказывает легенда из Владимирской губ. Татарин оставляет свои деньги под охраной икон св. Николая, Богородицы и св. Георгия и уезжает из дома. По возвращении он узнает, что деньги пропали. Татарин укоряет святых в нерадивости, на что св. Николай отвечает, что он отлучился, чтобы спасти тонущий корабль сына татарина; Богородица говорит, что она помогала тушить пожар, когда горел дом татарина; св. Георгий — что он оберегал табун татарина от волков. Домочадцы подтверждают эти слова, узнав на иконах изображения спасителей. После этого татарин уверовал и крестился вместе со всей своей семьей (АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 15, л. 33–34; Вязниковский у., 1899, зап. А. Дебрский).

Тема обращения может быть представлена и в бытовых сюжетах, оформленных в виде традиционных быличек. Приведем в качестве примера вариант широко распространенного рассказа о встрече человека с чертом, принявшим вид барана, ягненка, теленка. Особенность цитируемого текста, записанного на Волини, состоит не только в том, что главным действующим лицом здесь является еврей (такие былички бытуют и в брестском Полесье — см. V.1, V.2, и в Прикарпатье — см., например, Гнатюк 1912: 108–109). Отличие этого варианта в том, что происшествие заканчивается обращением еврея в христианство. Еврей нашел на дороге теленка, который вскочил к нему на воз, и прогнать его было невозможно. Еврей понял, что это дьявол, взял две соломинки, сложил их в виде креста и спросил теленка: «Знаешь, что это за знак?» Теленок тут же исчез в виде вихря. Еврей после этого окрестился в костеле и женился на деревенской девушке (Siewiński 1903: 85). Таким образом, поводом для перемены веры может стать и вполне бытовое «страшное» чудо...

II.5. Народные версии «кровавого навета»: мифологизация сюжета в славянских фольклорных нарративах

Сюжет о ритуальном употреблении евреями христианской крови — это универсальная составляющая, без которой в религиозной традиции европейского Средневековья и во многом в наследовавших ей более поздних народных верованиях невозможен этнокультурный «портрет» еврея. В то же время этот сюжет является частью более обширного комплекса суеверных представлений относительно «чужих»

религиозных практик, в котором понятие навета — базовое (см.: Панченко 2002: 153–170).

Религиозный навет как культурный стереотип. Западноевропейские источники фиксируют свидетельства о кровавых жертвоприношениях и ритуалах, связанных с убийством христиан евреями и осквернением христианских святынь, начиная с XII в. В последующие века средневековая церковная пропаганда в Западной Европе не без деятельного участия неопитов — крещеных евреев — возвела суеверия по поводу ритуального использования крови в ранг навета на определенную конфессиональную традицию, и «кровавый навет» стал неотъемлемой частью представлений о евреях и их религиозных обрядах (Węgrzynek 1995, Трахтенберг 1998: 131–147, Дандес 2004, Бурмистров 2004, Петрухин 2004, Чарный 2003, Марзалюк 2003: 138–140; см. также Kolberg DW 20: 285).

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

«Еврѣи, их чоґо німець росстриляў? Тому шо, колы Исуса Хрыста роспыналы, розпыналы, сказали, шо грїх на нас и на наших дїтях. Колы цѣ ж було! Було тысячи рокиў тому назад, вот. И вонї сказали, шо кроў на нас и на наших дїтях. И так робїли, их тому и росстриливали ўсїх. [Это проклятие с давних времен действует?] Оны так сказали: „Кроў на нас“. Исуса Христа розпынаты и ўсє. Вот. Вонї хтили роспынати <...> вонї были протиў сей рєлигии. У них была своя рєлигия еврейска. „Кроў на нас и на наших дїтях“, — так и було» (Б. И. Ридвянский, 1919 г. р., с. Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

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

Таким образом, в народно-религиозном сознании соединились представления о страшном грехе евреев — распятии Христа, о «кровавой» составляющей всей иудейской культовой обрядности, которая воспринималась сквозь призму новозаветных событий именно как комплекс ритуалов, связанных с поруганием христианских святынь, и о каре, постигшей евреев за их преступление.

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

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

«Казáлы, нэ йди до еўрэя, бо пэчúт мацú...». В Подолии достаточно широко известен сюжет о похищении евреями христианских детей в канун еврейской Пасхи, для того чтобы посадить жертву в бочку с гвоздями и, перекатывая эту бочку с боку на бок, получить кровь для ритуального блюда — мацы (то же в Западной Белоруссии — Гродненская обл., на пограничье Польши и Литвы и повсеместно в Польше; см., например: Саґа 1992: 101–102; Саґа 1995: 128–130).

«Булó такé, шо казáлы, нэ йди до еўрэя, бо пэчúт мацú, то тебе ўкíнут ў бочку, и из тэбе кроў... То такé. Так пугали, такé казáлы. Шоб на якíсь празник шоб нэ ходыли. То такé казáлы, мо, мацú пэчúть, цвáшки [гвозди] такэ ўкíнут... „Цэ брэхня, — кáжу, — цэ нэ мóже бúти!“» (Л. Т. Кузевич, 1929 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин).

«У нас абéчно лякáли нéми <...> Пэрэд Пасхой це трéба мацú там (маця була) и трéба крови людской. Ка, тильки вийдеш, а там у них

бочка, они кидают у бочку, бочка набита гвоздями, и они кóтят ту бочку и бэрúть кроў ў ту мацю. И ми так боялися, най и на двир не виходили. Так ляка́ли, просто дитэй пугали» (мужчина, ок. 50 лет, баптист, Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

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

Отметим, что рассмотренный сюжет бытует в форме «страшилок» (которыми родители, по воспоминаниям информантов, пугали непослушных детей) и именно так осознается самими информантами (см. также: Са́ла 1992: 43).

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

В этом рассказе обращают на себя внимание два момента: логическая нестыковка (получить кровь из заплывшей жиром жертвы все-таки труднее, чем из худой) и упоминание о том, что евреи кормят своих пленников конфетами. Можно предположить, что перед нами результат контаминации рассказа о «кровоавом навете» с украинской легендой о песьеголовцах-людоедах, которые пойманных и предназначенных на съедение людей кормят конфетами, пряниками и орехами, периодически проверяя, достаточно ли разжирела жертва — для этого надрезают ей мизинец и смотрят, идет ли кровь. Если кровь есть, значит, жертву надо еще кормить, если нет — значит, можно ее есть (Драгоманов 1876: 2, 384).

Мотив кормления сладостями отсутствует в «западных» (в том числе польских) версиях рассказов о похищении детей евреями с целью получения крови. Однако этот мотив можно встретить в раннесредневековых византийских источниках о ритуальных убийствах, якобы

совершаемых евреями, — жертву предварительно кормят медом или поят медовым напитком (на эту деталь нам любезно указала польская коллега Ханна Венгжинек, за что автор приносит ей искреннюю благодарность). Таким образом, вопрос рецепции книжных сюжетов в антииудейском фольклоре и движение этих сюжетов в культурном пространстве славянского мира — в его западно-христианских и восточно-христианских регионах — может стать темой отдельного исследования.

Иногда в рассказы о «кровавом навете» вплетается еще один сюжет — о похищении демонологическим персонажем «хапуном» евреев во время богослужения в Судный день — Йом Кипур. Кровь похищенных предназначалась для приготовления еврейской пасхальной мацы (см. V.3).

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

«Бескровная» маца. Рассказывая о том, что они знают о маце, большинство информантов сначала сообщают, что в состав мацы входят только вода и мука (об этом см. также IV.1 об атрибутах праздника Песах):

«Маца тонэсэнька. Прэснэ тiсто. Без усяiких так удобрэниёў...» (Л. Т. Кузевич, 1929 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин).

Соответственно, еврейская Пасха, в отличие от христианской, осознается как «постная» (основное блюдо готовится из воды и муки) или как «траурная» (праздник отмечен кровопролитием): «[Почему у евреев] Паска постная. Кагда яны его распинали, пришли дамой — у них была ўсё акравáвлена, кроме муки и вады. И кагда у них Пасха, ани пякут мацу на ваде да мука. Даже не солят» (Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. В. В. Казберук); «У еўреев пасха очень траурная, яны паприходили дамой, у них всё окровавлённое было, кроме вады и муки, патаму что они убили челавека, хатели яны владычествовать, как теперика Израйль» (Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. Т. В. Рождественская).

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

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

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

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

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

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

Откуда евреи берут христианскую кровь? Как уже было сказано, наиболее популярным сюжетом является сюжет о бочке с гвоздями, куда сажает жертву (Саґа 1995: 57, 128–129; Zowczak 2000: 161–164, Hryciuk, Moroz 1993a: 90). Согласно некоторым свидетельствам, жертву предварительно заманивают в еврейский дом или в корчму, человек наступает на доску в полу и проваливается в подвал, где его и ожидают мучители-евреи (Западная Галиция, Kosiński 1904: 86).

В современных нарративах на тему «кровавого навета» происходит, с одной стороны, «развенчание» традиционных сюжетов (никто не верит в бочку с гвоздями или таинственный подвал), а с другой —

их своеобразная «вторичная мифологизация». В имеющихся в нашем распоряжении материалах преобладают рассказы о том, что кровь берется из больниц или добровольно поставляется сердобольными соседями; годится даже кровь из случайного пореза.

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

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

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

Любопытные детали содержит меморат, записанный от 82-летней польской крестьянки, служившей у евреев: однажды она взялась за ручку двери и порезала руку, потому что в этой ручке было лезвие бритвы. Хозяйка-еврейка принесла новую белую простыню, руку работнице обтерла и окровавленную повязку спрятала. Потом, как уверяла рассказчица, простыню эту евреи режут на кусочки и наделяют целый кагал «польской кровью». Причиной этого действия служит уже упоминавшаяся необходимость смазывания детям глаз — мотив, широко распространенный в польских верованиях. Далее рассказчица вспоминает, как однажды ее хозяйка оставила на виду блюде с окровавленными кусочками этой простыни, а рядом лежали три гвоздя. Этими гвоздями, как уверяла информантка, хозяйка-еврейка колола в окровавленные кусочки простыни (своего рода «доморощенное» осквернение гостии!); еще она уверяла, что евреи «это» едят на свою Пасху (т. е. кусочки простыни у нее ассоциировались с мацой) (Вильнюсский р-н, 1992; Zowczak 2000: 165).

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

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

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

Вероятно, отголоском представления о маце как некоем сакральном объекте, значимом в контексте обряда, является свидетельство из окрестностей Пшемышля о том, что мацу первоначально изготавливали в форме креста, а потом разламывали на кусочки (Zowczak 2000: 164).

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

Так, в рассказе из Западной Белоруссии описывается случай, якобы произошедший в Кракове. «Злые» евреи (*Zydzi złe*) упростили одну женщину украсть для них в костеле святое причастие. Получив желаемое, они в каком-то подzemелье 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 епи-

скопа, который и взял святое причастие и отнес в костел. Но пастух вновь увидел летающее в огне причастие. Тогда все поняли, что это знак того, что на этом месте надо поставить костел. Костел поставили и назвали «Божье Тело» (Браславский р-н, 1996; Zowczak 2000: 167; ср. Kolberg DW 9: 9, Kolberg DW 15: 17).

«Магические» мотивы присутствуют в другом нарративе из того же региона. Евреи просили работницу приносить им гостию из костела; она согласилась, но стала похищать гостии и для себя, набрала всего 12. Перед смертью отдала узелок с гостиями своей дочери и велела никому не показывать — тогда в жизни всегда будет достаток. Когда женщина умерла, похоронить ее не смогли, земля не принимала («выбрасывала») тело. Дочь отдала гостии ксендзу, он их сжег и проклял умершую; только тогда ее удалось похоронить (Браславский р-н, 1996; Zowczak 2000: 166).

Для чего еще нужна евреям христианская кровь? Ответы на этот вопрос демонстрируют вариативность, свидетельствующую о том, что в представлениях славян евреи просто не могут обходиться без крови христиан.

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

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

«Им нужна невинная кровь, лучше всего детская. Если они христианской крови в мацу не дольют, будут слепыми рождаться. Когда Пана Езуса мучили, спрятали под бочку жидовку с детьми. И говорят Пану Езусу: „Угадай, кто там под бочкой?“ А Пан Езус ответил просто: „Сучка с щенятами“. Заглянули под бочку, а там сучка с щенятами. И вот потому они (евреи) рождались слепыми. И если бы не доставали крови христианской, то рождались бы слепыми. А правда это или нет, не могу сказать» (Вильнюсский р-н, 1991; Zowczak 2000: 161–162; ср. Świętek 1893: 547).

Отметим, что в последнем примере в сферу «кровавого навета» оказывается включен вариант еще одного сюжета, традиционно связываемого с евреями, — это легенда о том, что Христос превратил в свинью еврейскую женщину, которую ее соплеменники спрятали под корыто, чтобы испытать всеведение Христа (источник данного сюжета — апокрифическое «Евангелие Детства»). Обычно данный этиологический сюжет служит для объяснения того, почему евреи не употребляют в пищу свинину (подробнее см.: Белова, Петрухин 2003). В польском варианте из Литвы свинья заменяется собакой, и сюжет «работает» уже для поддержки другого стереотипа — представления о «врожденной» слепоте евреев.

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

Во-вторых, христианская кровь необходима евреям *для обеспечения деторождения*. Так, в с. Синевир Межгорского р-на Закарпатской обл. утверждали: «Казали, якщó жыды жюн сво́йих нэ прычащали руською крóулюў, то дитэй ў них нигды нэ было б...» Далее следует рассказ о том, как евреи собирают «русскую» кровь и отправляют ее в Израиль своим соотечественникам в обмен на вино: «Оны в Израыль посылали кроў, у Израыль другим жыдом. Та мильоны платыли зо тото, та вны им вино из Палэстыны прысылалі» (А. В. Печкан, 1914 г. р., 1994, зап. С. П. Бушкевич).

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

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

Мифотворчество вокруг «кровавого навета». Трансформацией представлений о похищении людей иноверцами с целью ритуального убийства 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).

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

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

Возвращаясь к теме навета на евреев, отметим пример «мифотворчества», записанный в 2004 г. в одном из бывших местечек Подолии: «Был еврей, что делал мыло. Так когда пропал ребенок, говорили, что еврей украл. Убил и мыло сделал. Собак тоже крал» (Л. В. Мельниченко, 1953 г. р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

Представляет интерес отношение к «кровоному навету» евреев, живущих в окружении славянских соседей, для которых этот сюжет и сегодня является живучим стереотипом. Приведем фрагмент рассказа Клавдии Исаевны Горовец, 1926 г. р., записанного во время полевого сезона 2005 г.: «И вот люди распространяют такие, до сих пор такие слухи, что якобы, значит, христианская кровь на Пасху, на Пейсах, она, значит, используется для мацы <...> Вот, например, у меня <...> была женщина с высшим образованием, Валя, которая работала патронажной сестрой <...> Она сама физик, с интеллигентной семьи... И она говорит, она мне прямо говорила. А меня, говорит, когда я была классе в пятом, в шестом классе, в четвертом и раньше, меня, говорит, прятали на еврейскую Пасху <...> меня вечно не выпускали целую неделю на улицу. Я говорю, почему? Она говорит, а

потому что существует, я не знаю, она говорит, *но очевидно что-то есть, она говорит, это не просто так* (курсив наш. — О.Б.) — такое поверье, что, значит, евреи, некоторое старые евреи такие, они ловят детей, они их режут, и эту кровь они обязательно должны дать в мацу. Я говорю: „Валя, Вы совсем чокнулись!“ Я говорю: „Вы видите, никто сейчас мацу не печёт, мацу получаем готовую, с Израиля... И в общем, какие глупости! Вы слышали о деле Бейлиса, что это дело Бейлиса защищали... всё прогрессивное русское человечество! Если взять Образцова-отца, академика, [отца] Сергея Образцова, я говорю, так он устроил бал в честь защиты вот именно дела Бейлиса. Его [Бейлиса] оправдали, он [Образцов] устроил бал, он поднимал бокал, говорит, как я рад, что справедливо закончился суд, что вердикт вынесли справедливо“. Вот. „Я не слышала о таком деле“. Так, я говорю, надо вот почитать, надо немного интересоваться этим. Я говорю, это глупости такие, вот» (Черновцы, зап. О. В. Белова, М. М. Каспина).

Материал показывает, что «официальные» версии «кровавого навета», попадая в пространство традиционной культуры, трансформируются под воздействием ее механизмов и включаются в систему представлений, формирующих фольклорный образ «чужого».



Глава III.

РЕЛИГИОЗНАЯ ОБРЯДНОСТЬ «ЧУЖИХ» В НАРОДНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СЛАВЯН

III.1. Ритуальные практики	125
III.1.1. Молитва и богослужение	125
III.1.2. Сакральные тексты «чужих»	128
III.1.3. Суббота	130
III.1.4. Интеграция в «чужой ритуал»	131
III.2. Культовые реалии	133
III.2.1. Объект религиозного поклонения	133
III.2.2. Сакральные изображения	134
III.2.3. Отношение к культовым предметам	135
III.2.3.1. Священные книги	135
III.2.3.2. Мезуза	137
III.2.3.3. Крест	140
III.2.4. Культовые места	141
III.2.4.1. Синагоги, костелы, церкви	141
III.2.4.2. Кладбища	144
III.2.4.3. Источники	148
III.3. Модели поведения	
В РАМКАХ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА	148

III.1. Ритуальные практики

В рассказах славянского населения о религиозных ритуалах и практиках евреев, о еврейских обрядах и праздниках также тесно переплетаются мифология и повседневность. Большинство информантов отмечают, что евреи были очень религиозны, привержены своей вере и строго соблюдали множество предписаний, связанных с обрядовой и культовой практикой: «У них нэ було забобониў [суеверий, предрассудков]! Забобониў у них нэ було. Вони религиозны» (Ю. С. Резник, 1929 г. р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин). По свидетельству из Польши, евреи ценили набожность и в своих соседях: если еврей-купец видел, что его фурман-католик не снимает шапки, проезжая мимо придорожного креста, он отказывался ехать с ним дальше как с человеком «не имеющим веры» (Kolberg DW 17: 82).

В одной из недавних публикаций мы уже сделали попытку обрисовать обобщенное представление о «еврейской вере», бытующее в славянской традиционной крестьянской культуре (Белова 2003а). На этот раз главное внимание хотелось бы уделить более узкой теме: чрезвычайно интересной для исследователя межконфессиональных отношений является проблема рецепции и адаптации элементов «чужой» обрядности и ритуалистики, которые, испытав своеобразный «перевод» на язык другой культуры, становятся познаваемыми, понятными и приемлемыми, что дает возможность включать эти элементы в свою собственную религиозную практику.

Опираясь на материалы полевых исследований последних пяти лет, мы хотели бы рассмотреть проблему восприятия элементов «чужой» религии на нескольких примерах: как интерпретируется ритуалистика, приуроченная к календарному празднику; какова специфика отношения к предметам «чужого» культа и к сакральным текстам иноверцев, что побуждает носителей определенной традиции участвовать в религиозных обрядах, практикуемых этноконфессиональными соседями.

III.1.1. Молитва и богослужение. Среди наших рассказчиков устойчиво бытует представление о том, что для проведения еврейской молитвы необходимо определенное количество человек. Число участников действия при этом варьирует:

«У йих як мо́ляца, так тільки мужчини. Жинкі не, жинкі зóвсим нэ йдуть до... Одни мужчини. Скільки цих... двэна... тринацать чоловік! Якцо нэма, кажэця, тринацать? чи двэна́цать? Якцо нэма одной людбыны, молитыся нэ будуть» (Е. Е., 1950 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко).

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

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

Отмечают, что во время молитвы евреи полностью погружались в благочестивое действие и становились уязвимы для «шуток» местной молодежи: «Молились когда они, то, ну там парни, то — он молится, он даже не поворохнётся, ничего. А парни у них деньги с карманов вытаскивали. Он молится, он ничего... Карман выворачивают, он такой молится [показывает: раскачивается взад-вперед]. [А где молились?] Ну, на кладбище! Парни уже этим пользовались, шоб свои сбереганя пополнить» (М. Кукурба, 1969 г. р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О. В. Белова, М. М. Каспина).

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

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

«Мифологизированную» версию появления филактериев в ритуальной практике евреев представляет полесская легенда:

«Колы вонý [еврей] Иисуса Хрыста роспялы́, так вонý стáлы мо́лытыся и сказа́лы, шо, мол, пáршее до нас прýйдэ, это б́удэ наш Бог. От и ўзя́ўся здесь телёнок, покажа́ўся йим. Вонý побáчыли телёнка и

всё. Вонь от тих пир мѡляца, из кожи рѡблять такие, ну, ремни, собѣ руки крѣпко обмѡтуютъ, шоб ѣим больно булѡ, и мѡляца. А мьясо онѣ, задкѡ вонѣ не ядѣтъ, вонѣ рѡньше отдавалы лѡдям, потому шо ѣ задкѡв есть хрѣст. От, о — лопѡтки там, — есть хрѣст, вот вонѣ за тым не едят» (М. М. Костючик, 1937 г. р., Речица Ратновского р-на Вольнской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

Согласно этой легенде, появление в молитвенной практике евреев ремней из телячьей кожи связывается с событиями, последовавшими за распятием Христа. Явившийся евреям теленок (аллюзия ветхозаветного золотого тельца?) как бы заменил евреям отвергнутого ими Христа и превратился в «сакральное» животное, из кожи которого делают ритуальные ремни для молитвы. В то же время рассказ содержит указание на наличие другого объяснения: нельзя есть мясо из той части туши, где располагается крестец (*хрѣст*).

Столь же мифологизированной трактовке подвергся и другой ритуальный предмет, используемый евреями при молитве, а именно тфилин — коробочка, укрепляемая на лоб. По свидетельству из Краковского воеводства, обычай этот пошел с начала времен: евреи укрепляют у себя на лбу «рога» по образу и подобию Бога, который явился Моисею с рогами на голове (Kolberg DW 7: 15).

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

Ритуальные практики «конфессиональных оппонентов», спроецированные на культурное поле «своей» традиции, могут порождать довольно необычные трактовки. Так, в Полесье было записано свидетельство о том, что праздник Ивана Купалы справляют только баптисты: «[Ивана Купалу] тѡльки штѡнды справляють. На Ивана Купала штѡндаѡ крѣстят — завялѣ яѣ [новообращенную «штундистку»] в воду, патѡне-паднѣмца, три разѣ так [информантка сама видела обряд]» (Великая Весь Репкинского р-на Черниговской обл., ПА 1985, зап. А. В. Андреевская, В. Э. Будовская). Ритуальное погружение в воду, принятое у баптистов, истолковано как вариант архаического купальского омовения. Об особенностях богослужения «штундов» (как они видятся православным) см. также П.2.

Богослужение представителей других конфессий, описанное в терминах «своей» традиции, являет собой картину странного поведения, несоотнесимого, с точки зрения иной культуры, с понятием «молитвы», «литургии» и т. п. (отмечаются необычные движения и речевое поведение во время молитвы — например, евреи «кивают»,

«кружатся», «скачут», «кричат»). Образы ритуального поведения «чужих» становятся дефинициями странного, ненормативного поведения, ср. пол. *kiwa się jak Żyd nad pacierzem, kiwa jak Żyd nad Talmudem, kiwa jak Żyd na szabaste, kiwa jak Żyd w bóżnicy, krzyczy kiej Żydy w szabas, tłoczą się jak muzułmanie do Mekki*; бел. *hałasując, jak Źidoŭskoj szkoli, krycząc, jak żydŹy Ź szkóle* (Stomma 1986: 37; Jastrzębski 1989: 41; Federowski 1935: 369). В поведении «чужих» во время молитвы видится «поведение наоборот», что вызывает осуждение: гуцулы, например, упрекают евреев в том, что те молятся с открытой головой (Кайндль 2003: 81).

«Чужое» богослужение нередко становится предметом пародий, воплощенных в играх, включенных в «своей» традиции в определенный обрядовый контекст (обряды перехода, календарно приуроченное ряжение; см. также IV.4). Такова, например, пастушеская игра «W Żydów», имитирующая моление евреев в божнице. Участники становятся в круг, раскачиваются («кивают») и «вейкают» (ср. характерное «еврейское» междометие *вей-вей-вей*) сначала тихо, потом все громче, после чего начинают бить друг друга и гонять по пастбищу, при этом больше всего достается «равнину» (Młynek 1902: 147). В Познаньском крае молодежная игра «W Żydów» состояла в том, что стоящий в кругу участников «раввин» указывал на двух участников, назначая их «евреями», а потом должен был угадать, кто из них займет его место в центре круга (Kolberg DW 9: 261). Перед косью озимого жита в окрестностях Люблина разыгрывалось действо «Chrżest Żyda» («Крещение еврея»), в котором должен был принять участие каждый юноша, впервые выходявший косить урожай. В процессе игры «еврея» следовало обрить, остричь, умыть — новичка при этом сажали на острый оселок, брили точилом, дергали за волосы, надевали ему на голову «капелюш», сплетенный из камыша. В результате такого посвящения юноша становился полноправным членом трудового коллектива (Lud 1903/9: 408–409).

III.1.2. Сакральные тексты «чужих». В сфере актуальных верований остаются и представления о силе «чужого» сакрального слова и «чужого» сакрального текста. Нам уже приходилось говорить об особом отношении славян к молитвам на «чужом» языке, когда сакральные еврейские тексты могли восприниматься славянами как набор «заумных» слов, среди которых можно было уловить «знакомые» звукосочетания и истолковать (обыграть) их соответствующим образом (Белова 2002а: 90–91).

Особое отношение проявляется к молитвам на «чужом» языке. В отличие от бытовой лексики (идиш), сакральные еврейские тексты (иврит) могли восприниматься славянами как набор «заумных» слов, среди ко-

торых можно было уловить «знакомые» звуко сочетания и обыграть их соответствующим образом. Наибольшее количество вариантов породила еврейская молитва, начинающаяся словами: «Барух ата Адонай элохейну мелех ха-олам» («Благословен Господь Бог, царь Вселенной»): «Bure chate dojne udohne melech» (Подлясье; Сага 1992: 145); «Адуни, адуни, wzięła koszka łój» (Подлясье; Сага 1992: 145); «Борохате адинуй, с. и в хаті буде гнуй» (Черниговщина; Заглада 1929: 165). Помимо кратких шутливых присловий известны и более пространные тексты, как, например, трагестийная «еврейская молитва» из Западной Белоруссии «Baruchaty adunój, / Służu u minie goj...». В этой «молитве» еврей жалуется, что го́й (работник нееврей), которому он не заплатил, украл у него кобылу. За возвращение утраты еврей теперь готов заплатить гою и «цвай», и «драй» (Federowski 1903: 250). Аналогией к трагестированию «чужих» молитвенных текстов могут служить пародии на «чужое» богослужение, разыгрываемые в рамках «своих» обрядов (см. выше).

В то же время «непонятные» еврейские тексты получали статус апотропейного средства. Полевые материалы из Полесья свидетельствуют о практике использования еврейских молитв для тушения пожара, обезвреживания «заломов», снятия порчи со скота и т. п. (подробнее см. V.4).

Вариант использования «чужих» сакральных текстов представляет собой обмен «письменными» амулетами между славянами и евреями. Как говорили в полесском селе Стодоличи (Лельчицкий р-н Гомельской обл.), оберегом для роженицы и ребенка служило некое «святое письмо», которое надо держать при себе: «Около Днепра появилась икона на вершине березы. Никому письмо не давалось, только одному молодому еврейчику. Он всё переписал. Кто письму верил, тому отпускались все грехи. Женщина рожать будет легко. Написано, как замовлять пули. Младенец счастливый будет вечно» (ПА 1974, зап. Р. А. Агеева).

По материалам из Подлясья, у местного христианского населения (украинцев и поляков) пользовались популярностью «еврейские» амулеты — тексты, воспроизводившие знаки еврейского письма (Сага 1992: 110–111; ср. сохранение мезузы на косяке двери при покупке украинцами еврейских домов в Подолии); в случае болезни помогали также куочки бумаги с еврейскими надписями (Stomma 1986: 33).

Живучесть традиции станет еще более очевидной при обращении к более ранним источникам. А. Филипов, автор рукописи «Художественное творчество белорусских евреев» (1891), отмечал, что в Могилевской и Минской губерниях «у городского и местечкового христианского населения в большом почете гадальщики евреи (евреек никогда не бывает), путешествующие из города в город с замасленной книгой, написанной на халдейском языке. Им верят почти безусловно, к ним прибегают в случае какого-либо несчастья, болезни

и т. п. Они имеют всегда с собой некоторое количество амулетов, шнурков с перевязями, таинственных [?] кореньев и аптекарских средств» (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 381, л. 27–27 об.).

III.1.3. Суббота. Этот день недели единодушно оценивается как особо значимый для евреев и в связи с предписаниями и запретами, связанными с ним, часто соотносится в народных рассказах с почитанием воскресенья в христианской традиции:

«Субота — цэ ў ных вэлькый праздник, субота. В нэдýлю вонý маýт постырыаты, в ныдýлю, чи в пятныцу, постыра́ты всё, а так, як у нас ныдыля, а ў ных субота» (Е. Е., 1950 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко);

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

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

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

«Я ходыла, свичкí гасила и светила в пятныцу. В пятныцу вэчором трэ посвятíти и потом погасыты» (С. Д. Остапович, 1923 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин);

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

Любопытное переосмысление терминов *субота*, *шабас* встречается в Полесье (с. Ласицк Пинского р-на Брестской обл.): именно так

именуют здесь женские «критические дни». Поскольку, согласно народным представлениям, во время месячных женщинам запрещается заниматься приготовлением пищи, засолкой овощей и мяса, работой в поле и на огороде («нечистота» может пагубно отразиться на результатах работы), вынужденный «отдых», «сидение» напрямую соотносятся с еврейской бытовой и обрядовой практикой:

«Субота тепэр у мэнэ, а зара мѣсячныя говорать, або на сорóццы» (ПА 1985, зап. К. Е. Рутковска); «Тэпэр у мэнэ прышоў ша́бас, вроде еврейска слóва, шчо трэба посидыты. А так то ка́жа „на одѣжы“, чы „субота“» (ПА 1985, зап. К. Е. Рутковска); «Як так е, то кажуть: „У мэнэ тэпэр субота“. Сіяты нэ сямэ, нэ шаткуема. Рóбыть, хто нэ „нóсиль рубашцы“» (ПА 1985, зап. К. Е. Рутковска).

III.1.4. Интеграция в «чужой» ритуал. Несколько слов стоит сказать и о таком распространенном в регионах этнокультурных контактов явлении, как обращение в экстремальных ситуациях к служителям иной конфессии или к «чужим знающим», а также участие в «чужих» религиозных ритуалах. Источники XIX в. свидетельствуют о том, что практика обращения к «знающим», представляющим «чужую» традицию, была взаимной. Так, украинцы Подолии припадучей болезни (апоплексии, умопомешательстве, говорении во сне) обращаются к татарину или к еврейскому цадику (Чубинский 1872/7: 56–57). Евреи Белоруссии «за отсутствием „баалшема“ обращаются к русским знахарям и знахаркам» (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 381, л. 26 об.).

Обращение за помощью к раввину бытует и сегодня, и мы могли наблюдать такую практику в черновицкой синагоге. Как рассказывали нам женщины из очереди, проблема излагается устно, раввин все записывает «по-ихнему», затем читает записки во время богослужения; обращаться с просьбами лучше в пятницу, тогда твое прошение будет прочитано на субботней службе; не рекомендуется обращаться с прошением чаще чем раз в две недели. Входя в синагогу, просители целуют мезузу («цэ йих хрѣст»). Внешне они соблюдают «чужой» ритуал, вкладывая в него при этом «свой» смысл (целование мезузы для них равнозначно крестному знаменю, совершаемому при входе в церковь). Посещали местные жители раввина и в «Малых Черновцах» — селе Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл.: «Ходы́ли. Просто віру нэ принимáлы, а ходы́ты — ходы́ли. [О чем просили?] Так тут в основном насілэ́нне біднэ́е, вот и ходы́ли там...» (В. И. Дмитришенко, 1960 г. р., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко).

Особо следует упомянуть о менее распространенном явлении — посещении евреями христианских храмов. О том, как и почему это происхо-

дит, нам рассказывали и украинцы, и евреи. В.И. Дмитришенко из с. Черневцы сказал, что евреи ходили молиться в костел, когда была закрыта синагога: «Тут же не було в остáнни чáсы синагоги. Молы́лись ходы́лы туда — но в костёл, а нэ в църкоў. Там бильш ясны́йше, бо у нас, на мою думку, там весы́лля...» (2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко). Верифицировать эту информацию в сегодняшних Черневцах, где осталось всего несколько евреев, не представилось возможным. По словам того же информанта, костел, где «веселее», где «всё на украинської мови, всё понятно, шось так непринуждённо», охотно посещают и местные православные.

По словам Доры Иосифовны Яцковой-Креймер (1924 г.р.) из Копайгорода, конфессиональную толерантность проявляют местные баптисты — они молятся за евреев и привечают их на своих собраниях. «Ну, у нас здесь есть штундисты, слышали таких? Да, штунды. Вот у нас рядом живет семья: так все молодые пошли в эти штунды. Но для меня это дико: все-таки родились они православными, а щас они отказались. Я знаю, шо здесь был еврей один, он умер уже, но они, я разговаривала с ихним — ой, как это оно называется... — ну, в общем, самый главный приезжал, но он копайгородский, я его помню маленьким. Он к бабушке, живет он в Киеве. Потом как-то приехал этот Павлик. Я говорю: „Павлик, шо ты здесь делаешь?“ А он говорит: „Ну, значит, я приезжаю здесь...“ (правда, в Копайгороде еще не молились, но недалеко есть село Петровка, так там все время штунды есть из поколения в поколение). Он говорит: „Я приехал помолиться“. Ну, в общем, он здесь проводит это все — собрание. У них „собрание“ называется. Ну так я его спрашиваю: „Вы мне скажите, вы любите евреев или нет, потому шо у меня знакомый, так он говорил, шо мы вообще очень евреев мы любим, мы очень уважаем еврейскую веру“. Он говорит: „Да“. Так здесь был один старый еврей, и он ходил туда, здесь было собрание в одном доме, так он пошел, так он прочитал, вот этот Павлик, какую-то молитву специально, в общем, для этого еврея, шо-то такое... И он мне рассказал, этот еврей. Вот такое я слышала» (Барский р-н Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Мнение, что вера баптистов («штундов») близка и даже родственна «еврейской вере» представляет собой один из широко распространенных стереотипов (подробнее об этом см.: Белова 2003а: 163–167). Причем мнение это иногда парадоксально «подтверждается» действительно: в Могилеве-Подольском в здании синагоги как бы «по наследству» разместился молитвенный дом адвентистов, а в селе Вербовец недалеко от Мурованых Куриловцев баптисты возводят «Дом молитвы» на фундаменте старого еврейского дома...

Рассказы о религиозных практиках (обрядов и ритуалах) этнических соседей, как показывает материал, отражают вполне живую тра-

дицию фольклорного самоосознания себя в окружающем мире и во взаимоотношениях с представителями другого этноса (конфессии) и способствуют поддержанию традиционных этнических стереотипов и формированию новых.

Фольклорные представления об обрядах и ритуалах соседей в регионах тесных этнокультурных контактов демонстрируют поразительную устойчивость: представления эти живут вне зависимости от того, присутствует или отсутствует иноэтнический элемент в реальной действительности.

III.2. Культурные реалии

III.2.1. Объект религиозного поклонения. В отношении к иудаизму — «жидовской вере» — у носителей славянской традиции ярко проявился взгляд «извне», когда элементы чужой религии интерпретируются преимущественно на основании внешних представлений о них.

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

Представления о зооморфном облике «чужого» бога или «чужих» святых широко распространены в регионах этнокультурных контактов, составляя один из наиболее устойчивых стереотипов относительно «чужой» культуры. В Подолии, например, бытовали рассказы о явлении «еврейского бога» в виде некоего звероподобного существа (см. II.2, IV.1). Польские песни упоминают «żydowskiego boga bez jednego roga» (краков., Lud 1896/2: 347; ср. рус. *бог с рогами, ангел с рожками* 'черт').

Православные Височкой Нахии (Босния) верили, что «светац Мухамед» имеет четыре ноги, выглядит как пес; он постоянно грызет дерево, к которому привязан, но каждую Пасху (*Ускрс*) дерево вырастает вновь, гарантируя незыблемость православной веры (Филиповић 1949: 209; ср. популярный сюжет «народной Библии» о прикованном в преисподней Антихристе — Белова 2004: 55–56, 146–147).

Народные рассказы о том, что евреи поклоняются солнцу, звездам, месяцу, основаны на наблюдении за молитвами на новолуние (*birhat ha-Lwana*) и за ритуальными действиями в период между еврейским Новым годом и Судным днем (моление над водой и так называемое *вытрясание грехов*; подробнее об этих ритуалах см. IV.2) (Саѓа 1992: 57, 59). В то же время ритуал моления над водой получает и бытовую интерпретацию. Известный в витебской Белоруссии под названием *сты(о)яны*, он чаще всего определяется выражением *трес (трясти) блох у воды* (Никифоровский 1897: 107; примеч. 141). Возможно, в этом определении отразились представления славян об очистительном характере этого действия (подробнее см. IV.2).

III.2.2. Сакральные изображения. В рассказах о том, как выглядели объекты культового поклонения евреев, проявляется одна общая черта — рассказчики постоянно апеллируют к опыту «своей» традиции, пытаясь описать элементы «чужого» культа в привычных и знакомых им терминах:

«Синагога була, я помню, двухэтажна, дуже красива віделка — тамо внизу — зараз Нина Круплячка там построилась. На тому мисти. Синагога дуже красива була. Ходыла я в суботу свичкы гаситы. „Юзя, иды свичкы погаси, тоби можно“. В суботу. Лихтари [светильники] були покрашены. Дэсяць божых заповедей було там, так, як зараз дэсяць божых заповедей. Таблыця Мойсея була. Но Мати Божьей и Исуса Христа не було. Христа нигдэ там не було» (Ю. С. Резник, 1929 г. р., Мурафа, Шаргородский р-н Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин).

О красивом, когда-то украшенном лепными рельефами здании синагоги вспоминают и в западнобелорусском селе Новый Двор: «У них там [в синагоге] были боги, но не на иконах, а на коже, скрученные <...> были хоры, пели певчие, молились в Чистую субботу» (М. И., 1933 г. р., Щучинский р-н Гродненской обл., 2004, зап. О. В. Белова). Эти священные предметы (рассказчица называет их «богами», именно этот термин до сих пор бытует в народе для именованя христианских икон) местные жители сберегли во время войны, уже после того, как немцы угнали евреев из местечка.

Среди суеверных представлений украинцев Черниговской губ. было зафиксировано поверье о целительной силе некоего «жидывського Бо-

га», изображение которого следовало носить на шее для излечения от лихорадки-«жидовки»: «Это — икона, нарисованная на телячьей шкуре. Добыть ее может только „москаль“ (солдат). Если не поможет ношение этой иконы, то нужно прижечь ее на огне и дымом ее подкурить больного» (Шарко 1891: 171–172).

III.2.3. Отношение к культовым предметам. В случае описания еврейских календарных обрядов, как они видятся соседям-славянам, мы имеем дело исключительно с представлениями, «законсервированными» на уровне текста, на которые уже не может влиять этнографическая действительность. Ситуация с материальными предметами, относящимися к сфере «чужой» религиозной ритуальности, несколько иная.

III.2.3.1. Священные книги. Отношение к религиозным книгам «чужих» является частью народного восприятия книги вообще, которое определяется связью книги с письменной традицией и книжной (т.е. «чужой» по отношению к устной народной) культурой. Для носителей фольклорно-мифологического сознания книга и особенно книга сакральная — это предмет, скрывающий в себе одновременно и божественную мудрость, и опасное знание, связанное с потусторонним миром (СД 2: 514–515).

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

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

волынском Полесье предсказание: «Колысь жид казав: ек нэ будэ карапатвов, то й жыдыв нэ будэ» (Речица Ратновского р-на Волинской обл., ПА 1979, зап. А. В. Гура; см.: Гура 1997: 718).

Еврейские книги, которые читают еврейские мудрецы, содержат также страшные предсказания, связанные с чудесным явлением сакральных персонажей. Отличительной чертой таких нарративов является то, что сакральный символ одной культурной традиции становится смертным знаком для другой. Именно об этом рассказывает польская легенда из окрестностей Хелма. Дело было во время оккупации. Еврей-пастух поздно возвращался домой и около моста увидел, что со стороны кладбища вышла фигура вся в золоте, в золотой короне и с полумесяцем на груди. Еврей подумал, что это «какая-то немка, так богато одетая, вышла на прогулку». Он поздоровался — «Dzień dobry» — и прошел мимо. Поднявшийся вихрь чуть не свалил его с ног. Испуганный еврей прибежал домой и рассказал об увиденном. И один старый мудрый еврей, который много знал и много книг прочитал, сказал: «Знаешь ли ты, что ты видел? Это наша смерть. Библия говорит так: когда эта пани — Божья Матерь — покажется, то евреям будет истребление». И вскоре после этого немцы стали угонять евреев (АМТ, gm. Wola Uhruska, Uhrusk, 1976, зап. В. Кунicka; ср.: Саґа 1992: 91–92).

Одновременно религиозные книги, принадлежащие «чужим», могут выступать в роли оберега. В закарпатском селе Мокрое выяснились любопытные подробности относительно предметов, которые кладут в гроб покойнику. Так, набожному человеку, при жизни любившему читать, клали в гроб «святые книжки»: «Кóтра ся моли́ла, люби́ла кны́жкí, то кны́жкú сятú клали» (Мокрое Перечинского р-на Закарпатской обл., КА 1991, зап. С. П. Бушкевич). В то же время газеты и письма клали в гроб потенциально опасному покойнику (на это указывает упоминание, что кроме печатной продукции в гроб ему сыпали мак): «[Покойнику в гроб сыплют мак.] Газеты му наложат, письма ўся́ки там у труну́, же бы то-то́ там маў коло себе, бы читаў» (Мокрое Перечинского р-на Закарпатской обл., КА 1991, зап. Е. Э. Будовская). И наконец, в гроб колдуну вместе с пшеном и маком клали листок из «еврейской книжки», чтобы на «том свете» у него была работа: «Босурка́ну з йиўра́йскуй кны́жкí листок клали, сыпали пшо́ну кашу лэм мак, об́и мал там роботу» (Мокрое Перечинского р-на Закарпатской обл., КА 1991, зап. С. П. Бушкевич). Аналогичная практика бытовала и в с. Турья Поляна: в гроб колдуну «сыпали мак, чтобы собирал (работал). Клали письмо на еврейском или немецком языке, чтобы долго разбирал написанное» (Перечинский р-н Закарпатской обл., КА 1989, зап. Е. В. Лесина).

В то же время нам приходилось сталкиваться и с примерами трехпетного хранения еврейских книг украинцами — жителями бывших

местечек. Для таких людей еврейская книга или даже листок из нее — не таящий в себе скрытую опасность элемент «чужой» культуры, а память о соседях, с которыми были прожиты бок о бок долгие годы. Бережно хранила том Виленского Талмуда Ю. С. Резник из с. Мурафа. Показать нам «еврейскую книжку» она решила после того, как речь зашла о знании еврейского языка местными украинцами. «То я з дыты́нства мэжи йимі! [Бабка и мать Ю. С., как впоследствии и она сама, работали у евреев.] Всё понимаю! [Достаёт наволочку, разворачивает и показывает том Талмуда виленского издания конца XIX в.] Ви интересуемо, можу вам подаруват! [При расставании Ю. С. отдала участникам экспедиции книгу, которую мы передали в Музей еврейского быта в г. Шаргороде.] Шпóрим [имя соседа] мэні подарува́в одын листок — по-дрэ́внэму, по-русски, а дрúгий по-еврэйски. Я подарува́ла <...> Васыле́ви подарува́ла. Вин всё врэмья: „Пожэ́чь [одолжи] мэні Библии, пожэ́чь, дай мэні Библии“, — а я боюся, шоб нэ пропало. Та я тоби́ дам! А мэні подарува́в Шпóрим. Одын листок русский, а дрúгий еврэйский» (Ю. С. Резник, 1929 г. р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

III.2.3.2. Мезуза. Этот непреременный атрибут всякого еврейского дома или культового здания — футляр с сакральным текстом, укрепленный на косяке двери, — хорошо известен славянским жителям бывших местечек. До сих пор в некоторых старых еврейских домах, где теперь живут украинцы, да и в полуразрушенных постройках можно увидеть мезузы на косяках дверей. Более того, этот предмет не стал полностью декоративным; мезуза органично вписалась в арсенал магических средств — оберегов и амулетов.

Во многих рассказах наших информантов «наблюдения из этнографической реальности» (входя в дом или в синагогу, евреи целовали мезузу) сочетаются с попытками «прокомментировать» этот обычай.

Сравним несколько свидетельств:

«Евреи то робили. У их специально вхид ў двэри быў и на арца́бо-ве на двэрно́му там была така... такой буў óтвир. Це вин пэрэйшоў [показывает: дотрагивается пальцем как бы до косяка дверей и до губ] — дотрону́ся, поцэловаў и ўсё. У нас так нэма <...> Я знаю, шо вонó було такэе. От такэе задбóге було [продолговатой формы], и по-сэрэдине была кругла дырка — не сквозна дырка. Цэ их моление было. До нэго молылыса... [Такие предметы были и на окнах?] Только при входе. От же так було, уж з́араз там спортзал зроблений [в здании синагоги], а там еже е, шче ти знаки такие стоят» (Б. И. Ридвянский, 1919 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин);

«Тильки я знаю, шо там [в синагоге] на двэрах (и з́раз е), вот такой косячок такой. Казали, шо це дэсятъ Божьих заповедей. Колы захóдыли воны туды в синагог, то воны ма́цали [дотрагивались] цих дэсятъ Божьих заповедей. Цэ я тильки знаю, бо мэни мама росказывала» (С. Д. Остапович, 1923 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин);

«[В домах] булі-булі, шо дэсятъ Божьих за́повидив у нас булі тоже!» (Ю. С. Резник, 1929 г. р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин);

«Таблычки таки. И в Муркуриловцах там так само было. А шо вонó означало, я так не интересовался <...> Нихто их не зачепáл. Воны́ вроде — я знаю — для чо́го воны там? Так и лишáлося [даже если в доме уже никто не жил]. Ну, я считаю, навэрно, ну як на Зэлэни свята кроплять дома — батюшка идэ — и на двэра́х рисуе крэйдоу хрэст и с той стороны буквы пише по-латыни и с той стороны буквы по-латыни, и внизу якэ число, колы цэ було́. И нихто водой не змыва́е, доки самé [не сойдет]. Або як шо кр́асэщ, так и закрашиваеш и мýси залиша́ться уже навики. Вот, пид краской <...> Навэрно, так и таблички цэ — символ буў божественный. Ну в принципе так, но никто не зачепáл» (Н. А. Ковальский, 1951 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

Итак, в рассказах наших информантов присутствуют представления о мезузе как объекте культового почитания, как «десяти Божьих заповедях», как «сакральном символе», который сравнивается со знаками, рисуемыми христианскими священниками на Троицу.

Иногда мезуза напрямую сравнивается с христианским сакральным знаком — крестом. Именно так объясняли в г. Черновцы свое поведение (целование мезузы при входе в синагогу) украинские женщины, пришедшие к раввину с просьбами помочь молитвой в трудных жизненных ситуациях: болезнь близких, пьянство мужа, неблагополучие в семье и т. п. «Цэ ж йих хрэст!» — говорили наши собеседницы (2004, зап. О. В. Белова, М. М. Каспина).

Для сравнения укажем, что в Полесье в 1980-е гг. был записан рассказ, в котором обязательная деталь ритуального убранства еврейского дома предстает в совсем уж «мифологизированном» виде (евреи «выливают» золото в форме полена, чтобы сделать себе Бога после распятия Христа; ср. библейский мотив поклонения золотому тельцу):

«[Когда евреи схватили Христа, то привели его на суд еврейскому „бискупу“. После суда Христос был распят, а евреи решили как-то отметить это событие:] А як замучили и пахаранили, захатели зделать бога с чего-то. Вылили золото, и вылилася як палено.

[И с тех пор в домах] у йих были таки трубочки прибиты на пам'ять» (Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О. В. Белова).

Иную версию происхождения мезузы предлагает галицийская легенда «Почему жида целуют косяк двери». Желая смутить христианскую девушку-служанку, евреи высказали пожелание, чтобы в доказательство божественности Христа из жареных яиц вылупились цыплята, а вареный петух запел. Когда же девушка ответила, что все это во власти Божьей, один из евреев бросил в нее ножом, который застрял в косяке двери. В ту же минуту из жареных яиц вылупились цыплята, а вареный петух запел. В память этого чуда евреи и поныне целуют дверной косяк (Яворский 1915: 8–9, 273). Данный сюжет непосредственно связан с комплексом легенд о чудесах, способных убедить иноверцев принять «правильную» веру (см. подробнее II.4).

Что касается повседневности, то в глазах славян мезуза приобретает статус амулета, оберега, способного защитить в дальней дороге: еврейка дает мезузу — «молитву» — своей соседке-украинке в поездки (Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. М. Гершкович, М. Трескунов). Мезуза может обеспечить благополучие в доме: завещая дом украинской женщине, старая еврейка не велит ей снимать мезузы и отдавать их из дома (Е. Е., 1950 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко). В то же время жители Западной Белоруссии считали опасным дотрагиваться до еврейских «десяти заповедей» — кожа на руках потрескается (Federowski 1897: 292); мезуза, несмотря на свою сакральность, таила в себе опасность, присущую всем атрибутам «чужих».

Если обратиться к фольклорно-этнографическим свидетельствам XIX в., то станет очевидно, что мезуза всегда выполняла роль межконфессионального апотропейного средства. Например, на Смоленщине крестьяне трижды сливали воду через «бляшку от еврейского богомолья, что бывает на косяках дверей», и три зари подряд давали пить эту воду больному лихорадкой (Добровольский 1914: 30). По свидетельству из Малопольши, страдающий от лихорадки больной должен был тайком войти в еврейский дом, «оторвать от двери бумажку, на которой напечатана еврейская молитва», разорвать ее на клочки, смешать с водкой и выпить (Siarkowski 1879: 48). В Покутье больного лихорадкой подкуривали «*żydowskiem przykazaniem*», видимо, сжигая лист с текстом еврейской молитвы (Kolberg DW 31: 171).

Но даже в бытовом контексте мезуза не утрачивала значения магического предмета, связанного с областью суеверных представлений

о «чужих». Так, в Подлясье считали, что евреи на косяк двери вешали маленький сосудик со свежей христианской кровью, которая нужна была для того, чтобы промывать глаза новорожденным — как известно, евреи рождаются слепыми (Сага 1992: 102).

И другие ритуальные предметы, принадлежащие «чужим», часто использовались в народной медицине и выполняли функцию оберега или магического средства. Например, от простуды следовало намазать нос сальной свечкой, которую евреи зажигали в субботу — «на шабаш». Чтобы избавиться от коросты, белорусы в Слуцком повете подвешивали над корытом еврейский талес (ритуальную одежду), трижды обливали его взятой из трех источников водой, после чего обмывались этой водой сами (Сержпуютёўскі 1930: 194). Во время приступов лихорадки «от хинди жидоўским богомольем [Талмудом] мэнаэ накуовали [накрывали?]

(Юпачи Чернобыльского р-на Киевской обл., ПА 1985, зап. М.Г.Боровская). Можно предположить, что в данном сообщении из восточного Полесья, несмотря на помету, сделанную собирателем, речь идет все-таки не о книге, а о другом сакральном предмете. Н.Я.Никифоровский в своем описании витебской Белоруссии отмечал, что *жидовским богомоленьем* «обыкновенно называется известный мешочек у евреев, куда они укладывают ризу (талес), два квадратика с ремнями при них и книгу, т. е. предметы при молитве» (Никифоровский 1897: примеч. 265). По-видимому, этот прием был заимствован полешуками у евреев — например, на Волыни при падучей болезни евреи накрывали больного талесом или свадебным пологом (Lilientalowa 1905: 172, 176). На Витебщине верили, что в сеть «дужа будиць ициць рыба», если рыба, начинающая вязать сеть, вплетет в первые ячейки нитку из «жидовского богомоленья» (талеса). При этом чудодейственная сила нитки усиливалась, если она была взята из талеса украденного (Никифоровский 1897: 198). Момент ритуальной кражи присутствует и в обычае разжигать и поддерживать пасхальный огонь на погосте с помощью предметов, украденных у евреев (укр., Чубинский 1872/3: 22; бел., Зеленин 1914: 456), а также в магическом способе вызывания дождя путем бросания в колодец горшка, украденного у соседей-евреев (повсеместно в Полесье).

III.2.2.3. Крест. Отношение евреев к христианским символам, в первую очередь к кресту, варьировало от индифферентного до напряженно-настороженного. Показательно в этом контексте свидетельство из Галиции: местные жители объясняли наличие поломанных каменных придорожных крестов тем, что евреи бросают в них камнями в отместку своим бывшим единоверцам, которые крестились и «убежали от них в свет» (Гнатюк 1899: 203). Сакральные знаки «чужой» культуры нередко становились для евреев знаменами грядущих бедствий (см. III.2.3.1). Неприемлемость знака креста

для евреев была подмечена христианами и своеобразно эксплуатировалась в быту. В Покутье верили, что, начиная разделять забитого кабана, нужно ножом сделать ему на лбу знак креста, чтобы тушу не украли евреи (?) (Kolberg DW 31: 151).

В то же время в экстремальных ситуациях, например при эпидемии холеры, «чужой» сакральный символ мог служить в качестве оберега (см. V.4 о похищении евреями крестов с христианского кладбища). В Полесье была записана быличка о том, как еврей избежал смерти при встрече с волчьей стаей, упав под придорожный крест (Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл., ПА 1985). В Карпатах рассказывали, что еврея, заночевавшего в лесу, не смогла прихватить с собой загадочная «свадьба», поскольку он перекрестился перед сном. Несмотря на то что поезжане признали в нем «своего» («Хрэст божый, а тулуп [ср. *тулуб* 'тело'. — О.Б.] порожний»), крест спас «бездушного» («пустого») еврея (Мокрое Перечинского р-на Закарпатской обл., КА 1991, зап. С.П. Бушкевич); об охранительной силе крестного знамения для «чужого» см. также V.1.

III.2.4. Культовые места. Значительный пласт местечковой «устной истории» составляют рассказы о возведении и разрушении культовых зданий. При этом роль «культурных героев» отводится иноэтническому элементу, в настоящее время не представленному в культурном пространстве Подолии, — туркам. Именно им приписывается возведение крепостей, церквей, синагог и подземных ходов, соединяющих все эти постройки в единое целое. При этом процесс стихийного формирования ландшафта полумифическими «турками» отчасти противопоставлен сознательному преобразованию внутри «своей» традиции (нарративы о соперничестве католиков и православных, выражавшемся в стремлении возвести храм или монастырь на более удобном или возвышенном месте).

III.2.4.1. Синагоги, костелы, церкви. Переделанные, полуразрушенные, покинутые — еврейские синагоги по-прежнему организуют вокруг себя пространство местечек, своим расположением указывая направление старых улиц и дорог. Ни в одном из обследованных во время экспедиции населенных пунктов здание синагоги (если оно сохранилось), естественно, не используется по прямому назначению. В Шаргороде в синагоге был расположен цех соко-морсового завода, в Вербовце в синагоге разместился школьный спортивный зал, в Копайгороде в синагоге долгое время находилась пекарня (сейчас здание пустует), в Сатанове стоит заброшенной огромная синагога XVII–XVIII вв. — бывший склад (правда, на недостижимой высоте на внешней стене укреплена табличка, свидетельствующая о том, что перед нами — памятник архитектуры). Многие из этих зданий сами по себе становятся объектом местного фольклора. Так, еще в 1913 г. этнограф С. Ан-ский записал в Сатанове предание

о том, что Большая синагога в местечке была «выкопана» из-под земли. В начале 1990-х гг. местная жительница-украинка рассказала исследователям вариацию этой легенды: «На этом месте издавна был высокий холм. Как-то люди начали копать его и обнаружили что-то твердое, продолжили раскопки и так откопали всю синагогу» (100 еврейских местечек 1: 200–201). Заинтересовавшись этим сюжетом, мы продолжили расспросы во время нашей экспедиции 2001 г. Рассказов о чудесном выкапывании синагоги зафиксировать не удалось, но, как нам кажется, удалось нащупать, с одной стороны, «реальную» составляющую этой мифологемы, а с другой — проследить ее продолжение.

Вот что рассказал о строительстве синагоги в Сатанове Владимир Федорович Бабийчук (1946 г. р.): «Будовалы стины. И насыпали зэмлю. В сэрэдине. В сэрэдине насыпали зэмлю. Потим робыли склэпіння, як на погрэб. Звэрху, над цэю зэмлэю. [То есть своды делали?] Своды, так. Зробылы, воно там застигло. До цэей, значыць, до извэсти добавлялы яйця курицы и, значыць, в яме, дэ робили извэсть, кидалы дохлы кони, коровы, козы, свиньи, и так дали, и так дали. Воно всё стіпливалосе. И пótим робили известковый раствор. И через то о цэй известковый раствор, скільки ему уже विकіў, и вин шчэ до цього [все еще крепко держится].

[Куда девали насыпанную землю?] А потим они йийі выно́сили. [Снизу?] Звйдци выно́сили [показывает — сверху, как бы „раскапывали“ здание]. О ця склэпіння через то так и залиші́лосе, скільки विकіў оно стоить, там жэ дэрэва виросли. Ми там бигали шчэ пацанами. Так воно стоить и всё так — кирпичик до кирпичика. И всё вручну зроблэно, и всё. [Были ли решетки на нижних окнах?] Было типа як мозаика, ризнокольо́рвы стэ́кльшка стоялы.

[О подземном ходе под синагогой.] Звйдци идé подзэмний хид вниз, тому шо, як шо вкинути каменэц, то вин дуже долго и нудно лэтыць. А потим бульк! и попадае ў воду. Значыць, так, по-видимому, як пише шчэ стародавняя история, цэй зьеднэ́ный с тим, з монастырём. Буў ў монастырь пидзэмний хид, то я знаю навярняка. И пótим ешчэ зьеднэ́ный с зэ́лишкамы замку, який сэло Сэдэриў Гусятинского району» (Сатанов Городокского р-на Хмельницькой обл., 2001, зап. О. В. Белова).

Итак, в этом рассказе тоже имплицитно присутствует мотив «выкапывания» здания из-под земли, отражающий, вероятно, и некоторые моменты средневековой строительной техники (насыпание земли вокруг строящегося здания вместо возведения строительных лесов). Второй момент, на который стоит обратить внимание, — это слова о необыкновенной прочности синагоги. Как отмечали многие наши информанты, другие культовые здания Сатанова — старые церковь и костел — были разрушены, а синагога стоит: «Они строили <...> рукамы, зэ́ра машины есть, и такая высокая [синагога] була. Воны все рукамы делали построй-

ку. Дуже була, шэ лучше, як наша церква. Большая, но правда, там иконыў нэ б́уло, всё надписи...» (А. А. Скибинская, 1915 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин). Может быть, то, что построено необычным способом или чудесно обретено, не подвержено разрушению?

Рассказы о том, что происходит, если еврейские культовые здания используются не по назначению, органично входят в круг легенд об оскверненных святынях, бытующих и на Русском Севере, и в Центральной России, и на Украине, и в Белоруссии. Считается, что в таких зданиях — будь то синагога или церковь — «пуťя не будет» — дело не идет, все ломается. Когда в вербовецкой синагоге был клуб, там все время что-нибудь не ладилося. Потом клуб переделали в школьный спортзал — и «ничо, с тих пор всё нормально, никто ноги не подвернуў. А як буў клуб, то кино пускали, вроде говорят, культурное заведение, но зосталося взрослые, ругаюця, плююця, ќурат и так дальше. А цэ ж называецца — то Божье здание. Нельзя. От даже в Муркуриловцах та цэркава — то тож можно сказать, як йии, значыць, розвалыли, ции купола познималы <...> было всё то же — пэклысь-то там хлеб. О, пэкли-то хлеб, значыць, вроде бы, казалось, шо ничего, а всё ж нэ руки мамы мэсили, той хлеб, а стянули в сэрадыну тэхнику там, всяку мазуту и в роте грязь приносили туда, знаете, д́урни слова и так дальше. И там постоянно всё ломилося, всё валялося и никакого там пуťя не было <...> И його, значыць, анулировали, люди добылися своего и зробыли всё-таки цэркаву» (Н. А. Ковальский, 1951 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецко-го р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин). Итак, несчастливую судьбу покинутой святыни определяют в первую очередь грешные люди — те, которые ругаются, курят и плюются, «приносят во рту грязь», — за что и бывают наказаны несчастьями.

Драматические события связаны и с культовыми зданиями, восстановленными не на своих местах. Об этом — история строительства нового костела в Сатанове: старый костел стоял в центре местечка, после разрушения его отстроили на окраине, в непосредственной близости от католического кладбища; во время строительства гром разбил одну из башен костела, возводимого «на костях». «Старый костёл я вам покажу <...> есть у нас автоколонна з́араз, а раньше там был кóстёл. Тэпэр ни. Ну, значыць, цэй костёл [новый] як построили, його построили на кладбище. Не знаю, як, но знаю, шо по дэяких канонах нэ можно на костях усопших ставити ции споруды. Тому шо колы побудовáлы, вже вони дотягнулы [до завершения башен], дуже у нас буў дошч, грэмило, блыскало, и всё-таки гром вдáриў, значыць, в один угол цией споруды. По-видимому, так як гóвóрять вси люды, шо вонó с тем и звязано, шо всё-таки нэ можно строити на ц́óму [на кладбище]. Но, по-видимому, цэ разрешение даваў Ватикан, тому шо костёл строили с разрешения Ватикана. Деньги шли с Штатаў,

и деньги шли и с Прибалтики, и с Германии. Значить, с людьми рочитывались марками. Знаю, шо ксёنز, його уже немае, вин уже покийний, помёр, такой старэнький ксёنز быў — вин ездил, значить, за грёшми в Прибалтику <...> Все так у нас говорят, шо всё-таки именно через то [гром ударил], шо вдариў в цэй, в угол, никóго не убиў праўда, хлопци поўзлетали с цьбого, с лесбў, о, и багáто, я не знаю, с чим его связано, но багáто хлопциў молодых, шо працювáлы — поўмырало. Такí мастера, яки там робыли именно» (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова).

От большинства синагог сегодня уже не осталось следов. На месте синагоги в Мурафе сейчас стоит жилой дом. Отец той самой Нины Круплячки, что «там построилась», Иван Ананьевич Крупляк (1916 г. р.), показал нам дворовые строения, среди которых были и остатки еврейской «мытвицы» (т. е. помещения, где моются — «мыются») — другими словами, бани с миквой (бассейном для ритуальных омовений). Здесь, по словам информанта, омывались молодожены: «Новобрачные, они себе заходили, и рабин их благословлял и давал им свои указания <...> У меня там зáра тэля стоить!» Мы увидели неглубокий забетонированный «бассейн», в который вели несколько ступенек. В микве стоял теленок...

III.2.4.2. Кладбища. Отношение современных жителей бывших местечек к заброшенным еврейским кладбищам демонстрирует сочетание прагматических убеждений и суеверного трепета. Представления об «опасности» или «нечистоте» «чужих» некрополей могут быть достаточно прозрачными, как показывают, например, материалы, опубликованные А. Цалой. По свидетельствам из Подлясья, на заброшенных еврейских кладбищах не пасли скот (это грозило падежом животных, болезнью и даже смертью хозяина); строения, поставленные на месте старых «чужих» кладбищ, становились опасными для жизни людей (Сафа 1992: 105–106).

О перипетиях, связанных с разрушением еврейского кладбища в местечке Семятичи Гродненской губ. (ныне территория Белостокского воеводства в Польше), повествуют сразу несколько легенд. Первый сюжет касается непосредственно разрушения кладбища, предпринятого в середине XVIII в. княгиней Анной Яблоновской-Сапегой после строительства ее дворца по соседству с кладбищем. Подкупив кагального старшину Кадышевича, княгиня приказала приступить к удалению надгробных памятников и выкапыванию костей: «Евреи с женами и детьми с плачем бросились на могилы предков, защищая их своими телами, но княжеские гайдуки прогоняли их ударами нагаек <...> Когда первая пара воллов с плугами дошла до ближайшей могилы одного „тайного праведника“ — портного, то от неизвестной причины упала замертво. Такая же участь постигла и следующие пары, причем заплатились жизнью и их

погонщики» (Авербух 1911: 565; за указание на эту публикацию благодарю М. М. Каспину). Дальнейшие смерти удалось предотвратить, когда все тот же отступник Кадышевич посоветовал, чтобы «княгиня выслала на работу холопа-первенца, сына первенца до седьмого поколения, и тогда только удалось провести первую борозду» (Там же; о символике «первого» в народных верованиях см. СД 3: 674–679). Еврейская община предала изменника Кадышевича проклятию и осудила его на погребение за оградой кладбища. Когда он умер, «земля выбросила его из своих недр, и тело его долгое время оставалось в яме, не засыпанное землей» (Там же). Вскоре от неизвестной болезни умер старший сын княгини, и она, чтобы искупить совершенное святотатство, построила в местечке большую каменную синагогу. С течением времени еврейская община примирилась с княгиней, и по субботам в синагоге даже читали особую молитву за здоровье княгини и ее семейства (Там же: 566).

Современные материалы восточнославянских регионов демонстрируют не столь однозначную позицию по отношению к «опасности», возможно исходящей от «чужих» культовых мест:

«[Можно ли пасти скот на еврейском кладбище?] Вообще, я хóчу вам сказаты, нэ трэба <...> вообще на кладбишчэ нэ надо гнáты. А цэ люди вже сами почáли при немцах пáсты и так пасуть. А вообще нэ трэба. Цэ е могилы, цэ е пам'ятныки. Цэ не трэ, шоб хтось сказаў, самóму трэба знаты <...> Ну яка ризныця, чи ты еврэй, чи ты хто, чи там — хто бцэ нэбуў — яка ризныця? Ну цэ сами люди. Ну нэ трэба цьогó робыты. Нэ трэба и всё! Там пасуть, я знаю...» (Л. Т. Кузевич, 1929 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин);

«[Еврейское кладбище — опасное место?] Не-е-т! Мы там дитьми пáсли худóбу всё врэмья и нэ-нэ... нэ булó там нияких такйх вьпадов» (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2003, зап. О. В. Белова). Однако тот же информант рассказывал, что на еврейском кладбище особенно страшно ночью: «ветер завивает, там хтось сидит» (2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин). А еще в одном из своих рассказов он напрямую связал такие «нечистые» и окутанные суеверными представлениями места, как старая скотобойня и еврейское кладбище, соединенные якобы подземным ходом, со странным «сверхъестественным» происшествием в своей жизни:

«В том же году, в том же месяце [речь идет об августе 2001 г.], значить, я пийшоў туда (а ви шо, як будэтэ пэрэвóдыть? ну ладно, цэ ваша справа), пийшоў я за дом, там ў мэ́нэ е така дрови́тня, значить, дэ я складаю дрóва порубани. Значит, так стенка идэ, там ростэ дикий виноград. Стаў я бiля цэй стенки на расстоянии, может, сантiметроў тридцать. И так дьвился туда в сторону на ци осокóры, это „тополь чорный“. Значит, и чую, шо знызу, вид пýток идэ огонь. Просто горю! И цэй

огонь пиднимáеця, пиднимáеця до горí, до горí аж до голоví. Краем ока я бáчу, шо, значить, огонь в прямом и переносном розумíнни — пóлумья. Пóлумья. Я думáю: всё, гору! Но рухнúтыся я нэ мóжу! Цэ, може, тягну́лося так — тут бúло дуже жарко, стэна, ноги, шея, голова — дуже було жарко, значить, и всё — рухнúтыся я нэ мóжу. Ну ниби я прирiс до земли, понимаете. Так, може, тягнулося секунд тридцать, може сорок. Так, и всэ! Пóтим звэрху вниз вин помалэньку-помалэньку и пошоў ў зэмлю. Я абэрнúўся — на мне не всё е! [смеется] Вот такé было видчуттý! Я не знаю, с чем цэ повязанэ. [Может, на какое место особое встали?] Может! Справа в тóму, шо за сим местом пид домом идé пидзэмний ход. Вот так. Ну там я не знаю, скільки тут, мэтроў сэмыдэсят е? До еврейского кладбища? <...> А тут рядом, через мэтриў триста, есть, вот стоит скотобойня. Там где-то шэстьдэсят лет подряд били скот. Може, вонó с цэми шось и звязано, хто его знает?» (2003, зап. О. В. Белова).

Как «страшное» место выступает еврейское кладбище в детских рассказах: «Наша учителька нам росказывала, шо тут ходил дух якýй, шо мы втикали со кладбища нáвпол [быстро]. [А чей дух?] Не знаю, у бiлому вэс! Нечистый дух, кáжуть» (дети 10–12 лет, Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О. В. Белова, М. М. Каспина). В этом же селе дети помладше (5–7 лет) рассказывали, что там, «де жыды похóваны», ходит «бандит с косо́й» (зап. О. В. Белова).

В сознании некоторых информантов «чужое» кладбище является местом сгущения сверхъестественных сил. Среди бела дня с католического кладбища раздается удар грома: «Батька му́й лавiў рыбу. Тóльки закiнули нéвад, и так у часу первам як бухнула ў воду с таго... гара такая, абрыў. Сё адно як гром удариў. [Откуда ударило, с какой горы?] А касьтёлак, там харанiли, там лежали мёртвые. Из ётага клáдбишча бúхнула» (Г. И. Карбинович, 1917 г. р., Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. А. В. Гура); в этом же селе рассказывали, что по ночам из костела выкатывались светящиеся ужи (зап. Ф. Б. Успенский). А вот что происходит на еврейском кладбище (из рассказа кладбищенского сторожа, мужчины лет 60, в г. Хотине Черновицкой обл.): «Место здесь паранормальное! Душа находится вблизи могилы или в могиле, пока не истлеет последняя кость. Тогда все стихии — вода, огонь, воздух и земля — объединяются и выбрасывают душу!» (2004, зап. О. В. Белова). О кладбище как месте обитания душ нам довелось услышать и в одном из сел Гродненской обл. Жительница с. Новый Двор Щучинского р-на Мария Ивановна (1933 г. р.) рассказала о разорении местного еврейского кладбища, откуда брали песок для строительства. При этом из разрушенных могил выбрасывали кости, золотые зубы и т. п. По словам рассказчицы, ее отец собрал кости в мешок и захоронил на сельском христианском (католическом) кладбище, потому что «как можно выбросить душу, которая там похоронена!» (2004, зап. О. В. Белова).

В то же время еврейское кладбище для местных жителей-неевреев могло быть источником помощи в трудных ситуациях. Почитанием среди местного населения (независимо от конфессиональной принадлежности) становились могилы еврейских «святых» — цадиков.

В окрестностях Пшемышля славяне-католики ходили на поклонение к могиле еврейского цадика, говоря, что «святой» хранил их «от всякой войны», «во время войны спас» и до сих пор «хранит от града» (Сага 1992: 112–113).

По нашим экспедиционным наблюдениям 2001 г., место захоронения Баал-Шем-Това в Меджибоже постепенно превращается в «культурный объект» для представителей различных конфессий, посещаемый не только паломниками-хасидами и экскурсантами (и те и другие оставляют у гробницы записочки с просьбами к «святому»), но и служителями культа (незадолго до нашего посещения Меджибожа кладбище посетила группа католических священников, совершивших там богослужение).

В г. Черновцы и сегодня объектом культового почитания является могила цадика Исраэля Фридмана из Ружина на кладбище в Садгоре. Жители Черновцов и окрестных сел просят местного раввина отнести на могилу записки с просьбами о помощи, исцелении и т. п. Следы почитания захоронений праведников в виде приношений хлеба и свечей отмечены в прикарпатском селе Куты (материалы полевого сезона 2004 г.).

Культовое почитание захоронений «чужих» не исключало использование их в магических целях.

В Алексинацком Поморавье (Сербия) был зафиксирован обряд, исполняемый возле каменной плиты без надписи, называемой «чивутски гроб» (букв. «еврейская могила»). По преданию, во время «турецкой войны» здесь погиб некий еврей и его могила стала целительным местом. По вторникам, пятницам и субботам, и особенно в день «Младой Петки», на заходе солнца возле камня совершается магический ритуал. Больной завязывает на правую руку красную нить и трижды пролезает под камнем через устроенный подкоп в направлении с запада на восток. Присутствующие должны хранить молчание. После пролезания больного окуривают углями, чесноком, салом, обмазывают салом больные места; нитку оставляют на кусте около камня. Соскабливают с камня прах, смешивают с водой и дают пить больному, остаток питья забирают домой. Помимо больных ритуал исполняют молодые люди обоего пола, не могущие вступить в брак, и бесплодные женщины (Антонијевић 1971: 206).

Согласно этнографическим источникам, останки из захоронений иноверцев и каменная крошка, соскобленная с надписей на их надгробиях, могли служить средством вредоносной магии (пол., Fischer 1921: 218 — подробнее см. I.4). По сербскому поверью, земля с могилы мусульманского «святого» обладает целебными свойствами (Ђаповић 1995: 227).

Любопытное высказывание нам довелось услышать в с. Вербовец в Подолии. Информант, мужчина лет 50, баптист, рассказывал, что родился в доме, стоявшем недалеко от еврейского кладбища. Благодаря этому обстоятельству ему не раз приходилось слышать в свой адрес шутку: «Ты родился на еврейском кладбищэ, головка трэба бу́ти еврейска, шобы нэ робыты, а всё мэты <...> Трэ еврейску голову мэты» (Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В.Белова, А.В.Соколова, В.Я.Петрухин). Так причудливо отразился в местной традиции стереотип «умного» еврея, подкрепленный, вероятно, и знакомством с фразеологией этнических соседей, ср. выражение *yidische kopf* (буквально «еврейская голова») ‘умный, сообразительный, толковый’.

III.2.4.3. Источники. На Волыни целебными считались «источники Бешта», в которых по преданию купался Баал-Шем-Тов (основатель хасидизма); вода этих источников излечивала, в частности, от бесплодия (Саґа 1992: 111–112). При этом некоторые из этих источников, когда-то засыпанные, были чудесным образом обретены вновь местными крестьянами после того, как Бешт являлся кому-то из них во сне (Саґа 1992: 112).

В предместье Меджибожа, в с. Требуховцы, находится еще одно место, ставшее в последнее время объектом паломничества. Это источник, так называемая «жидовская (рабинова) криница». По преданию, в этом месте Баал-Шем-Тов ударил посохом о землю, и из земли забил источник, вода которого считается целебной (100 местечек 1: 162). В 2004 г. мы стали свидетелями своеобразного «бизнеса», который развернули вокруг источника местные подростки. Они «охраняют» источник, поджидая прибытия иностранных автобусов, и взимают (если повезет) с гостей «плату» за приобщение к святыне. Несколько разочаровавшись в нашей исследовательской группе («мы думали, шо опять жида понайхалы!»), ребята тем не менее охотно сообщили «для науки», что блюдут это место исключительно ради сохранения его чистоты: приезжие иностранцы норовят не только напиться и умыться из источника, «йим трэба залезти до криницы, а мы нэ даёмо!» — видимо, гости пытаются возобновить традицию омовения в источнике, связанном с именем Бешта.

III.3. Модели поведения в рамках этноконфессионального диалога

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

ставлениях. «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 этом очерке на основе полевых и архивных материалов из Подолии, Буковины, 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*» (Сафа 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 несли мимо церкви, кто-нибудь из детей-подростков, заранее забравшийся на колокольню,] почынал звоніти, колы несуть покойника. Они

сразу бросают [покойника] и бегут! Так евреи просили заранее батьків, щоб не дозволяли звонить <...> [Почему похоронная процессия шла мимо церкви?] А тому, що жили они близко церкви. Тая дорога на окопи-сок тильки ко центральной вид самого завода до того... до описки <...> Ну куда они, по хатах, между хатами не будут, по улице центральной несут. А ў нас як раз в центре церква и колокольня така високая. Як начнут звонити, о-о! То вони уже просят, и ужэ тут хочут — багато тут дитэй було, хлопчики и деўчата — так каждый хочет, щоб и конфет дати, и якись подарок! То пока миж вони-то доўго, бильше зó два, зó три мйсяци, пока наладилось тое, шо нэ звонили, вжэ всех обеспэчили...

[Так дети специально звонили в колокол?] Ну, одны хочут, чтобы дали подарок, подарки вони, а узнали, шо нэльзя, як звонят — нэльзя. Сразу кидают [покойника] — нэхай будут машины, машины на дороге — кидают и розбегаюця и в идну сторону, и ў другу и вже чекáют, пока перестанут звонити, тоды забирают. Просто то як... такой, ну, просто накрýют всё его, накрýтый, и так носилки ў его.

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

[На колокольне звонили дети?] Малые дэти, так шо по дэсять рокиў, даже по пять рокиў. Вылезут и начинают звонити, нарошно, чтобы вони розбежалиса» (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 2004–2005 гг. также удалось найти подтверждение бытованию такой практики ритуального поведения: при прохождении еврейской похоронной процессии дети старались зазвонить в церковный колокол; евреи бросали покойника и разбегались (Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл.). Нечто похожее происходило, как свидетельствует А. Цала, и на территории юго-восточной Польши (Сага 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 — Калиновцизна, 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 колокольной.

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. Яглимонье (Яглимонис); Prokopowicz 1994: 163–164).

Это не единственное свидетельство такого рода. Приведем еще один рассказ, записанный в начале 1990-х от 77-летней польки: «В ноябре ев-

реи строят „кучки“ — такие шалашики около дома, туда заходят только мужчины и молятся — как пройдешь мимо такой „кучки“ и скажешь „Boże dopomoż“, так еврей должен эту кучку разрушить и строить заново» (Hryciuk, Moroz 1993a: 91).

Данное свидетельство вписывается в круг традиционных представлений о магии сакрального имени и о том, что сакральные символы (как вещественные, так и вербальные) одной культуры неприемлемы для другой культуры и могут быть использованы в качестве некоего устрашающего знамения (см. П.2.3.1, а также Белова 2001б: 210–211).

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 (Сага 1995: 55; что касается последнего примера, то ему нашлось подтверждение и в украинских 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 поймают где-нибудь ворону и спрячут. А потом через окно пустят эту ворону, прямо в темноту, к ним. Переполох страшный, писк, визг» (Виленщина; Станислав Давидович, 1929 г. р., урож. д. Яглимоньце (Яглимонис); Prokopowicz 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 2001а, а также V.3).

Хотя в известных на сегодняшний день фольклорных рассказах о «хапуне» практически ничего не говорится о его внешности (чаще все-

го 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 Бору́та (популярный персонаж народной демонологии Ленчицкого края, центр. Польша). В Судный день Бору́та 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 (Там же: 44). Однако народная фантазия по-своему «переработала» этот драматический сюжет, выставив демона Бору́ту в роли «хапуна» и снабдив его устрашающим атрибутом — вороном.

«Наказание» конфессиональных оппонентов. Любопытное явление представляет собой довольно широко распространенная практика, когда уличенные в неких «кощунственных» действиях иноверцы подвергались массовому публичному наказанию. Так, согласно материалам из Познаньского воеводства, в 1399 г. некая женщина-христианка, подкупленная евреями-«рабина́ми», выкрала из костела три гостии, которые евреи кололи ножами, желая узнать, действительно ли в святом причастии скрывается «живое тело Христово». Во время осквернения гостии из нее появилась кровь, которая залила все стены подземелья; испуганные евреи хотели избавиться от гостий, бросали их в огонь, в колодец, в сточную канаву, но святыни появлялись оттуда вновь и вновь белыми и невредимыми; не удалось утопить гостии и в болоте за городом. Дело получило огласку, виновные были жестоко наказаны (их жгли огнем и травили собаками), и магистрат постановил, что ежегодно в праздник Божьего Тела евреи с ножами в руках должны следовать за церковной процессией — в память об их злодеянии и в наказание за поругание святыни (Kolberg DW 9: 9–11; см.: Каустов 2004: 109–110).

Таким образом, подневольное включение иноверцев в ритуалы «доминирующей» конфессии становилось своеобразным инструмен-

том морального унижения (если не сказать уничижительного подавления) оппонентов.

Особую группу сюжетов составляют рассказы о профанации иноверами 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, 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 прибив ко кресту, ими зделанному, ходили и пели „Господи помилуй“, что все видели крестьяне Тарас Яговдзик и Андрей Серватка» (л. 2–2 об.). Далее из текста следственного дела выясняются любопытные «этнографические» подробности: «...и по сознанию самих евреев, принимая они на себе разное лицо [sic!], а Мовша Нохимович представлял священника, носили крест, ими зделанной, 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] 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. 53–53 об.).

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. 59–59 об.).

Видимо, как кощунственные бесчинства были расценены ритуальные действия евреев по «поруганию Амана», предусмотренные сценарием праздника Пурим и включающие обрядовое ряжение (ср. выше: «принимая на себе разное лицо») и уничтожение обрядового чучела (см.: Lilientalowa 1919: 45–103; Петрухин 2004: 92–94), а наказание понесли исполнители традиционного еврейского обряда?

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» ритуалитике, 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 2000д). В данном разделе 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; Толстая 2004).

В этом 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: Саҫа 1995: 56 и сл., 74 и сл., 128 и сл.; Zowczak 2000: 159–167; II.5).

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 1831 г. к военному начальнику г. Лида явились евреи из мес-

течек 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. 1–1 об.). 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. 1 об.).

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; Сага 1995: 80).

Мрачная репутация этого «праздника» представлена и в секретном деле 1861 г. «о распространившихся в Соколках слухах о намерении перерезать евреев», начатом по объявлению сокольских евреев Шмуля Шапир 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 Мацевский. 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. 17 об.). 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 2001а; 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. 18 об.)?

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

1°) Хаим Абелиович Штеин объявил, что тому назад три недели Кухаревич сказал ему, „подожди, что с вами будет в праздник Босины“;

2°) 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°) Герш Берх — что Кухаревич, зайдя в лавку его, сказал: „Я тебя жалею, выезжай лучше в Белосток, ибо завтра будет с вами худо“.

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

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

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

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

В текстах, ставших предметом анализа, представлена, на наш взгляд, «наступательная» модель поведения (самоутверждения), реализуемая в рамках этноконфессионального диалога: одна сторона явно провоцирует (пусть даже только на уровне текста) некую реакцию конфессиональных 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».



Глава IV.

ПРАЗДНИК — ОБРЯД — РИТУАЛ

IV.1. Этнические соседи о «своих» и «чужих» календарных праздниках	159
IV.2. «Чужой» праздник глазами этнических соседей: «Кучки»	176
IV.3. «Чужой» погребальный обряд глазами славян	184
IV.4. «Чужой» в маске. Образы этнических соседей в обрядовом ряженье	204

IV.1. Этнические соседи о «своих» и «чужих» календарных праздниках

В народной культуре отношение к этнически, социально или конфессионально «чужому» традиционно определяется целым набором этнокультурных стереотипов. При этом «чужому» приписываются сверхъестественные свойства, связь с потусторонними силами, способности к магии и ведовству (как вредоносному, так и продуцирующему). Эти устойчивые представления охватывают как саму фольклорно-мифологическую фигуру «чужого», так и связанные с ним обряды и ритуалы. В сфере суеверных представлений оказывается и народный календарь — поверья о «чужих» праздниках, о связанных с ними приметах и магических действиях. Особенно ярко проявляются такие представления в регионах тесных этнокультурных контактов — именно такими областями в XVIII — первой половине XX в. были Подолия, украинское и белорусское Полесье, польское Подлясье, Прикарпатье и Закарпатье. Материалы из этих мест и легли в основу нашего исследования.

На фоне целого комплекса мифологических поверий о «чужих» представление носителей местной традиции о существовании у этнических соседей другого календарного цикла делает «чужие» даты значимыми в их приложении к «своему» календарю, когда речь идет о магической практике, погодных или аграрных приметах. Подобные верования нашли отражение в самых разных фольклорных жанрах — легендах, быличках и анекдотических историях.

Отчего у разных народов разные праздники? В легенде из Покутья (Прикарпатская Украина) говорится, что в начале света «русские», «польские» и «еврейские» праздники совпадали, а причина их расхождения во времени... в обуви. Однажды встал еврей рано утром, обулся в свои «пантофли» и побежал на молитву в школу; проснулся мазур, надел свои «буты» и тоже пришел молиться Богу, но позже еврея; а русин долго обувался в свои «постолы» (лапти) и пришел последним. С тех пор всегда сначала наступает еврейская Пасха, потом католическая («польская»), а потом уж приходит православная («русская») (Kolberg DW 29: 77; Gustawicz 1902: 391–392). Сходная легенда известна и в Галиции, с той только разницей, что участники «соревнования» разуваются и первым оказывается еврей, легко сбрасывающий с ног свои тапочки (Гнатюк 1902а: 209).

Представляет интерес также рассказ из Подолии, в котором отразилась особенность межконфессиональных отношений в этом регионе: «во времена польские» православные церкви на Украине были арендованы неким евреем Рахманом, который так долго открывал их на пасхальные

праздники, что иногда проходила целая неделя. Поэтому православная Пасха и стала опаздывать на неделю против католической и получила название «Рахманський Великдень» (напомним, что в православной традиции этим названием обозначается среда на четвертой неделе после Пасхи) (Kolberg DW 29: 351). Вопрос о том, действительно ли евреи арендовали у «панов» церковные здания наряду с корчмами и складскими помещениями, вызывает споры среди историков (Галант 1909: 81–87). Как бы то ни было, фольклорная традиция также внесла свой вклад в разработку этого научного спора. Что касается легенды с участием Рахмана, то это вариант широко известного у восточных славян сюжета о «Рахманском Великодне», связанном отнюдь не с конкретным персонажем, а с загадочным народом рахманов.

Повсеместно у восточных славян известен обычай бросать скорлупу от пасхальных яиц в проточную воду. Этот обычай часто комментируется рассказами о рахманах — мифическом счастливом народе, живущем далеко за морем. Источником народных легенд о рахманах послужили памятники средневековой книжности — «Хождение Зосимы к рахманам» и «Слово о рахманех и о предивном их житии» инока Ефросина (XV в.). Согласно этим сочинениям, блаженный народ рахманов не знает железа, огня, серебра и золота; рахманы ходят нагие и спят в пещерах на листьях; они образуют семьи, но пара расстается после рождения двоих детей, чтобы в дальнейшем пребывать в чистоте; у рахманов нет летоисчисления, но в отличие от обычных людей праведным рахманам известно время их смерти. Рахманы — христиане и празднуют свою Пасху — *Рахманський Великдень* (подробнее об этом хронониме см.: Гагпкина 2002: 281–285, 570; Успенский 1982: 160) в среду на четвертой неделе после православной Пасхи (в праздник Преполовения).

О причинах, по которым рахманы празднуют Пасху позже остальных христиан, рассказывает гуцульская легенда. Когда Христос воскрес, он устроил в Иерусалиме большой праздник и пригласил христиан со всего света. Рахманы жили очень далеко и добрались до Иерусалима, когда праздник уже кончился (через четыре недели после Воскресения). Но в знак признательности их благочестия Христос установил особый день специально для того, чтобы рахманы могли также праздновать Пасху (Онищук 1912: 42). Согласно другой гуцульской легенде, евреи провели Христа на муки через село, где жили рахманы, которые оплакивали Христа в течение трех недель. Когда наступила четвертая неделя, рахманы увидели, что по реке плывет яйцо; они выловили его и съели, и сразу печаль ушла из их сердец — «яйце вікигло тот жыль за Сусом від серць»; с тех пор они празднуют Пасху именно в этот день (Там же: 43).

По другим версиям, скорлупа освященного на Пасху яйца, брошенная в воду, доплывает до страны рахманов и вновь становится целым яйцом,

которым и разговляются праведники-рахманы, которые в течение года замаливают людские грехи и только в день своей Пасхи угощаются одним яйцом, причем его хватает на 12 человек (гуцулы, Шухевич 1904: 243).

Итак, рахманы узнают о Воскресении Христовом, только когда скорлупа пасхальных яиц доплывает до их заморской или подземной страны. Поэтому и пускают по воде «до рахманів» крашеные скорлупки, чтобы подать знак далеким единоверцам (Rulikowski 1879: 125; Воропай 1993: 328; Чубинский 1995/1: 218). Украинцы Покутья верили, что рахманы живут под землей и питаются скорлупой пасхальных яиц, которую люди бросают в воду на Великдень (Kolberg DW 31: 105).

Вопреки объективной реальности, в массовом фольклорном сознании существует устойчивое представление о том, что подвижные праздники разных конфессий никогда не совпадают: «Не! Не совпадає! Йїхня отхóдьть, а наша захóдьть Пасха» (В. Г. Супрунюк, 1931 г. р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О. В. Белова); «У них [евреев] Пáска взной. Наша Пáска... Йїхна захóдэ, наша ўжэ е. Поняли? [То есть еврейская Пасха раньше?] Раньше, да. На дви нидїли. Та ж Пáска идэ, и вонї ўжэ мóляца Богу, йдуд на цвїнтар, и доцї йдуд» (Т. В. Герсан, 1937 г. р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О. В. Белова).

«Чужие» праздники часто воспринимаются как «праздники наоборот» (точно так же, как «чужая» вера считается греховной и неправедной, а «чужой» Бог представляется демонологическим персонажем). Так, на Витебщине полагали, что погода в «жидовскую пасху» всегда противоположна погоде в христианскую (Никифоровский 1897: 244), а «польские коляды» (период от Рождества до Крещения) в отличие от «наших» (православных) — «неправильные»: «На польские кóляды никогда не бывае луны. Нашы кóляды правильныя, а польские неправильныя» (Ровбицк Пружанского р-на Брестской обл., ПА 1990, зап. М. А. Исаченкова).

У кого больше праздников? Естественно, «свои» праздники всегда лучше, их больше и они важнее. Об этом говорится в рассказе о споре иудея с христианином на предмет того, чья вера лучше, у кого больше праздников и святых. С середины XVIII в. эта история встречается в русских рукописных сборниках новелл, фацеций и жартов (Małek 2000: 326–327), широко бытует в русской и украинской устной традиции. Приведем один из народных вариантов этого популярного сюжета (запись была сделана в Нежинском уезде), попутно обратив внимание на некоторые его этнолингвистические особенности. Основу рассказа составляет «состязание» еврея и мужика, перечисляющих праздники «своего» календаря. Назвав праздник, можно вырвать волос из бороды соперника. Первым слово берет еврей как представитель «божьего народа»: «Мы з

народ бозы, то й празныки головниси, — мени поцынать!» Мужик соглашается: «Ну, нехай вже твуй чорт старшы — починай!» Еврей начинает перечислять, каждый раз вырывая по волосу из бороды мужика: «Ад нового году — Рош ходеш шват! Хамиша Ассар б'шват!» Тут мужик возмутился, решив, что его дурачат, перечисляя вместо календарных дат многочисленных родственников (именно так он «расшифровал» услышанные названия): «Та що ты, свыняче ухо! Казав, у вас головнийши празныкы, а теперь що ты выдумуеш: то сват и се сват, та й будеш усю ридню тягаты!» Но еврей все-таки закончил перечисление: «Рош Ходеш Адар, другый день Рош Ходеш Адар, Гаманове Ухе» (при последнем названии он дернул мужика за ухо). Далее стал перечислять мужик, также начав с Нового года: «Первый день свят! Собор Пресвятейи Богородыци й священномученика Юхыма! Святого апостола й первомученика Степана! Святых мученик дву тму в Ныкодымийи сожженных!» (при последнем названии он вырвал у еврея всю бороду). Еврей согласился, что «у вас билесе празныкув», но неумный мужик потребовал выслушать хотя бы малую их часть: «П'ятыи день — Святых младенец чотырнадцати тысяч, Хрыста ради избиенных од Ирода в Вифлееми Иудейским!» (при этом он схватил своего оппонента за пейсы) (Гринченко 1901: 198–199). Согласно другому варианту, еврей запросил пощады после праздника Сорока святых мучеников (Там же: 199–200).

Наряду с характерной для украинских и белорусских рассказов имитацией речи еврея, его своеобразного акцента, отметим своеобразную «транскрипцию» еврейских названий праздников. Любопытный именно своим макароническим характером перечень годовых праздников (причем «правильные» названия реконструируются без особого труда) содержится в рассказе из Галиции: «Судный день, Трубки, Кучки, Гамана, Пейсах, Зелени Съвета» (Гнатюк 1899: 212).

«Трубки» как название одного из еврейских осенних праздников (Судного дня) или целого периода от еврейского Нового года до праздника Кущей зафиксировано также в восточной Польше (Сага 1992: 108) и отражает один из ритуалов, приуроченных к этим датам, — трубление в бараний рог (шофар).

«Гамана» — это широко распространенное название праздника Пурим (об обрядах, связанных с этим днем, см. ниже и III.3), связанное с именем Амана (Гаман, Haman) — центрального персонажа обрядового ряжения, приуроченного к этому празднику. Упомянутое выше название Пурима «Гаманове Ухе» обусловлено наименованием треугольного печенья с маком, изготавливаемого к празднику, «озней-Аман» («уши Амана») или «гоменташ» («сумка Амана»). Этот термин известен в Подолии и в наши дни: «Осенью, ну так бы сказаты в кинци сентября, у ных начиналося Кучки, Гаманэ вухо и там далыше, далыше...» (Н. А. Лоя-

нич, 1931 г. р., Шаргород Винницкой обл., 2001, зап. А. В. Соколова). Обрядовое печенье может стать своеобразным «символом» праздника, его основным видимым показателем. И если для славян «еврейское печенье» символизирует Пурим, то для евреев значимыми становятся, например, «кресты», выпекаемые христианами в среду на Средокрестной неделе: «Хрѣсцы один день, ужэ пекли такѣ хрѣстики, пирожка на пирожка кладѣш — адна пришла яўрѣйка да ка: „А коли у вас той день, кадѣ хлеб на хлеб лізе?“» (Перга Олевского р-на Житомирской обл., ПА 1984, зап. М. Н. Толстая).

Обратим внимание и на название «Зелени Сьвета»: традиционный славянский термин «зеленые святки» (в значении «Троицкая неделя») прилагается здесь, по всей видимости, к празднику Шавуот, подчеркивая, таким образом, растительную символику этих праздников в обеих культурах.

«Магия праздников» — так можно назвать феномен, определяющий взаимное отношение этнических соседей к важным датам «чужого» календаря. Именно к «чужому» празднику можно приурочить исполнение магических обрядов для достижения благополучия в хозяйстве.

Согласно гуцульскому поверью, на христианскую Пасху евреи обязательно хотят одолжить у соседей-христиан огня, потому что это хорошо для скота и приносит удачу: «жид ласує на Велигдень увійти у хату и узети ватри — то ему до короў, и веде сї ему вітак у шахралствї» (Онищук 1912: 40). Значимость для хозяйственной магии «чужого» пасхального огня усиливается еще и тем, что пасхальный огонь — это «новый», впервые зажженный (иногда так называемый «живой» — т. е. полученный трением) огонь, следовательно, магическая сила его особенно велика (см.: СД 3: 519–521). В свою очередь в Белоруссии был распространен обычай накануне Пасхи разжигать и поддерживать огонь на погосте с помощью повозок, бочек, колес, украденных у евреев (Зеленин 1914: 456).

По наблюдениям гуцулов, евреи стремились как бы случайно принять участие в обрядовом обливании водой в «Волочильный понедельник» (понедельник после Пасхи), чтобы уберечься на весь год от коросты: «як на Волочільний понегілок его (еврея. — О. Б.) скупают, то его короста ніколи не возьме сї» (Онищук 1912: 41). Стремясь быть облитыми водой в пасхальный понедельник, евреи вели себя вполне в русле местной славянской традиции, где ритуал обливания как раз и способствовал получению здоровья и благополучия на весь год. Обливание сопровождалось приговорами-благопожеланиями: «Будь веселой, как весна, сытой, как осень, и богатой, как святая земля» (Богатырев 1971: 239). В то же время, как отмечал П. Г. Богатырев, местные жители считали, что обряд обливания появился как раз благодаря евреям: «В Верховине Быст-

рой и Вышнем Быстром мне объяснили, что обливание в понедельник и вторник пасхальной недели совершают в память о том, что после Воскресения Христова евреи обливали верующих, чтобы те не разгласили этой вести. По словам дьяка из Смерекова, когда Христос воскрес, евреи обливали толпу верующих, чтобы разогнать ее» (Там же: 239–240). Свидетельство П. Г. Богатырева подтверждается материалами из с. Горынчево Хустского р-на Закарпатской обл.: «Католики обливаются <...> на другой день после Великого дня, в понедельник. Поливаются они в знак того, что, когда воскрес Христос, враги его кидали в народ яйца и водой обливали, чтобы люди не говорили, что Христос воскрес. У православных в память этого на Пасху варят и красят яйца» (АИЭА, ф. 16, д. 1378ж, тетрадь М. Данковой, 1946, с. 76). Одновременно в той же локальной традиции бытовало и «христианское» объяснение появления этого обычая: апостолы, перед тем как снять распятого Христа «з древа», вымыли руки, чтобы чистыми руками дотрагиваться до Божьего тела. С тех пор пошел обычай мыться в этот день (Онищук 1912: 41).

В дни особо «магически значимых» праздников и славяне, и евреи исполняли одни и те же охранительные ритуалы, чтобы избавиться от происков нечистой силы. Так, в Закарпатье «на Юрья» (день св. Георгия, 23.IV/06.V), когда, согласно народным верованиям, ведьмы отнимают у коров молоко, и гуцулы, и местные евреи разжигали костры из вонючих материалов, чтобы не допустить ведьм к скоту; у костра все время должен был находиться стражник, чтобы никто не мог взять уголек от костра и таким образом навести порчу на коров (Там же: 43).

В гомельском Полесье был записан рассказ о том, как еврей при помощи «универсальной» магии (используя общеизвестные в Полесье способы отгона нечистой силы) смог уберечь своих коров от ведьмы, которая в ночь на Ивана Купалу пыталась пробраться к нему в хлев: «Быў у нас евреј. У яго было 2 карови. Он замкнуў [сарай на Купалу и, спрятавшись, стал сторожить]. Ана́ [ведьма] голая, як мать родила, идё к нему [к сараю и, присев на корточки,] набрала жменю навоза, [тогда и он набрал. Ведьма набрала еще жменю, тогда и еврей взял жменю] — она исчезла» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Н. Борзак-овская). И славяне, и евреи использовали одни и те же обереги от нечистой силы, например, вешали в хлеву убитую сороку, чтобы защитить скот от «злого» (черта, ведьмара) (V.1).

С точки зрения славянской традиции, как она представлена в имеющихся в нашем распоряжении фольклорных текстах, некоторые христианские праздники почитаются и славянами, и евреями. Причину того, что день св. Марка (25.IV/08.V), празднуют не только христиане, но и евреи, объясняет карпатская быличка. В этот день один еврей возил навоз на поле. Доброжелатели сказали ему, что сегодня праздник — работать

грех. Еврей засмеялся: «Шо то Марок? Марок — шмарок!» — и тут же провалился вместе со своими конями «в скалу» (горную трещину). С тех пор евреи всегда спрашивают у гуцулов: «А коли того Марка?» — чтобы не нарушить запрет работать в праздник и не навлечь на себя беду (Онищук 1912: 45). В балканском регионе отмечено почитание дня св. Прокопа (Прокопјувдан, 8. VII ст. ст.). Легенда гласит, что однажды некий «турок» созвал в этот день на толоку православных, заставив их работать. Тут же сошлись тучи, и громом убило двух сыновей «турка» (по другой версии девять детей). С тех пор «турки» всегда спрашивают «сербов»: «Кад дође онај Прокоп, што моју дјецу покоп?» (Филиповић 1949: 140).

Праздничный хронотоп. Казалось бы, чем может грозить иноверцу нарушение праздничных запретов, соблюдаемых христианами, — ведь «чужой» находится как бы вне культурного пространства местной традиции и ее установки на него не распространяются? Однако именно в сфере календарных представлений этот принцип не срабатывает, и определяющим оказывается поверье о прямой соотнесенности времени (праздника) и пространства, в пределах которого он имеет место быть. Описывая народный календарь крестьян Виленской губ., священник Иоанн Берман отметил, что «по понятиям народа, христианские присвятки (праздники, не имеющие статуса «годовых». — О. Б.) привязаны к христианским *грунтам* (почве) и потому в неважный полупраздник не годится работать собственно на своей ниве, чтобы не накликал на нее бедствий» (Берман 1873: 33). В Ошмянском уезде Виленской губ. рассказывали о глухонемом крестьянине, который отправился пахать в праздник («присвяток») Бориса и Глеба. Соседи поспешили догнать его и знаками — крестным знаменем в сторону церкви — объяснили, что сегодня праздник и в поле работать не годится. Глухонемой кивнул и «затормосил» кулаком свою бороду, дав понять таким образом, что он отправляется пахать не на свое поле, но на поле еврея. В то же время предосудительным для хозяина считалось, если на его «христианском грунте», арендованном евреями, в праздник велась работа, хотя бы и руками евреев (Там же).

Крестьяне Слуцкого повета также соблюдали запрет на работу в «варавіты сьвяток» Бориса, опасаясь, что гром спалит посевы. Однако наниматься на работу «к другім людзям ці к жыдуом» можно, ибо известно, что грех за работу в праздник падает на того, кому «на корысть» идет эта работа (Сержпутоўскі 1930: 105).

Среди еврейских фольклорных текстов также имеются повествования о том, почему важно отмечать «чужие» праздники. В рассказе выходца из Галиции о праведнике раби Менделе из Реминова говорится, как раби однажды поздравил хасидов с Новым годом гоев. Удивленной аудитории раби объяснил, что «Новый год гоев сулит хорошую подпись

еврейскому народу — видит Господь прегрешения гоев в их Новый год и вспоминает свой народ. Сидит он на троне и судит гоев в соответствии с их делами, но милосердием становится для евреев Его судейство» (Израильский архив фольклорного рассказа при Хайфском университете, № 1773; Фиалкова 1995а).

Что касается обратной ситуации — почитании в какой-либо форме еврейских праздников славянами-христианами — фольклорно-этнографические своды конца XIX — XX в. не содержат таких сведений. Исключением является трогательный рассказ потомка раби Пинхаса из Белоруссии «Ханукальная свеча Алексея» о том, как каждый год евреи со всей округи собирались в доме полесского крестьянина Алексея, чтобы отпраздновать Хануку. Алексей же устраивал для евреев праздник и сам принимал в нем участие по обету, в память о чудесно спасшей его ханукальной свече, свет которой указал ему дорогу из лесной чащи (Израильский архив фольклорного рассказа при Хайфском университете, № 3486; Фиалкова 1995б).

«Чужеродность» еврейского календаря для соседей-славян подкрепляется еще и тем фактом, что все еврейские праздники — подвижные, «не в числе». Этим обусловлены попытки «закрепить», хотя бы лично для себя, некоторые даты еврейского календаря за определенными днями. Довольно точно описывая события еврейского Судного дня, когда требуется соблюдать строгий пост «до звезды», одна из рассказчиц отметила, что Судный день приходится всегда на субботу: «Судный дэнь, да-да! Вона [соседка-еврейка] нэ йіла цэлый дэнь, вона в пятныцу як поійла, мни кá[ж]ется, шо вин всегда ў суботу припадае, то в пятныцу вона як повэчэрала, и всё, и цэлый дэнь. И вжэ булá слабá, то ж слабóму вже можно йісты, булá слабá — всё равно она нэ йіла. Кáже: „Я хочэ цэй одын дэнь нэ поійм!“ Дóкуль нэ взойшлá зірочка. Взойшлá зирочка, и тоді вона сидáе за стил и приглашае кого там, и едят“» (Е. Е., 1950 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко).

«Чужой» праздник: от этнографии к мифологии. Славянские рассказы о ритуалах, совершаемых во время еврейских праздников, удивительным образом совмещают в себе «этнографический» и «мифологический» пласт. С одной стороны, они содержат наблюдения, свидетельствующие о пристальном внимании, с которым местные жители Прикарпатья или Полесья наблюдали за обрядами своих соседей и своеобразно интерпретировали их (часто с точки зрения собственной традиции). С другой стороны, в этих рассказах отражается один из наиболее устойчивых стереотипов — о связи иноверцев с нечистой силой.

Осеннему празднику Кущей, который совместил в себе целый комплекс представлений, связанных с поминальными и очистительными обрядами, обрядами вызывания дождя, а также многочисленные приметы, посвящен отдельный очерк (IV.2).

Славянские народные поверья, окружающие ритуалы еврейского Судного дня и связанные с демонологическими представлениями, особо рассмотрены нами в разделе о «хапуне» (V.3).

В данном разделе мы остановимся на представлениях славян о весенних еврейских праздниках — Пуриме и Песахе. Славянская фольклорная «проекция» этих праздников показательна и в связи с перекодировкой «чужих» понятий в рамках «своей» традиции, и как пример тесного взаимодействия соседствующих культур.

Пурим. Белорусская поговорка «Людзи гавораць, што Пуримы не святы, а грасца не хвароба (Пурим не праздник, а лихорадка не болезнь)» (Сержпутоўскі 1930: 203) на первый взгляд принижает статус этого праздника (отголосок того, что не все евреи отмечают этот праздник?). Однако понимать это выражение следует, видимо, в прямо противоположном смысле (исходя из того, что лихорадка в народных представлениях — один из самых свирепых недугов). Да и фольклорно-этнографический материал показывает, что Пурим не остался незамеченным в славянской традиции. Это практически единственный праздник, который оказался напрямую спроецирован на славянский календарь — как в языковом, так и в обрядовом аспекте.

Среди украинцев, живших в тесном соседстве с евреями, бтуют вполне адекватные представления о празднике Пурим, основанные на знании библейского сюжета из Книги Эсфирь. «Шо готовили? Пирижкй, торт на Аман, прáники. Тйшилися, шо спасали народ. Маў же и народ пострадати через того Амана. Йогó повйшали. Це я читаю, ў мэнé поўно книжók. [Представлений с ряженьем не устраивали.] Тильки пакли и сами ййлы, тйшилися и молылыся, шо спасэннэ ййхне плэмья, народ спасэн. А ййдэн маў вйдаты ййх, продаты. Чэрэз одного того Амана. А булá дўже красавица Эстер и попросыла свогó чоловйка, свогó возлюбленного, и он повйшал того Амана. Повйшал» (Ю. С. Резник, 1929 г. р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

И. Берман отметил такую деталь относительно праздника Средопостья или «крестцов» (среда на 4-й неделе Великого поста) в народных представлениях Виленщины: «Замечательно, что часто случающийся об эту пору еврейский праздник Пурим тоже почему-то называется евреями и крестьянами „жидовские крестцы“. Многие евреи по невежеству думают, что этот праздник у них потому называется „крестцами“, что в оное время Аман задумал евреев приневолить к принятию христианства» (Берман 1873: 9).

В польской традиции праздник Пурим иногда называется *Żydowskie Zapusty*, т. е. «еврейская масленица» (о восприятии Пурима и масленицы как сходных праздников в современной городской русско-еврейской среде см.: Добровольская 2004: 140–143). Как рассказывают информанты-славяне (Бельско-Подляское воеводство; поляки на территории Литвы), в этот день евреи на роль ненавистного Амана нанимали за плату католика, которого потом могли толкать и бить кольями, «как Иисуса Христа» (Сага 1992: 89; Hryciuk, Moroz 1993a: 91; Zowczak 2000: 177–178, 182).

С одной стороны, здесь налицо обычное для народного христианства соотнесение всех еврейских обычаев и обрядов с евангельскими событиями как более значимыми — с них в фольклорном сознании начинается мироздание и история. Вспомним народные легенды о том, как Христос творил мир, что еврейский Талмуд есть не что иное как тайная книга о распятии Христа, что в Пасхальную ночь евреи собираются для того, чтобы вспомнить, как они распинали Иисуса, и т. д. Показательны в связи с этим свидетельства, записанные у поляков в Литве: «С нашей веры берут, с христианской <...> И называют его еврейским Аманом (*Hamanem żydowskim*) <...> Они и пана Езуса Аманом (*Hamanem*) называли» (Zowczak 2000: 177–178); «...заставляли православного или католика <...> рвали розги, наливали уксус и желчь в водку. Платили Аману много <...> так пьяницы соглашались. Евреи молятся, а потом плюют на него, бьют его розгами, как Пана Езуса. Может, Пан Езус и значит „Аман“ (*Haman*) по-еврейски» (Там же: 178).

С другой стороны, описанный ритуал с битьем и преследованием совершенно органично входит в систему масленичных бесчинств, которыми сопровождалась проводы зимы и обряды изгнания смерти в славянской традиции, что могло послужить основанием сближения еврейского Пурима и славянской масленицы на лексическом уровне. Славяне на Страстной неделе, накануне Пасхи (эти дни значимы не только ввиду соблюдения церковных ритуалов, но отмечены многочисленными обрядовыми действиями, имеющими очистительный и охранительный смысл) также привлекали евреев к обязательным в этот период ритуальным бесчинствам. Так, повсеместно у западных славян в различных вариантах известно предпасхальное действо, называемое «наказание», «преследование», «сжигание» или «повешение Иуды», смысл которого сводился к изготовлению обрядового чучела с последующим его уничтожением (все эти обряды могут быть рассмотрены как христианизированный вариант уничтожения куклы — олицетворения зимы и смерти; подробнее см.: Белова 2000a). В различных вариантах «повешения Иуды» обращают на себя внимание следующие моменты: «Иуду» одевали в вещи, украденные у евреев, в еврейский головной убор, били, вешали на рыночной площади, на ворота или на дерево напротив дома еврея, забрасывали

внутри еврейского жилища, и еврей должен был откупиться, заплатить за куклу. Затем эту куклу тащили к реке, поджигали и бросали в воду, разрывали на части или же сбрасывали с башни костела. Здесь также имеет место ежегодная реализация евангельского мифа в сочетании с элементами ритуальных обходов ряженных (чучело, выкуп, преследование, уничтожение), происходивших в поворотные моменты года (Белова 2000а: 356–357; Саґа 1992: 130–131; Саґа 1995: 163–164; Magiera 1900; Zowzacak 2000: 353–355; Gieryszewska 1992). Согласно польским материалам, когда процессия, несущая чучело Иуды, встречала на пути настоящего еврея, участь его была незавидной. Участники процессии бросали куклу, хватали еврея и начинали его бить и толкать (Kolberg DW 24: 132, Gołębiowski 1884: 115). В Западной Галиции (Ропчица) шествия с «Иудой» были запрещены городскими властями, когда стычки с евреями особенно участились (Udziała 1890: 68).

Любопытным в связи с рассмотренными действиями с «Аманом» и «Иудой» кажется троицкий обычай, бытовавший в Лиманове (Новосондецкое воев.) и приуроченный к «сobotкам»: на крышу или на дерево вешали соломенное чучело, называемое *Haman*. Потом его стягивали на землю, били палками, закидывали камнями (Magiera 1900).

Среди наших информантов не встретилось людей, помнящих о том, разыгрывали ли евреи на праздник Пурим традиционные «пуримшпили» с масками и ряженьем. Возможно, отголосок этой традиции звучит в лаконичном свидетельстве, записанном в 2004 г. в одном из бывших местечек Подолии: «Когда умер Сталин, евреи радовались, пели песни, играли на бубнах» (Л. В. Мельниченко, 1953 г. р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова). Столь бурное веселье местечковых евреев могло объясняться тем, что 5 марта 1953 г. пришлось на Пурим, когда традиция предписывала исполнять обычай...

Песах. Во время летней экспедиции 2000 г. в волинское Полесье нам удалось записать воспоминания Василины Григорьевны Супрунок (1931 г. р.) — до войны их семья жила в доме по соседству с еврейской семьей («наши хаты стўляны булы с жидáмы»). О еврейской Пасхе она рассказывала: «Воні карапáтку йїлы, бо йїх Моисей, як вывóдиў, то воні тылько живїлиса карапáткамы. Вонї сорок дэнь булы ў пустыни! — от, як йїх вывóдиў Моисей. То вонї сорок дэнь жили карапáткамы и плїсни тэи — таки во — лэпéшки лэпили. Вот вонї, як Велькдэнь, то тó вжэ Пáска ў йїх такá булá. Бо вонї тылько мацў ту пэклы — звáлы мацá. Еко ў пустыни — от вони пэклы на сóнэчку, пэклы вонї тўю мацу, тонюсэньки... То вонї вжэ, як Велькдэнь, то вжэ вонї хлиба не едэть, не йїлы, нáвыки приймáлы хлиб из стóлы [совсем убирали хлеб из дома]. А вжэ мы подбэгаемо дытэмї и крычímó: „Мацá пуд стил, а хлиб на стил!“ — бо вжэ знáлы, шо вонї хлиб гэть приймáлы, бо то вжэ Велькдэнь. Я знаю, бо бабу

нам роскázывала — дид [у евреев] старый буў. А мы кáжэмо, чога ж то у вас — хлиб ховаéте? Кáжэ: „Бо мы тылько тым живiлиса — карапáткамы, при Мойсéйове, и тэю мацёю, на сóнэчку пэкли...“ «Сорок дэнь булы ў пустыни, ек превóдыў iих Моисей чэрэз мóрэ» (Мельники Ратновского р-на Вольнской обл., зап. О. В. Белова). Такова еврейская Пасха, увиденная в «исторической перспективе»: информантка, ссылаясь на рассказ старого еврея, четко соотносит этиологию праздника и сопровождающие его ритуалы (в частности, изготовление мацы, избавление от квасного) с библейскими событиями — ветхозаветным Исходом.

Но, как часто это бывает в рамках народно-христианских воззрений, новозаветные ассоциации могут прилагаться и к ветхозаветным сюжетам. Среди католиков в Литве бытует, например, мнение, что евреи, «как и мы» празднуют Пасху, но у них этот праздник отмечается в память исхода из Египта и в то же время в память о том, как они распяли Христа (Hruciuik, Moroz 1993a: 91).

В. Г. Супрунюк рассказала также о том, как евреи приглашали на праздник христианских детей в качестве помощников, но взрослые этого не одобряли: «Иек йихняя Паска, то вжэ воньi кльчуть нас, хоб мы светыли, хоб йим... запáлки хоб потоплэлы, шоб светыл огонь, шоб воньi, сохрaнь Божэ, нычого нэ зацэпливали. Кольi йих Вэлэkdэнь захóдыть, то воньi вжэ нычó нэ зацэплят. То нас — мы жыли по-сусiдску — то нас наш бaтька не пускаў, ну, там топьiты йим, там шэ шо робьiты... Бо так кольiсь и спивáлы:

Как христиáне, хоб вы знáлы,
Своиx дьтэй научáлы,
И еврéям служiть запрэщчáлы.

Потом, этого, нас нэ пускалы. Так мы жылы хорошэ по-сусiдску — так от бабам жыдiўка и мацi даé. Нас бaтько не пускаў. А чо́го ну, кáже, нэ годьiца. Шóсь тож нэ мóно, ну знаю?! Другá нацья!» (Мельники Ратновского р-на Вольнской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

Этот фрагмент свидетельствует о напряженности, возникающей в отношениях между соседями с наступлением еврейской Пасхи. Истоки и смысл этого мотива рассматриваются в отдельном разделе, посвященном религиозным наветам (II.5).

В Прикарпатье рассказывали, что во время пасхальных праздников евреи едят мацу. Берут деревянную ложку и «кавалок» хлеба и сжигают. После праздника они идут на то самое место, «перепрошуют» хлеб и говорят: «Гам, гам! Ходи хлiбе 'д нам!» (Франко 1898: 199–200). Из этого описания хорошо видно, как праздничный ритуал (избавление от *хамеца* — квасного) в глазах славян превращается в некий магический обряд «приглашения» хлеба (ср. славянское обрядовое приглашение на риту-

альную трапезу мороза, предков-«дедов», животных и т. п. ради урожая и благополучия в наступающем году — Виноградова, Толстая 1993).

А вот как виделся обряд очищения дома от квасного жителям полеского села: «Як придé праздник Пасха, дэжку выкидають, штобы ана атдыхала. [После праздника ею снова можно пользоваться.] У еврээв такий обычай: на Пасху выносит дежку в сарай и говорит: „Иди, иди, нехай тебя сабаки съедят“. [После праздника снова этой дежкой пользовались.]» (Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, зап. Л. Ю. Грушевская). Действия, производимые евреями с квашней (выносят квашню из дома, «чтобы она отдыхала»), явно напоминают рассказчице обряд «говения дежи», исполняемый местными жителями в Чистый четверг накануне Пасхи: очищенную от остатков теста и вымытую дежу выставляли на восходе солнца на двор; считалось, что перед праздником «дежа говет», «дежа идет на отдых» или «дежа на исповедь пошла» (СД 2: 46–47).

Неупотребление в пищу хлеба также расценивается как отличительная черта еврейской Пасхи: «Ето Пáска ййхна. Воны две нидели хлеб не кушают, ничего, только одну картошку и всё. Одну картошку и всё, больше ничего» (Т. В. Герсан, 1937 г. р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О. В. Белова); «Мацу воні делали. Хліба зóвсим не... цэ воні цілу нэдзілю хліба нэ ййлы. Почкайтэ... нэдзілю, чи бйльше? <...> У них, ка, ў хáти нэ маé бúты крйшки хліба. Тйльки мацу там, ну, кúрку, такé во» (Е. Е., 1950 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко).

Ритуалом, сконцентрировавшим в себе суть еврейской Пасхи, ее «опознавательным знаком» становится для славян изготовление пресного хлеба — мацы. Все наши информанты единодушно называли мацу среди первых атрибутов этого праздника. Пресная маца как символ еврейской Пасхи является полной противоположностью сдобной «пасхе» (куличу), основному элементу христианской пасхальной трапезы. В то же время маца — это аналог христианской пасхи (исполняет функцию обрядового хлеба), что подтверждается часто встречающимся наименованием мацы «паской»:

«[Еврейская Пасха происходила] зóвсим иначе. У них мацú называют. Такá тонэнька, вот и они цю мацю не едят, готовить его, и есть то они едят, ну сухое они едят. А там... провадили цэ всё не так, як у нас, наприклад, паска, да свáтят паску [у христиан], а у них не. Маца тонэнька. Так у них завéдено. Я знаю, мои батьки, наприклад, я буў малый, у нас паски пэчуть, все <...> готовить, а у них не, у них маца называецца. З муки. Воду добавляють, воды шчэ добавляють, воно преснэ» (Б. И. Ридвянский, 1919 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин);

«Пасха — они делают как маца! Маца. Вы понимаете, вонь делают такие коржики и вылкою так — раз-раз-раз! Ну такая тоненькая вонь, эта паска. [Из чего ее делают?] З муки! Просто, ниякóго жиру, ничего нету. Так о змэша́ют и кидают... там якýсь печки па́лят, я не знаю. Маца — це ж паска! Паска, маца» (Т. В. Герсан, 1937 г. р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О. В. Белова);

«Маца́ — это па́ска по-нашэму. Я кушал. Они угошча́ют. Вот Хаим идёт <...> вот па́ска ййхняя — он такой вот тоненькой, на блинчик [похоже], белое-белое, пресное тесто, запечёная она — он даёт. [Из чего ее делают?] С муки! Пресная она, не как наша пасха. Наша пасха сдобная, жёлтая, с яйцами, с сахаром, с маслом и еще чего-то там добавляю — сахар. А у них всё пресное. Одна мука, соль и вода. Запечёно и всё» (О. А. Кошевой, 1960 г. р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко);

«На Пасху пекли тоненькие, как листочки... Замесят тесто и тоненько катают, катают, без соды и соли. Жидовска маца. Потом дробили на кусочки» (А. А. Телеватюк, 1919 г. р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

Любопытное свидетельство зафиксировано в Полесье; считается, что для приготовления мацы евреи использовали... спорынью (*ма́тки*): «Жыды ходыли, собирали ма́тки и пиклы́ маццо́» (Спорово Березовского р-на Брестской обл., ПА 1988).

Во многих рассказах из Полесья подчеркивается, что маца — это особый вид обрядового печенья, изготовление которого приурочено к определенному празднику (точно так же, как в рамках «своей» традиции славяне пекут «кресты» на Средокрестье, «жаворонков» на Благовещение или «лесенки» на Вознесение). Сравнивается маца и со свадебным караваем, и с пасхальным печеньем, предназначенным для поминания умерших:

«Пекли корово́й з воды и муки так, как ў евреев (була́ у них така́ маца́ — вроде бумаги, к па́сци ее пекли). Корово́й сажали на лопату и пекли. Звэрху крестик на́крест с тэ́сту, или шйшачки тры, или мёсяца зрбы́ли (шйшачки детям потом отдавали)» (Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Г. Ю. Никипорец);

«Пикóт да́рники [хлеб на воде, с солью, добавляют дрожжи], готóвать, як жыды маццо́, свётятъ <...> кладут дарники на мо́гилки. Светят в церкви и оставляют там, на следующей неделе дают людям» (Моценка Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, зап. Н. Д. Фролова).

Точно так же, как хранили и использовали в особых случаях обрядовое печенье (например, крестики, испеченные на Средокрестной неделе, скармливали скоту при первом выгоне или клали в короб с семенами при первом севе), славяне находили применение и еврейской маце. В Полесье, например, считали, что «на́да ў стог палажы́ць жидоўская масу́ —

ані на Паску гатівят. Ё́ каждый стог панямно́жку» (Золотуха Калининского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. А. О. Толстихина), — это оберегало зерно от мышей (отметим, что такого же результата можно было достичь, если в основание скирды положить крестообразно два снопа — бел., Никифоровский 1897: 116). В народной медицине маца использовалась как средство от лихорадки: больного следовало окуривать дымом от подожженной мацы, которую предварительно следовало освятить в церкви вместе с пасхой (Покутье; Kolberg DW 31: 171).

Но наряду с «объективным» знанием о содержимом мацы в народной среде бытует и представление о том, что евреи якобы добавляют в мацу христианскую кровь — этот сюжет рассмотрен в связи с религиозными наветами (П.5).

В отношении к еврейской Пасхе соседи-славяне проявляли известную настороженность, поскольку считалось, что в это время активизируются демонические силы, с которыми любой конфессионально или этнически «чужой» состоит в особых отношениях.

На Волини рассказывали, что благополучие евреев зависит от нечистой силы: в праздник Песах «жиди ставлють вино на столі, хрін і петрушку і ото приходить *той шо з ріжками*, п'є там вино и закушує, і оставляє гроші. Не до каждого жиди він і заходе, а тільки до дуже щасливих» (Кравченко 1911: 11). В этом рассказе, вероятно, трансформации подверглось представление о том, что на Песах пророк Илия может посетить каждый еврейский дом. Поскольку «чужой Бог» и «чужие святые» выступают в народной славянской традиции как представители потусторонних сил, то образ сакрального посетителя приобретает характерные для демонологического персонажа признаки. О том, что под эвфемистическим названием *той шо з ріжками* (ср. выражения *бог с рогами*, *ангел с рожками* в значении «черт») вполне может подразумеваться черт, свидетельствует другая история — «Жидівський бог», — записанная в Подолии. Сторож при корчме рассказывал, как на еврейскую Пасху («на свята жидівські, тоті, що вони на них пичут коржі великі, а тонкі, а стіни і лавки вишкробують від житного хліба») он тайком подглядел, что же делают евреи, собравшись на праздник. «От вони позаставляли на мисках їдзєня, посвітили свічки, ростворили двері, і давай кричати, просити, щоби прийшов їх божок». И вот что-то слезло с чердака — «кудлате, грубе, таке ніби собака, ніби чоловік», — но в хату войти не захотело. Евреи обыскали дом, нашли притаившегося сторожа и выгнали его. Уходя, он успел заметить, как «тота біда війшла в хату, вискочила на стіл і пось трохе хлиптала <...> як воно війшло з хати, то жиди засіли до своєх коржів їсти» (Левченко 1928: 64–65).

В этом рассказе налицо движение сюжета от «этнографии» к «мифологии» — свидетельство об очистительных ритуалах, приуроченных к

празднику Песах, сопровождается колоритным повествованием о явлении зооморфного персонажа, которому якобы поклоняются евреи.

«Опасные» праздники. Праздники как особые дни в календаре, выделенные из череды будней, отмеченные различными обрядовыми предписаниями и запретами, воспринимаются в народной славянской традиции не просто как значимые дни, но как дни опасные и даже страшные, требующие особого поведения и соблюдения особых правил (Агапкина 2002: 31–40; Толстая 2004: 25–27).

В славянской среде бытуют поверья, что особо опасными днями являются дни совпадения больших праздников. Это время во многом воспринимается как аномальное, как знаковое, сулящее беды и наказания за грехи.

Среди архивных материалов начала XX в. из Ярославской губ., собранных И. В. Костоловским, содержатся записи народных поверий о совпадении Благовещения и Пасхи в 1912 г. (относительно так называемой *Господней Пасхи* или *Кириопасхи* в церковном уставе существует специальная глава об отправлении службы в такой день). К тому же 1912 г. выдался високосным, что, безусловно, повлияло на эсхатологический характер народных рассказов (ср. эсхатологические мотивы в рассказах современных пермских староверов в 1992 г., когда праздник Благовещения также совпал с Пасхой, а 1992 г. пришелся на «половину восьмой тысячи» от сотворения мира (7500 г.), и следовало ожидать конца света — Сморгунова 1998). Крестьяне говорили, что такое совпадение было всего два раза, в 1912 г. оно случится в третий и в последний раз, после чего наступит «преставление света». В 1912 г. многие сшили себе саваны и готовились к смерти в день Пасхи. «Раньше, когда было Благовещенье в Пасху, Бог не давал долго дневного света, то есть долго не рассветало и <...> попы все пели и пели Пасхе; но когда лишь только что попы запели Благовещенье, так сразу Бог и дал — рассветало <...> В этот день Божья Мать встретится со своим Сыном, то есть с Иисусом Христом. Все зачатые под праздник Благовещенья дети бывают несчастные, больные, как то: идиоты, пьяницы, воры и т. п.» (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 352, б/д, л. 15–17).

Время «чужих» праздников также связывается в традиционной культуре с представлением об «опасном», «нечистом» и в то же время благоприятном для магических ритуалов времени. «Як на німецькі Благовіщенє роби, то звір ласує худобу убити», — говорили гуцулы, мотивируя запрет работать на Благовещение по «латинскому» календарю (Онищук 1912: 34).

Согласно верованиям поляков, вредоносные ходячие покойники (упыри) активизируются в дни еврейских праздников (а также в новолу-

ние или полнолуние, в пятницу или в тот день недели, когда он умер, а также в годовщину своей смерти или когда в окрестностях кто-нибудь кончает жизнь самоубийством) (Baranowski 1981: 59). В Полесье считают, что в дни еврейских праздников размножаются водяные (ПА 1982).

К «чужим» праздникам нередко оказываются приурочены разного рода слухи и толки, активизирующие в массовом сознании «страшные» сюжеты с участием нечистой силы (подробнее см. III.3).

Временное совпадение «своих» и «чужих» праздников приобретало в народном сознании особое значение (наслаиваясь на традиционные представления о неординарности дней, в которые происходит совпадение праздничных дат, например упомянутого выше совпадения Благовещения и Пасхи); предрасположенность праздничного периода к чудесам и чудесному во всех его проявлениях (см.: Агапкина 2001) усиливалась. При этом чудо, произошедшее в связи с еврейским праздником, объяснялось христианами с точки зрения их религии. Колоритным примером такого рода может стать украинская легенда о чуде, произошедшем в день совпадения Хануки с Рождеством. В один из дней праздника Ханука перед выездом из дома еврей забыл благословить четвертую ханукальную свечу. Он поставил свечу на воз, зажег и благословил. Христианам показалось, что шлях горит, но следов огня они на этом месте не обнаружили. Священники объяснили, что это чудо — результат совпадения Хануки с Рождеством. Место было признано святым, на котором нельзя убивать людей. Евреи спасались там от громов (Фиалкова 1994: 114).

Поскольку «чужие» праздничные ритуалы в представлениях носителей традиционной культуры соотносятся с участием в них нечистой силы, то дни праздников иноверцев воспринимаются как опасные, неблагоприятные для хозяйственной деятельности. По белорусскому поверью, в праздник Кущей нельзя было рубить и складывать в бочки капусту — сгниет (Federowski 1897: 415). В витебской Белоруссии полагали, что нельзя сеять рожь во время «жидовских стьянов»: от такого посева во ржи будет стоять только пустая солома (Никифоровский 1897: 107). В белорусском Полесье (Слуцкий повет) считалось, что «не муожна сैयाць жыта, як жыды стаяць у школе перад страшнаю нуоччу, бо будуць пустыя каласы-стаяны» (Сержпутоўскі 1930: 62). Неблагоприятным днем считалась в Полесье суббота: «Субџта — жыдоўськы день, не надо засе-вать, садить» (Стодоличы Лельчицкога р-на Гомельской обл., ПА 1984, зап. Ж. В. Куганова). Примечали и по погоде: если в еврейские праздни-ки ненастье (слякоть), это к неурожаю (Подгалье, Kolberg DW 45: 518).

В то же время считалось, что вредоносные персонажи вместе с «конфессиональными оппонентами» отдыхают в определенные дни. Этим обусловлены поверья, согласно которым сельскохозяйственные работы

(сев, посадку различных культур) следовало приурочивать к датам еврейского календаря. Так, на Украине (Лубенский у.) подсолнечник сажали в субботу или в дни, на которые приходились еврейские праздники («як жыды на кучкы сидалы»). По народному поверью, это обеспечивало сохранность посевов от воробьев. Зависимость времени посадки от еврейских праздников объяснялась так: «Затим горобци не будуть пыть соняшника, шо жыд у суботу ничего не робыть. Горобець ось як до жыда доходить. Як Спасытеля сховала Маты Божа у ясля, то горобець казав: жыв! жыв! А жыды понялы и найшлы. Спасытель сказав: „Хай горобець буде, як жыд“. Так горобець проклятый, и тым вин у суботу ничего не займае» (Милорадович 1991: 246). Той же магией подобия обусловлено правило сажать подсолнечник до восхода солнца, а лучше после его захода — «горобци вже не жырують тоди, не щечечуть, бо на шабаш пишлы, як жыды» (Там же: 247). Своеобразное «родство» евреев и воробьев проявляется также и в следующем поверье: «Воробьи, подобно жидам и чертям, не любят сала, и потому советуют всякому, желающему отогнать воробьев от посева, при сеянии мазать руки освященным салом» (укр., Чубинський 1995/1: 66; бел., Сержпудоўскі 1930: 67). Этому вторит белорусское поверье: чтобы уберечь посевы от воробьев, нужно раскидать по полю солому, «якою смаллі сьвіней» (Сержпудоўскі 1930: 64).

Представления этнических соседей о календаре и праздниках друг друга — яркий пример взаимопроникновения традиций и широкого взаимного усвоения элементов культуры. Как показывает материал, такая ситуация характерна не только для традиционной среды, но имеет место и в современной городской культуре (о «совместном» освоении праздничной традиции горожанами — русскими и евреями — см.: Добровольская 2004). На этом фоне уже не покажется странным свидетельство из белорусского Полесья: «У нас ат жыдоў узяли звычай: як пьюць — гаварыць „шóлам“...» (Сержпудоўскі 1930: 196).

IV.2. «Чужой» праздник глазами этнических соседей: «Кучки»

Нам уже приходилось писать об особенностях восприятия славянами и евреями «своих» и «чужих» праздников в связи с традиционными обрядами и поверьями (Белова 2000д). Среди обитателей бывших украинских, белорусских и польских местечек бытуют «достоверные» рассказы о еврейских праздниках и обрядах. Эти нарративы содержат массу интересных подмеченных внимательными этническими соседями этнографических деталей, которые дают представление об особенностях быта местных евреев. В то же время и в этих свидетельствах

ярко проявляется механизм описания «чужой» культуры сквозь призму «своих» представлений и в терминах «своей» традиции.

В этом очерке хотелось бы обратить внимание на особенность фольклорных рассказов, посвященных празднику Кущей (Суккот), который в исследуемых регионах носит название *Кучки* (часто термином *кучки*, *кучи* обозначают весь комплекс осенних праздников, поэтому в рассказах информантов к *кучкам* приурочиваются все возможные ритуальные действия, исполняемые евреями в новолетие, Судный день, Суккот; более того, материал показывает, что словом *кучки* информанты склонны называть вообще любой еврейский праздник, а также сам ритуал моления). В славянской среде с праздником Кущей связан не только целый ряд суеверных представлений, но и запреты, касающиеся хозяйственной деятельности. Отметим, что красочные повествования о еврейском празднике Кущей в настоящее время уже полностью принадлежат к области фольклора — с уходом евреев из местечек эти ритуалы давно никто не исполняет, и все рассказы наших информантов основаны на воспоминаниях прошлого. Показательно, что полученные сведения не складываются в единый «сценарий» праздника — разные информанты в разных регионах выделяют для себя разные, особо значимые, с их точки зрения, моменты.

Кучки как очистительный обряд. Согласно этой версии, основное действие, производимое евреями в этот праздник, — это моление над водой (иногда подчеркивается, что молятся только женщины), сопровождаемое выбрасыванием из карманов их содержимого. В иудейской традиции обряд «вытрясания грехов» (*ташлицх*) приурочен к первому дню Нового года (Рош ха-шана) и исполняется перед заходом солнца:

«Тэпэрь шо хóчу сказаты так. И часто ийшлѣ тут во над рíчку, тоже мольлысь над ричкой. [Молились на какой-то праздник?] Якись день такой, шо... свято якéсь, я нэ знаю, религиозне йих. Ийшлы ту над ричкой мольлыся <...> Стоялы на берегу над водою мольлыся. [Бросали ли при этом что-нибудь в воду?] А я не знаю, я ж до конца не стояла, побачила, шо моляца, и пишла. [Молились и мужчины, и женщины?] Я жэншыниў бачила. Може, мужчины тоже ийшли, не буду казати, ну, не знаю. Токо жэншчины. Я думаю, шо такое — а потом мне сказали, шо думаеш, она в платье стоит над водою, а ка, нет — у них таке свáто, шо они моляца» (Л. Т. Кузевич, 1929 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин);

«И есть праздник такой осинний. Шо тоже идут мольтыся, и всё, шо в кармане ма́ют, выкида́ют на речку и идут до дому. Всё, шо булó в кармане, высыпают на речку, шоб ничóго не... Есь и... як идэ на речку, то не проверяе там карманы, шо в кармане — деньги и кажные документы,

праўда, то ўже нэ стаўляць в карманы, а то все выкидали. Рукамы! [За-чем это делали?] Нэ надо, надо прийти домой чистым, шоб нічо́го нэ бу-ло́ ко́ло сэ́бэ. Вот, з дому выходе, нэ провера́е, а вже до дому, шобы чысто было. И витру́шуют всё, пилю́ки [пылинки] з юпок, з кофты, яки скид-а́ют и всё на во́ду витру́шуют. [Это делали и мужчины, и женщины?] **Жэншыны. Муцины не**» (А. А. Скибинская, 1915 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

В последнем рассказе показательно, что сама информантка осознает этот обряд как очистительный, т. е. «переводит» чужой ритуал на язык своей культуры (ср. общеславянский обычай ритуального омовения для «очищения» от болезней в Чистый четверг).

Кучки как поминальный обряд. Согласно другой версии, праздник Кучки есть не что иное как ритуал поминовения умерших, и основное действие сосредоточивается на кладбище; при этом отличительная черта ритуала — громкий крик и плач («голошение»):

«На рэчку... Колы, вже я вот нэ помню, скільки дниў, покойника як [похоронят], то воны йдуць над рэчкаю молятыся. По покойники» (А. А. Скибинская, 1915 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин);

«У них, як Кучки, крычать. Кучки, у их религиозное такэ. Цэ воны удут на кладбишчэ — там йихне кладбишче е, то на тий сторони — и цэ вони кричат. Цэ таки спеціальни Кучки, такий дэнь, и вони йдуць туды и там кричат <...> а Бо его знает, по-еврейски, по-своему, а Бо его знает, шо вони там кричат» (Б. И. Ридвянский, 1919 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин);

«Чу́ла, да! Цэ ж Кучки, цэ ж осенью у ных Кучки. В вёрэсни мiсяци почина́еця, и дви нидiли. Вонi йдуць на кладбишчэ, до помёрлых, помына́ють йих <...> вонi всегда на кладбишчэ йдуць и дужэ голосують, крыча́ть, плачут на ци Кучки» (Е. Е., 1950 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко);

«[Не слышали такой праздник — «Кучки»?] Кучки, такий да, есть Кучки. [Когда такой праздник?] Цэ, по-мо́ему, як воны вмырають... Як ўмырае еврей, то вонi сидят на кучках, понимаете... дэнь вонi сидят на кучках. [Что значит «сидят на кучках»?] Они сида́ют так о круго́м и сидят. Сидят покамест, ка, до шить нэдiль сидят» (Т. В. Герсан, 1937 г. р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О. В. Белова).

Обратим внимание, что в последнем фрагменте рассказчица прямо идентифицирует Кучки с поминальным ритуалом. Для нее слово «кучки» уже не соотносится с календарным праздником, а означает совместную поминальную молитву (на основе народной этимологии активизи-

руется внутренняя форма слова, что ведет к его переосмыслению — молящиеся собираются вместе, т. е. «в кучу»). Аналогичный случай представлен в записи из Подолии: говоря о субботней молитве, информант называет это действие «идти на кучки» — «У нас нэдиля, а у них субота. О цэ воны в суботу идут на кучки и моляца до обиду, молюца Богу, вот. А так у их... у нас, наприклад, нэдиля, а у их субота» (Б. И. Ридвянский, 1919 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

Кучки как праздник вызывания дождя. Согласно иудейской традиции, начиная с восьмого дня праздника Суккот (день этот завершает и весь цикл осенних праздников) в течение всей зимы читают молитву о дожде. По верованиям украинцев, белорусов и поляков, к празднику Куцей у евреев приурочен магический обряд вызывания дождя, целесообразность которого вызывает сомнение у славянского населения (моление о дожде осенью мешает полевым работам!). Если же дождь не идет, евреи имитируют его, сливая воду сквозь отверстия в выдолбленной тыкве, которую подвешивают у себя во дворах:

«Еврэйски Кучки. Як дошч... Як дошчу нэмае, то дуже цэ нэдобрэ. То воны роблять так з гарбуза́ таки дырочки, наливають воду, шобы ишоў дошч. [Что делают с продырявленной тыквой?] Подвешивают. [Где — в доме или на дворе?] Як дошчу нэма. Як дошч е, то ни. На дворе, на вулиці. Чи там на горóди, чи где подвешують и воду ляют, и шобы вода текла — такие дырочки: з гарбуза́ всё вышкрабують и вероўкой прищепляють, и ляют воду, и вона так — вода — по мálэнькой идэ. Цэ дуже ў них як дошч, цэ велька благодать. А як дошчу нэма, то воны крычат и моляца, и ничего не... Но всегда! Вот я скильки запомнила, когда Кучки начинаюца, всегда дошч. Повинны дошч б́уты. Вот то называецца Кучки» (А. А. Скибинская, 1915 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин);

«Кучки — шобы дошч ишоў тоді на них. Мама моя розказувала — а як нэма дошчу, то просто воны гарбузы клали, робили соби и так пид тым душэм милиса. Дырки, дырки такие сверлили и так наливали воды. Подвешивали и мились. Кажуть, шо плохо, як дошчу [на Кучки] нэмае. [Еврей] делали соби дошч по хатах, каждый для своей сэьми» (С. Д. Остапович, 1923 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин);

«На Кучки еврей так роблять, шоб дошч ышоў [нужно, чтобы обязательно в этот праздник шел дождь — поэтому они наклоняют голову] под решето и ляют воду або в гарбузу прокручивают дырки, шоб дошч буў» (Рясно Емильчинского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. Е. С. Зайцева);

«Жидоўские Кучкі. Они двэ нэдэли идут. Це судни но́чы. Должэн итти дошш на жидоўские Кучкі. А як дошш нэ идэт, воні рблять гарбуза́, я́кось протыка́ют, подвешы́вают, и воно́ ка́плет. Йим трэба, шоб ка́пало, як з нэба нема́» (Рясно Емильчинского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. Г. Хакимова).

В последнем фрагменте обратим внимание на выражение «судные ночи», прилагаемое в полесском селе Рясно к празднику Куцей. Обычно термином «Судная ночь», «Страшная ночь» обозначается другой осенний праздник — Йом Кипур (Судный день). Видимо, в данном свидетельстве на праздник Куцей отчасти (на уровне именованья) переносится представление о Судном дне (ср. в иудейской традиции название первых десяти дней нового года — *Ямим нораим*, Страшные дни, период покаяния). Однако праздник Куцей может сближаться с Судным днем и на уровне суеверных представлений, о чем речь пойдет ниже.

О происхождении обряда моления о дожде нам удалось узнать следующее: «Кучки — е такой праздник, шо вони [евреи] плачуть, вони плачуть, як дошчу нэма <...> Бо йим [нужно], шоб дошч ишоў. Яны моылись, як йих выводули, то не було [дождя], то суш була. То вони просыли Бога. И вжэ воны ў Кучки, то вжэ вони просто, хто знае ек, то воны молюца, та накладыають на сэбя такэ... таку коробочку, а тут руку мыцно-мыцно пэрэтиснуть, бо здру ж и ў нас моылись <...> То за дошч я й пытала. На Кучки, хоб дошч ишоў. Коб нэйдэт дошч, то воны и капають, и рблять воду <...> наливають и ў бочку, хоб воно ўжэ [капало] — просто яку плешку, шо там найдуть, мо, яку баньку, хоб воно капало» (В. Г. Супрунюк, 1931 г. р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

Приведенный рассказ — довольно редкое свидетельство о том, что сведения о «чужом» и не очень понятном ритуале были добыты самим информантом непосредственно от соседей: наша рассказчица говорит о том, что она специально спрашивала у старика-еврея о смысле производимых на Кучки действий. Он якобы и объяснил ей, что ритуал исполняется в воспоминание о страданиях от засухи во время странствий еврейского народа по пустыне во время Исхода (в иудейской традиции с воспоминаниями об Исходе связано строительство куцей-шалашей в праздник Суккот). Обычно же в расспросах о «чужих» религиозных праздниках и обрядах мы сталкиваемся с иной ситуацией: внутри традиции уже имеется некое коллективное, сформированное а priori мнение, которое и излагается нашими рассказчиками.

Интересно обратить внимание на предметный код обряда вызывания дождя на праздник Куцей. Помимо уже упоминавшихся тыквы с отверстиями, бочки или сосуда, из которых изливается вода, в Полесье было зафиксировано свидетельство о том, что для исполнения данного ритуа-

ла евреи использовали решето, через которое и сливали воду: «Цэ еврей так рѳблять, шоб дошч ышоў — льют воду чэрэз рэшэто, або у гарбузу дырки прокручываюць и [наклоняюць все под него голову] — шоб дошч буў» (Рясно Емильчинскаго р-на Житомирскай обл., ПА 1981, зап. Е. С. Зайцева). В данном контексте решето появляется неслучайно: у восточных и южных славян сливание воды через решето — один из традиционных способов вызвать дождь (СМ: 434).

А в Шаргороде в Подолии нам рассказали такую историю: в крыше местной синагоги были устроены два специальных окна, которые открывались во время богослужения в праздник Суккот. Через эти окна капал дождь, и присутствовавшие в синагоге евреи подставляли под него головы. Окон было два, для разных сословий — тех, кто побогаче, и тех, кто победнее (З. Л., ок. 60 лет, Шаргород Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова).

Для чего же евреи, согласно представлениям соседей-славян, устраивают имитацию дождя на праздник Кучей и обливаются водой? Зафиксированные мотивировки (как в публикациях XIX в., так и в современных полевых записях) явно указывают на отношение к производимому действию как к магическому ритуалу, исполняемому с целью обрести богатство и благополучие, избавиться от болезней. Приведем несколько свидетельств.

По верованиям украинцев Прикарпатья, когда на Кучки идет дождь, евреи подставляют под него головы, чтобы на них так же обильно весь год «капали» деньги (Франко 1898: 200). Современная запись из Подолии подтверждает это представление: «Да, обязательно. Бодай чуть-чуть, и мае бѳты дошч <...> Бо як дошч нэ йдэ, говорылы, шо цэ дужэ для ных погано. А чоѓ? Мѳжэ, на урожай, мѳжэ, на добрѳ, мѳжэ, шось такэ...» (Е. Е., 1950 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко).

В Западной Белоруссии полагали, что омовение под дождем на Кучки избавляет евреев от парши и коросты: «каб на Кучки дождж ни падаў, то ўсе жыды были б паршывые» (Federowski 1897: 238). Согласно современной записи из гомельского Полесья, дождь (или имитация его) на Кучки избавляет евреев от якобы присущего им неприятного запаха (ср. широко распространенные в Европе со времен Средневековья поверья о «еврейском запахе», по которому всегда можно отличить иудея от христианина, а также славянские народные поверья о «запахе чужого», см.: СД 2: 174, 269): «Як нема́ дожджѳ, значит, они побыють молодого гѳрбузика и почѳпляць над столом на сошку, штоб хоть бы сок покапаў (на дворе), або они смердеть будуть, а як пойде дож, будуть чистые жыды» (Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельскай обл., ПА 1984, зап. Ж. В. Куганова).

Созвучным этим свидетельствам является поверье из белорусского Полесья, приуроченное к еврейской Пасхе: «Як на ихнюю [еврейскую] Паску дождж, то им харашо, их тады вошы нэ йдять. Жыдоўская Паска с дажджом — им харашо, йих вошы нэ йдять» (Присно Ветковского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. А. Л. Топорков).

Это поверье органично сочетается с традиционным славянским представлением о том, что обливание водой накануне христианской Пасхи (в Чистый четверг) способствует избавлению от кожных болезней и вредных насекомых. Приуроченность же приметы, традиционно относимой к празднику Кущей, к еврейской Пасхе не следует однозначно относить за счет забывчивости информанта. Как показывает материал, включение Кучек в цикл пасхальных праздников также возможно.

Кучки как весенний праздник. Во время полевых исследований 2004 г. в Хотине было зафиксировано устойчивое представление о том, что Кучки наступают незадолго до еврейской Пасхи, т. е. весной:

«Я Кучки слышал. Говорят, у нас на Кучки дождь постоянно идёт. Вот это да. И постоянно дождь идёт! На сто процентов! Кажуть, жыдйўски Кучки (у нас кажуть «жыди), на жыдйўски Кучки постоянно идёт дождь, он идёт день-два. Потом перестаёт. [А Кучки когда?] Это тоже перед Паской. Или за два недили, или за три недили...» (О. А. Кошевой, 1960 г. р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко).

Некоторые информанты говорили, что именно на Пасху евреи молятся о дожде: «Дуже дошч идэ, як они мо́ляца Богу. [Это на какой-то праздник они так молятся?] Да! Ето Пасха ййхна. Воны́ две недели ни хлеб не кушают, ничего, только одну картошку и всё» (Т. В. Герсан, 1937 г. р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О. В. Белова).

Кучки как «страшный» праздник. Выше мы уже говорили о том, что термин *кучки* может означать весь цикл еврейских осенних праздников. Этим скорее всего и обусловлено представление о Кучках как о «страшном» дне, когда евреям грозят опасности со стороны потустороннего мира и его обитателей:

«[Праздник „Кучки“], так йих ў той празник хто-то хапае, ну и йих нестает... Так вони наливають ў бочку воды, вот, и заглядають: як шо тины [тени] нэма, так того ўжэ той нэдобрый ухватить. Вот и побачыть, и ўсё. И ўжэ вони знают, шо ага-а...» (М. М. Костючик, 1937 г. р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

В этом лаконичном рассказе в «свернутом» виде содержится сюжет легенды, события которой обычно приурочиваются к Судному дню. Согласно поверьям, широко распространенным среди украинцев, белорусов и поляков, 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. V.3). Способ гадания о судьбе — смотрение в воду в надежде увидеть там свое отражение — соотносится с ритуалами начала года, молением над водой (см. выше). Эти ритуалы были осмыслены соседями-славянами с учетом «страшной» легенды Судного дня. Так, на Украине, в Белоруссии и в Польше считали, что в Судную ночь евреи сами могут узнать, кого из них схватит черт, — они смотрятся в воду: жертва похищения не увидит своего отражения (Federowski 1897: 238; Саґа 1992: 100; Чубинский 1872/1: 189, 191; Демидович 1896: 119–120; Саґа 1992: 59).

Представление о Кучках как о «страшном» и отчасти аномальном празднике мы записали в Подолии: «Колы е еврейски Кучки?.. раз в чотыри роки вроде бы... Колы у нас идэ високосный рик, еврейски Кучки — так-так — в сентябре месяци <...> Ну шо там повінно буть? Трба прыносыти жертву, жертвоприношение у евреіў. [А кого они в жертву прыносят?] Младенцеў. [Своих?] Зо стороны бэруть» (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин). Информант осознает Кучки как опасный праздник точно так же, как осознает неблагоприятность високосного года. Упоминание о жертвоприношении является трансформированным мотивом «кровавого навета», который обычно связывается с еврейской Пасхой (см. II.5).

Кучки — запреты и предписания. В белорусском Полесье Кучки считаются неблагоприятным временем для квашения капусты: «Капусту квасить, шобы не було жидовських кучэк; они живут чі в октябри, чі в ноябри, такі праздник ест у жидоў, и воні на дворі кўшають, и шобы на их дошт шю, воні две недели живут, эти кучки» (Онисковичи Кобринского р-на Брестской обл., ПА 1985, зап. Ж. В. Куганова); «Не надо крышыты капусту — кáжэ: „Жидиўски кучки ешчэ не одыйшлы“» (Онисковичи Кобринского р-на Брестской обл., ПА 1985, зап. Ж. В. Куганова).

Согласно некоторым свидетельствам, заготовленная в эти дни капуста будет иметь неприятный запах (продукт приобретает качества, свойственные носителям «чужой» культуры; см. выше о «еврейском запахе»): «Капусту квасыты в любы дэнь можно; тых пыльнўются [опасаются] кўчэк жидиўських, капусту не квасят, бо, кáз, будэть смердэча» (Онисковичи Кобринского р-на Брестской обл., ПА 1985, зап. Ж. В. Куганова). Аналогичный запрет фиксировался на территории Западной Белоруссии еще в конце XIX в.: заготовленная на Кучки капуста сгниет; мотивировалось это «неправильным» поведением иноверцев — евреи якобы испражнялись в своих «халупках», называемых «кучками»: «жиды <...> наспаскудзят ў кучку, то будзе капуста гнилая» (Federowski 1897: 415).

В то же время в Полесье бытует примета — на Кучки следует начинать озимый сев: «[Можно сеять] перед Прачыстою, ў Прачыстую и ў Кучку» (Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Т. Яковлева). Сравним свидетельство XIX в. из Виленской губ., согласно которому появление на дворе моленной школы шеста, установленного равнином (сигнал для начала постройки кущей), расценивалось внимательными этническими соседями как знак того, что давно пора сеять озимые (особенно если шест появлялся после 08.IX/21.IX — дня Рождества Пресвятой Богородицы) (Берман 1873: 27). Другие еврейские праздники также могли служить ориентиром для начала работ. В Польше начало озимого сева могли приурочивать к Судному дню: «Dzisiaj Sądy Dzień żydowski — trza pszenicę siać» [Нынче еврейский Судный день, пора пшеницу сеять] (Са́ла 1992: 144); аналогичное поверье бытовало в Малопольше — пшеницу лучше начинать сеять, когда евреи отмечают свой Судный день (Siarkowski 1879: 8).

С праздником Кущей связаны метеорологические приметы. В эти дни обязательно идут дожди, об этом нам неоднократно говорили и в Полесье, и в Подолии, и в Бессарабии, и на Буковине. По свидетельствам из Польши (Бельско-Подляское, Кросненское воеводства), на праздник Кущей также всегда шел дождь: «еврейские кучки — дождь будет» и наоборот: «дождь идет — приближаются *Trąbki* или *Kuczki*» (Са́ла 1992: 108).

IV.3. «Чужой» погребальный обряд глазами славян

Изучая традиционную культуру регионов, где имели место длительные этнокультурные контакты, исследователь непременно сталкивается с проблемой, касающейся интерпретации элементов одной традиции носителями соседствующей традиции. В такой ситуации налицо стремление носителей одной культуры «перевести» на «свой» язык «чужой» культурный код, дабы сделать его понятным и доступным.

Богатый материал в этом отношении предоставляют нам такие регионы, как Полесье, Подолия, Буковина, Западная Белоруссия, где в течение длительного времени развивались этноконфессиональные контакты славян и евреев (подробнее см.: Белова 2004б).

Что же касается «перевода» с языка одной культуры на язык другой, то он осуществляется путем называния элементов чужой обрядности терминами, привычными для «своей» традиции (например, наименование еврейских надгробий «болванами» в Подолии, «колодами» в Полесье; см. соответствующие термины для архаических типов славянских надгробий в этих регионах — Белова 2003: 65, Белова 2003а: 168–170, Цы-

хун 2004). Другой способ «перевода» — это трансляция целых текстов в терминах «своей» культуры, с постоянным обращением к сходным (или кажущимся таковыми) ситуациям из «своей» обрядности и ритуальности, с непременным сравнением «своих» и «чужих» обрядовых действий.

Отношение к «чужому» погребальному обряду очень показательно в контексте межэтнического и межконфессионального диалога. Похороны — наиболее «открытый» в общественном отношении ритуал, который можно наблюдать и который можно сравнивать со «своим» обрядом. Элементы погребального обряда становятся постоянной темой для обсуждения, дискуссии и полемики в тех местах, где соседствуют представители разных национальностей или конфессий.

Для примера приведем ряд свидетельств, зафиксированных в Полесье в селах со смешанным (православным, католическим и протестантским населением). Расхождения в обрядности подмечаются внимательными соседями и комментируются с точки зрения «своей» локальной традиции.

Так, отмечаются различия в сроках похорон: «Это у вас, у русских, три дня [через 3 дня хоронят], а ў нас: ўмер, на другой день хоронят» (Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл., ПА 1985, зап. М. Г. Боровская). Из данного свидетельства не совсем ясно, что подразумевается под «русской» традицией, с которой информант сравнивает свою местную традицию захоронения покойника на следующий день после смерти, преобладает здесь этнический или конфессиональный момент. Однако в любом случае показательно, что всякое различие может стать объектом сравнения.

Иногда какой-либо элемент обряда оценивается как характерный именно для определенной конфессии. Таково отношение к оплакиванию покойника: «Тепер веруцци кажуць, що плакаць трэба. Раньше плакали [по покойнику]. Веруцци, штунды [так в селе называют баптистов]» (С. П. Лесковец, 1901 г. р., Глинное Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. И. А. Морозов). Отмечая, что похоронный ритуал баптистов предписывает оплакивание покойника, информантка, возможно, фиксирует также изменения в «своей» традиции — утрату обычая оплакивать умершего. Об отсутствии оплакивания как значимой части еврейского погребального ритуала будет подробнее сказано ниже.

Предметом противоречивых свидетельств и полемики даже внутри одной локальной традиции становится и такой момент погребального обряда, как ориентация тела в могиле и установка надмогильного креста (в ногах или в головах). Различия отмечаются католиками и православными, однако во мнениях часто нет единства:

«На шляхэцком клаўбишчэ их лицом на закат ложуць. А на нашэм — на восток» (Р. В. Чурилович, 1921 г. р., Хоромск Столинского р-на Брестской обл., ПА 1976, зап. Н. А. Волочаева); «На шляхэцких — голо-

вой на заход ложуць, а хрэсты ў ногах стаўлялі. А на нашэм, праваслаўнэм — крэсты у головах» (В. Ю. Дранец-Найден, 1906 г. р., Хоромск Столинского р-на Брестской обл., ПА 1976, зап. Н. А. Волочаева); «Кладуць их на захуд сонца, а ў ногах стаўляюць хрестá — то на католичецком. Кажуць: „Як на Страшный Суд буде ўставáть, ть и хвастацца Богу буде“» (Т. С. Домнич, 1915 г. р., Хоромск Столинского р-на Брестской обл., ПА 1976, зап. Н. А. Волочаева); «[Тело кладут так, чтобы лицо было к востоку,] бо на Страшны Суд сразу встать должен. Хрест у голове стаўлюць» (М. О. Пашкевич, 1903 г. р., Рубель Столинского р-на Брестской обл., ПА 1976, зап. Н. А. Волочаева).

Итак, согласно полесским свидетельствам, основное правило, по которому можно отличить католический обряд от православного, установка могильного креста — у католиков крест ставят в ногах, у православных в головах. При этом и те и другие хоронили лицом к востоку, там, где будет Страшный суд (ср. ниже свидетельство из Сатанова Городокского р-на Хмельницкой обл. о том, что евреев хоронят лицом на запад).

Колоритный пример «перевода» обрядового текста с языка одной конфессиональной культуры на язык другой можно наблюдать, обратившись к рассказам славянского населения бывшей черты оседлости о еврейском погребальном обряде, как он виделся этническим соседям. Показательно, что в рассказах украинцев и белорусов, проживавших в непосредственном соседстве с евреями, «объективные знания» о ритуале еврейских похорон сочетаются с целым комплексом фольклорно-мифологических представлений, свойственных образу «чужого» в народной культуре (см., например: СД 2: 173–176, 414–418). Отметим также, что в настоящий момент еврейское население в этих регионах практически отсутствует; бывшие еврейские местечки превратились в села (поселки) с моноэтническим (славянским) населением.

Нам уже приходилось рассматривать отдельные моменты «чужой» погребальной обрядности в славянских народных представлениях (Белова 2003: 65–69; Белова 2003а: 167–170; Белова 2004б: 231–232, 235–237). Скажем еще раз, что еврейский погребальный обряд оказался в наибольшей степени «прокомментирован» внимательными соседями — возможно, в силу того, что был наиболее «наглядным» (каждый раз похоронная процессия преодолевала неблизкий путь до находившегося в отдалении от местечка — чаще на высокой горе — еврейского кладбища). Да и вид самого кладбища (тесно стоящие надгробия, непохожие на христианские) постоянно активизировал в сознании носителей фольклорной традиции суеверные представления, связанные с «чужой» культовой ритуалистикой.

Основные моменты, вокруг которых строятся рассказы славян о еврейских похоронах, следующие: предсмертная ритуалистика, характер

похоронной процессии, способ захоронения, поминальная обрядность. Отметим, что «сценарий», по которому строятся все имеющиеся в настоящее время в нашем распоряжении фольклорные нарративы (как опубликованные свидетельства, так и архивные записи), вполне стандартный и отражает общий для украинцев, белорусов и поляков набор стереотипов.

Проводы на «тот свет». Согласно народным верованиям, евреи помогают умирающим поскорее расстаться с жизнью и для этого душат находящихся при смерти подушками: «У яўрэив був такой закон, колы умэраў, колы вжэ выделы, шчо вин кончається, так брали подушку и помогали, а потим заматували у лэнту, прямо у простынь, и так у простыни вун лёжаў. И у простыни його хоронылы. Труну́ (гроб. — О.Б.) нэробылы нэ якэ, тому шчо нэ можно було, такой закон був, бэз гвоздя, клалы дошки и мишок глыны пуд голуву» (Грушево Тячевского р-на Закарпатской обл., КА 1988). Аналогичные описания встречаются в материалах 1980-х гг. из юго-восточной Польши и Литвы (Саґа 1995: 92, 109, 127; Zowczak 2000: 169–170; Hryciuk, Moroz 1993a: 91), при этом указывается и мотивировка этого действия (в украинских материалах подобного мотива зафиксировать не удалось): удушение производится потому, что умирающие евреи «просят/молят о крещении», ибо без этого их души не могут попасть в царствие небесное. Чтобы не допустить крещения, окружающие прерывают мучения умирающего, придушив его (Саґа 1995: 92, 127). Ср. поверье из Мазовше, что «умирают» только католики, евреев же черт уносит в пекло наравне с лютеранами и кальвинистами (Świątek 1893: 547).

Отметим, что аналогичные ритуалы молва иногда приписывает и русским старообрядцам, и данный сюжет, таким образом, выходит далеко за рамки регионов, где имели место контакты евреев и славян. Так, по свидетельству из Кинешмы, зафиксированному в начале XX в., «столоверы» (т.е. староверы) «поморского толка» вызывают к умирающему «душилу», помогающего человеку отправиться на «тот свет». «Душила» приезжает с красной подушкой, которую кладет на голову умирающему, и душит его. Такой способ смерти объясняется по-разному: «чтоб душа меньше страдала»; считается, что такой смертью искупаются грехи умирающего (Вл. Б. 1904: 161). Развивая эту тему, Д. К. Зеленин отмечал, что подобные слухи о «красной смерти» через задушение красной подушкой, якобы практикуемой старообрядцами, ходили и в Сарапульском у. Вятской губ. При этом он отмечал, что бытуют представления о существовании особого специалиста по удушению, но эту обязанность могут выполнять и родственники умирающего — сын или дочь (Зеленин 1904: 68). Удушение красной подушкой практиковали, согласно «Памятной книжке Вятской губернии на 1901 год», и бегуны: тяжело больных лю-

дей «крестят и душат красной подушкой» (ПК 1901: 98–99). При этом «красная смерть» — всегда добровольная; по мнению Д. К. Зеленина, красная подушка является здесь скорее вторичным символом, «по созвучию с красной (т. е. красивой, почетной) смертью» (Зеленин 1904: 68).

Считается, что евреи, помогая умирающим поскорее расстаться с жизнью, душат их, иногда прибегая к помощи гоев. «Говорили, что колысь, если еврей не может помереть, то, чтоб не мучился долго, его трэба, мол, додушить... Нанимали одного там Ивана — иди, додуши! Шість человек ему дозволялося, а седьмым он должен был умереть. Такая была у них традиция. Нашли еврея такого здорового... и в комнату туда: „Так, Иван, иди, трэба того еврея додушити, не может умереть“. — „Зáраз!“ [Иван честно отправился исполнять поручение, не подозревая о подвохе.] Немá-немá, полтора часа нема. Выходит [Иван]: „Вот какой здоровый, если бы не я, еще бы сто рокив жил!“» (Н. А. Ковальский, 1951 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

Этот же мотив возникает в довольно причудливом контексте и в произведении совсем другой традиции — в «Житии и чудесах блаженной старицы Матроны» (Матроны Тульской, 1885–1952), в предсказании о смерти Сталина: «Сталин взялся очищать Россию от сионизма, захвата ее, и если бы не это, кто знает, может быть, его и не убрали бы <...> Матушка часто нам показывала, как Сталин будет перед смертью кричать: „Что вы, что вы!“ По одной стороне постели будет стоять Каганович, а по другой стороне — сестра его. „Что вы хотите сделать со мной?“ А они наложат подушки на него» (Житие и чудеса: 59–60).

В 2001 г. в Подолии был записан колоритный рассказ об особенностях погребения женщины, при жизни не бывшей замужем: «Если она [умершая] старая дева, в смысле не было мужика, её всё равно мёртвую [лишали девственности]. Там был у них такой молотобоец — не насилывал, не это, но... Такой ритуал у них у евреев, шо она должна в загробную жизнь всё равно прийти женщиной. Лишали девственности, это только тоже у них ритуал» (О. Н. Грабовский, 1940 г. р., Хмельницкий, зап. А. В. Соколова). Описания сходного «ритуала» зафиксированы и в польской традиции: согласно записи из окрестностей Пшемышля, евреи «подговаривали» кого-то из мужчин сделать так, чтобы умирающая не осталась девственницей; если желающих не находилось, в качестве «дефлоратора» могли использовать даже «кол из изгороди» (Саґа 1995: 128).

Подготовка к погребению. Большинство информантов рассказывают о том, что евреи хоронили своих покойников без гробов, завернув тело в полотно. Иногда уточняют, что сначала тело заворачивали в белый «саван», а потом в черную материю:

«Сёгодня ўмэр, сёгодня и ховають. Быстро. У них голых ховають, ў рубахе. Сразу замóтуяць в чорное, и крышка, и ўсё. До могилы, и ўсё <...> Заматывають, так як дытыну повівуть белым, белым всё обматывають» (Т. В. Герсан, 1937 г. р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко);

«[ОАК:] Воны ў труну́ [в гроб] нэ кладут покойника! [ЗАМ:] Воны завязали ў чорнэ... [ОАК:] Заматывають ў саван, у простынь... [ЗАМ:] Цэ ў чорнэ замотали, такá простынь. [ОАК:] Біла сперва, сперва біла, потом чорна! [ЗАМ:] Потом чорна... [ОАК:] Ў саван заматывають и всё — покойника несут» (О. А. Кошевой [ОАК], 1960 г. р., З. А. Маланчук [ЗАМ], 1939 г. р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко);

«Хоронили голым, в простыне» (О. Я. Мельник, 1928 г. р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

Иногда представления о погребальных пеленах приобретают довольно курьезный характер. Так, по свидетельству из с. Ярышев, «евреев хоронят стоя, в черных полиэтиленовых пакетах» (Могилевский р-н Винницкой обл., 2004, устное сообщение С. Степаницева).

Захоронение без гроба в рассказах носителей славянской традиции становится главной отличительной особенностью еврейского погребального обряда, которая подчеркивается как особо значимая: «Без гроба никогда не хоронили — без гроба то йеўрэи ховають» (Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1976, зап. О. А. Седакова, Н. А. Волочаева); «Без гроба не хорóнили, только евреи — вони не ложили у гроб» (Глинное Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. И. А. Морозов); «А ранішэ... из зára ужэ в гробу хороняць, тэпэр, а ранішэ так тильки завивалы у білэ полотно и звэрхи чóрнэ кинули, и на на́ры — знаете такие, як то што но́ши [носилки] — и на на́ры, и всё, и понёсли на кладбишчэ» (Е. Е., 1950 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко).

В некоторых рассказах содержатся и этнографически точные детали. Неоднократно наблюдавший еврейские похороны В. И. Дмитришенко (1960 г. р.) — в 1980–1990-е гг., когда традиция сделала уступку техническому прогрессу, он принимал участие в траурных процессиях в качестве шофера — отмечал, что при прощании с покойником евреи определенным образом разрывали на себе одежду; также рассказчик говорил, что на кладбище отправлялись только ближайшие родственники покойника, присутствие же посторонних и тем более представителей другой конфессии не допускалось: «[Выносили] с хаты, клали на машину, и я объезжал туда кругом-от — тут еще касса бу́ла, ко́ло кассы, тэю улицею, сюда трэба было объ́хати, нэ знаю для чо́го. Потім вставал за мостом, вси рідники тые прамо на машину сидáлы, остальні вэртáлыся. Вси нэ ийшлы́ на кладбишчэ. Туды приежаем, ра́вин — ну, там хоронят — ну там у них

своя... насколько я помню... Потім я бачу, щось лезвием костюм різал и ще чэрэпкáми такими закрывали очи. [В гробу хоронили?] В гробу. [А раньше, по-старому?] Тоді да! Так булò, росказывали, шо бэз гроба хоронили <...> Ну я багáто их возйў туды... И памятники, и покойникиў. За мою пáмьять за пятнацать душ. Так шо я там знаю. Украинцам там нэ можно бу́ти» (Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко).

Похоронная процессия отправлялась на кладбище пешком, при этом покойника несли на носилках («на нарах»):

«Як помрёт еврэй, так, то вони приносят — шо ж там вони дела-ли? — то хоронили. А их сидя хоронили, еўрэеў. Сидя. Они бэз гробоў, то так. На носилках, например, нэсут, там чорным накрыто, во — на носилках, прамо носилки и всё. Такие были специально носилки. Несут и копали яму и сидя; сидя — и так засыпáли. Може и оборачивали [покойника], но я не видел. [То, что евреев хоронили сидя,] я не видел, тыко вси старые так говорыли» (Н. А., 1926 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин);

«Отличаются наши похороны от их. Они собираются на похороны одни мужчины, это сто процентов, потому что я на свои глаза видел. Они выносят покойника, они не ставят его, как у нас заведено, в труну, в гроб. Они выносят женщину эту, еврейку, они её завёртывают — называется савáн или чо-то такое... — все, только мужчины! Несут на кладбище. Несут, там есть специальные такие носилки, они специально несли туда. Как далеко ни это, но все мужчины только идут, только мужчины, женщинам не разрешено <...> В савáн они закручивают, какой-то белый савáн, в прòстыню по-нашему. Закручивают там... Они без гроба хоронят» (О. А. Кошевой, 1960 г. р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко);

«Тело заворачивали в белое полотно, несли на нарах. Один еврей шел впереди и произносил молитвы» (И. Ф. Столяр, 1933 г. р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

Как характерные особенности погребального шествия наши информанты отмечают то, что евреи несли своих покойников на кладбище бегом, что в процессии участвовали только мужчины:

«Вчера помер еврей, так до света бегом на кладбище. Гольий, накрытый простыней» (Л. В. Мельниченко, 1953 г. р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

«[ОАК:] Быстро нэсуть, только одни мужчины. [ЗАМ:] Носилки такие е... И бегом... [ОАК:] И бегом, только одни мужчины. [ЗАМ:] Жэницин нэ мае. [ОАК:] Я знаю, шо у мусульман одни мужчины хоронят; у евреев так сáмо» (О. А. Кошевой [ОАК], 1960 г. р., З. А. Маланчук [ЗАМ], 1939 г. р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко).

В Сатанове рассказывали о плакальщицах, которых нанимали для сопровождения процессии, поскольку у евреев не было принято оплакивать умершего: «Не плакали, тильки нанимали жинóк, яки ишли́. Процессия шла звидкі́, дэ автоколонна <...> И ци жинки шли, рвалы на sóбэ волóсса, и плакали...» (В.Ф.Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В.Белова); «Идэ ця похоронна процессия, и жинкі́ йдуть. Значыть, оказываеця, евреи на похороны специально нанимали, платілы плакальщиц, якие шли за процессией, значыть, плакалы и рвалы на sóби волóсса. Цэ я памятаю» (В.Ф.Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2004, зап. О.В.Белова). Похоронная процессия доходила до речки, за которой находилась гора с кладбищем. Плакальщицы останавливались над речкой, и лишь немногие провожавшие продолжали путь до могилы. Наш рассказчик затруднился ответить, были те женщины еврейками или украинками. Скорее всего речь идет все же об украинках, что подтверждается польскими материалами: «Нанимали плакальщиц-полек, потому что евреи не плачут [по покойнику], сидят только и бормочут что-то по-своему» (Hryciuk, Moroz 1993a: 91).

Кладбища. В ландшафте бывших местечек кладбища различных конфессий зачастую становятся своеобразным маркером культурного пространства. При этом как некрополи доминирующей конфессии (католическое — «польское» и православное — «русское»), так и заброшенные еврейские кладбища окружены в массовом сознании целым комплексом суеверных представлений.

Следует начать с терминологических различий. Для христианских захоронений в обследованных регионах повсеместно употребляются термины *кля́дбище*, *кладбвище*, *цві́нтар(ь)/цвэ́нтар(ь)*, *могілки*. Словом *кладбище/кладовище* может обозначаться и еврейский некрополь, но в ряде мест Подолии и Буковины зафиксировано четкое терминологическое противопоставление: *кладбищем* называются только места католических и православных захоронений, для еврейских же существуют особые названия — *око́пысько*, *око́пыще*:

«У нас ста́рэ кля́дбищэ не называ́еця. Цэ око́пысько. Еврэйское — око́пысько. Так называ́еця. У нас кля́дбищэ — правослаўных кля́дбищэ, а цэ... нэ кля́дбищэ, так ка́жут: еврэйское око́пысько» (В.И.Дмитрищенко, 1960 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В.Белова, Т.В.Величко); «Око́пысько мы называем» (З.А.Маланчук, 1939 г.р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О.В.Белова, Т.В.Величко); «око́пысько, еврэйске око́пысько» (Т.В.Герсан, 937 г.р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О.В.Белова, Т.В.Величко).

Отмечается в рассказах информантов и расположение «чужого» кладбища (еврейские кладбища часто расположены на крутых склонах хол-

мов, тогда как христианские — на равнине): «Там побáчыте, положим, шо именно окóпысько — оно всё до рíчки туды́, з горí, з горí, они чось на гóрах. У нас ривнiна скрызь, а тут именно на гóрах, на скáлах» (В.И. Дмитришенко, 1960 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко). В Западной Белоруссии мы зафиксировали также представление о том, что на еврейских кладбищах якобы не растут деревья: «Люди говорят, что на еврейских [кладбищах] деревья не растут. А у нас всё орешником заросло — не пройдешь!» (С. Н. Броско, Россь Волковысского р-на Гродненской обл., 2004, зап. О. В. Белова); «Кладбище — это ущих... Это окóпище. [Что такое *окóпище*?] Окраина, типа вроде окраины. У православных — кладбище, у христиан» (М. Курба, 1969 г. р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О. В. Белова, М. М. Каспина).

Не остаются без внимания в народных рассказах и особенности надгробных памятников (их форма, декор).

В полесском селе Речица одно кладбище, на котором хоронят всех жителей села — и православных, и баптистов-евангелистов («штундов»); могилы баптистов находятся наверху возвышенности, на склонах которой и расположено кладбище. При этом православные жители старшего поколения уверены, что кладбища «у наших и у штундов разные, потому что вера у них другая» (М. Е. Супрунюк, 1922 г. р., М. П. Гордун, 1923 г. р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О. В. Белова). Отличие «штундистских» надгробий от православных состоит в том, что у баптистов на могилах стоят не кресты, а «плашечки» или «лопатки», что сразу выдает в них «чужих». Аналогичная точка зрения бытует и в белорусском Полесье: «У нас есчо баптистоў тулько бэз хрэста ховаюць, и батюшка не идё» (П. И. Баранович, 1912 г. р., Рубель Столинского р-на Брестской обл., ПА 1976, зап. Н. А. Волочаева); «Верующщие [баптисты] только камень кладуть» (З. Т. Дорошевич, 1928 г. р., Глинное Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. И. А. Морозов).

Любопытны в связи с этим наблюдения, сделанные в 1978 г. И. А. Морозовым на кладбище с. Глинное Рокитновского р-на Ровенской обл. Помимо крестов на могилах устанавливаются «камни» — трехгранные пирамиды неправильной формы. На старых погребениях часто присутствуют лишь камни (деревянные кресты утрачены?). Согласно мнению местных жителей, камни на могилы кладутся:

- а) всем, чтобы было видно место погребения, когда пропадет крест;
- б) кладут «штунды», которые не ставят крестов, а лишь «таблички»;
- в) ставят некрещеному ребенку;
- г) «камни сами поросли» (зап. от З. Т. Дорошевич, 1928 г. р.).

Таким образом, причины своеобразия местных надгробий не совсем ясны носителям традиции, однако именно на основе этого своеобразия

декларируются различия между захоронениями баптистов, православных и католиков.

Другой тип «чужих» надгробий, известный нашим информантам, это еврейские надгробия. В Подолии рассказывали, что евреям на могилы клали «колоды», или же надгробия их были в форме «сапога». Термин *колода*, обозначающий еврейское каменное надгробие, очень показателен в контексте традиционных славянских верований, когда «чужой» ритуал сопоставляется с архаическим типом славянского захоронения (положение на могилу куска ствола дерева; см.: Цыхун 2004). Аналогичные представления фиксировались и в украинском Полесье: в с. Перга Олевского р-на Житомирской обл. рассказывали, что колоды на могилы «у евреев клали, а в хрыстыян не клали» (ПА 1984, зап. Э. И. Иванчук); «[На вопрос, не клали ли на могилу колоду.] Жыды клалы, каміння клалы» (Красностав Владимир-Волынского р-на Волынской обл., ПА 1986, зап. Л. Д. Ильчук), при этом очевидно, что речь идет именно о плите в противопоставление традиционному намогильному кресту.

В белорусском Полесье был зафиксирован любопытный комментарий к обычаю класть на могилы дубовые доски или обтесанные колоды — «прыклады». Жители с. Гортоль Ивацевичского р-на Брестской обл. по поводу сооружения «прыкладов» сообщили следующее: «Прыклады кладуть на колéдочки [подставки, так как] на Христа жыды некалі камéння клалі» (ПА 1987, зап. И. Д. Смеркис); «Прыклад. Кодá-то Христа прыладзілі камéнем. Прыклад рóдицца дубовы. На ім год смерці выпісываецца» (ПА 1987, зап. И. Д. Смеркис). Деревянное надгробие как бы символизирует собой камень, которым был закрыт вход в пещеру, где лежало тело распятого Христа. В то же время бытуют и иные мотивировки: «каб довжэй могилу было видáти» (ПА 1987, зап. И. Д. Смеркис), «прыклады — колодочки обтэсаны, каб не вылазэв» (ПА 1987, зап. И. Д. Смеркис). Не содержится ли в последнем примере намек на оберег от ходячего покойника?

Еще один случай фольклорной интерпретации традиционных еврейских надгробий — это не менее значимый термин *болван*, зафиксированный в Шаргороде (Винницкая обл.) для обозначения надгробий в виде стволов дерева с обрубленными ветвями или стел с шарообразными наконечниками. В других местах Подолии термин *болван* прилагается к любому типу еврейского надгробия (Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл. и др.): «И еврейское кладбище, старое-старое еврейское кладбище, где написано на этих, как мы говорим, „болванáх“ ишó на иврите» (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2003, зап. О. В. Белова).

Богато декорированные резные надгробия на еврейских кладбищах Подолии, Буковины и северной Бессарабии нечасто становятся объектом

внимания и размышлений информантов-славян. Изображения зверей, птиц, растений и культовых предметов не становятся темой для комментария; главное, что на «чужих» надгробиях нет изображений креста или распятия; отличительной особенностью еврейского надгробия может быть Моген-Довид — «шестикутна зирочка» (Е. Е., 1950 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко). Отмечают рассказчики и то, что на старых еврейских надгробиях никогда не было изображений покойных, но в более позднее время (особенно в годы советской власти) все памятники стали «на одно лицо»:

«Цэ у них якáсь такá символика еврэйска. Значыць, тут евреі прыезжалі, рóквив шісьць назад, і воньі тожэ шукáлы одну символіку, но там павінно б́уты намалёвана два льва, здаёця. І воньі тут ходылі і не найшлы нідзе. Е, значыць, якіе-то птыцы тыпа сирен нарисаваныя там, а вот два льва воньі не найшлы. А што воньі значаюць, я не знаю» (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2003, зап. О. В. Белова);

«І ка́ждому (у нас раньшэ не б́уло ніякіх — хрэст, правда, поста́вить), а ў́ них такі́ ставляць такі́ пámьятнік — нязенькі́ камінь, камі́нны́ такі́, невысокі́. На ка́ждой могі́лі такі́ пámьятнік» (А. А. Скибинская, 1915 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин);

«Колы́сь по-еврэ́ску — там побáчыце! По-еврэ́ски напы́сано, значыць, на івры́це, чі на я́кóму, я то́чно не знаю, по-еврэ́йскі. За́ра вжэ так, як нашы пámьятнікі. [І фотэграфію могу́т поста́віць?] Да! Колы́сь тако́го не бу́ло, тількі плі́ты і надпі́сы. Плы́та і надпі́сь» (В. И. Дмитришенко, 1960 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко).

Способ захоронения. Большинство наших информантов говорили о том, что им самим не приходилось наблюдать, как именно копают могилу на еврейском кладбище, как опускают в могилу тело. Однако в сознании рассказчиков присутствует целый набор стереотипных представлений о том, что происходит во время еврейских похорон, и представления эти опираются на то, что так «старые люди говорили», или на то, что «всем известно» и потому не требует верификации:

«Я на кладби́це лично́ не б́ыл, но мне отец́ рассказыва́л, что они спе́циально́ там гроб [т.е. могі́лу] копа́ют с ка́кой-то ни́шей, по́койника там ставя́т, ка́жэ, или сядя́, или чэ́рт там ка́к, я не знаю. Я там не б́ыл, лично́ я на кладби́це не б́ыл <...> Мне отец́ рассказыва́л, что они че́го-то дела́ют там, ка́кую-то ни́шу или пíд поло́сть там зака́пыва́ют, я не знаю» (О. А. Кошевой, 1960 г. р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко). В этом рассказе, с одной стороны, отмечается характерная особенность конструкции захоронения «с подбоем», нехарактерная

для местной славянской традиции, а с другой — содержится широко распространенное среди украинцев, белорусов и поляков представление о том, что евреев хоронят сидя или даже стоя или положив в могилу лицом вниз (Белова 2003: 66–67; Сага 1995: 91–92, 109; гораздо реже фиксируются свидетельства о захоронении евреев «нормально», т. е. лежа или полужа — Нгуциук, Мороз 1993а: 91);

«Нўра о так о, туда в яму його [показывает, как тело в полусогнутом положении подсовывают в могилу], о так о — положили, лицом ўниз. Шэ ранійшэ, колысь-колысь, шэ в давнину то так йих хоронили. И так плытамі обложать, плытамі, камням» (Е. Е., 1950 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко).

О захоронении сидя получены единичные свидетельства и от евреев: «У евреев нет гроба, кладут его на землю, хоронят без гроба. Берут чистый белый материал, из него шьют штаны, рубаху и сверху халат и в этом его хоронят. Вниз кладут доски и подушку, на них кладут [покойника], нет, сажают — не знаю зачем...» (Нгуциук, Мороз 1993: 86).

Многие информанты обращали внимание на то, что евреев хоронят в неглубоких могилах (всего «на девять кулаков»), опускают в могилу в сидячем положении. Если же по каким-то причинам покойник оказывается похоронен «не по уставу» (например, в советское время на общегородском — бывшем христианском — кладбище), традиция все равно берет свое, и «правильное» захоронение в любом случае имеет место быть, даже если это связано с изъятием тела из могилы:

«[Евреев хоронили] по-другому зóвсим. У них прамо помэр — някого труна [гроба] нэ булó. То труну, у нас же, наприклад, шо помырае покойник, то труну роблять, а у них не. У них на дэвять на кулакиў, на сэдючи — на дэвять кулакиў, на сэдючи — так на сэдючи его и похоронять. [Хоронили евреев сидя?] Нэ сажали, но воны не так, как у нас сажалы, а робили зовсим своими способами <...> Гроба нэ було. Выкопали яму и тэй и зверхи там чуть присыпали <...> выкопали и его поставили и зверхи плиткою приклали и на сёму кинэц. И там вже, конешно, на камени было напысано, по-еврэйски напысано. Присыпано трохи зэмляю, а зверху зроблена плыта, покладжана плыта и напысано. На дэвять кулакиў! Так у них завэдено» (Б. И. Ридвянский, 1919 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин);

«[Как хоронят евреев?] Их сидя! Ну как — человек как сидит на кресле, вот так [показывает: руки как бы кладет на подлокотники кресла] <...> Да, их сидя, там материалом их как обматывали и всё. Сидя, низко — так полметра — и уже голова <...> Лицом к югу там или к востоку шо-то» (М. Кукурба, 1969 г. р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О. В. Белова, М. М. Касина);

«Нельзя долго [держать в доме покойника], сразу воны. И ви зна, воны в трумли [т.е. в гробу] ни, а так садят йих. И горшок на голову. И нэльзя [хоронить евреев в гробу и на „чужом“, не еврейском кладбище]. У нас вот нового бухгалтер завода буў еврей. То його на руском цвинтарю похоронили, в трумли, як... по-рускому, значыть... То выкопали ночью, у нас такой тут буў, вин вжэ помэр, Ляхтик, то выкопали пишлы ночью, трумлу току вибросили, а його витащчили и посадыли. Такэ у них заведение. [Это еврей сделали?] Да. Ё ных не лёжа, не. А тылки сидя, сидячи» (А. А. Скибинская, 1915 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

В одном из свидетельств помимо указания на захоронение в белом мешке и сидя встретилась еще одна интересная подробность — евреев сажают в могилы лицом на запад: «Я памятаю так. Значыть, еврейские похороны, у нас помэр начальник милиции. Еврей был, полковник, такой грузный мужчина, он воевал, всё такое. Значыть, машина накрыта там, но я тильки вот не помню, чим накрыта была. И положили — в мешку! — значыть, мешок такой, бильый мешок просто. В мешку <...> Значыть, привэззли от сюды <...> Вся процессия шла аж туды, дэ лёжыть мэморіальна плыта. Там йих ховалы. Выкóпывали яму вэлыку, и, значыть, ниби так сидя! значыть, ховалы мэрця — головой туды, облычьем на захід. И всэ! Ну, яма дуже глубока, да, яма глубока была, да — бильш двух мэтроў яма. [Без гроба хоронили?] Бэз гроба. Тильки в мешку. Цэ ще бўло після вийны. В пятьдэсяты роки, в пятьдэсят друтї рик, пятьдэсят трэтий — так о» (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова).

Объяснение того, почему евреев хоронят сидя или лицом к земле, следующее: когда придет Страшный суд, еврей быстрее христианина выберется из могилы и первым предстанет перед Господом:

«Вы знаете, как их — их сидя хоронят. Такой у них ритуал. Они ни на чем его [не везут, несут на кладбище бегом, пока покойник не остыл]. Он еще не остыл, потому что его надо посадить сидя. Если он ўже лёжа сутки полежит, его не согнуть. А чога, говорят, сидя, потому що пока русский встанет, еврей уже будет на ногах!» (О. Н. Грабовский, 1940 г. р., Хмельницкий, 2001, зап. А. В. Соколова);

«Евреи в гробу не хоронят, обертывают в материю. Лежа, лицом к земле. [Почему?] Как придет Судный день, пока будет переворачиваться — устанет, а так сразу встанет» (Г. К. Гайворонюк, 1943 г. р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова);

«Без гроба хоронили, низом лежа. [Для чего?] Чтобы, когда воскресать придут, быстрее вставали. [А кто будет воскрешать?] Иисус Христос, может быть» (Д. Водинска, 1925 г. р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

А в окрестностях Пшемышля (юго-восточная Польша) считали, что евреев хоронят сидя, а в могилу помещают горшок с водой и полотенце, потому что на Страшном суде «пока католик найдет рушник и воду, еврей уж умытый первым будет» (Zowczak 2000: 159). Согласно другому свидетельству из того же региона, евреев хоронят сидя, чтобы они первыми встали на Судный день: «пока поляки еще только зашевелятся в своих могилах, евреи уже будут на небесах» (Сага 1995: 91). Среди поляков в Литве бытует представление, что евреи «копают яму и в нее сажают покойника, говоря, что это для того, чтобы первым [еврей] вышел из могилы на суд, прежде чем католик, который лежит в гробу» (Нгусиук, Могоз 1993а: 92).

Главная особенность «чужого» погребального обряда в представлениях этнических соседей — это необычный, отличный от принятого в рамках «своей» традиции способ захоронения (устройство могилы, положение тела). Захоронение сидя, согласно славянским представлениям, характерно не только для евреев, точно так же, согласно свидетельствам русского населения Поволжья и Крыма, хоронят своих покойников татары. Более того, «странный» способ захоронения может приписываться «своим чужим» и внутри одной и той же традиции. Так, у русских существуют свидетельства о захоронении сидя у старообрядцев. Например, в Заонежье об особенностях погребения религиозных сектантов рассказывали, что те не хоронят своих покойников на кладбищах. «Бегуны» хоронят на отдаленных пожнях, без гроба; завернутое в домотканый половичок тело опускают в могилу в сидячем положении (Логинов 1993: 167). Упомянем в связи с этим обычай «крещения в смерть», бытующий у беспоповцев-бегунов на севере Пермской обл.: человека, готовящегося к смерти, погружают в колоду, наполненную водой, и выстригают на голове волосы в виде креста; когда же человек умирает, его кладут в могилу (за это сообщение сердечно благодарю Е. М. Сморгуну).

Таким образом, сходный погребальный ритуал приписывается и этническим соседям, и конфессиональным «оппонентам».

Не остались без внимания этнических соседей и предметы, которые кладут в могилу. В большинстве рассказов упоминаются черепки, закрывающие глаза, и палочки, которые вкладываются в руки покойному:

«На кладбишчэ як хороняць, як прощяюця рідни, то очи закрывають тым... блюдэчка бэрўць чи чашэчку — розбылі — и закрывае цей свяшчэнник, закрывае очи, и в руки даюць о такэй малёнкі палочки. О сю навіць з дэрэва выломаў и так о даюць ў руки палочки. [Зачем?] Нэ знаю... гаворыць, як шо уж на тóму свиты, як шо, ну... як сказати... встаюць ужэ ти мэртвые, то им дужэ быстро ўста́ти, воны тикі раз! и ўсе, и встали! [Далее уточняет:] Пóтом, якщо на кладбишчэ ужэ с покойником

прошчаюця, то свяшчэннік ложыць палочки ў руки — о так руки у них [показываает, что руки лежат вдоль тела] — и ложыць ў ко́жну руку палочку (такі нэвэлыкі!) и на очи блюдэчки... ну як... розбіли блюдэчку и такі чэрэпчкі, и кладут звэрхи на очи — закрывають. Но чо́г — нэ знаю. А палочки — як на тим світи ужэ встають мэртвых, то як ужэ Бог их, ну я знаю, шо там их... сустрачаєт, то во́ны там быстро поднімаюця» (Е. Е., 1950 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко).

Согласно другой версии, палочки давались покойнику с собой, «чтобы он ел» (Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. М. Геркович, М. Трескунов). На первый взгляд курьезное свидетельство имеет под собой основание: эти палочки были раздвоенными на конце и назывались «гоплах» (буквально — «вилочки»), что и могло навести на мысль об их «загробном» употреблении (устное сообщение В. А. Дымшица).

В исследованных регионах среди предметов, полагаемых в могилу, упоминаются также: горшок, надеваемый покойнику на голову (Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл.; аналогичные представления бытуют среди поляков на Виленщине, см.: Hryciuk, Mogoż 1993a: 91); подушка, набитая щепками (Новоселица Черновицкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко); доски, мешок с глиной, который кладут под голову (Грушево Тячевского р-на Закарпатской обл.; КА 1988); мешок с песком, якобы для того чтобы в Судный день еврей мог бросить этот песок в глаза католику и таким образом опередить его (Cała 1995: 92).

Эти мотивы находят соответствие в рассказах, записанных от польских евреев: покойнику кладут в могилу палки, на которые он может опереться, когда придет Мессия; на глаза ему кладут глиняные черепки (Lilientalowa 1898: 278). Среди евреев Подолии также бытовало поверье, что палочки пригодятся покойникам в качестве опоры, когда они под землей будут катиться в Палестину на суд Месии (Чубинский 1872/7: 53).

«Выкуп места». Летом 2001 г. во время экспедиции по бывшим местечкам южной Подолии, был записан рассказ о необычном обряде, якобы имевшем место в легендарном Меджибоже, связанном с жизнью основателя хасидизма Баал-Шем-Това. Сведениями об этом обряде поделился Олег Николаевич Грабовский, главный архитектор проекта «Хмельницкархпроект». Повествование О. Н. Грабовского об обычае «выкупа места» для покойника и о своеобразном ритуале, сопровождавшем это действие, основано на рассказах его бабушки, которая родилась и прожила жизнь в Меджибоже:

«Ритуал такой был, шо они [еврей] подбегают — „откип“ [т. е. выкуп] это называлось. [В Меджибоже еврей нанимали украинца, который должен был при входе на кладбище останавливать похоронную процес-

сию и требовать выкуп за место.] Они бегут, подбегают к воротам, ворота должны быть закрыты, и он с той стороны открывает эти ворота, они его умоляют: „Открой, последнего похороним. Больше не будем хоронить, больше умирать не будем“. [Страж ворот отвечал:] „Мест нету“, — говорит. [Чтобы получить место, евреи давали ему выкуп. Однажды] подбегают они, дали ему червонец, он открывает ворота: „Для всех места хватит!“» (О. Н. Грабовский, 1940 г. р., Хмельницкий, зап. А. В. Соколова).

В описании явно присутствуют элементы ритуального диалога, характерного для «магии против смерти», и значимая фигура «чужого» — голя — нанятого на роль местечкового Харона. Однако что перед нами: местный анекдот или осколок забытой традиции? «Переверить» это свидетельство было невозможно — большинство местечек превратились в села с моноэтническим населением. Что касается Меджибожа, в последние годы в результате возобновления паломничества к месту захоронения Баал-Шем-Това евреи стали снова появляться в местечке, но это уже пришлые, «не наши», во многом подобные многочисленным туристам, посещающим могилу праведника.

Прояснить упомянутый сюжет отчасти позволило обращение к печатным источникам. Сходный пример из соседнего региона — Ровенского у. Волынской губ. — нашелся в «Описании рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества» (1914–1916), составленном Д. К. Зелениным.

Автор материала «Этнографические сведения о Ровенском у.» (рукопись 1854 г.) В. И. Абрамович отмечает: «Степанские евреи в холерный 1853 г. наняли одного отставного солдата сидеть ночью у ворот кладбища (у них кладбище Окóпысько хорошо огорожено и имеет одни только ворота, запираемые на замок): если ночью привезут мертвого и попросят отворить двери, то солдат должен был ответить: „Не могу, ибо нет места“, а при усиленной просьбе: „На сей раз, хоть тесно, да сыщу, но больше не везите, ибо нет и не будет места для холерного места!“, — и побожился бы христианским Богом. Но подвыпивший солдат обманул евреев, ответив на спрос: „Давай сюда: целое местечко, ей Богу, уложу!“» (Зеленин 1914: 312).

Итак, материал 150-летней давности содержит следующие детали, на которые стоит обратить внимание: это упоминание о холере, борьба с которой требовала совместных усилий, независимо от конфессиональной принадлежности», это «магия слова» и использование «чужого» сакрального понятия (божбы) для отгона болезни.

«Неправильное» захоронение. А что будет, если еврея похоронить на христианском кладбище? Удивительную по своей мифологической насыщенности историю рассказала нам Дора Иосифовна Яцкова-Креймер

(1924 г. р.) из Копайгорода, продемонстрировав при этом прекрасное знание украинских фольклорных верований:

«Ну, у нас здесь семья была, в общем, он белорус, она еврейка. Ну, мы с ней были в хороших отношениях. Ну, потом муж умер, его похоронили на православном кладбище. Ну, у нас же здесь и еврейское есть — украинское, еврейское и польское есть. Ну, она болела, я часто к ней приходила, и когда она умерла, так пришли ко мне её соседи, говорят, знаешь шо, пойди туда, ну подскажешь, может не так мы делаем, ну, чтоб похоронить как положено. Я пришла туда, ну, сидят эти соседи и говорят, ну, она такая была... Ну, я, например, за то, чтоб всё, ну... как положено, как у евреев, чтоб всё это делали. А она чего-то, не знаю, или она от всего еврейского как-то отвыкла, все время в окружении украинцев, так она перед смертью сказала, чтоб её возле мужа похоронили на украинском. Ну, я пришла, это послушала и говорю: „Я вам скажу вот что. Ну, она если сказала, что она далека была от религии и вообще — как можно такое сказать? Во-первых, я говорю, здесь такие фанатики — если вы её похороните на украинском кладбище, так она спокойно лежать не будет. Ну, такие есть: „Ага! дождя нету, значит (вы меня извините, говорят так: одни говорят „евреи“, другие говорят „жиды“) там жидиўка похоронена, и того нэма дошчу“. А если всё время дожди идут, вона тоже винна. В общем, что бы ни было в природе, значит, виновата эта жэнщина. Потому што её похоронили на этом... ей там не место <...> Я говорю, дайте, вона мучилась столько лет, пусть она спокойно уже на том свете полежит. А то не дадут ей, будут всё время коцунствовать там, ну вообще... на что только люди не способны...»

Итак, захоронение еврея на христианском кладбище, согласно местной традиции, может вызвать засуху или продолжительное ненастье, точно так же, как захоронение на кладбище самоубийцы-висельника. Дора Иосифовна продолжает: «Они даже если, допустим, похоронили человека, ну... повесился, так его уже не хоронят рядом с этими [т. е. на кладбище], а где-то в канаве <...> А если его не похоронили в канаве, а рядом, вот видите — вы его похоронили <...> и вот поэтому, видите, дождя нету...» (Копайгород Барского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

Этот рассказ демонстрирует актуальное верование о том, что похороненный на христианском кладбище «чужой» приравнивается в народном сознании к так называемому «заложному» покойнику, не изжившему свой век и потому особо опасному для людей.

В бывшем местечке Сатанове в 1950-е гг. несколько евреев также были похоронены на православном кладбище, но... с краю, «на обочи-

не»: «А вже у нас помёр Люфтик, потом портной, то йих вже хоронили на на́шому православному кладбишче, но так — как бы сказати — на обочине. Тому шо правослаўны нэ дўже хотілы, шоб еўраїў хоронили, то на обочине. Значыть, Люхтика и портного <...> Да, хоронили, тильки на краю кладбища. Ну то шо ж, то б́ыла Советская власть, дал приказ и всё, никаких там гвоздѣў! [А кого из христиан хоронили на окраине кладбища?] Ну, хоронили тех, шо там — душегубцеў, ну, хто повішаўся, знáчыть, и так далее и так далее» (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова). Итак, на христианском кладбище евреи оказываются опять же в соседстве с «заложными» покойниками — самоубийцами и висельниками. Аналогичные свидетельства зафиксированы в Полесье: «Кольсь жидов под мб́гилками заховáли» (Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1984, зап. Т. А. Коновалова).

Общие захоронения, с точки зрения носителей традиции (как славян, так и евреев), являются печальной необходимостью (отсутствие «своего» кладбища, влияние городской среды и т. п.): «[Бывало ли, что хоронили на „чужом“ кладбище?] Никогда, никогда, ни на украинском, ни на польском нет людей [показательно употребление слова *люди* по отношению к представителям своей этнокультурной традиции; данный стереотип подробнее рассмотрен в V.1. — О. Б.]. Допустим, поляки, — да, поляков хоронили, допустим, на украинском. А потом поляки щас привели в порядок, это, своё кладбище, так там они хоронят поляков. А так хоронили на этом, украинском <...> Так они меня — говорят: „Ну, а почему в большом городе все вместе?“ Ну, понимаете — там хоронят всех, ну, как говорят, — там дети разных народов, всех хоронят. Ну нет же отдельно еврейского, польского. Ну так там уже вынуждены хоронить. Но если здесь есть польское, еврейское и украинское, то почему не похоронить эту женщину на еврейском кладбище?» (Д. И. Яцкова-Креймер, 1924 г. р., Копайгород Барского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

Поминание. Особо следует сказать о поминальных ритуалах. В рассказах, основанных на личном опыте информантов, содержатся детали, свободные от мифологических наслоений. Показательным примером может стать запись интервью с украинской женщиной, которая ухаживала за своими престарелыми соседками-еврейками и проводила их в последний путь: «Як Дина помырала, то она мэни говорила, шо, кажэ, як я помру, то сим днив кровать, кровать не маешь права застиляты, шоб я нэ застилала кровати. Так як, кажэ, мэни забэруть с кровати, так тут мэни одэниш всё и тоді сим дниў нэ застиляй. А пройдэ сим дниў, и тоді ужэ можно робыты уборку ў хати и застиляти кровать, и ўсэ» (Е. Е., 1950 г. р.,

Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко).

Большинство наших информантов указывали, что у евреев не принято устраивать поминки (поминальное застолье), и весь ритуал сводится к молению сидя на полу возле печи: «Вертаюця и сидають — такой есть кóло пéця, кóло плыты такі промэжуток, — вонí сидають тылко в чўлках и мóляца. Мбляца и всё врэмья, и лягають спáты — мóляца» (А. А. Скибинская, 1915 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин); «Сядут на полу, на своем полу, и — по стакану чая» (А. А. Телеватюк, 1919 г. р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова). Украинцы обращали внимание на то, что при посещении кладбища евреи оставляли на могилах камушки; это мог сделать и не еврей, пришедший навестить своих знакомых или соседей: «Всегда трéба класти на могилу камéнчика. Ну, допустим, так, як я... маю прийти и положить каменчик» (Е. Е., 1950 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко).

Другое дело — поминание умерших как отдание памяти ушедшим родственникам. Вот что рассказала нам Д. И. Яцкова-Креймер (в 2001 г. она была единственной еврейкой, проживавшей в поселке): «Ну, допустим, если все умерли из его семьи, так я всё равно... в те дни, когда поминают украинцы, я тоже иду и поминаю. Можно любому человеку, даже в церковь. Потом, у моей тётки муж был поляк, вот, и никого нет, так я... когда поминальные дни были, я пошла в костёл и тоже помянула его. Они даже там, монашки, удивляются и говорят: „Чо она й ходит и ў цэрковь, и в костёл; если б была бы синагога, она б и туда пошла“. Я говорю, ну и что? Я считаю так: пока человек живёт, это не грех, а, наоборот, это очень хорошо. Я даже разговаривала — ходила к председателю поселкового совета, и там сидел священник наш — так я ему рассказала. Я, говорю, я еврейка, но я хожу в церковь и поминаю. Он говорит: „Это очень хорошо с Вашей стороны, это очень-очень, говорит, благородно“ <...> Я, допустим, могу зайти в церковь и даю там такой листочек бумажки — вы пишете „за здоровье“ всех. Ну так я могу написать туда — записываю — и украинцев, и евреев. Я спросила, или можно, они говорят — да. Потом я свечи там зажигаю, ну, я зажигаю свечи и вместе с тем я так тихонечко прошу, шоб Бог послал всем здоровья. Я считаю, что один Бог есть на небе, над нами, и всё. Вот так я делаю или за упокой или за здоровье, так я вместе так — я иду уже, они всегда знают — никто не ходит, я одна только. Сразу еврей-то возмутились: „О, Дора, ты ходишь, вот, ты же еврейка, чо ты...“ Я говорю: „Это не грех“» (Копайгород Барского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

Еврейские похороны по этнографическим источникам XIX в. В «Описании рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества», составленном Д. К. Зелениным, опубликованы фрагменты рукописи Н. А. Маркевича «Отрывки из путевых заметок», датированной 1848 г. Среди них — фрагмент «Обряд еврейских похорон в гор. Прилуках». Безусловно, интересно сравнить материалы XIX в. с современными свидетельствами. Кроме того, в комментариях Маркевича, сопровождающих текст, слышатся голоса представителей описываемой традиции, что выгодно выделяет этот материал из общего ряда, который обычно представляет нам свидетельства «наблюдающей стороны» и в котором этнографическая реальность смешивается с мифологическими конструктами.

«Покойнику легче, когда его несут родные и знакомые, нежели когда везет его конь» (Зеленин 1916: 1124). Данный фрагмент указывает на возможное использование лошадей в еврейском погребальном обряде. Сравним этот постулат со свидетельством из Закарпатья о том, что евреи везли на кладбище на лошадях (лошадь как традиционно нечистое животное!): «Чтобы везти покойника на кладбище, нельзя запрягать лошадей, надо только волов. Это закон. На лошадях возят евреев, а для *русин*ов нужны волы. Только евреев возят на телегах. А *русина* нельзя так везти на кладбище, потому что его тело растрясется и начнет смердеть» (Прислоп; Богатырев 1971: 265); «Нехорошо (*скаренно*) везти покойников на кладбище на лошадях, как евреев. Лошадь нечистое животное. Вол — самое чистое животное» (Там же); «У лошади нет дыхания (*не має дыханіє*), она не верит в бога. Вот почему покойников возят не на лошадях, а на волах и не на телеге, а на санях. Волон нельзя запрячь в телегу, нет такой упряжи» (Там же; зап. в Прислопе от цыганки Пелагеи Славита). В этих рассказах соседей-христиан относительно еврейских похорон отразился целый комплекс мифологем: об изначальной «нечистоте» «чужих», о специфическом запахе, присущем «чужим», о том, что нарушение правил «своего» погребального обряда может приравнивать покойника к «чужому» — инородцу.

«Нельзя класть покойников там, где нет воды; в местах, где нет ни реки, ни озера, мы роем колодези для кладбища» (Зеленин 1916: 1124). Вода необходима рядом с кладбищем, чтобы можно было очиститься после посещения места, связанного с миром мертвых и потому ритуально «нечистого». В связи с этим упомянем шутку по поводу еврейского кладбища в Сатанове. На дороге у подножия горы, на которой расположено еврейское кладбище, находится колодец с вкусной водой. Проезжающие часто пользуются колодцем и не всегда аккуратно. Один из местных жителей придумал способ отваживать посторонних. Когда в его присутствии кто-либо хвалит воду, он говорит, что

вода такая хорошая, потому что «тече с еврейского кладбища и одмывае тые жидовски кистки» (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., 2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин).

Согласно материалам Маркевича, хоронят евреев без гробов потому, что «для покойника легче, когда он скорее обратится в землю»; мертвцов кладут «лицом против восходящего солнца»; обрубки досок, которыми было закрыто положенное в могилу тело покойницы, были тоже выкинуты в яму: «Это не наше дерево, — говорили евреи, — это все ее» (Зеленин 1916: 1124–1125). Сравним с этим фрагментом рассмотренные выше современные свидетельства о положении тела в могилу, о предметах, полагаемых в могилу.

IV.4. «Чужой» в маске. Образы этнических соседей в обрядовом ряженье

В поворотные моменты года, отмеченные в славянском народном календаре обходами ряженных (святки, масленица, обряды, приуроченные к концу Великого поста), а также на определенных стадиях обрядов жизненного цикла (конец свадьбы, «игры при покойнике» в похоронном обряде) значительную роль играют маски «чужих» (инородцев, иноверцев), с помощью которых реализуется апотропейно-продуцирующая семантика обряда. Как же воплощается в обрядовом ряженье образ «чужого», какие признаки, с точки зрения носителей местной традиции, оказываются наиболее значимыми для его маркирования и последующего узнавания?

В рамках этого раздела мы ограничимся описанием образов «инородцев» и «иноверцев», участвующих в славянских обрядах. Как показывает материал, в облике ряженого «чужого» реализуется большинство стереотипов (внешность, запах, язык, сверхъестественные способности), при помощи которых формируется фольклорно-мифологическое представление об инородце/иноверце в народной культуре (СД 2: 414–418).

Внешность: этнографические детали. Этнический состав масок «чужих» достаточно стандартен. Это известные во всех славянских традициях «еврей» и «цыган» (их широкое распространение обусловлено, вероятно, не только непосредственным этническим соседством со славянами, но и влиянием на обрядовое ряженье текстов вертепной драмы, где эти персонажи являются обязательными; см.: СД 1: 344, Федас 1987, Маркевич 1991, Пивоварчик 2004 и др.). В зависимости от особенностей местной традиции рядились также в «татар» (Польша; Краковское, Тарновское воев.), «венгров» (Мазовше, Великопольша), «турок» (Болгария, Поль-

ша), «словаков» (Мазовше), «тирольцев» (Чехия), «арапов» (западная Болгария), «армян» (Гуцульщина), «китайцев» (русские в Сибири) — список можно было бы продолжить.

«Представления были. Царь был, Улан — царский прислужник, жид, дед, цыган, княгиня, князь, одни мужчины. Входим в хату, убиваем княгиню, ложим на шашки и спиваем песни. Цыган овса требовал коню» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Е. Крапивская);

«Со звездой ходили. „Звезда ясная сияла, грём царям путь показала“ [поет]. Козу рбили, коня одевали. Княгиню сделают. „Умерла наша княгиня, и скончалась жизнь её“. Делают такие шашки, одеют ей венк, поберут шашки, кладут и качают. Князь пел песни, доктора вызывал, цыган гонял девок да детей» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Е. Крапивская);

«З козой ходили. Княгиня была. Мужчину одевали ў женское платье, венка надевали, спивали. Князь был, цыган был, доктор. Конь был, княгиня на том коне сидит» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Е. Крапивская).

Для маркирования «чужого» использовался целый ряд универсальных приемов — раскрашивание лиц сажей, вывернутая одежда, бороды, волосы, пояса из пакли, соломы, конопли или льна и т. д. (Czaja 1906: 43–44; Kolberg DW 11: 177; Kolberg DW 23: 141). Показательно и пристальное внимание к этнографическому облику чужого — костюмы ряженых содержали элементы, характерные для облачения этнических соседей (иногда эти вещи стилизованы под предметы «чужой» одежды, но могут быть и аутентичными). Если облачение ряженых «цыгана» и «цыганки» составляли пестрые вещи (рубахи, платки, юбки), то в костюме ряженого «еврея» присутствовали более точные опознавательные детали. Помимо черной одежды, которая традиционно служила главной приметой «еврея», в Польше, например, в костюме ряженого включались «халаты» и белые чулки хасидов, широкополые шляпы. Помимо бороды «еврей» был обычно украшен пейсами (Cała 1992: 128). В некоторых районах Польши в канун Великого поста дома обходили три ряженых «еврея» — «царь Ирод», «раввин» и «простой еврей». Их отличительной чертой были маски с рыжими пейсами (Czaja 1906: 53–54).

Дополнением к костюму служили различные предметы, связанные с профессиональной деятельностью того или иного персонажа. Ряженые «еврей» обычно представляли торговцев (мешок за спиной, кошелек на поясе), «арендаторов» (трубка во рту) или раввинов (книга в руках), «цыгане» — кузнецов или коновалов (на плече — ремень с подковами, плетка), «словаки» — продавцов масла («олейкажей») (Horváthová 1986: 88–89; KOO 2: 202; Cała 1992: 122; Kolberg DW 49: 423; Kolberg DW 23: 141; Курочкин 1995: 158).

Этнографические детали присутствовали и в костюмах, изготавливаемых для кукол — участников вертепных представлений. Так, например, в окрестностях Кракова костюм «еврея» для «шопки» (рождественского кукольного представления) включал длинную бороду, пейсы, лапсердак, пантофли и баранью шапку (Kolberg DW 5: 262).

Запах. Устойчивое представление о специфическом запахе иноверцев распространено у славян. Считается, что «чужого» можно опознать по характерному запаху, исходящему как от него самого, так и от его одежды (СД 2: 174, 269). В украинской и польской традиции это представление реализовывалось в поведении ряженных, изображающих «евреев», — они специально жевали лук или чеснок или натирались ими.

Язык. Речевое поведение «масок» также должно было отвечать стандартной схеме образа «чужого». В народной культуре чужой язык осознается как признак нечеловеческой природы, отсутствия разума и немоты (СД 2: 415). Исполнители обрядовых ролей «иностранцев» озвучивали своих персонажей, учитывая и объективную реальность (ситуацию соседства), и тот мифологический стереотип, который существовал в массовом сознании. Именно поэтому записи речи ряженных «чужих», с одной стороны, содержат «заумные» и невразумительные конструкции, а с другой — довольно точно фиксируют особенности речи («национальный» акцент).

Полубессмысленный набор слов представляла собой речь «турок» — поводырей святочного и масленичного «джамала» (верблюда), когда они говорили «по-турецки» (КОО 3: 235).

Говору местных армян подражал их ряженный «тезка» на Гуцульщине. По свидетельству В. Шухевича, ряженный «вірменин» был одет в вывернутый кожух, в зубах держал подобие трубки. «Армянин» разезжал по хате на «коне», которого изображали два парубка, и «выторговывал коз» (т. е. девушек). При этом он говорил: «Шьо мині брэ... Шьо, мой, го, брэ...» (ряженье происходило во время похоронного обряда и составляло элемент «игры при покойнике») (Шухевич 1902: 246).

В святочном обряде «Маланка» в Прикарпатье объектом пародирования было богослужение иноверцев. Среди ряженных был «раввин» — парень в длинном черном кафтане, с пейсами и ермолкой на голове; подмышкой он держал черную книгу, изображающую Талмуд. «Раввин» представлял богослужение в синагоге, манипулируя с книгой и зажженной свечой. При этом ряженные — «маланкари» — пели:

Шли жиди до школи
Богу ся молити.

Ух, вей, зіг, зей,
Трон, сабаш, унтер, хлейбан.

(Курочкін 1995: 158)

На юге Подолии на «Маланку» ряженные чертями украинцы гонялись за евреями по местечку, пугая их: «На *маланку* наши устраивали комедию. Одевались чортами. Евреи боялись, прятались, закрывали двери, а наши за ними бегали» (А. А. Телеватюк, 1919 г. р., Озаринцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. Т. Зайцева, Ю. Улогова).

При масленичных обходах с «туронем» ряженный «еврей» пел с акцентом, благодаря Бога за то, что тот не создал его ни волком, ни собакой, ни котом, а сотворил «*Żidkiem Abramem, będę sobie siędział, jako pan, za kramem*» [евреем Абрамом, чтобы сидеть, как пан, за прилавком] (Czaja 1906: 52). В Мазовше на второй день свадьбы «евреи-купцы» предлагали свой «товар» гостям, обращаясь к ним «*żydowską mową*» (Kolberg DW 24: 284).

Не рассматривая специально речь вертепного «жида» (это могло бы составить предмет особого исследования), приведем для сравнения два примера, ярко иллюстрирующих органическую встроенность «чужой» речи в обрядовый контекст.

В одном из списков вертепной драмы указывается, что «жид» говорит «в нос и с протяжным ударением в словах» (при этом фиксируется своеобразный «свистящий» акцент):

Ой, вей мир, савафияне;
Як гналыся, пак, фараоняне,
Явреев сам Бог засцысцае,
За огненным стовпом их ховае,
Цудо друге луцце ще зробыф,
В Цермном мори вийско затопыф.
Мовса, Гарун, Дувид, святыи,
Воны вси бацылы, цула тыи.
Взе скоро оттый час прыде,
Сцо хтось то нас кругом обыйде
И сказе, пак, так:
Цесны Явреи! я Мессияс вас!
Теперь я цар, и свит вес нас.

(Маркевич 1991: 93)

Второй пример — из наблюдений П. Г. Богатырева над речью персонажей народного театра, причем здесь обращается внимание не только на этнический, но и на социально-профессиональный аспект: «Характерным знаком языка ангела в народных пьесах является использование отдельных фраз или целых молитв на латинском языке. Для речи еврея (как в

народном театре с живыми актерами, так и в театре кукольном) характерно произношение согласных (главным образом губных и зубных) с придыханием, а также смесь чешских и немецких слов. В речь юриста к чешским словам прибавляются латинские окончания» (Богатырев 1971: 147).

Еще один вариант речевого поведения (или точнее — отсутствие такового) — молчание ряженных «чужих». Так, в Польше *на запусы* (в масленичный период) по улицам молча скакали верхом на лошадях ряженные в белые полотняные рубахи «татары» (Краковское воев., КОО 2: 202). В Польше в Великую пятницу и Великую субботу (накануне Пасхи) молодые парни, наряженные «по-военному» (иногда довольно причудливо) — их часто называли «турками», — разыгрывали в деревенских костелах «немые сцены» (Bystroń 1960: 56).

Иногда персонажи, участвующие, например, в обрядовых играх, не отмечены сами по себе какими-либо этническими чертами, однако на их «чужеродность» может указывать контекст игры или реплики других участников. В качестве примера приведем одно из пасхальных развлечений, бытовавшее в Покутье, — девичью игру «Дед и баба». Девушки водят хоровод, при этом «баба» находится внутри круга, а «дед» снаружи. Танец сопровождается шуточной песней:

Chąłam (czołem) baba, chąłam gid,
Swaryli si za obid,
Za hołowku czysnyku
Swaryli si do smyrhu (zmierzchu).

(Kolberg DW 29: 160–161)

Функции ряженных «чужих». Обрядовый контекст показывает, что ряженью в «чужих» (и соответствующим маскам) в первую очередь приписывается продуцирующая и охранительная семантика. Именно в таком «положительном» аспекте реализуется здесь амбивалентная символика фольклорно-мифологического образа «чужого». С одной стороны, ряженные «инородцы» (как и прочие персонажи обрядового ряженья) воспринимаются как непосредственно связанные с потусторонним миром и демоническими силами. Так, в Полесье мифологическое наполнение образа «еврея» подчеркивается белым или черным цветом маски или лица (о символике белого цвета в народной демонологии см. СД 1: 154; ср. символику черного цвета в связи с потусторонним миром), «кривизной» маски (о кривизне как знаке причастности к миру нечистой силы см.: СД 2: 674–675), горбатостью фигуры (о горбатости как признаке, отмечающем принадлежность к демоническому миру, см.: СД 1: 521), хромотой (ср. общеевропейское представление о хромоте как признаке черта):

«Прóти Нова года хлопцы рóбятъ маски. Лепят фёршала, солдата, де-да — то красные маски. Цыган и цыганка — чёрные маски, а ў еўрэя — бела. У жίδα борода такая — цела жменя конопель — до дóлу висить. И козу — вывернуть полушубок, шерстью наверх, рóги. Жид той торговáў козу. А жид бяжит, бяжит, да сядэ оправлятца. А тады ўжэ бородой под-тёр. Цыгáн пúгоюбье» (Верхние Жары Брагинского р-на Гомельской обл., ПА 1984, зап. А. А. Астахова);

«З казой хóдыли в маскаx: ў цыгана и цыганки — чóрна маска; ў дела — красная; ў жыда — бела, крыва; ў салдата — красная, красыва.

Ого-го казá,
 Ого-го сира,
 Дэ ты ходыла,
 Дэ ты блудыла.
 — Ой я ходыла,
 Ой я блудыла
 Па тёмных лесáх,
 Па шчырых барáх.
 — Шчо ты вiдила?
 — Ой я вiдила
 Трех стрэльцóў-борцóў,
 Дóбрых молодцóў,
 Стрэлили козú
 У лiвэ ўхо.
 Пáдала казá
 Та вжэ и нэ жывá.

О цэ як скáжэш, тады казá брык та и нэ жывá. Дид тады кáжэ на ев-рэя: „Еврэй, та купы казú“. Ёанi там таргúюца. Тады ўжэ танцы, цыган з цыганкою, салдат з салдатом и дид, у дiда горб з конопель, да такiй неўклюжый, да у цыганки юбка» (Верхние Жары Брагинского р-на Гомельской обл., ПА 1984, зап. И. М. Тарчинец);

«Король и королева, и рыцáж, смерть ходить с косою:

Chodzilam, bladzilam,
 Zaledwie zmarzlam,
 Ale w tym domku
 Krola znalazlam.

Это при Польшчы ходiли. От она ужэ плáчэ по ём:

О менжу коханы,
 Цо бендэ робичь?

А ён жэ прыдэць и раз — косу за шэю залобжуе, коса така маленькая. Ёт, идуць онь там, а ён сидыць, тый круль, убраны, у яго там шапка такая, з бумаги зробленая, а ёна, королеўа, ў юбки, платок, корона, ленты. От, она там ходить и спеўаюць песни. А идэ рыцэж и дзвёнкаяе, еўрай там есть, чорток з рожками, а жыдок таки горбаты, а ёны по лбу як дасць. [На черте был вывернутый кожух,] хўост такй сделаны» (Радчицк-Кострово Столинского р-на Брестской обл., ПА 1984, зап. А. А. Плотникова).

Столь насыщенному значимыми признаками персонажу в обрядах отводится важная роль. На Украине и в Польше ряженный «еврей» участвует в рождественских и карнавалных обходах с «козой» или «туронем», причем непосредственно сопровождает этот символ плодородия, танцует с ним, одновременно сам олицетворяя плодоносную силу, очень откровенно заигрывая с девушками (Czaja 1906: 43, 51).

В Польше во время рождественских обходов ряженному «еврею» отводилась роль победителя Смерти; таким образом, он становился символическим дарителем жизни (Саґа 1992: 124).

Из Чехии на масленицу можно было наблюдать следующие сцены: «В Врбчанах... мужчины и женщины ходят одетыми евреем и еврейкой, иногда и медведем. Они бегают по сельской площади, каждого окрикивают и заставляют всех нюхать табак, даже и детей, собирая за это булочки. Хозяйка срывает с медведя клочок гороховой соломы или лоскуточек с костюма еврея и кладет их под гусынь, чтобы они хорошо сидели» (Богатырев 1971: 40). Этот пример ярко иллюстрирует представления о магических (продуцирующих) свойствах предметов, принадлежащих «чужим».

У поляков ряженная «цыганка» с куклой и метлой в руках встречала молодых по возвращении из костела, а во время свадебного веселья время от времени подавала ребенка (куклу) невесте (молодой) (Саґа 1992: 129; Janicka-Krzywda 1981: 149). Ряженный «еврей» был основным героем шуточных интермедий (например, «выкупа невесты»), разыгрываемых на польской свадьбе (Goldberg-Mulkiewicz 1978; Kolberg DW 3: 194; Kolberg DW 10: 89; Kolberg DW 9: 260, 320). «Еврей» или пара «евреев» торговались за невесту, предлагая «выкуп» — нарезанные кружками брюкву («талеры») и морковь («дукаты»); присутствовавшие обвиняли их в обмане, говоря, что вместо денег у них «пархи» и «вши» (окр. Познани; Kolberg DW 11: 177). «Еврей-купцы» торговались о «яловке» (т. е. невесте), расплачиваясь черепками, после чего следовал обязательный танец невесты с «евреем», а молодой угощал «евреев» водкой (окр. Радома; Kolberg DW 20: 144). Ряженный «еврей» присутствовал в свите жениха (окр. Радома; Kolberg DW 20: 165).

В похоронном обряде (Карпаты, Моравия) «еврей» был участником «игр при покойнике». Ряженный «еврей» изображал покойника, вокруг которого с насмешками ходили участники игры и пели: «Умер у нас еврей, ничего нам не оставил, кроме старой дудки, которая ничего не стоит. Встань, еврей, встань и на дудке нам сыграй!» В конце концов «покойник» оживал и бросался на присутствующих (Václavík 1959: 170). Откровенно эротический характер носила игра «дід а баба», бытовавшая в Закарпатье. Главные действующие лица (в исполнении парня и мальчика) выглядели так: горбатый «дід» с бородой и пейсами из ветоши, с зачерненным лицом; между ног, чтобы «рассмешить всех», он втыкал толстую чурку, обмотанную тряпками; «баба» тоже была горбатой, с черным лицом и тряпкой на голове. Оба старались говорить «по-еврейски» (т. е. по-русски, но с еврейским акцентом). Эти колоритные персонажи по ходу дела изображали половой акт, «дід» приставал к девушкам, они должны были целовать его (Богатырев 1996: 494–495).

В Словакии в сжигании обрядового чучела, символизирующего смерть, участвовал цыган: он бросал в костер куклу Морены «Киселицы». Участвовать в обряде цыгана приглашали специально: прочие участники боялись мести демонической Морены (Bednárik 1943: 86).

Девочки-цыганки, наряженные в «костюм» из зеленых веток, исполняли роль «додолы», «додоларки» в болгарском обряде вызывания дождя (Маринов 1981: 735).



Глава V.

ИЗ НАРОДНОЙ ДЕМОНОЛОГИИ

V.1. Образ «чужого» в народной демонологии славян.....	213
V.2. Демонологические сюжеты в кросскультурном пространстве	219
V.3. «Про Хапуна, я думаю, и вы слышали...»	231
V.4. Народная магия в регионах этнокультурных контактов	240

V.1. Образ «чужого» в народной демонологии славян

Значительную роль в фольклорно-мифологическом сознании играет соотнесение представителей других этносов с персонажами народной демонологии. Столь устойчивая ассоциация обусловлена представлением, что у инородцев (иноверцев) нет души (см. I.4), и потому все они причисляются к разряду «не-людей», выступая как возможные воплощения нечистой силы.

Еще раз о происхождении «чужих». Народная этиология появления «чужих» этносов ставит в прямую зависимость с деятельностью черта. Украинцы, например, считали гуцулов потомками девушки и *щезника* (черта) (Гнатюк 1902а: 57–58); черт причастен к сотворению поляков: согласно украинской поговорке, «на один копил дідько всіх ляхів строїв» (Номис 1864: 19). Представление о «родстве» нечистой силы и евреев отражает другая украинская поговорка — «Що чорт, що жид, то рідний брати» (Номис 1864: 155). Подробнее об этих фольклорных сюжетах см. I.1.

Представлениями о родстве инородцев и иноверцев с нечистой силой обусловлены и курьезные свидетельства об особенностях крещения представителей других этносов. Поскольку цыгане произошли от черта и девушки-египтянки, их и крестят только по пояс, ведь они только наполовину люди: «християнин з горы, а з долу так йак щчез-бы дытко [сверху христианин, а снизу черт]» (Галиция, Гнатюк 1902: 33–34).

Нечистая сила в облике «чужого». В силу родства с иноземцами, черт (а иногда и леший, и водяной) охотно принимает облик «чужого» (немца, француза, литовца, «пана» и др. — СД 2: 416–417; Белова 2001). Нечистая сила появляется в виде «хлопця такого, як орап» (укр., Милорадович 1991: 418); «Чорт мог появитца в виде жыда. Нос у него крючком. Был в шапочке» (Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, зап. А. Б. Ключевский). Иногда в облике нечистой силы сочетаются черты внешности различных этнических и «социальных» соседей: так, в одной полесской быличке черт, якобы «побратавшийся» с панами и немцами, является в «панском фраке с хвостом», красном «капелюше» и длинных чулках, «как у еврея» (Pietkiewicz 1938: 206).

Черт принимает вид еврея, чтобы похитить у крестьянина чудесный цветок папоротника: «У одного мужика пропали волы в день Купайла, мужик пошел их отыскивать; проходил до ночи и волов не отыскал. Уставши, он лег отдохнуть и не заметил того, что лег около папоротника. В полночь цвет папоротника упал мужику в „постоли“. Проснувшись, мужик узнал, благодаря этому цветку, где его волы, пришел прямо к ним и погнал их домой. Дорогой встречается с ним старый жид. Жид стал

просить мужика продать ему „постоли“, указывая на свои окровавленные босые ноги. Мужик, не зная, что в постолах папоротник, согласился продать их за целую „камзу“ денег, снял „постоли“ и отдал. Вслед за тем жид захохотал и исчез, „постоли“ остались у мужика, а вместо денег оказались черепки» (Чубинский 1995/2: 42). Черт, приняв вид еврея по имени Нухим, пугает проезжающих мимо людей, а потом рассыпается огненными искрами (Гнатюк 1912: 136).

По поверьям из Галиции, домовый («домовик») являлся в виде маленького бородатого еврея (Там же: XVI).

В Польше встречаются представления о водяном в облике еврея: однажды рыбак выловил из р. Нарев «маленького еврея в ермолке и халате, который что-то бормотал по-еврейски». Водяной разорвал сеть и выскочил в воду, оставив после себя запах серы (Baranowski 1981: 93). В определенных обстоятельствах инородцы сами могли превращаться в нечистую силу. Согласно украинской быличке, еврей велел зашить себя в шкуру, чтобы напугать парубков, воровавших у него картошку с огорода. Чудесным образом шкура приросла к еврею, «і зробив сьї з жида дїтко [черт. — О. Б.]» (Гнатюк 1912: 30–31).

Иногда характерные признаки демонологических персонажей могли описываться через признаки «чужих». Так, в Полесье о косматом черте и лохматых русалках говорили, что они «пейсатые»: «Русаўки пейсатые, ка́жуть <...> А у їх груди такие, як у нас, тольки не мя́ккие. Шо вони можуть дажэ захопить чоловэка...» (Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1986, зап. О. В. Санникова); «[Русалка] пэйса́та вельми [распуценные волосы], худая, вся в шёрсте» (А. С. Дегтярик, 1936 г. р., Гортоль Ивацевичского р-на Брестской обл., ПА 1987, зап. И. П. Потапова); «Чорт голый, грудина и ноги брёлые, пейсатый» (Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Л. Г. Александрова). Черт, одетый в «халатик» и «капелюш», явился днем косарю (А. Г. Пищик, 1906 г. р., Лисовичи Столинского р-на Брестской обл., ПА 1976, зап. Р. А. Агеева).

Вредоносная деятельность «чужих». Инородцев и нечистую силу объединяет и пристрастие ко всякого рода деятельности по созданию «нечистых» объектов.

«Чужие» выступают как изобретатели и создатели всякого рода «неправильных» предметов и обычаев, разрушающих традиционные устои или вредящие людям. Крестьяне во Владимирской губ. считали грехом печь хлеб в глиняной или жестяной посуде — «это немец выдумал жестянки-то, а уж что немец выдумает, то воистину грех»; носить бумажное белье — «его принес француз, носить же следует льняное» (БВКЗ: 132–133).

Часто в паре с чертом в качестве изобретателя и распространителя спиртного выступает инородец — еврей (шинкарство — традиционное занятие евреев в черте оседлости на территории Российской империи). Об этом — легенда о св. Николае, черте и еврее из Смоленской губ.: «Микола пайшоў, видить, што чорт гонить из жалудá и умести и з жидом, и жида ион приняў таргувать воткью» (Добровольский 1914: 217; Добровольский 1891: 283–284; см. также: Белова 2004: 149, 552; Белова 2003б).

Подобно тому как черту приписывается изобретение вина, табака и прочих «нечистых» вещей, считается, что «карты выдуманы жидами» и именно из-за карточного долга Иуда предал Христа (харьков., Иванов 1907: 195–196). Вариант этой легенды был записан О. Воропаем в 1946 г. в Германии от перемещенного лица, уроженки Харьковской обл.: «Юда зрадив Христа тому, що любив грати в карти. Одного разу иде Юда пізно ввечорі по вулиці, бачить крізь вікно: жиди сидять у хаті і грають у карти. Юда зупинився, став та й дивиться, а ті почали сперечатися, кричати, лаяться... Помітивши строннього чоловіка під вікном, вибігли з хати, схопили його і почали допитувати: хто він такий и чому дивиться у вікно. А він і каже їм, що він Юда — ученик Христа, и зупинився подивитися тому, що й сам любить грати в карти. Жиди почули від Юди, що він любить карти, то й догадалися, що він любить і гроші, запропонували йому трицять сребраників, щоб видав їм Ісуса Христа. Юда згодився, бо ж перед тим програв усі гроші і думав відігратися тими сребраниками» (Воропай 1993: 34–35). Ср. поверье из Мазовше: евреям всегда везет в игре в карты, у них к этой игре «жилка» (Kolberg DW 26: 30).

О совместной вредоносной деятельности евреев и черта говорится и в легенде из Могилевской губ.: когда Христос ходил по земле с апостолами, евреи спрятали под корыто дьявола и предложили Христу угадать, кто там спрятан. Христос ответил, что под корытом гад. Открыли корыто, а там змей. Михаил-архангел разрубил его на двенадцать кусков, и они расплозились по свету. Так произошли змеи (с. Хотьславичи Мстиславского у.; Гура 1997: 281).

Нечистая сила чаще всего выступает на стороне врага-иноверца на войне. Когда «турки брали Царьград, черти помогали стрелять — залезет чертенок в пушку и толкнет ядро: огонь чертей не жжет, они призывкли к адскому пламени» (РДС: 605). Однако на Русском Севере считали, что «леший за Русь идет, хто на Русь нападе, все леший за Русь встане <...> он в войну пули откидывал» (МРЛРС: 51).

«Чужие» и «нечистики» в ряде случаев ведут себя совершенно одинаково, и их действия приводят к одинаковым результатам. Украинцы рассказывали, что, когда евреи моют руки и стряхивают воду, из брызг появляются черти (Волков 1916: 607). Существует аналогичное поверье

о черте: «Черт выдумал себе такой способ: умывал руки и тряс ими позад себя: от этого народилось множество чертей» (Чубинский 1995/1: 194).

По карпатским поверьям, от связи с евреем у женщины может родиться черт (*осина*). Девушка, родившая ребенка вне брака, вторично забеременела от еврея. Плод носила больше года, а когда пошла в церковь, у нее начало «дергать в чреве». Когда она родила, «осина» сразу же убежал под печь (Онищук 1909: 87).

В Витебской губ. полагали, что волчьи ягоды — *чарцiнныя слёзы* низвергнутого с неба «дьябла» — усиливают свои зловердные свойства при каждом прикосновении к ним «некстывы» — евреев или татар (Никифоровский 1897: 129).

Во власти черта. Благополучие иноверцев зависит от нечистой силы: «У татар главный черт, он им все делает», — говорили в Западной Белоруссии (волковысск., Federowski 1897: 237). Вмешательством нечистой силы объясняли украинцы материальное благополучие евреев (Кравченко 1911: 11, подробнее см. IV.1). По поверьям жителей Покутья, евреи могут строиться на «плохих» местах, отмеченных присутствием нечистой силы, и на болоте, и на камнях, и на сухой, скалистой земле; там, куда «люди» (т.е. христиане) бросают битое стекло, камни и черепки, еврею везет даже больше, чем «человеку» на самом лучшем месте, он богатеет; причина проста — «*bo wny (zydy) gitczy*» [чертовы, дьявольские] (Kolberg DW 31: 151).

Нечистая сила полноправно распоряжается инородцами. По польскому поверью, еврея в любой момент мог похитить дьявол, поэтому евреи ложились спать все вместе на одной кровати, при этом тела спящих должны были образовывать «звезду», касаясь головами друг друга; таким образом, никто не лежал с краю и потому черт не мог никого схватить (Саҫа 1992: 98; Саҫа 1995: 124). Выкрестов и людей, родившихся от смешанных браков, после смерти черт забирает себе. По украинской легенде, выкрест (укр. *шишимит*) после смерти пошел сначала к св. Петру, потом к Моисею, но они, не зная, что с ним делать, отдали его черту, и он до сих пор у черта возит воду и дрова «до пекла» (Булашев 1909: 169; Siewiński 1903: 72). Сходная судьба ожидала *перевертня* — человека, родившегося в смешанном браке: из-за него поспорили св. Николай (покровитель «москалей») и св. Юрий (патрон украинцев) и в конце концов решили отдать его чертям (Булашев 1909: 169).

Несмотря на прочные представления об особой близости инородцев к демонологическим персонажам, славяне верят, что нечистая сила в общем-то досаждают одинаково всем: и «своим», и «чужим». Черт в виде барана является едущему по дороге путнику — им может быть и мужик, и еврей, и пан (Белова 1996: 97; Франко 1898: 215–216; Гнатюк 1912:

108–109; Siewiński 1903: 85; Сержпудоўскі 1930: 223–226; о славяно-еврейских параллелях относительно этого сюжета см. V.2). В белорусской быличке колоритно описывается, как «черт, или домовый татарский», который всегда прилетает на кладбище, когда там происходят похороны татарина, не пощадил проезжавшего мимо еврея, задушив его (Fedegowski 1897: 237). По рассказу из Западной Галиции, еврей ночью в лесу встретил двух *rótnoscnic* (лесных демонов, см.: СД 2: 92–93), которые хотели напасть на него и «окрестить» (Kosiński 1904: 6).

Полесская быличка повествует о явлении женщине-баптистке во сне черта. Нечистая сила предстает в виде черного «пана» с конскими копытами: «[Приснился одной женщине сон, что пришел] пан, черный, разодетый. „Всё меня забавлёе, шоб я нэ убралася до цэрквы. А я не могу ідти — как он пришел, нигде не могу найти хустки. Тогда я перекрестилася и ёго перекрестила. Он отчэпился“. Вин пойшов до ма́стера (вона баптысткой была), сел ей на колени, став крывать ей, дразнить, обнёў её, зубы вытрышчыў и сьмэ́эцца. [А как он выглядел?] Як пан. Трэба на копыты дывытысь конськыя [у него конские копыта на обеих ногах]» (П. И. Олешчук, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., ПА 1977, зап. А. В. Гура). Избавиться от домогательств «нечистого» баптистке удается только после того как она осеняет себя и черта крестным знаменем. По белорусскому поверью, чтобы избавить еврея от домогательств черта, нужно было осенить его крестом (Демидович 1896: 109).

Общая судьба ожидала, согласно поверьям полешуков, людей, умерших не своей смертью — независимо от их конфессиональной принадлежности: они становились ходячими покойниками. Правда, в отличие от «своих», ходячий покойник-еврей, на которого при жизни навела порчу его жена, предпочитал являться в полдень на Ивана Купалу: «Перевéдены хто, то фсе хóдуць и мўчаца. Як я была на Иўана Купального ў день, и сонцэ светило. Іду я до дому, стрэчаю Сóхарку (то еўрейчик быў у нас, так ёго так ласкоўо звали). Ідэ ўон з дорогою, а я ш забыла, што ўон умёр. Пришла до дому и думала: хто ш гэто, Сóхор чи хто? Так и другие казали, што бачили йго́, а ўон фсе́ днём ходил. Говóрят, што жэна ёго и перевилá» (П. Т. Дранец, 1911 г. р., Хоромск Столинского р-на Брестской обл., ПА 1976, зап. Н. А. Волочаева).

Особым образом следовало обращаться с предметами, бывшими в соприкосновении с потусторонними силами. Вот как поступали в Полесье с полотном, закрученным вихрем (ср. широко распространенное поверье, что в вихре скрывается черт — СД 1: 379–380): «Як вихор полотно закрутиць, у цэрквы яго вешали и на хфігуры вешали, што на росходних дорогах, хфартуки из них шили, чи так вешали. Казáли шче, старцáм [странникам, нищим] даць, чи жиду́ продаць, чи цыгану. Такé шче бывало, што и закóпвали, але не зжигали — лучше старцú́ тому оддаць.

Кажуць, тое полотно черты крутылі» (Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1984, зап. А. А. Архипов), — полотно следовало вывесить на придорожный крест, отдать нищему, продать еврею или цыгану.

Иностранцы и «нечистые» животные. Отсутствием души у «чужих» объясняются представления о том, что иностранцы способны превращаться в животных. Сюжеты с превращениями евреев в различных животных являются частью традиционных этиологических рассказов. Обращает на себя внимание тот факт, что с евреями в славянских легендах о метаморфозах связаны «нечистые» звери и птицы, имеющие демоническую (как ипостась нечистой силы или оборотней-колдунов) или хтоническую (связанную с «тем светом») символику, — свинья, коза, конь (лошадь), волк, сойка, ворон (подробнее см.: Белова 1999: 87–92; Белова 2000б; Белова 2004, по указ.).

В Закарпатье существовало поверье, что душа умершего еврея переселяется в коня (Гура 1997: 44). В традиционных верованиях славян конь, лошадь связаны с нечистой силой. В Закарпатье считали, что в коня обычно обращается *опыр* (вампир), *босорканя* (ведьма), *босоркун* (ведьмак, колдун), черт (Потушняк 1941: 71). Сходное поверье о том, что «лошадь — оборотень дьявола», бытовало и в других регионах Украины (Подолія, Литинский у.; Чубинський 1995/1: 52). Существует представление, что и сам конь происходит из черта. По карпатской легенде, человек тянул борону, а черт сел на него, чтобы еще тяжелее было. Бог превратил черта в коня, поэтому «конь — нечистый зверь. За то и не везуть ни ми мерца (покойника. — О. Б.), але волами» (Потушняк 1941: 109–110).

Из домашних животных самым любимым евреями считается коза (ср. рус. *жидовская корова*, пол. *żydowskie zwierzę*). В Белоруссии даже считали, что разведение в хозяйстве «жидовського стáтку» — коз — не только идет в ущерб разведению овец, но и служит явным признаком того, что хозяин или кто-нибудь из его домашних склонен «рызхрасціцца» (Никифоровский 1897: 156). Вместе с тем у славян бытует устойчивое представление, что коза сотворена чертом и черт может принимать облик козла. Более того, если козу покропить освященной водой, то она тотчас же подыхает (укр., Чубинський 1995/1: 53).

Из диких животных, связанных, согласно народным верованиям, как с нечистой силой, так и с евреями, отметим волков. «Евреями» называются волки в белорусских заговорах: «Святы Юрай-Ягорай <...> рассылай сваіх яўрэяў (ваўкоў) па цёмных лясах, па дзікіх балатах...» (Могилевская губ., Гомельский у., Красная Буда; Романов 1891/5: 45; Замовы 1992, № 156; Гура 1997: 158). Согласно поверьям о волках-оборотнях (*волколаках*, *вовколаках*), «дети, прижитые в „вовколачестве“ (т. е. в период, когда их родители были обращены в волков в результате

насланной порчи или колдовства. — О. Б.), также бывают „вовколаками“. Сделавшись людьми, они становятся „нѣкстой“, и „мордвой“, т. е. бывают жидами, цыганами и татарами, несмотря на совершаемое над ними христианское крещение, которое к ним не пристаёт, разве такое крещение совершит священник, сам бывший когда-то вовколаком» (Нифоровский 1897: 70).

Ряд славянских этиологических легенд расценивает сороку как превращенную еврейку. Когда Христос ходил по земле, евреи не верили в его чудеса и хотели его перехитрить. Спрятали под мостом девушку с длинными косами и спросили, кто там. Христос ответил: «Сорока», и вместо девушки под мостом оказалась сорока с длинным хвостом (пол., р-н Пшемышля; Сага 1992: 90). С этим сюжетом соотносится народное представление о том, что в сороку часто превращаются ведьмы; убитую сороку вешали в хлеву как оберег от нечистой силы (СД 1: 298–299). Отметим также поверье, что «сорока сотворена чертом, она служит ему вместо лошади, потому-то убитую сороку вешают в конюшне, чтобы сохранить от черта своих лошадей» (Чубинский 1995/1: 67).

Воробьи — *чёртово насінне* — «вышли из чертей», но одновременно считаются произошедшими из козьего помета, который евреи прятали в свои пуховики (Чубинский 1995/1: 65). Своеобразное «родство» чертей, евреев и воробьев проявляется и в украинском поверье: вихрь (черта) можно отогнать словами «на сала!», «куцый, сала!», потому что он «не любит сала так же, как и евреи, считающиеся его подчиненными» (Чубинский 1995/1: 40–41).

V.2. Демонологические сюжеты в кросскультурном пространстве

Плохая примета, если дорогу перейдет водонос с пустыми ведрами или поп; при встрече со священником бросают ему вслед солону, чтобы оградить себя от неприятных последствий этой встречи. Перед тем как положить в колыбель новорожденного ребенка, туда кладут kota. Первый выпавший у ребенка зуб бросают на печь со словами: «На костяной, дай железный». Чтобы защитить скот от «злого», в хлеву вешают убитую сороку. Ласточки зимуют под водой, сцепившись лапками «шнуром», а перед Пасхой вылетают и возвращаются в свои гнезда...

Эти и многие другие подобные приметы и поверья общеизвестны и широко бытуют среди восточнославянского населения Полесья, Подолии, Карпат, а также в Польше. Однако приведенные выше записи — не очередное дополнение в копилку славянских народных суеверий. Дело в том, что данные свидетельства были записаны в еврейской среде в Польше и на Волыни и составляли, с точки зрения и носителей тради-

ции, и собирателей, факты еврейской культуры, являясь примерами «еврейских» верований (Lilientalowa 1898: 279; Lilientalowa 1900: 321–322; Lilientalowa 1905: 166).

Подобные «дословные» совпадения в сфере народной культуры, особенно если речь идет о традициях регионов тесных этнокультурных контактов, характерны и вполне органичны. Именно такой материал предоставляет исследователям богатые возможности для изучения проблемы культурного взаимовлияния и проницаемости границ в сфере народных верований, обрядности и фольклора.

Демонология без границ. В системе традиционной духовной культуры существует еще одна область, открытая для этнокультурных контактов. Это область народной демонологии: до наших дней фольклорные демонологические представления сохраняют характер актуальных верований, демонстрируя не только устойчивость архаических моделей в народном сознании, но и достаточно активный обмен персонажами и верованиями в полиэтнических регионах. Что касается славянской и еврейской традиций, то, несмотря на глубокие различия в разных сферах народной культуры, в сфере народной демонологии осуществляется как раз межкультурный диалог, в котором обе стороны проявляют взаимную заинтересованность. На эту особенность обратили внимание еще П. П. Чубинский, говоривший о сходстве в демонологических представлениях украинцев и евреев (Чубинский 1872/7: 58), и С. А. Ан-ский, подчеркивавший, что низшая мифология, по существу, не знает конфессиональных границ (ЕНС: 434). Именно этому аспекту бытования славянских и еврейских демонологических сюжетов и представлений посвящен данный раздел.

Мы не ставили своей целью смоделировать некую единую парадигму для описания взаимоотношений демонологических элементов соседствующих культур; наша работа скорее представляет собой попытку наметить некоторые значимые позиции, в которых демонологические верования одной традиции обретают актуальность для носителей другой традиции и начинают работать механизмы взаимообмена фольклорным материалом (представляется, что обмен демонологическими сюжетами/мотивами и персонажами имеет ту же природу, что и обмен магическими и колдовскими практиками).

«Демонологические универсалии» в локальной традиции. Одним из общих мест народной демонологии является представление о том, что нечистая сила часто и охотно принимает облик инородца или иноверца, причем для каждой локальной традиции набор «чужих» в этой роли во многом определяется составом реального этнического соседства (подроб-

нее см.: Белова 1999б). Так, для рассматриваемых нами регионов славяно-еврейских контактов характерны следующие ипостаси нечистой силы, как бы зеркально отражающие друг друга.

Славянская традиция: черт — «пан», еврей (укр., Чубинський 1995/2: 42; пол., Świątek 1893: 547), причем иногда отмечается, что изображение черта в виде «какого-то жида» можно видеть в церкви наряду с изображением Спасителя (Трусевич 1865/57: 225); домовой (*домовик*) — в виде «маленького бородатого еврея» (Галиция; Гнатюк 1912: XVI); водяной — в виде «маленького еврея в ермолке и халате» (Baranowski 1981: 93).

Еврейская традиция: черт — «пан», «гой» (инородец), «казак» (Околович 2002). В охранительных текстах на еврейских амулетах упоминается демоническое существо Емарей Емаревич (инкуб), который является женщинам в образе мужа, мужчины, помещика или богатого обывателя-христианина, христианского духовного лица, или же просто нееврея (Маггид 1910: 589).

В основном эти персонажи появляются в быличках о встрече человека с нечистой силой, но иногда являются и в «материальном» обличье, например, как персонажи обрядового ряжения. Так, в описании еврейской свадьбы, сделанном польским собирателем в г. Слуцке (Белоруссия), фигурирует следующий эпизод. После свадебного угощения прямо на столах было разыграно представление, сценарий которого состоял в том, что молодая еврейка влюбилась в христианина, семья уговаривала ее одуматься, но уговоры и угрозы не помогали; тогда встала из гроба покойная бабка девицы и запела на «немецко-еврейском жаргоне»:

Aus dem Grube gestunden
und zu di gekumen.
O Mädchen, o mädchen!
Willst du zu Hause gehen!

Но и явление покойной бабушки не возымело действия. Тогда на стол влезли четыре черта, одетые в уланские мундиры с оранжевыми лентами, в оранжевых каскетках, с саблями и унесли строптивую девицу в пекло (Kolberg DW 52: 305).

Широко распространенный сюжет о чудесной находке (человек находит на дороге барана, теленка, овцу и т. п., хочет взять находку домой, но найденное животное с хохотом исчезает, улетает, ныряет в воду и т. п., потому что в обличье животного скрывается нечистая сила) в славянской традиции иногда имеет в качестве главного героя еврея (Полесье — Белова 1999б: 97; Белоруссия — Сержпутоўскі 1930: 223–226; Прикарпатье — Гнатюк 1912: 108–109, а также Франко 1898: 215–216, где сюжет приурочен к кавуну праздника Куцей: перед праздником найденный баран исчез из сарая, так как это был «лихий», который потом перевер-

нул воз еврея в дороге, чуть не убив его; встречаются и нравоучительные варианты — «страшная» встреча побуждает еврея к крещению; см.: Белова 2001б: 215). В еврейском фольклоре этот сюжет также хорошо известен (см.: Околович 2002; Околович 2002а: 150; Околович 2003), при этом демон-шутник не только устрашающе хохочет, но и передразнивает речь евреев, намеренно искажая ее, подчеркивая славянский акцент).

Подобно тому как истории о чудесной находке иногда трактуются как «еврейские» (т. е. в данной локальной традиции рассказываются в качестве «местных меморатов» применительно к евреям, как, например, цикл быличек о Гершко Щербатом в с. Олуш Малоритского р-на Брестской обл.; см.: Белова 1999б: 97), универсальный сюжет о матери, которая после смерти приходит кормить младенца, может переходить в разряд локально окрашенных сюжетов.

Так, в с. Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл. рассказывали: «Дак был жыд, а у него жена умёрла, Малка. [Остался ребенок.] Як заплаче, ён калыше, як заплаче, ён калыше. [Как-то ночью слышит чмоканье.] Ён баица к калыске падхадить. Спрашыват у баб: „Што мне рабіць?“ А бабы научили его: купи бóльшой гаршок, поставь ле койки и свечку зажги и гаршком прикрой. Як калыска цмо́кае, гаршок збрось. [Ночью видит:] Малка стаить и цицку даё. Ён гаршок аткинул, ёна и гаварить: „Знай, Еля, кабы ты так не зрабил, я б тебе Шайку вскормила. А тепер не пабачыш меня больше“» (ПА 1983, зап. В. А. Багрянцева). Вариант этого сюжета, также приуроченный к быту соседней-евреев, был записан в 1985 г. и в с. Великий Бор Хойницкого р-на Гомельской обл. (Толстая 2001: 179).

Встречается этот сюжет и среди архивных материалов XIX в. В Тенишевском архиве есть запись былички из Краснинского у. Смоленской губ., датированная 1897 г.: «Служила одна молодуха в работницах у жидов. Когда умерла хозяйка, молодуху наняли нянчить грудного ребенка, оставшегося от еврейки. Однажды молодуха сидела ночью и закачивала ребенка. Когда наступила полночь, слышит она — кто-то стукнул в окно. Посмотрела — покойница глядит в окно. Выскочила молодуха в смежную комнату и слушает. Слышно бабе, как ребенок губами чмокает, грудь сосет. В течение 6 недель еврейка каждую ночь приходила и кормила своего ребенка. Крестьяне твердо верят, что еврейки в течение первых 6 недель после смерти приходят кормить грудных детей своих, если таковые остались» (АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1602, л. 4, зап. Е. Добровольский). Заключительное замечание «крестьянки твердо верят...» переводит общеизвестное поверье в разряд постулата, таким образом приписывая склонность к хождению после смерти всем еврейским женщинам и добавляя очередной штрих ко вполне демонизированному «портрету» еврея, как он представлен в славянских народных верованиях.

«Перевод» демонологических текстов на язык своей культуры. В ситуации длительного этнического соседства происходит не только обмен сюжетами и персонажами народных верований. На наш взгляд, для регионов тесных этнокультурных контактов правомерно говорить о явлении своеобразного «перевода» культурных текстов с языка одной традиции на язык другой. Типология такого «перевода» предварительно может быть описана с точки зрения следующих позиций.

«Перевод» имен. В украинской быличке «Чорт у жидівці» рассказывается о том, как в еврейку вселилась нечистая сила, после того как она съела яйцо: «...якас жидіўка зіла яйко, а в тім яйку буў якис опір (якис дітко) тай потому набивало неў. І пішла до жидівського рабина ізачав ся молити перед неў і дуйнуў і мовиў, би кризь мизильний палиц вийшло з неї. І вийшло кризь палиц і пішло гет. Пак з пальцьа кроў ішла» (Гнатюк 1912: 29). Еврейка съела «некошерное» с точки зрения иудейской традиции яйцо, содержавшее зародыш, не проверив содержимое. Демонологический персонаж, фигурирующий в тексте, назван в соответствии с украинской (карпатской) традицией *опір, дітко*, т. е. 'черт', который, как известно, обладает способностью вселяться в человека. Однако в данном случае, как следует из сюжетной канвы текста, речь идет о персонаже «чужой» — еврейской — традиции, а именно о *диббуке*, имя которого было заменено именем более известного местного (славянского) персонажа (о еврейских народных верованиях, касающихся диббука, см.: Околович 2002а: 143–144; Каспина 2002). О том, что перед нами диббук, свидетельствует такая деталь в описании изгнания злого духа, как выход его из тела жертвы через мизинец после «отчитывания» пострадавшей раввином (ср. аналогичные описания, полученные у польских и украинских (волыньских) евреев, — Lilientalowa 1898: 282; Lilientalowa 1904: 105).

Следующий пример демонстрируют случай обратный, т. е. приспособление славянского имени для обозначения некоего демонологического персонажа в еврейской традиции. По поверьям польских евреев, проклятый человек после смерти становится *зморой* — вредоносным злым духом. Змора (*zmora*) появляется в виде кота, петуха (курицы), крысы, хоря; душит холостых мужчин, высасывает у людей кровь через соски на груди (Lilientalowa 1905: 150). Пристрастие демона к холостым мужчинам, очевидно, выдает в нем трансформацию образа Лилит. Следует отметить, что образ Лилит находил соответствия в разных культурах, в первую очередь — в античной: уже в библейском переводе Иеронима она отождествлена с ламией, ночным духом, губящим детей и высасывающим кровь у юношей (ср. МНМ 2: 36, 55). У народов Европы, включая южных славян, ламия ассоциируется с ночным кошмаром, марой (морой), стригой (ср. Сад демо-

нов: 165–167); в средневековой западноевропейской демонологии Лилит и ламии соответствуют суккуб.

Однако имя свое персонаж еврейских быличек получил, видимо, по аналогии со своим славянским собратом: представления о зморе (ср. праслав. **morъ* 'смерть'), мифологическом персонаже, который душил и мучил спящего человека, широко бытуют на территории Польши (подробнее см.: СД 2: 341–344). Сходный случай, вероятно, представлен в поверьях евреев Вольни о *капелюшниках* — демонологических существах, имеющих пристрастие к лошадям и отнимающих у коров молоко. На Вольни и в Полесье украинцы обычно называют «капелюшником» черта (по характерному головному убору, который украшает его голову). Однако, несмотря на всю полифункциональность черта-«капелюшника», для него не характерен именно такой набор функций (забота или мучение лошадей + отбирание молока у коров), который приписывается еврейским «капелюшникам». Вероятно, данный персонаж еврейской традиции был награжден славянским именем именно благодаря распространенности термина *капелюшник* в данном регионе (ср. представления евреев о «капелюшниках» в западнобелорусском Полесье: Околович 2002: 154–155).

«Перевод» сюжетов. В данном случае речь пойдет не о заимствованиях сюжетов, а о приспособлении сюжетов другой культуры к своей, когда, с одной стороны, в тексте остается указание на то, что сюжет в общем-то «чужой», принадлежащий нарративному фонду этнических соседей, а с другой — текст насыщается «своими» этнографическими деталями и вписывается в «свою» обрядность и ритуалистику. Именно такой случай, как нам кажется, представляет собой легенда, записанная в конце XIX в. «от Цунгера, который ездит между Могилевской и Минской губерниями»:

«Когда Бог прогнал ангела с неба, то он сделался дьяволом и долгое время не показывался на землю; тогда люди жили счастливо и без греха. Наконец ему надоело, что он сидит без дела и не может искушать и убивать людей. Он пошел к Богу просить пустить его на небо. Бог рассердился и прогнал его. Дьявол долго не являлся, через некоторое время пришел снова и снова просил Бога, но уже позволить жить на земле в человеке. Бог снова прогнал. Спустя некоторое время он просил жить в доме человека, наконец — в лесу. Но Бог не позволил и того, запретив окончательно дьяволу появляться к нему. Иногда Бог не видит, как дьявол выходит из ада, и он тихонько подкрадывается к людям и делает им вред. Если Бог увидит его на дороге, то бьет в него молнией и сбивает с него рога, которые можно потом найти в земле (белорусы называют это «чортовым пальцем»), и они приносят великую пользу человеку. А для того чтобы дьявол не мог проникнуть в дом, человеку нужно на окнах и дверях вывешивать мезузу и соблюдать все об-

ряды» (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 381 (А. Филипов. Художественное творчество белорусских евреев), 1891, л. 13 об., 23).

Приведенный текст — интересный пример сочетания общеславянского сюжета о преследовании Богом его противника (обратим внимание на такую деталь: в тексте приводится «белорусский» взгляд на природу белемнитов — «громовых стрел» или «чертовых пальцев») с еврейской обрядовой конкретикой (мезуза как оберег). Для сравнения приведем легенду с тем же сюжетом из белорусского Полесья:

«Господ даё гром. [Говорят, когда-то давно спорил Господь с недобрым и пригрозил ему, что убьет его громом за лукавые козни:] „Яко схова́ешся за человека, я тебе убью громом“. — „А я схова́юся ў человека!“ Господь казаў: „А я и человека не пожалею!“ [Господь этих недобрых вместе со всем миром создал, а когда] потоп був, они появились, эти недобрые [и стали у Господа просить:] „Одай мне людей!“ [Очень уж люди прогрешили против Господа. Но он недоброму людей не отдал, а самому ему пригрозил:] „Я тебе от грому убью, я и человек не пожалею [когда ты в него спрячешься]“. А як перехрэстишся [при громе], дак [недобрый от человека бежит, и гром тому человеку уже не страшен: Господь ведь видит, что враг его бежал, и целить будет уже в него]» (Симоници Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Е. Рычагова).

«Перевод» примет. Предметом «перевода» могут быть и отдельные приметы и связанные с ними ритуальные действия, причем одна из сторон диалога настаивает на том, что данная примета (и действие) актуальна как раз для противоположной стороны (хотя в действительности то же самое практикуется и в «своей» среде). Ярким примером такого рода может стать представление о том, что нужно делать, если курица вздурт запоем петухом:

«Курыца можэ спець, пеюць куры хоць на себе какую виць выпее, хоць на хозяйстве, кура пее — плоха, кажуць. Надо ее пакуляць [попереворачивать через голову], памериць, што придеца на парох, дак атсекти — хвост ли, галава — тую песелницу куру. Ўже ана пець, кажуць, не буде» (Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. М. И. Серебряная; ср. в Прикарпатье: меряют хату от стола до порога и отрубают курице голову или хвост на пороге, так как в ней сидит злой дух — Колесса 1898: 82).

Эта практика была распространена и среди евреев: курицей, которая запела петушиным голосом, измеряли расстояние до порога и отрубали на пороге соответственно голову или хвост (Lilientalowa 1900: 644, с указанием «повсеместно»). И вот в глазах некоторых носителей славянской традиции этот обычай стал выглядеть как типично «еврейский»: «Это больше всего евреи доказывали. Если курица запоёт как петух, то мерили [от стенки, противоположной порогу] до порога. Если она попадёт хвостом

на порог — хвоста отрубают, а если попадёт головой — шею отрубают. Потому што она поёт и на хорошее предвестие, поёт и на плохое. То если головой, значит, на плохое, если хвостом, значит, на хорошее» (Бельск Кобринского р-на Брестской обл., ПА 1986, зап. Н. П. Антропов).

Демонологические мотивы в исторической перспективе. Представления о том, что демоны вместо ступней имеют птичьи лапы и потому оставляют характерные следы, по которым всегда можно опознать пришельца из иного мира, глубоко укоренены в еврейской традиции. Обликом птицы в Талмуде наделялась и «крылатая» Лилит (Трактат Нидда 24б; ср. МНМ 2: 55), чей образ восходит, в свою очередь, к шумерской крылатой демонице Лилиту: ср. ее изображение, датируемое II тыс. до н.э., с крыльями и птичьими лапами в окружении сов (Рассел 2001: 104, рис. 22; сходный облик имеет аккадская Ламашту, чудовище, вредящее роженицам, — ср. Бадж 2001: 99–102). Мужским аналогом Лилит в апокрифах и талмудических легендах (вавилонская агада) выступает иногда глава демонов Асмодей. В книге Товит (3: 8; 4: 14) он преследует любовью Сарру, дочь Рагуила, убивая одного за другим семь ее мужей, пока Товит в брачную ночь не изгоняет его и тот не улетает в Египет. В знаменитой талмудической легенде о Соломоне и Асмодее (Гитин 68а) глава демонов обманывает царя, принимая его облик и занимая его место во дворце, пока Соломон принужден скитаться нищим. Мудрецы Синедриона обращают внимание на речи нищего и узнают, что самозванец сожительствоует с царскими женами в неурочное с точки зрения традиции время и посягает даже на Вирсавию — мать Соломона. Кроме того, он никогда не разуается: тогда мудрецы убеждаются, что на престоле — оборотень, ведь у демона петушиные ноги, которые он вынужден скрывать, чтобы избежать разоблачения. Они похищают у Асмодее перстень Соломона, передают истинному царю, и демон, увидев Соломона, улетает. Царь занимает престол, но его не покидают ночные страхи (ср.: Веселовский 2001: 148–149; The Book of Legends: 130 (122)).

В трактате Брахот (6а) сказано: «Если кто-то хочет убедиться в присутствии демонов, то следует взять пепел и посыпать вокруг кровати, и утром он увидит нечто вроде следов петушиных лап» (The Book of Legends 793; ср. ЕНС: 438).

Среди персонажей еврейской фольклорной сказочной прозы следы, похожие на следы лап огромной птицы, оставляет после себя *лантух* (ЕНС: 123), птичьи ноги имеет и демоническое существо *хайнатум*, поверья о которой бытовали у евреев Могилевской и Минской губерний. Хайнатум — безобразная женщина с распущенными волосами, страшным лицом, человеческим туловищем, птичьими ногами и клювом. Она приходит в дом, где только что родился ребенок, чтобы убить его; для

оберега на пороге комнаты ставят курильницы, в которых зажигают кусочки шкуры или волосы, вырезанные «баалшпемом»-знахарем. Рассказывали о некой женщине, певшей петухом по несколько часов в день. Это произошло с ней оттого, что она видела хайнатум, после чего ее ребенок умер, а сама она с тех пор от испуга поет петухом и постепенно превращается в такую же *хайнатум* (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 381 (А. Филипов. Художественное творчество белорусских евреев), 1891, л. 25 об.–26). Вероятно, перед нами поздняя трансформация представлений о Лилит, наносящей вред новорожденным младенцам. Имя демонологического персонажа — *хайнатум* — по всей видимости, можно соотнести с «ха-аин атум» ('ain 'atum), букв. «закрытые глаза» (за это уточнение благодарим израильских коллег Ш. Кол-Якова и Д. Шапира).

В апокрифическом (псевдоэпиграфическом) древнерусском «Слове святого отца нашего Иоанна Златоустого о том, как первое погани веровали в идолы и требы им клали» (Гальковский 1913: 55–63) упоминается ритуал жертвоприношения «навьям» (духам предков), который совершали славяне-«двоеверцы»: «Навемъ мовь творять. И попельъ посреде сыплють, и проповедающе мясо и молоко, и масла и яйца, и вся потребная бесомъ, и на печь и льюще въ бани, мытися имъ велят. Чехоль и оуброусъ вешающе въ молвици [мовници. — О.Б.]. Беси же злоумию ихъ смеющеся, поропръщуются в попелу том, и следъ свои покажутъ на пролщение имъ» (Там же: 60). Хотя в поучении и говорится, что бесы-«навьи» оставляют в пепле свои следы, характер этих следов не конкретизируется. Несколько по-иному представлен этот же ритуал в другом поучении — «О посте к невежам»; действие приобретает черты гадания, приуроченного к Великому четвергу: «Въ святой великий четверток поведаетъ мрътвымъ мяса и млеко и яйца, мылница топать и на печь льють, и пепель посреде сыплють следа ради, и глаголють: „Мыйтеся!“ , и чехлы вешаютъ и убрусы, и велять ся терти. Беси же смеются злоумию ихъ, и влезши мыются и порплются въ попеле томъ, яко и куры, следъ свой покажутъ на попеле на прельщение имъ, и трутся чехлы и убрусы теми. [Гадающие] егда видятъ на попеле след и глаголють: „Приходили къ намъ навья мытеся“. Егда то слышатъ бесы и смеются имъ...» (ср.: Соболевский 1890: 229; Гальковский 1913: 15). Однако можно ли расценивать указание книжника, что бесы «порплются в попеле <...> яко и куры», как свидетельство того, что они также оставляют в пепле птичьи следы?

Что касается славянских представлений о том, что нечистая сила имеет в качестве одной из своих отличительных черт птичьи («курячьи», «петуховые») ноги, то репрезентативная подборка текстов содержится в одной из работ Л. Н. Виноградовой (Виноградова 1997). Птичьи ноги могут быть и отличительным знаком персонажей, чье происхождение свя-

зано с инцестом, расцениваемым в народной традиции как один из самых тяжких грехов. Об этом — быличка из белорусского Полесья: «Жылы брат и сестра. Булы воны очень бидны. За його ништо не жэнивса, и они поженилиса, и в их родилиса детки. И все на курыных лапках» (Радчицк Столинского р-на Брестской обл., ПА 1984, зап. Л. Сичкаръ). Мотив нарушения брачных запретов возвращает нас к теме Лилит и ее потомства, стремящихся к сожительству с людьми и плодящих демонов. Однако для славянской народной традиции не характерен мотив узнавания демона по птичьим следам, оставленным им на пепле или на песке (в целом признак невидимости демонов характерен для еврейской традиции). Вероятно, талмудические мотивы проникли в славянскую книжность при византийском влиянии (ср. распространенные книжные талмудические легенды о Соломоне и Китоврасе — Веселовский 2001), не затронув собственно фольклор.

Демонология в «библейских» легендах — влияние иноэтнической традиции. Важной особенностью народных «библейских» легенд является включение в них элементов преданий и представлений этнических соседей, и в связи с этим встает вопрос об этнокультурных контактах в связи с «библейской» тематикой. В фольклорных материалах из белорусского и украинского Полесья, Подолии, Галиции, Карпатского региона прослеживается значительное влияние иудейской традиции (агада, мидраш, раввинистическая литература). В отличие от книжной традиции, народная традиция оказывается более толерантна в восприятии «чужих» сюжетов и образов, приспособлявая и перерабатывая их в русле своих стереотипов. Видимо, здесь перед нами очень интересное, показательное и пока мало изученное явление взаимовлияния, взаимопроникновения разных повествовательных традиций, в котором сочетаются иудео-христианские книжно-фольклорные элементы.

К этому кругу сюжетов относится, в частности, легенда о сотворении Евы из хвоста Адама. Как рассказывали в Западной Белоруссии, первоначально Бог сотворил Адама с хвостом, но потом хвост отрезал, и «зрабилася с таго хваста жуонка Ева» (Federowski 1897: 201). Эта белорусская легенда воспроизводит еврейскую легенду о том, что Бог сотворил Еву не из Адамова ребра, а из хвоста, который сначала был у Адама (Грейвс, Патай 2002: 94–95). Вариантом этого сюжета является широко бытующая у славян легенда о сотворении Евы из хвоста собаки, которая стащила Адамово ребро, причем в некоторых текстах отмечается, что об этом рассказывает еврей (Zowczak 2000: 63).

Особняком среди украинских «библейских» фольклорных нарративов стоит легенда из Подолии, согласно которой Каин — первый сын Евы — был сыном Сатаны, а не Адама: приняв вид «старшего ангела»,

Сатана вступает с Евой в связь (Чубинский 1995/1: 156–157, *Żmigrodzki* 1896: 324). Видимо, перед нами народный пересказ «Жития Адама и Евы» — апокрифа еврейского происхождения (I в. до н. э.; текст сохранился в греческих, латинских и славянских версиях), опирающийся к тому же на библейский текст (ср. Быт. 4, 1: «Приобрела я человека от Господа» и одну из версий этимологии имени *Каин* — *qayin* от *qaniti* 'приобретать'; см.: Грейвс, Патай 2002: 127–128). Изредка сюжет фиксируется и в польской традиции на Виленщине (Zowczak 2000: 143). На укоренение фольклорной версии данного сюжета в этих регионах могла оказать влияние еврейская традиция чтения и толкования мидрашей.

Интересным в данном контексте является сюжет о том, почему дети не ходят сразу после рождения (Белова 2004: 248–251). Этот сюжет очень широко распространен в южнославянской (болгарской и македонской) фольклорной традиции и представлен множеством локальных версий. Схема его такова: в начале света Господь испытывает всех матерей на доверие к себе, перебрасывая через крышу (дерево, ворота, забор) их детей (иногда говорится, что все перворожденные были хромыми). Животные (овцы, козы, коровы) относятся к этому с полным доверием, за что Господь благословляет их потомство и дарит ему возможность сразу после рождения встать на ноги. Женщина же, опасаясь за своего младенца, подхватывает его на руки, за что Бог предопределяет ей носить ребенка на руках целый год (три года) после рождения (см., например: СбНУ 1889/1: 105; СбНУ 1891/4: 91; СбНУ 1963/51: 186).

В восточнославянской традиции до сих пор известны лишь две украинские версии данного сюжета. Первое свидетельство — с Черниговщины. Бог в образе старичка явился к Еве, когда у нее родился сын, и приказал ей перекинуть дитя через ворота; Ева испугалась и послушалась Божьего повеления, за что женщинам и назначено целый год носить своих детей на руках (Гринченко 1895: 83). Второй вариант легенды записан у гуцулов в Закарпатье: Ева пожалела своего первенца и подвергла Божьему испытанию ягненка; с тех пор до трех лет дети не ходят (Шухевич 1908: 5).

Сюжет спорадически фиксируется в польской традиции (PVL 2: 176, № 2464). Согласно варианту из юго-восточной Польши (район Жешува), Христос и св. Петр ходили по земле и зашли в один дом, где женщина кормила новорожденного ребенка, а корова теленка. Христос взял корову и теленка, вынес на улицу и перебросил через крышу дома; животные вскочили на ноги и побежали. Христос хотел проделать то же самое с женщиной и ее ребенком, но она испугалась, и Христос обрек ее носить ребенка на руках год и шесть недель. Поэтому женщина и не встает сразу после родов, а дети не ходят сразу после рождения (Świątek 1902: 252–253). В легенде из западной Галиции говорится, что Бог хотел, чтобы дети сразу после рождения бегали, как цыплята, и велел женщине:

«Przerzuć dziecko bez p^ot!» [Перебрось дитя через забор!]. Но женщина испугалась, и теперь целый год после рождения детей носят на руках (Udziała 1890: 125–126).

Корни мотива «хождения/не хождения после рождения», составляющего основу легенды, как нам представляется, также находятся в неславянской традиции. В качестве соответствия приведем зафиксированные в еврейских мидрашах сведения о том, что «люди поколения Потопа» рождались после кратковременной (в несколько дней) беременности, могли ходить и говорить сразу после рождения (Ginzberg 1956: 70–71). Как повествуют мидраши, способность к хождению сразу после рождения люди унаследовали от первенца Адама и Евы — Каина (Ginzberg 1956: 54–55; Грейвс, Патай 2002: 124). Кстати, одна из этимологических версий производит имя *Каин* от слова *qaneh* 'солома, тростник, стебель', так как, согласно легенде, сразу же после рождения Каин встал на ноги, побежал и принес Еве горсть соломенных стеблей (Грейвс, Патай 2002: 124, 127–128).

Способность, отнятая у людей Богом в начале времен (в еврейской традиции — за прегрешения и гордыню, в славянской — за неверие и непослушание), проявится снова в «последние времена» (накануне Апокалипсиса). Согласно легенде из Западной Белоруссии, «черт», или «жидовский Мессия» (т. е. Антихрист), который родится в конце времен у одной еврейки после семилетней беременности, сразу после рождения станет ходить (Federowski 1903: 281; об этом сюжете подробнее см. П.3).

Примером этнокультурного заимствования могут служить и карпатские легенды о смерти Моисея, параллелей к которым в других славянских традициях пока не найдено. Речь идет о сюжете, согласно которому к Моисею приходит смерть, но не может его одолеть. Моисей умирает только тогда, когда смерть приходит в третий раз вместе с Богом и Бог целует Моисея (Сокіл 1995: 66; Шухевич 1908: 21–22). В данном случае источником скорее всего является еврейский мидраш, согласно которому душа Моисея отказывалась покинуть его тело, когда за ней приходили ангелы Михаэль, Габриэль и Загагель, и согласилась лишь тогда, когда Господь поцеловал Моисея (забрав таким образом его душу) (Ginzberg 1956: 500–502).

Влиянием иноэтнической традиции (на этот раз книжно-иконографической) можно объяснить и единичные зафиксированные в Подолии космологические представления типа «земля покоится на рыбе, которая держит в пасти свой хвост; если выпустит хвост, наступит конец света» (Чубинський 1995/1: 42). Данное описание четко соотносится с иконографией библейского Левиафана, как он представлен в декоре еврейских пинкасов (общинных книг), иногда в соседстве с «Божьим быком», о котором речь уже шла выше (см.: An-sky 1994: 84, 88, 109).

Итак, мы наметили лишь некоторые из позиций, перспективных для рассмотрения в свете межэтнического диалога в кросскультурном пространстве. Думается, что ситуация в области народной демонологии наиболее показательна, но не уникальна — не менее продуктивным может оказаться изучение таких «проницаемых» сфер народной культуры, как календарная и семейная обрядность, магические и лечебные практики, а также традиции фольклорных нарративов, связанных, к примеру, с библейско-апокрифической тематикой.

У.З. «Про Хапуна, я думаю, и вы слышали...»

Так говорит своему собеседнику герой рассказа В. Г. Короленко «Судный день (Иом-кипур)». В этой «малорусской сказке» (так определил жанр своего рассказа сам Короленко) действительно нашел отражение один из наиболее популярных в народной «демонологической» прозе восточных и западных славян сюжетов — сюжет о похищении чертом-«хапуном» евреев в Судную ночь. Рассказ Короленко являет собой пример не только мастерского включения фольклорного сюжета в авторское литературное произведение, но и образец прекрасного знания народных верований, связанных с фольклорно-мифологическими представлениями славян об их этнических соседях — евреях. Представленные в нашем очерке аутентичные материалы из Полесья, Подлясья и Подолии могут служить тому подтверждением.

Согласно народным представлениям украинцев, белорусов и поляков, ежегодно в Судную ночь (день очищения, еврейский праздник Йом Кипур) дьявол похищает из каждого села или местечка еврея или еврейку, чтобы в вихре унести в болото, бросить в пропасть, посадить на высокую сосну или осину, растерзать или замучить до смерти. В глухую полночь поднимается ветер, начинается буря, гаснут все свечи; когда евреи снова их зажигают, то видят, что среди них не хватает людей. Исчезнувших не ищут и не оплакивают, так как известно, что их похитил «злой дух». Чтобы уберечься от этого, евреи приглашают на свою молитву христианина с *громничной* свечой (принесенной из церкви на Сретенье). Свеча горит в укрытии, и когда появляется черт, свечу открывают, и черт убегает (Демидович 1896: 119–120; Сага 1992: 100; Federowski 1897: 238). Этот мотив отразился и в белорусской сказке. Евреи одного местечка позвали на свой праздник парубка, служившего в корчме, потому что «ведамо, баяцца, каб іх чорт не ўхапіў і заўжды наймаюць сабе хрышчонага чалавека на сьвята, каб ён абараняў іх ат чарцей» (Сержпудоўскі 2000: 178). Евреи не учли лишь одного: парень оказался «ведзьмаром» (колдуном) — «не то, што не хрышчоны, але й сам з ліхімі знаецца» (Там же).

От поляков, проживающих в Литве, было записано свидетельство, согласно которому оберегом от черта-похитителя может стать одежда христианина: «Однажды еврейка перед Страшной ночью пришла к моей маме, чтобы одолжить у нее такой большой платок на плечи — тот самый, что мама надевала в костел — этот платок был освященный. И как еврейка тот платок надела, то уже дьявол не мог ее унести» (Hryciuk, Moroz 1993a: 91). На территории украинского и белорусского Полесья этот день называется *хопун*, *хапун*, в польском Подлясье — *Chaptus*.

Причиной похищения дьяволом евреев является (с точки зрения славян-христиан) то, что евреи «записали» свои души черту, когда распяли Христа, и с тех пор дьявол вспоминает о них в Судный день, забирая кого-либо в качестве жертвы (Сага 1992: 95; ср. в связи с этим традиционное представление иудаизма о том, что в Йом Кипур заканчивается суд и запечатывается Книга жизни).

Хотелось бы отметить один сюжет еврейской традиции, который, по всей видимости, мог служить источником многочисленных нарративов о «хапуне». В день Дарования Торы Сатан пожаловался Всевышнему: «Ты дал мне власть над всеми племенами — но не над еврейским народом!» (Как сказал нам один из информантов, чутко определивший особенности еврейской демонологической традиции: «У жидиў чортиў не мае бўти!» (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин).) Ашем ответил ему: «Я позволю тебе господство над ними в Йом Кипур при условии, что ты сможешь найти у них прегрешения». Чтобы не дать Сатану обвинить евреев в Йом Кипур, Ашем повелел, чтобы его как бы подкупали взяткой — «козлом для Азазеля» (Ваикра: 187). По другому варианту (The Book of Legends: 497–499), Сатана застал евреев в Судный день молящимися в белых одеяниях и не смог их тронуть. В белых одеяниях традиция усматривает напоминание о саване и дне смерти.

Следует отметить, что в обследованных нами регионах не удалось зафиксировать ни одного рассказа о «хапуне» от евреев. Носители еврейской традиции единодушно отрицали свое знакомство с этим сюжетом. Однако при таком широком распространении поверья о «хапуне» среди славянского населения трудно предположить, что евреям оно было совсем не знакомо. Но на сегодняшний день в нашем распоряжении имеется лишь единственное свидетельство, записанное от евреев в Литве: «Страшная ночь, это когда один такой черт, нечистая сила, Антихрист, похищает из дома одного еврея в лес, на смерть. Так верят, но это неправда <...> Защищались от этого, знаки какие-то на доме делали <...> Этот знак рисовал старший в доме, такой крест, но не такой, как у хри-

стиан» (Hryciuk, Moroz 1993: 87). При отсутствии других аналогичных свидетельств трудно судить, насколько данный вариант иницирован христианской традицией (упоминание нечистой силы и Антихриста) и насколько он аутентичен для традиции еврейской.

Похищение евреев объясняется христианами не только карой за муки Христа (показательно, что орудием Божьего наказания здесь выступает дьявол; ср. указания на то, что в Судный день кого-либо «нечистый взял», «diabeł musi rogwać» или «Bóg wycwie»; Франко 1898: 200; Саґа 1992: 99). В Подлясье рассказывают, что когда-то дьявол просил отдать ему во владение сколько-нибудь людей. Поляк показал на зеленую ель и велел черту приходить, «когда с нее упадут все листья». Евреи испугались черта и обещали дать людей — вот за ними черт и приходит ежегодно в *Chaptus* (Саґа 1992: 99). Говорили также, что во время странствий по пустыне Моисей разбил сделанного евреями золотого тельца. Но коварный черт предстал перед евреями в виде разбитого тельца; они побежали за ним, и черт увлек их в пустыню. Чтобы собрать евреев, Моисей дал клятву, что вместо гибели всего народа он будет давать черту каждый год по паре. Черт затрубил в громадный рог и собрал евреев (Демидович 1896: 119).

Герои рассказа Короленко знают, что «жидовский черт» Хапун «во всем остальном похож и на нашего черта, такой же черный и с такими же рогами, и крылья у него, как у здорового нетопыря; только носит пейсы да ермолку и силу имеет над одними жидами. Повстречайся ему наш брат, христианин, хоть о самую полночь <...> он только убежит, как пугливая собака». В народных рассказах о «хапуне» нет столь подробного описания внешнего вида этого демонологического персонажа. Да и отношение к нему более осторожное. Так, в Подлясье рассказывали, что кануна еврейского Судного дня боятся не только евреи, но и христиане; считается, что этой ночью еврейский черт *Chaptur* «разрывает» христианских детей (р-н Белостока; Саґа 1992: 100).

В Судную ночь евреи сами могут узнать, кого из них схватит черт, — они смотрятся в воду: жертва похищения не увидит своего отражения (Federowski 1897: 238; Саґа 1992: 100; Чубинский 1872/ 1: 189, 191; Демидович 1896: 119–120). Упоминание смотра в воду связывает рассказы о «хапуне» с ритуалом моления над водой («вытрясанием грехов»), происходящим в период между еврейским Новым годом и Судным днем. По свидетельству из р-на Белостока (Подлясье), во время «вытрясания грехов» евреи что-то бросали в воду (говорили, что они бросают свои «грехи») и одновременно смотрели в воду: кто не видел своего отражения, того мог забрать дьявол (Саґа 1992: 59). Отметим поверье, бытовавшее среди евреев Волыни, которое в какой-то мере могло повлиять на формирование славянского поверья о символике гадания в Судный

день: «При возвращении из божницы на праздник *Hoszana-raba* увидеть свою тень без головы — к смерти в этом году» (Lilientalowa 1898: 238).

Такова основная схема сюжета, которая реализуется в региональных вариантах, бытующих на территории Подолии, Волыни, витебской и могилевской Белоруссии, Подлясья и украинско-белорусского Полесья. В наиболее лаконичных версиях легенды говорится лишь о факте похищения евреев в Судную ночь. Более развернутые варианты упоминают об участии христиан в еврейском молении в Судную ночь. Присутствие «чужого» (в имеющихся в нашем распоряжении текстах упоминается «христианин», «наш мужик, украинец», «русская женщина») обеспечивает дополнительную безопасность (ср. использование христианами предметов, принадлежащих евреям, — глиняного горшка, талеса, субботней свечи — в магических целях: с целью вызывания дождя, в качестве оберега от порчи и болезней; см.: Белова 1999а: 310, Сержпутоўскі 1930: 188, 194).

Рассмотрим подробнее полесские варианты народных рассказов о «хапуне». В житомирском Полесье рассказывают, что *жидиўска судна ноч* с грозой, дождем, сверканием молний бывает в сентябре: «У вэрэсни бувае [ночь со страшной грозой] жидиўска сўдня ноч. От у нас страць робят. А у жыдоў от ця судня ноч. От ихняя вэра, о тоды святкують. Колысь тэю сўдню ночью ворожыли жиды. Выбирают соби одну хату; ў эту ноч оны молюцца. [Ожидают грозы.] Як идэ дошг, то воны остаюцца довольные. Оны лякалысь за то, шо кого-то нэ ставало <...> хапун жыдка ухопиў. [Через неделю (точный срок информантка не указала) отмечают *рябинову ноч*.] Готовлять, стараюцца угосциць когось з нашэй вэры. То рябинова ноч [от *рабин*]. Вужэ воны довольные [что прошла *судна ноч* и им больше ничто не угрожает]. Оны ўжэ отвэткавуют, шо у них произошло... Шо у них кончылось (Рясно Емильчинского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. А. Л. Топорков). В данном варианте легенды следует отметить такие детали, как сравнение Судной ночи со Страстной пятницей («от у нас страць робят») христианской традиции как дня покаяния и очищения, грозовой характер ночи и ожидание евреями дождя.

Что касается грозы, которая обязательно случается в «жидиўска судню ноч» («така дошшова, дошг, гром грэмит, ляскае — о, то кажэ, судня ноч»), отметим, что в других регионах Полесья и на территории России такая ночь со страшной грозой или со вспышками молний без дождя называется *воробьиной* или *рябиновой* ночью. В верованиях славян «воробьиные», «рябиновые» ночи связаны с различными событиями, имеющими отношение к потустороннему миру: в эти ночи цветет папоротник или «гуляют черти» (см.: Агапкина, Топорков 1989); совпадение еврейского праздника с таким опасным периодом народного календаря еще раз подтверждает, что в фольклорном сознании существует связь

между иноверцами с нечистой силой. Однако, как следует из приведенного текста, в традиции с. Рясно существует своя *рябинова ночь*, через неделю после *судной ночи*, приуроченная, таким образом, к празднику Кущей. Именно тогда евреи приглашают на свою молитву христианина («когось з нашэй вэры»), чтобы отметить свое избавление от прошедшей опасности. В с. Рясно народная этимология объясняет название *рябинова/рабинова* ночь через слово *рабин* «раввин» («от у нас поп, а у них рабин»), что подчеркивает приуроченность этой ночи к еврейскому празднику. Как видим, часть составляющих легенды о «хапуне» оказывается перенесенной на представления о еврейском празднике Кущей.

Об этом свидетельствует и рассказ, записанный в гомельском Полесье: «Рабинная ночь — у Спасоўку, одна у годў; эта рабинна ночь припадае з еврейским празником Кучка (в осень). Жиды ж не хрищёные, их чорт хапаў; идуть [в рябиновую ночь] в воду ўтлядаютьца, когда ж нема стэни, значит, пропадае той жид — хопит его чорт. [Поэтому] они моляцца ўсю ночь Богу, ой крепко ж моляцца, вельми кричат» (Стодоличы Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1984, зап. Ж.В.Куганова). В этом примере уже три совпадения: «рабинная ночь» с участием «хапуна» — еврейский праздник Кущей — «Спасовка» (Успенский пост), которые должны прояснить хронологию и приуроченность подвижных еврейских праздников по отношению к христианскому календарю.

По материалам из Подолии, Полесья, Подлясья, обязательный дождь — это также постоянная примета праздника Кущей. Согласно народным представлениям, накануне этого праздника евреи совершают специальные действия для вызывания дождя: молятся о дожде («евреи просили о дожде на праздник Кущей, и Бог их всегда выслушивал» — р-н Пшемышля; Сага 1992: 36), сливают воду через решето или проделывают отверстия в тыкке, чтобы через них лить воду (подробнее см. IV.2).

Смешение представлений о «судной ночи» и «Кучках» налицо и в другой версии из с. Рясно: «[*Суднэй ноччу* называют свой праздник евреи; она <...> бывает перед Чудом [день воспоминания чуда Архистратига Михаила — 6/19.IX. В эту ночь собираются] еврейски Кучки и молюцца богу за свое шчасье. И там должэн присутствовать одын наш мужык, украинец, дэ воны абэспэчэны; евреи ўжэ увэрэны, шо ўжэ их хопун нэ возьмэ. Це у нас ў сили было. Мою маты приглашалы ночовать. Це я увэрэнно говору, шо то нэ казка» (зап. А.Л.Топорков). Но, принимая во внимание сохранение в этом нарративе основных элементов сюжета о «хапуне», можно предположить, что здесь слово «кучки» использовано для обозначения не столько определенного дня или праздника, сколько для наименования собрания евреев для молитвы (ср. IV.2).

Поверье о «хапуне» (в довольно стертом виде) было зафиксировано и на северо-западе волынского Полесья во время полевых исследований в

августе 2000 г. В с. Речица Ратновского р-на считают, что когда наступает еврейский праздник «Кучки», «так йих ў той празник хто-то хапае, ну и йих не стае... Так вони наливають ў бочку воды, вот, и заглядают: як шо тины [тени] нэма, так того ўжэ той нэдобрый ухватить. Вот и побачить, и ўсё. И ўжэ вони знают, шо ага-а...» (М. М. Костючик, 1937 г. р., зап. О. В. Белова).

В рассказе с упоминанием «хапуна», записанном в ровенском Полесье, действие приурочено (как следует из примечания собирателя к архивной записи) ко времени «какого-то еврейского праздника, который информантка назвала *стояны*» (отметим, что в витебской Белоруссии словом *сты(о)яны* обозначаются дни моления над водой и сам ритуал — Никифоровский 1897: 107): «Евреи збиралиса ў школу молитса Богу. Они молилися Богу, брали себе женщину рускую, и вона их водила на воду. Ето есть у йих, называется стояны. Они ходили на воду. Коды пришли, и на воду глядели ў воду. Которы своего тень не увидит, того забирае той хапун. А хто его видел? То никто не знае. Но так, так оно и есть, шо той лесной хозяйин. [„Хопун“ относил людей куда-то „ў сторону“, и их больше никогда никто не видел.]» (Сварицевичи Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. Е. Н. Дудко). В этой версии также сохраняются все основные составляющие традиционной легенды (общее моление; приглашение «чужого»; смотрение в воду, предсказывающее судьбу; похищение). Термин *стояны* (ср. приведенный выше пример с Витебщины) в данном контексте вполне приложим к Судному дню: ситуация, видимо, обратная той, что зафиксирована с термином *судная ночь* (когда название определенного дня, вернее ночи, распространяется на более длительный временной период). Еще одной характерной чертой этой полесской легенды является попытка информантки сопоставить неведомого «хапуна» с каким-либо демонологическим персонажем местной славянской традиции: она сравнивает его с лешим («той лесной хозяйин»).

Размыванием традиционных представлений обусловлено «глухое» свидетельство о *хопуне*, записанное в гомельском Полесье — ритуал Судной ночи переносится на канун еврейской Пасхи: «[Евреи гадали перед Пасхой.] Ставили цебер [бак] воды, и уся семья окружае и глядят. Каждый свою тень бачит. Чьей тени нема, того хопун схватит» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Е. Крапивская).

В 2001 г. в п. Сатанов (Городокский р-н Хмельницкой обл.) нам удалось записать еще одно свидетельство о «хапуне», где в отличие от других рассказов, в которых «хапун» предстает в виде ветра или вихря и не имеет видимого материального воплощения, содержатся намеки на внешность этого демонологического персонажа. Здесь похититель являлся в виде огромного орла и «хапал» исключительно любопытных украинских детей, подглядывавших в окна синагоги за еврейским богослужением. Орел появлялся в самый «страшный» момент ритуального

действия, когда евреи, согласно наблюдениям этнических соседей, начинали особенно громко кричать и бить палками в подушки:

«Судный дэнь. Воны ходылы — тут школа була. Батьки нас не пускалы, бо, кажуть, орэл прыходыть и забирае русских, руску кроў у маццю. То воны́, я пытала, то уже як постарше, они говорят, да — трэба рускую... каплю крови. То воны́, колы начина́ютме ў синагогу, там спивають, а потом вже, як конец буты, таки подушки, и воны́ так бьют палками в тые подушки, то мы втыка́емо. Бо, гово́рыть, орэл приходи́ и хапнэ дыгыну. [«Орэл» — это птица?] Да-да. Нас так ляка́лы, а то й неправда. И мы давай — двэри кругом закрыты, мы кричэмо́, уже знаем — як начынають ў подушки биты, дуже го́лосно кричат и плачут. Так мы втыка́лы <...> [Орел «хапал» только украинских детей или еврейских тоже?] Украинских. То-то они нас так ляка́лы, так казали — орёл. То мы дуже боялыся. И вы знаете, вже я в школу ходыла, в пэрвый класс, и тоже боялася. Так вот старые жинки, наши украинцы говорать» (А. А. Скибинская, 1915 г. р., зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин, А. В. Соколова).

В этом явно трансформированном и контаминированном сюжете о «хапуне» содержится еще и намек на «кровавый навет» (похищение христианских детей с целью получения «русской» крови для мацы), о фольклорных версиях которого нужно говорить особо. Что же касается птичьего обличья «хапуна», то этот образ мог материализовываться в проделках местечковой молодежи, приуроченных к еврейским богослужениям (см. III.3).

Рассмотренные выше тексты представляют тот вариант легенды о «хапуне», где действие сосредоточено внутри еврейской божницы или «школы». Но на территории белорусского Полесья (мы располагаем данными из Слуцкого повета), а также в Подолии зафиксирован иной тип легенды о похищении чертом евреев. Это рассказы «свидетелей происшествия», по жанру приближающиеся к традиционным славянским быличкам — рассказам о контактах человека с нечистой силой.

В легенде из Подолии говорится, например, что в Судный день один мужик, возвращаясь с поля, встретил некоего «пана», который попросил отвезти его «до жидівско́й школі». Через час «пан» вывел из «школы» еврея, посадил на воз и приказал мужику везти их обратно. Когда крестьянин приехал на место и оглянулся, оказалось, что на возу никого нет, а для него оставлены деньги — вознаграждение за извоз. Так «чорт жида вхопив на Судний день» (Левченко 1928: 25).

Согласно другому рассказу, вечером Судного дня к мужику подошел «якись чоловік з великою торбою на плечах» и попросил подвезти его. Когда приехали к болоту, «чоловік» ненадолго отлучился, а любопытный мужик заглянул в мешок и увидел там живого еврея. «Чоловік» вернулся, дал мужику на горилку, «перекинулся» вихрем и исчез вместе

с мешком, в котором сидел похищенный еврей (Там же: 25). Отличительной чертой этих рассказов является мотив честной расплаты черта-похитителя с мужиком (обычно в быличках деньги, полученные в качестве награды от нечистой силы, оборачиваются черепками, сухими листьями, навозом и т. п.). Черт является в своем традиционном для украинского фольклора виде — как «пан». Некоторые версии содержат указания на местные реалии. Так, в одном рассказе дьявол тащит евреев не куда-нибудь, а «в болота Пинские и Рокитнянские»: ксендз нашел на дороге еврея, лежащего без памяти; придя в себя, еврей сообщил, что он из Литвы и был унесен в болото четверкой черных коней (Rulikowski 1879: 93).

Среди версий из Подолии есть и редкий вариант со счастливым концом (как отмечалось выше, похищенные в Судный день обычно исчезают без следа; согласно белорусской легенде, спасти еврея, брошенного чертом на вершину дерева, может только христианин — Демидович 1896: 120): мужик, возвращавшийся из леса в Судный день, встретил «орендара», со страшной скоростью бежавшего через болото; оказалось, что несчастного еврея что-то подхватило и несло неведомо куда (Левченко 1928: 25).

Мотив избавления от черта присутствует и в рассказе В. Г. Короленко «Судный день»: «Стоит любому, даже и не хитрому, крещеному человеку <...> крикнуть чертяке: „Кинь! Это мое!“ — он тотчас же и выпустит жида. Затрепыхает крыльями, закричит жалобно, как подстреленный шуляк, и полетит себе дальше, оставшись на весь год без поживы. А жид упадет на землю». Интересной параллелью к этому описанию может служить западнобелорусская быличка о том, как черт еврея «ухапиў на Кучки» и нес по воздуху. Когда они пролетали мимо звонницы костела св. Антония, еврей крикнул: «Святы Антони, ратуў мине!» — и черт сразу же бросил его (Federowski 1902: 318; отметим уже знакомое по полесской традиции приурочение «сценария» Судного дня к празднику Кущей). Историю с участием св. Антония рассказывали и на Волыни по поводу костела в г. Шумске Кременецкого повета. По поверью, в Судный день «черт обязан похитить по одному жиду на каждую из девяти синагог». Однажды черт похитил еврея по имени Дувид-Мошко, но в этот момент им встретился св. Антоний, который внял молитве еврея и заставил черта выпустить свою жертву. В благодарность за спасение еврей выстроил на том самом месте костел во имя св. Антония. И до сих пор на каждом кирпиче в старой стене можно разобрать надпись «Дувидъ-Мошко» (Кравченко 1914: 216).

Еще одно свидетельство о спасении еврея из лап черта, записанное от поляков в Литве, являет собой меморат: рассказчица утверждает, что спасителем односельчанина стал ее собственный дед. «Дедушка мой однажды видел, как перед Страшной ночью черт еврея по воздуху носил — дедушка начал прощаться с ним, и еврей упал. Дедушка

взял этого Ицка домой и выходил его, так Ицкова [жена] так деда благодарила и просила никому не говорить, что черт утащил Ицка из синагоги» (Hryciuk, Morig 1993a: 91). По свидетельству, записанному в окрестностях Люблина, после Судного дня христиане («люди») приветствуют своих односельчан-евреев, «как если бы они вернулись от самого дьявола» (Kolberg DW 17: 107).

В рассказе «Як чорт тапіў жыдуоў» из Слуцкого повета говорится о том, как евреи попросили деревенского дурачка отвезти их в местечко на «Кучки». Дурак посадил на воз «жыдуоў да жыдзеньят моо цыелы тузін да яшчэ напхаў усялякіх бебахаў» и повез. По дороге встретился им «панічок у капелюшыку» (указывается, что «гэта сам той чорт, што хапае жыдуоў»), подсел на воз, а при переезде через реку опрокинул воз и стал топить евреев. «Дак ось як чорт загубіў цыэлы кагал» (Сержпудоўскі 1930: 227–228). Эта легенда представляет нам нетрадиционную версию «массового хапуна».

Еще одна оригинальная версия, объясняющая появление обычая осеннего смотрения в воду, также происходит из белорусского Полесья. Мастер, строивший мост, договорился с чертом, что тот не будет мешать ему при строительстве, а за это обещал нечистому того, кто первый пройдет по новому мосту. Тем временем подошли «жыдоўскія асіеньнія сьвята», и местный «рандар» повез через мост все свое семейство. Только он переехал мост, «як чорт хоп яго да й павалок просто ў воду. З тых часаў куожын гуод жыды пазіраюць у воду, ці не вылезе аттуль той жыд» (Там же: 228–230).

В свете этого легендарного сюжета можно по-новому взглянуть на поговорки типа «Żydzie, żydzie, szto za taboju idzie? Idzie u czyrwonoum kapielúszu, hap za twaju duszu!», «Ўзіаў, як czort żyда» (бел.; Federowski 1935: 371; Federowski 1897: 16) или «Žide, Žide, čert za tebou ide, červepou čeripou po hlave ľa bije» (словац.; Rothstein 1985: 187). Вполне вероятно, что черт, хватаящий душу еврея, это не просто дьявол, который, по поверьям, распоряжается душами всех инородцев и иноверцев, а именно «хапун», похищающий евреев в Судный день.

Среди полесских материалов есть единичное свидетельство об употреблении слова «хапун» не в качестве наименования демонологического персонажа, но как названия праздника, собственно Судного дня: «Иврейский праздник *хапун*, кагда гусы летят. В тот дэн ани [евреи] моляца, плачат, кричат» (Малые Автюки Калининковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. А. Г. Кравецкий). В данном примере сюжет о «хапуне» оказывается свернутым до пределов одной лексемы; драматический же настрой, характерный в целом для данного сюжета, передан здесь лишь в лаконичном описании поведения евреев во время молитвы.

V.4. Народная магия в регионах этнокультурных контактов

В народной культуре представителю «чужого» этноса или конфессии традиционно приписываются сверхъестественные свойства, связь с потусторонними силами, способности к магии и ведовству (как вредоносному, так и продуцирующему) (Белова 2001). Различные магические практики, направленные на плодородие земли и скота, достижение благополучия в семье и хозяйстве, а также призванные обеспечить успех задуманному предприятию не совсем праведными средствами, составляли одну из наиболее «актуальных» сторон жизненного уклада. Мифологизированная фигура «чужого» в фольклорном контексте «магической повседневности» оказывалась более чем кстати. А если «чужой» оказывался к тому же и близким соседом, обмен магическими «рецептами», текстами заговоров, амулетами становился делом обычным и взаимовыгодным. В то же время непосредственное соседство с иноверцами побуждало к особой бдительности, ведь от «чужих» знахарей, да и вообще от любого инородца можно ожидать опасных козней.

Именно такая картина взаимоотношений восточных славян и евреев в XVIII — первой половине XX в. складывалась в регионах тесных этнокультурных контактов — такими областями были Подолия, украинское и белорусское Полесье, Смоленщина, Виленская губ., Прикарпатье и Закарпатье. Помимо того, что народные верования русских, украинцев и белорусов, соседствовавших с евреями на территории черты оседлости, представляют собой уникальный комплекс представлений, единых для восточных славян, эти верования составляют живую традицию, что подтверждается материалами этнолингвистических экспедиций последних лет. Отметим также, что ряд народных суеверий в отношении евреев распространился далеко за пределами тех регионов, где они составляли органический элемент взаимных представлений, обусловленных традицией. Как часть городского массового сознания, подобные представления, уже изрядно искаженные и упрощенные до примитивности, нередко становились основой для бытового, да и государственного, антисемитизма.

На Балканах актуальными в сфере народной магии и медицины становились отношения славян и цыган, славян и турок. Как показывает этнографический материал, модели взаимодействия между славянами и неславянами в различных регионах обнаруживают значительное сходство.

О чем же свидетельствуют факты народной культуры? Как относились к необычным способностям друг друга славяне и евреи, славяне и цыгане, славяне и турки, жившие бок о бок не одно столетие? Как относились они к «чужим» магическим практикам, когда и зачем прибегали к помощи «чужих» колдунов и знахарей?

Сверхъестественные способности «чужих». Вера в необычные качества «чужих» базируются на универсальной идее, что «чужой» народ в принципе имеет склонность к ведовству. Таким образом, представители всего этноса могут расцениваться как прирожденные колдуны.

Таково отношение к цыганам в Полесье и на Карпатах: этот народ «от природы» наделен колдовскими способностями, о чем и повествуют многочисленные мемораты.

Цыгане способны наводить морок и даже превращать людей в животных: «Цыган як на тебе мiну накіне, да што хочэш у тебе поберáють. Цыгане то ужэ точно умеють коўдоваць» (Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1984, зап. О. В. Санникова); «Кажут, шо цэгáнэ рблэт такé. Ну. Ка, шо мож... Прэтворэ́тэ ў пса, ў конé. Колэ́с роскáзвалэ, шо диўка сподобала соби цэгана. И ўтеклá за цэгана. И ўтеклá — и мáтэ, и отец пэрэшукáлэ ўсэ в ти б́уди, вонэ ей прэтворéлэ у пса, ту диўку. Тэй ўзéлэ се пса. И мэли́цэя б́ула, не моглé найтэ» (Ясень (х. Туривка) Рожнятовского р-на Ивано-Франковской обл., КА 1988, зап. М. Н. Толстая, Е. В. Быкова).

Цыгане наказывают за негостеприимное отношение: «Раней цыгане ходили по дереўнях. Была одна старáя цыганка. Деўка выкинула яé вáнючую юбку на в́улицу. А другая баба позвала цыганку ў хату; а яé мужык ляжáў хвóры. Цыганка сказала ямú итi на мура́шник, не пыта́цца ни ў кагó и не адкáзвать. И ў сеньях такi грóхат — гэта цыганка разговáрвала з тымi чэ́рцямi. И хазяин выздаравеў. А ў той дэўки, што юбку выкинула, сколько бяды було́ — хазяин памёр, адно дитэ мёртвым народилоса, у другога дитя́ свиння́ ручку па плечо адъéла, у другой дачкi ручка такса́мо карацэйшая була́» (Оброво Ивацевичского р-на Брестской обл., ПА 1987, зап. М. Э. Бранина).

Цыганка проклинает человека, во время войны выдавшего цыган немцам, и он умирает мучительной смертью: «Цыганка и з дитьми своими, як бы сказати, цим шатром, сховалыся були ў вэрбах. [Один человек,] тай тоже кажуть, шо взяў да й росказаў нимцам, дэ вони поховалися. Ну, та цыганка сховалася в дупло з дытыною, а тых остальных цыган нимци перестрелялы. Кончили и кончили, и всё. Она с той вэрбы потом вылезла, нимци уйихали, ка [она говорит человеку, выдавшему их]: „Шо, — каже, росказаў? <...> Шо!? Маешь язык здоровый? Так дашь вэсь вик ходыты“, — каже. И як вылез йому язык з рота <...> як яблоко <...> на сю стору, так и ходит <...> Тот дед умэр, йго люды нэ любыли, шо, мол, продал. Яка разница, чи вин цыган, чи хто. Воны ж булы таки ж сами люды» (Н. А. Ковальский, 1951 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

Считается, что «чужой» народ обладает особыми магическими средствами, например, имеет в своем распоряжении магические книги и

распространяет их по свету: «Есть такая книга — „Черная магия“. Кто захочет стать колдуном, по ней учится. Говорят, что книгу эту цыгане в село принесли. Чтобы стать колдуном, продают черту душу: ребенка своего (старшего мальчика) отдают ему (т. е. убивают сами своего ребенка). А потом сами начинают хорошо жить. Говорят, что в книге этой расписываются своей кровью из ладони» (Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., ПА 1985, зап. И. Кондрашева).

Легко даются «чужим» и разного рода чудодейственные предметы, например цветок папоротника: «Такая одна ночь е, шо папороть цветё. [В эту ночь бывает страшная гроза.] Та людына [которая найдет цветущий папоротник] ўсэ узнае. Но вонá нэ даецца. [Говорят, однако, что] цыгане ўсё раўно ухóпят [т. е. завладеют цветком]» (Рясно Емильчинско-го р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. А. Л. Топорков).

На Украине бытовали рассказы о евреях-«планетниках» (злых колдунах, проявляющих свои вредоносные способности, когда на них «находит планета»; ср. карпат. *планета* 'еврей, способный превращаться в привидение' — Гнатюк 1912: 71); в сообщении из Ушицкого у. (Подолля) говорится: «Один еврей-„планитник“ шил у крестьянина свитку. Жена крестьянина, рассердившись на детей, сказала: „А бодай вам очи повывлазылы“. Еврей помолчал, но когда на него нашла планета, то он, обратившись к женщине, проговорил: „А ну, скажы ще так“. Женщина и сказала, но уже не к детям, а к еврею: „Нехай тоби очи вылезуть“, и у еврея в то же мгновение выпали глаза» (Чубинський 1995/1: 204).

В силу своих «природных» способностей иноверцы могли вызывать погодное ненастье — метель, дождь: «Если вечером жидаы „кўпютца“ в большие толпы и долго делают свои „прохáчки“, на другой день обязательно пойдет дождь» (витеб., Никифоровский 1897: 212); «Jak Żydú nadto zimoju pa sielé ciahájucsie, to budzie mieciélica» (волковыск., Federowski 1897: 238); «Nazwańakáłosia żydóů, ókić búdzie» (волковыск., Federowski 1897: 238); согласно украинской примете, «буде дощ, бо жида волощация» (Номис 1864: 6). Приход первого посетителя-цыгана на Рождество означал, что будет метель: «Цыган — плохо — завирўха буде» (Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл., ПА 1983). В то же время евреев можно было просить молиться «о погоде» (окр. Пшемышля, Са́ла 1992: 109). В Гевгелии (Македония) бытовало поверье, что причиной засухи является то, что цыганка родила внебрачного ребенка и живым закопала его возле церкви (СЕЗб 1958/71: 76).

«Знающие». Белорусы считали колдунами цыган, евреев и полешуков; украинцы — «литвинов» (белорусов), «москалей» (русских), евреев; поляки Подлясья — жителей Полесья из-за Буга. Для традиционной культуры вообще характерно «этническое» закрепление профессий, связан-

ных со «сверхзнанием»: цыган — кузнец, коновал (рус.), русский — плотник (укр.), немец — лекарь (в.-слав., з.-слав.). На Украине евреи при падучей болезни (а также апоплексии, умопомешательстве, говорении во сне) обращались к татарину или к цадику (Чубинский 1872/7: 56–57); евреи Белоруссии за отсутствием «баалшема» прибегали к помощи русских знахарей и знахарок (АРЭМ, кол. ОЛЕАЭ, д. 381, 26 об.). Польские евреи считали чародеями овчаров и цыган (Lilientalowa 1905: 151). Но при общей настороженности по отношению к практике гадания, узнавания будущего с помощью потусторонних сил особенно опасным и даже «преступным» считалось в витебской Белоруссии обращение к гадальщикам «нехристям», под которыми подразумевались евреи, цыгане и татары (Никифоровский 1897: 306).

Сверхъестественные способности знахарей-иноверцев признавались иногда более действенными, чем умения «своих» колдунов. Об этом — гучульская быличка о страннике-еврее, который пришел в один дом на пасуху, не отказался от «свяченого» угощения, а потом не только «заговорил» буйную корову, но и сделал ее неподверженной глазу (Онищук 1909: 119–120). В белорусской сказке, записанной в Слуцком повете, незадачливый пастух идет за советом к «рабину», чтобы выяснить, отчего коровы теряют молоко. «Той чытаў, чытаў Біблю да й каже: „Гэто еляк ссе твае каровы“». Раввин посоветовал пастуху взять от каждой коровы «таго, што дарам выліваецца», налить в «кашэрны гаршок», в пятницу сварить, а в «шабас» употребить вместе с «гутулям», остатками обмыв вымя коровам (Сержпутоўскі 2000: 216). В полесской быличке знахарь-еврей с помощью рушника показывает, как ведьма забирала молоко у коровы: «Вона [ведьма] потопягла од нас молоко. У нас було дызнаць короў з молоком... а ў ёе рекою текло, да привзлілі знахора с Фядор, някого жьйда. А он ка[же]: „Тягнэ ваша суседка од вас, да и годі“. — „А як?“ — Да он вужэ показывае, я помню, ў нас такее посылкі через хату былі, жэрдкі. И пэрэчепіў ручніка, ўтиральника через ту жэрдку и поставили цэбра такого, дэрэвяного. И тягне за того ручника, ўтиральника, молоко ў цэбэр течэ, ей-богу праўда!» (Радчицк Столинского р-на Брестской обл., ПА 1984, зап. Н. П. Антропов).

Если сравнить народные рассказы о знахарях и ведьмах «нездешней» национальности, бросается в глаза следующий момент: некоторые «знающие» (поляки, цыгане) ведут себя вполне в русле местной традиции, используя те же магические приемы, что и местные колдуны-славяне; евреи же всегда пользуются своей собственной магией. Таким образом признак «чужой» получает в сфере народной магии дополнительную градацию — от «чужого» к «другому» и «своему» (Белова 2002б).

Лесничий-поляк умел «отворачивать» градовые тучи при помощи палки, которой разнимают змей, когда они сплетаются в клубок (после

этого палка приобретает магическую силу): «У нас раньше, при Польше, был лесник, поляк. Он хма́ры отвороча́в. Зопыня́е хмару або на две части рвёт. У него была палка. В ю́не месяце зьмийи — гадоки, вужы́ — играють, и кто бы их палкой [из любого дерева] роскíнуў, то такой палкой можно отворочать хмару» (М. А. Петрович, 1923 г. р., Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1979, зап. А. В. Гура).

Ведьма-полька отбирала молоко у соседских коров, за что и была наказана даже после смерти: «Дед мне рассказал. Була така́ полька. Рапто́во умерла. Як пришли до ее до могилы, ко́лы чують — у могилы стук. Пошли до того кшэндзя, шоб разрешиў откопать, шоб подівиться, шо там стўкае. А кшэндз разрешил и сам пришоў на то кладбишце дивіться. Откопали и открыли гроб, а два ужá за груди ссуть ее и стўкають хвостами ў тру́мну. И тэй кшэндз сказал: „Цэ була велика грэшница! Закрйўте е так!“ Она чужй корови дойїла! Ведьма була» (Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. Ф. К. Бадаланова).

Согласно быличке, записанной на Воляни, знахарь-цыган обезвреживает «чабана-упыря», убив того осиновым колом, который используют на Крещение для закрытия «иордани», чтобы вода своевременно текла к ледяным крестам (Кравченко 1911: 42–43).

Особенно показательны те из нарративов, в которых «чужие знающие» — цыгане и евреи — проявляют свои способности в тождественных ситуациях (например, при распознавании ведьмы, устроившей «залом» (скрученные колосья, которые колдун оставляет в поле с целью наведения порчи), или при тушении пожара). Тексты, описывающие это событие, строятся по одной и той же схеме, отличаются сходными деталями. Различие состоит в том, что в рассказах о «знающем» еврее подчеркивается, что необходимого результата он добивается при помощи «своей» (еврейской), т. е. «чужой» для носителя местной традиции молитвы:

«Заробила ведьма одной семье за́витки. Пошли они жать, а муж [паромщик] дома остался. Пришли они жать и все померли. Муж побегал туды, а к нему цыган подходит и говорит: „Перевези меня через реку“. — „Не могу, — муж говорит, — все на жите померли“. А цыган говорит: „То от за́виток, ты возьми и всем своим соседям завитки завей и посмотришь — у хороших вреда не будет, а у плохих будет“. Сделал то муж, а наутро соседка голая по селу бегала, искала — кто завитки завил. Бегала, устала, упала в реку да померла. То ведьма была» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Ф. Б. Успенский).

Знахарь-еврей также мог «пересилить» местного колдуна, расстроить его козни. Во время экспедиции 2000 г. в волянское Полесье в с. Речица нам рассказали о местечковом еврее-знахаре, который славился по всей округе своим умением обезвреживать «заломы». Дед рассказчика пригласил этого еврея, чтобы уничтожить «завитку» на

капусте. Еврей с помощью «своей» молитвы обезвредил «завитку» и разоблачил недоброжелателя, заставив его прилюдно бежать за телегой в чем мать родила:

«Я чуў, такая история булá ў нашому силі. Ще дид мий роска́зуваў, бо мий дид жыў сто симь лит. То роска́зуваў, шо за́вьязкі вьяза́лы — ну, от так, пучок там зэрна, ржи чи там пшэницы. Вот возьмэ матузкóм якíм, ну, лентою объа́же, и ўжэ если ёго сорва́ти, можэш малоумным быть... Трогати нельзя! Надо шукáть такого человека, шоб вин взяў и со-рваў. От и у мого дида на капусты такэ чудо сотворыў, завьязаў ту за-вьязку. От. А буў ў Ратно еврей такой, шо вин можэ ўзяти и вірваты ту завьязку. И ему ничего. Вин молився. И вин йидэ по того еврея, дид мий. Приезжае [еврей], говóрыть: „Так“. Обыйшоў, взяў тую завьязку вірваў, пёрву (ну, там скільки — тры, чэтыри голоўки завьязнуты), вирваў, кинуў. Кажэ: „Хочэш побáчыты, хто тебе зробіў?“ [Дед] кажэ: „Хочу“. „Так от, — кажэ, — сидáй на кóней, и я, — ка, — с тобою сидáю, и йидемо ў Ратно. Вин, — ка, — зáре будэ тут. То, як хочэш, шоб вин жыў, то <...> кóней погоняй тихонько. А если будэш кóней гнáты быст-ро, то вин, — кажэ, — кончится“. И воны йидуть, бэжыть чоловік — сусід, дид знае ёго! А голый бэжыть, як маты народы́ла. И вот вин пры-бегáе до того [подбегает к деду], цэлúе ў колéнцэ, цэлúе и просыть: „Прo-сти мэнэ!“ Ужэ язык во! — у ёго, большой стаў язык. Той [еврей] кáжэ: „Ну як, прощачеш или?..“ Той [дед] кажэ: „Прощаю, завэртáй ко-ни“. Вот то и сосед! Шчэ даже и родич буў! [Говорил ли что-нибудь знахарь, когда вырывал завитку?] Молился — по-своему» (М. М. Костю-чик, 1937 г. р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

Традиционный способ тушения пожара, которым пользуются все христиане-полешуки (обход горящего дома с иконой и молитвой), использует, согласно рассказу из киевского Полесья, некий цыган: «Ходили цыгане. [Случился пожар, и огонь перекинулся уже на девятую хату.] Один цыган взял икону Неопалимая купина да прошол под огнём. [А молитву какую-нибудь читал?] Дак хто ж знáэ, сам со-бé думал. Ищэ моя мама була, [так рассказывала,] шо цыган пришол и остановил огонь. [Где он прошел, до того места все сгорела, а даль-ше огонь не пошел.]» (Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл., ПА 1985, зап. О. Б. Шаталова).

В сходной ситуации оказывается и еврей, однако справиться со сти-хийей ему помогает еврейская молитва: «Запалил гром будынок, телята погорэли; усё погорэло, та пришол еврей и затушил, молитвою змоли́л, да я нэ знаю, каку молитву» (Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1984, зап. Е. Г. Демьянова); «От булó девьяносто лет жыд. То вжэ бу-ло девьяносто лет жы́дови, а вин такой, ну, той, жид, ек горы́ть дэс,

пожар кольбсь, знаете, як соломами были крытые тые хаты — як вин тылко дохопыўся той жыд, и ўжэ ўсё — навэрно на друкы бик полумья [в другую сторону огонь пошел]. „О то, — ка, — твоё, а то моё“. Ўжэ полывина хаты згорыть, а половины нэ згорыть. Вин такыи буў знахарь, той жыд. [Как еврей останавливал пожар?] Молитвою. Молитвы знал» (В. Г. Супрунюк, 1931 г. р., Мельники Ратновского р-на Волинской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

Особые отношения связывают знахарей со змеями и пресмыкающимися. В быличке из окрестностей Белостока (Подлясье) рассказывается о знахаре-еврее, который заговаривал змеиные укусы. Знахарь никогда не выходил из дома, когда к нему привозили больного, он перевязывал бечевкой место, куда дошла опухоль, и шептал при этом «таинственные слова»; в доме у него жили ужи, которые выползали на свист хозяина и которыми он пугал своих должников, говоря, что может заставить ужей покусать их (Gloger 1877: 105). По свидетельству из Черниговского у., рыбак (он же знахарь), служивший у еврея-корчмаря, угощался горилкой за счет скупого хозяина, потому что свистом «ззывав вужив, жаб, ящерок и усяких там гадов», пугая еврея (Гринченко 1901: 167–168).

«Чужие» нередко выступают в роли «облакопругонников» — людей, обладающих способностью магическими средствами воздействовать на тучи (см.: СД 3: 452–454). В сербской быличке говорится о турке-тучеводителе, который направил градовую тучу на село. В это время зазвонили в церкви, и туча ушла. Турок же потом рассказывал, что его отпугнули от села своим лаем два пса (два церковных колокола) (Беговић 1887: 203).

В одном из карпатских сел рассказывали о «босуркане»-двоедушнике цыгане Юрко, с которым боролся другой двоедушник — Иван. Души «знающих» показывались в виде синего и красного пламени, при этом красным был «нечистый» Юрко (АИАЭ, ф. 16, д. 1378, тетр. 24, Перечинский окр., 1946, зап. Старцевой, л. 83–83 об.)

Перед смертью «знающие» стараются передать свой дар кому-либо из окружающих, причем неподготовленный «наследник» часто испытывает после этого страшные мучения. Иногда таким избранником становится «чужой», как в карпатской быличке о том, как колдунья передала свое знание ничего не подозревающей еврейке, попросив взять себя за руку (обычный прием при передаче колдовских способностей) (Гнатюк 1912б: 321). В Киевской губ. рассказывали, как еврей при помощи пояса поймал ведьму, которая, обратившись в колесо, проникла в хлев, и не отпускал ее до тех пор, пока она не пообещала передать ему свое умение (Гнатюк 1912: 103).

Утратить свои способности «знающие» могли, например, оказав медицинскую помощь иноверцу: излечив еврея, знахарь впоследствии уже

не мог вылечить от этой же болезни пациента из «своих» (Западная Белоруссия, Federowski 1897: 415). В ровенском Полесье повитуха, прочитавшая молитву над роженицей «у жидов», была бессильна в дальнейшем помогать остальным людям: «Котора ходит, штобы роды принимать да про́шчу счítывать, так та — баба. Як баба по́йде да жидов про́шчу читать, так потом другим люд́ынам не помога́т» (Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1984, зап. Е. Г. Демьянова).

Подобно славянским ведьмам, принимающим вид животных и даже неодушевленных предметов, оборотни-евреи также пробираются в чужие коровники, чтобы испортить скот или отобрать у коров молоко. Как говорится в быличке из Галиции, сельский «жид-опырь» превращался по ночам в кота и забирался в хлев богатого хозяина. Однажды хозяин увидел в хлеву кота, схватил его и отрезал ему ухо. Наутро все увидели, что еврей-корчмарь ходит с перевязанной головой (типичный сюжет восточнославянской былички о распознавании ведьмы). После этого случая «опырь» утратил свою вредоносную силу, и другие «опыри» перестали признавать его (Яворский 1915: 262). Как следует из закарпатской былички, записанной П. Г. Богатыревым, ведуньи разных национальностей легко находят общий язык: «Ведьм (*босуркань*) можно видеть ночью. Мой старый тесть их встретил. Как-то в полночь он возвращался домой и услышал в грушевом саду какой-то шум. Он посмотрел в ту сторону и увидел одну еврейку, двух русских женщин и одного умершего недавно мужчину по имени Волотир; все четверо были из Кривы...» (Богатырев 1971: 282).

Особо следует сказать об отношении славянского населения к еврейским цадикам, которых считали не только мудрецами-пророками, но и знахарями (о поклонении могилам цадиков см. III.2.4.2). Цадики были уважаемы местными крестьянами, однако при этом среди них бытовали поверья, что у цадика на одной ноге было конское копыто (Stomma 1986: 38; Jastrzębski 1989: 42; о почитании славянским населением цадиков в Польше в межвоенный период см.: Са́ла 1992: 86, 91–93, 105–106; Са́ла 1995: 110, 117–118, 133). Иноверец (в частности, раввин) мог «вымолить» ребенка для бездетной пары, правда такой ребенок впоследствии сам оставался бездетным (пол., Са́ла 1992: 118).

«Профессиональная» магия. Особой колоритностью отличались приемы, которые использовали еврей-корчмарь для привлечения клиентов. Отметим, что приемы эти не были специфически «еврейскими» — аналогичные действия совершали кабатчики и в Центральной России (скорее здесь можно говорить о цеховой магии). В Гродненской, Виленской, Ковенской губ., а также в Карпатах, в Подолии и в Польше бытовало верование, что евреи стремились завладеть веревкой, на которой повесился

самоубийца; кусочки от нее они держали в бочке с горилкой или тайком подбрасывали в рюмки пьющей публике, чтобы люди шли к ним так же активно, как они шли смотреть на покойника (Франко 1898: 213; Чубинский 1872/1: 209; Kolberg DW 17: 93; Wierzchowski 1890: 201; Сержпутоўскі 1930: 196). На пограничье Белоруссии, Литвы и Польши было широко распространено верование, что «жиды, в особенности корчмари, изо всех сил хлопочут добыть себе веревку, на которой повесился самоубийца, и затем стараются подбрасывать из нее клочки в рюмку водки человеку непьющему в полной уверенности, что последний сделается пьяницей, пропьет ему, корчмарю, все его состояние» (Шейн 1890: 550). Сходное верование бытовало у верховинцев Закарпатья: «Веревка, на которой повесился самоубийца, очень ценится евреями-корчмарями, т. к. они кусочки от нее бросают в паленку, и народ непрестанно ходит к ним пить паленку» (ПР 1929: 91).

На юго-востоке Польши еврей-корчмари для привлечения гостей угощали их водкой, пропущенной через шейку гуся или утки; считалось, что испивший такой водки будет постоянно приходить в корчму, «как утка ищет воду» (Kolberg DW 51: 61). В Подолии с этой же целью еврей-шинкари угощали гостей настойкой из утиных голов: как утка любит воду, так выпивший настойку будет любить водку (Зеленин 1916: 1074). В Познаньском крае считали, что евреи собирают отпавшие колтуны из суеверия, что колтун, положенный в бочку с вином, обеспечивает удачу в распродаже спиртного (Kolberg DW 11: 225–226). В Подолии верили, что евреи моют пивом, водкой или медом свои «сыпи», приговаривая: «Як я свое тило тым очищаю и волосы змываю вкупі, щоб так хрестьяне до мого напытку збажались» (Зеленин 1916: 1075).

В закарпатском селе Нижние Ворота рассказывали, что еврейка-корчмарка для привлечения богатого гостя обмыла горилкой свои половые органы и хотела предложить горилку гостю, но ошиблась и подала выпивку не богачу, а бедному человеку, который выпил наговоренное питье и вконец разорился: «Євреї ворожили дуже недобре, у деяких були корчми і вони ворожили, щоб людє пили багато горілки і пропивали всі гроші. Єврейка тої корчми, що була в нашому селі, хотіла, щоб один багатий газда пропив у них все газдівство, і так ворожила на нього. Вона зыла і облила горілкою задницю і полові частини і примовляла: „Як задниця держиться другої частини друг до друга, так най той чоловік (назвала ім'я) держиться і п'є нашу горілку“. Потім вона давала гостові сю горілку, але помилилась і дала не багатому, а одньому бідному чоловіку. Тоді той почав дуже вильно пити, пропив своє все останнє і вже не міг вибитись у люди. А приходив до людей (інколи і до нас) і гірко співав і жалівся на свою долю, що єврейка з ним так зробила» (АИЭА, ф. 6, д. 2599, л. 147; Воловецкий р-н Закарпатской обл., 1948, зап. В. Дьяченко).

По свидетельству из Подолии, шинкари поили клиентов водкой, в которой предварительно была намочена женская рубашка, запачканная месячными очищениями: как мужчины любят женщин, так выпивший любил бы водку (Зеленин 1916: 1074–1075).

В Западной Белоруссии шинкари прибывали на пороге найденную на дороге подкову, и кто хоть раз переступал через нее, становился завсегдатаем шинка (Сержпуютёўскі 1930: 196).

Еще одной группой профессионалов, заинтересованных в использовании «чужих» в своей магии, были овчары. В Серадзком крае овчары верили, что присутствие еврея вблизи овчарни приносит счастье, поэтому инородца под любым предлогом зазывали в овчарню; в окрестностях Ченстохова бытовало поверье, что еврей, спящий в овчарне или около нее, приносит счастье и охраняет животных от беды (Kolberg DW 46: 493). Среди овчаров Малопольши средством против сглаза овец считалось следующее: нужно в полночь пойти на христианское кладбище и взять мох с могилы, на которой стоит крест; затем с еврейского кладбища принести колоду и сварить в воде вместе со мхом, после чего окропить овец этой водой (Siarkowski 1879: 31). О магических практиках овчаров, направленных на борьбу с порчей и связанных с использованием мертвых тел, см. I.4.

Традиционным было представление, что евреи (торговцы, корчмари) являются обладателями волшебной неразменной монеты («инклюз», «анклюз»). Гуцулы считали, что евреи способны опознать «инклюз» среди других монет «по голосу» (Шухевич 1908: 214). По поверьям украинцев, «инклюз», полученный от еврея в качестве сдачи, «вытягивал» деньги из кармана покупателя и возвращал их хитрому еврею. Иногда еврей мог предложить взять у него «инклюз», однако условием такой сделки было осквернение святынь: христианин должен был плюнуть на изображение распятия и поцеловать изображение «злого духа» (Гнатюк 1912: 226). По поверьям жителей Полесья, еврей-знахарь мог лишить «инклюз» чудесной силы (Трусевич 1865/120: 477).

С пиететом относились к магическим способностям цыган-кузнецов на Балканах. В Болгарии (Смолян) цыган (ночью, сняв с себя одежду) выковывал железные щипцы, которые клали в гроб, чтобы покойник «не ходил» (Попов 1992: 61). Привлекали кузнеца и его жену и к исполнению обряда получения «живого огня»: в ночь с пятницы на субботу они «вытирали» этот огонь, а потом кузнец выковывал на нем железный прут, которым прижигали скот и плодовые деревья «за здраве» (Там же).

Осторожность не помешает! Представления о том, что всякий «чужой» может быть источником опасности, выражены в целом ряде правил общения, которые следует соблюдать, чтобы не навлечь на себя беду. Так,

крестьяне Виленской губ. считали, что при встрече с евреем нельзя допустить, чтобы он обошел тебя справа — это большой грех; точно так же нельзя было отвечать на вопрос еврея «который час?» — верили, что «он тебя этим вопросом проклинает» (Szukiewicz 1903: 270). В Великопольше (окр. Калиша) крестьяне сторонились евреев в канун Рождества, чтобы не навлечь на себя неудачу на весь будущий год (Kolberg DW 23: 51). В окрестностях Люблина бытовало поверье, что при встрече с цыганкой следует заложить большой палец за пазуху — тогда она ничего тебе не сделает (Dańbrowska 1904: 103). В Белоруссии (Слуцкий повет) свадебная процессия после венца обязательно заезжала в корчму, «каб жыды не абіджаліса да не рабілі праклёнаў» (Сержпудоўскі 1930: 181). Так же поступали украинцы на Волини и поляки в Подлясье (Кравченко 1914: 198; Goldberg-Mulkiewicz 1989: 152–153).

Осторожность следовало соблюдать и при совершении торговых сделок: нельзя было допустить, чтобы какую-либо вещь первым «заторговал» (приценился к ней) еврей — это сулило неудачу в торговле (Сержпудоўскі 1930: 133). Сравним это белорусское поверье с представлением из восточного Мазовше о том, что, покупая у еврея курицу-несушку, не следует выпускать ее из рук, иначе «израэлит» потихоньку вырвет у нее три перышка из-под крыла и скажет: «Тебе мясо, а мне перья», — и курица не будет нести яйца (Gloger 1978a: 174).

В бытовом общении также нужно было быть начеку. Однажды москаль не угостил литвина в шинке. Литвин заколдовал его, заставив «летать без отдыха», и москаль долетел из Черниговской губернии в Киевскую (Гринченко 1901: 169–170). Колдун-литвин наказал девушку, укравшую у него горшки, — она ходила и была не в силах остановиться. Девушки не подали литвину воды — он сделал так, что их кувшины никак не могли наполниться (Там же: 173–174).

Особую группу фольклорных нарративов составляют рассказы о том, что «чужие» причастны к распространению заразных болезней (о явлении чумы в виде цыганки см.: Марушиакова, Попов 1993: 210; Попов 1992: 59). Согласно ряду свидетельств (в том числе средневековых антииудейских сочинений), евреи могли обвиняться в насылании эпидемий и т. п. В польских источниках XVII в. находятся указания на то, что евреи распространяли моровое поветрие, заставляя нанятого ими крестьянина вливать молоко христианской женщины в ухо висельника. В середине XIX в. во время эпидемии холеры в Польше (в Новом Мясте на р. Пилица) возникло возмущение среди населения из-за того, что евреи якобы закопали на своем кладбище колокольчик и мельничные задвижки, чтобы отвратить холеру от еврейских домов и насладиться ею на дома христиан (Baranowski 1981: 262–263). По сообщению из Галиции (Дрогобычский пов.), во время эпидемии холеры евреи похитили крест

с христианского кладбища, сожгли его и углями обвели вокруг своих домов магический круг (Щербаківський 1991: 548; ср. Гнатюк 1912: XLI). Крестьяне во Владимирской губ. считали, что холеру в России распространяют англичане, чтобы «переморить быстро размножающийся русский народ» (БВКЗ: 269).

Отметим, что и славяне, и евреи действовали совершенно одинаково, например, при случайной встрече со священником, которая сулила неудачу в пути. Украинцы Прикарпатья считали встречу с попом плохой приметой, обезвредить которую можно было, кинув вслед священнику шпильку или стебель соломы; считалось, что, когда идешь сеять и впереди идет поп, нужно кинуть ему вслед камень или горсть соломы (Франко 1898: 197, 213). Евреи на Волыни полагали, что, разминувшись с попом или ксендзом, нужно было бросить ему вслед горсть соломы, чтобы не лишиться удачи в дороге (Lilientalowa 1898: 279). По еврейскому поверью, встретив ксендза, следовало бросить ему вслед иголку и сказать: «Пусть то, что мне снилось вчера (если сон был плохой), падет на твою голову» (Lilientalowa 1900: 640). В Западной Галиции евреи бросали солому и плевали вслед ксендзу, идущему к больному, чтобы больной католик так же захирел (погиб), как солома и слюна (Udziała 1886: 91; Wierzchowski 1890: 196).

Магия «на удачу». Представления о том, что иноверец может выступать как податель благополучия и здоровья, находили воплощение и в обрядовых действиях. Православные жители польского Подлясья считали, что для успешного сватовства нужно было взять с собой наговор какую-нибудь вещь, взятую займы у евреев. Невеста на свадьбе держала при себе спрятанный на теле предмет, одолженный у еврейки; считалось, что в этом случае брак не будет бездетным (Сага 1992: 129). Об отношении к мезузе как амулету, приносящему удачу, см. III.2.3.2.

Многочисленные карпатские свидетельства о евреях-«полазниках» и об оценке «своих» и «чужих» в этой роли приводит П. Г. Богатырев: «У украинцев (*русин, русский*) на Рождество и на Пасху нельзя приходить к соседям, потому что считается, что в эти дни чужой, за исключением еврея, приносит в дом несчастье. По очень старому обычаю, чужой не должен входить в ваш дом на Рождество и на Пасху. Хозяйство пойдет плохо (*хубіт ї газдітві*), если придет чужой *русский*. Но приход еврея приносит счастье (Прислоп)» (Богатырев 1971: 220); «На Рождество надо с раннего утра приглашать в каждый дом еврея. Если придет девушка, это плохая примета: ничего не будет удаваться — ни овцы, ни другой скот, ни урожай. Еврея угощают пшеничной и ржаной кашей и всем, что есть у самих. Еврея называют „Полазником“, потому что человек другой веры вошел в дом (Прислоп)» (Там же); «На Рождество при-

ходит еврей и говорит: „Дай Боже!“ Ему дают стакан водки и больше ничего, потому что евреи не едят трэфного (то есть приготовленного не по их религиозным убеждениям). Но с собой ему дают меру пшеницы, или бобов, или гороха, или еще чего-нибудь <...> Евреи ходят только к тем, кто их пригласил накануне» (Там же: 220–221); «Если же русин (*руський*) входит в дом в этот день, то его принимают плохо, потому что он не приносит удачи (Головка, Прислоп)» (Там же: 221). Аналогичное отношение к «чужому» — доброму «полазнику» наблюдалось и в Галиции: «В день св. Андрея „того, кто первый входит в дом, называют полазником и считают причиной всего, что произойдет, — счастья и несчастья; поэтому зовут такого, который должен принести счастье. Если в этот день приходит еврей, радуются, если женщина, считают плохой приметой. Из-за этого избегают ходить в гости“ (архив Ржегоржа)» (Там же: примеч. 11).

В Полесье был зафиксирован своеобразный вариант «полазника», приуроченный к родинам. Если первым гостем, пришедшим навестить ребенка, оказывался еврей, это сулило счастливую судьбу новорожденному: «Кались казали, як ўродіцца дитя, а еврэй приде, то щасливэ буде» (Ровбицк Пружанского р-на Брестской обл., ПА 1990, зап. С. П. Бушкевич).

Магия окказиональных обрядов. В кризисных жизненных ситуациях (засуха, эпидемия, мор) практиковались магические ритуалы с намеренным или невольным участием «чужих», роль которых была подобна неким катализаторам.

Вызывание дождя. Во время засухи жители Полесья бросали в колодцы горшки, украденные у соседей-евреев, или обливали еврея водой:

«У жыдоў гладышку крали, дно прабивали, у калодязь кидали, ак дажджу не було» (Великий Бор Хойникского р-на Гомельской обл., ПА 1975, зап. Т. М. Судник); «Як нема дождю, то крали гладышки, особливо у явреев и покидаюць ў калодец» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Н. В. Борзаковская); «Брали гладышки у яўрэя. Абязательно жыдоўску. Крали и кідали ў калодец» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О. В. Белова); «Гладышки крали у жыдоў и вешали на забор. Гладышку у жыдоў укрэдеш и або у калодец кинеш, або павесиш на плот, и дош пайдэ» (Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О. В. Белова); «Горшки кідают у колодезя, шоб пошол дошч. У жидов крали» (Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл., ПА 1985, зап. М. Г. Боровская); «Коб дож пашоў, главно — жыда аблить» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О. В. Белова).

Ритуальные обходы. Сюжеты, связанные с противодействием стихийным бедствиям, демонстрируют яркие примеры совместного противодействия напасти в поликультурном пространстве.

По сообщениям из Могилевской губ., в 1889 г. во время эпидемии оспы еврейские женщины участвовали в обряде опаживания села вместе с белорусскими крестьянками: «Евреи участвуют, если не прямо, то косвенно, в исполнении обрядов белорусов-крестьян. Так, в 1889 г. в одном поселке Могилевского уезда в продолжении 3–4-х месяцев царила оспенная эпидемия <...> Решено было сделать опаживание. Евреи особенно настаивали на этом. И ночью, во время самой церемонии еврейские женщины были в процессии, хотя не принимали активного участия» (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 381, л. 27).

В 2001 г. в пос. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл. нами был записан рассказ об обходе местечка вдовами с чудотворной иконой, чтобы противостоять эпидемии холеры (Белова 2004б: 232–233). Евреи в это же самое время устраивали свои моления. По наблюдениям рассказчицы, жертвами болезни становились только украинцы, ни один еврей не пострадал: «Тильки вот наши, украинцы <...> Еврей ни один на холеру не заболю. Это вот удивительно, всегда же говорили, шо то вонó такое, шо наши так просто выйдé, падае и...» (А. А. Скибинская, 1915 г. р., зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

Магия против смерти. С иноверцами связывались обереги, совершаемые на Балканах в семьях, где «не держались» (умирали) дети. Ребенку избирали в кумовья первого встречного, и особенно благоприятным для его судьбы считался кум-инородец или иноверец: турок, цыган, католик для православного ребенка или православный для католика (о «встречных» кумах подробнее см.: СД 2: 662–663). Представителем другой веры и национальности мог быть человек, избираемый на роль «стриженого кума» (см.: Там же: 663) — в Черногории, чтобы ребенок выжил, на пострижины к нему приглашали турка или цыгана (Радуловић 1940: 60), в Височкой Нахии (Босния) — мусульманина для православного и наоборот (Филиповић 1949: 151), у сербов Поповаца — православного к католику (Филиповић 1952: 173, 175). В качестве оберега от преждевременной смерти выступали и «чужие» имена: в Черногории православные родители давали детям турецкие имена или имена животных (Радуловић 1940: 60). Сербы считали, что ребенок будет здоров и хорошо развит, быстро начнет говорить, если в первый раз его накормит грудью цыганка (Толстая 1992: 53; Радовановић 1940: 99); в роли первой кормилицы для ребенка-католика могла выступать православная и наоборот (Филиповић 1952: 172).

«Повседневная» магия и обереги. Обращение к «чужим» служителям культа и пожертвования в иноконфессиональные храмы в кризисных ситуациях — факт этнографической действительности в регионах с поликонфессиональным населением (подробнее см. III.1.4). Интересное свидетельство о практике «вымаливания» ребенка находим в одной белорусской сказке. Женщина, чтобы родить долгожданного ребенка, «хадзіла па прошчам, давала на хвалу Божую, на цэркаў, на касцёлы й нават на жыдоўскую школу» (Сержпудоўскі 2000: 46).

Пожертвования совершались также, если было необходимо действительно отомстить обидчику или навести порчу на недоброжелателя. В Белоруссии, чтобы наказать лиходея, жертвовали деньги на три «еврейские школы», чтобы раввины помолились о погибели врага (кстати, то же самое делали, если хотели найти и вернуть украденную вещь). Еще один способ мести — накануне большого праздника помолоть в жерновах медные деньги, а потом пожертвовать их в синагогу (Сержпудоўскі 1930: 135, 243).

Что касается вредоносной магии (наведения порчи), то каждая из соседствующих культур полагала наделенными такими способностями этнических соседей. Например, евреи считали, что самый тяжелый «урок» (т. е. сглаз) может навести «гой» — нееврей (Lilientalowa 1900: 320); чтобы уберечь детей от сглаза, красивого ребенка матери-еврейки специально называют «мой араб» (Чубинский 1872/7: 57). Нельзя пить вино, если до бутылки или бочки дотрагивался христианин (Lilientalowa 1898: 283).

В Польше было распространено поверье, что колтун в волосах появляется в результате порчи, наведенной чертями, колдунами, бродягами, евреями, летучими мышами (Paluch 1989: 45–46). В Слуцке (Западная Белоруссия) рассказывали об одном старом монахе, который умел «снимать» колтуны: он молился перед мощами святого, «што жыды замучылі», обводил колтун свечой, накручивал его на крест, отрезал, а затем оставлял возле гроба святого (Сержпудоўскі 1930: 187).

В опасных ситуациях полезными могли оказаться вещи, принадлежащие «чужим» или воспринимаемые как «чужие». По поверью из Могилевской губ., чтобы вылечить больных свиней, «нужно украсть жидовскую ермолку, сварить в воде, которою потом и поить больных животных» (Шейн 1902: 289–290). В быличке из гомельского Полесья мужчина встречает смерть в облике свиньи и отпугивает ее с помощью «турецкого» пояса: «Мой чалавек сидеў вечарам, маладой. На сялё. На сялё, там ля хату чалавека. И сабакы брызали. И ўжэ да йих даходзят. Так и ён кажэ: „Ўот и да нас зараз прыйдзе, што-то прыйдзе“. Ўот и да них даходзе, нядуга, смерць. Быў у яго пояс турецкий [с полумесяцем и звездами на бляхе], дак ён пояса разчাপіў и панняў [поднял].

Ён пусціў руку и сено пашло ўниз и на кладбишчэ, на кладбишчэ. Як, кажэ, свиння веліка. А як ён панняў пояс, так яно зрабілася бальшое, як капá» (М. С. Поздняк, 1899 г. р., Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. А. Л. Топорков).

Хорошим средством для отваживания чужих голубей считалось повесить в голубятне «цицит» — нити с кистями от молитвенной одежды еврея (пол., Siarkowski 1885: 45).

Среди сербских девушек Тимока существовал обычай обращаться к цыганам за приворотными средствами: цыганки — мать и дочь — на своем грудном молоке замешивали маленькие бублики, которые и продавали девушкам, чтобы их любили молодые люди (Станојевић 1933: 63).

Встречи и сновидения. Показательны для символики образа «чужого» приметы, связанные с встречей с инородцем или иноверцем, и толкования снов с участием «чужих».

Хорошей приметой (к удаче) считалась встреча с цыганом (западная Сербия, Болгария — Разложко, СбНУ 1954/48: 403), евреем (Польша, Западная Украина, Франко 1898: 200, 213; Kolberg DW 50: 59); еврей перейдет дорогу — хорошо (пол.); цыган перейдет дорогу — хорошо, еврей — к худу, татарин — к обновке (рус.). Доброй приметой для сеятеля было встретить еврея по дороге в поле (Франко 1898: 200); успех в делах на всю неделю сулила встреча с евреем в понедельник (пол., Kolberg DW 15: 121); встретить еврея утром — к счастью (пол., Kolberg DW 42: 404). Однако для охотников встреча с евреем была плохой приметой (пол., Kolberg DW 46: 490).

Значима была встреча с «чужими» и для евреев. В Польше и на Украине, например, верили, что если, выйдя из миквы после ритуального омовения, женщина встретит первым еврея, она должна посмотреть ему в глаза и «отречься от него», тогда встреча не имеет на нее влияния; но если она встретит гоя, то должна вернуться и омыться вновь; то же самое следовало сделать, если встретится пес или свинья (Lilientalowa 1900: 320).

Символика сновидений с участием инородцев амбивалентна. Большинство примеров свидетельствует о том, что «чужие» в сновидениях являются к добру и счастью, однако в ряде случаев фигура «чужого» может символизировать опасность и несчастье.

Еврей во сне означает Христа (бел.), святого (з.-укр.), ангела (пол.); еврейка — Богородицу (бел. — «найсвятшая Матка приснилася»; Никифоровский 1898: 142); турок — ангела (макед.). Еврей во сне — хорошо, к счастью (Прикарпатье, Франко 1898: 200; Колесса 1898: 85; Польша, Zawiliński 1892: 255); знак того, что человека предостерега-

ет от опасности Христос или Богородица (пол., Siarkowski 1885: 45); к деньгам (Petrow 1878: 136).

По полесским свидетельствам, символика еврея в сновидениях в этом регионе положительная: «Еврэй — прибыль будэ» (Ф. К. Бортюк, 1915 г. р., Уховецк Ковельского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А. В. Гура); «Як жы́да ба́чыш — добрэ» (П. Г. Кипень, 1905 г. р., Пески Речицкие Ратновского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А. В. Гура); «Жыд — добрэ» (М. М. Минич, 1891 г. р., Каменное Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. А. В. Гура); «Евреи — а́нголы» (Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. А. В. Гура); «Як жид присниўся — добрэ буде. Як еўрэйка — погано» (Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. А. Л. Топорков, Ф. К. Бадаланова); «Я лежала в глазной больнице и мне приснился сон: за таким столом сиджу, з одной стороны доктор, а с другой — жид, еврэй; тру, тру стоў, а все равно стоў нечысты́й, а врач як терну́ў, стал чысты́й. [Соседка по палате разгадала: это к выздоровлению. И я действительно выздоровела после операции.]» (Е. П. Бурмака, Каменное Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. А. В. Гура).

Однако согласно приметам из Мазовше и витебской Белоруссии, увидеть еврея во сне — к несчастью (Świątek 1893: 523; Никифоровский 1898: 142); сюда же примыкает поверье из Подолии: «[Еврей приснится,] о, то казали, на́пасть бу́дэ» (Е. Е., 1950 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко); смерть близких предвещает увиденный во сне «жид в богомолё́нне» (т. е. в ритуальной молитвенной одежде) (бел. витеб., Никифоровский 1898: 137).

Амбивалентна символика турка во сне. С одной стороны, это предвещает покровительство сакральных сил, святых, архангелов, удачу (Анчев 1995: 203; Анчев 1998: 10; СБНУ 1954/48: 416), с другой — нечто плохое и злое (Анчев 1998: 152).

Увидеть во сне цыгана означает болезнь, бедность, происки нечистой силы (болг., Анчев 1995: 203; Анчев 1998: 154). В восточнославянской традиции цыган во сне чаще всего означает обман (бел., Никифоровский 1898: 143); «А цыган — цэ обман, кажуть» (Е. Е., 1950 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко).

Целый спектр значений представляют нам материалы «народного сонника» Полесья. По примете, «нужно вечером ужинать, а то цыгане приснятся» (А. Е. Костючик, 1929 г. р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А. В. Гура); «Цыганы будутъ снѣтыся, як нэ повэчэраиш» (М. Я. Баран, 1926 г. р., Пески Речицкие Ратновского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А. В. Гура); «Як цыгане сняцца — пога-

но, як ёно жыд сныцца — то гангол сныцца» (У. Д. Пляшко, 1916 г. р., Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1979, зап. А. В. Гура); «Цыган — обман» (У. Д. Пашкевич, 1925 г. р., Пески Речицкие Ратновского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А. В. Гура); «Цыган — сотона чыпляеца» (М. И. Серко, 1940 г. р., Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. А. В. Гура); «Цыган — обман» (Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. А. Л. Топорков, Ф. К. Бадаланова); «Цыганы — слабусьць» (М. Я. Баран, 1926 г. р., Пески Речицкие Ратновского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А. В. Гура); «Цыгане — хвороба» (Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. А. В. Гура); «Цыган видиш ва сне — лётам пажар, а зимой — сильный марос» (Семцы Почепского р-на Брянской обл., ПА 1982, зап. М. И. Серебряная); «Если во сне нападут цыгане и заберут с собой — человек скоро умрет» (Т. С. Домнич, 1915 г. р., Хоромск Столинского р-на Брестской обл., ПА 1976, зап. Н. А. Волочаева).

В то же время у белорусов и в волынском Полесье увидеть цыгана во сне считалось хорошим знаком (витеб., Никифоровский 1898: 137; «Цыганы — то вэльме добрэ» — Ф. К. Бортюк, 1915 г. р., Уховецк Ковельского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А. В. Гура).

Так статус «чужого» определял участие этнических соседей в обрядах и магических ритуалах друг друга, обуславливал проникновение культурных элементов из одной традиции в другую. При этом в области народной магии практика соседства только укрепляла фольклорно-мифологические стереотипы в отношении «своих» и «чужих».



ПРИЛОЖЕНИЕ

I. Местечко

1. Откуда произошло название местечка (села, поселка)? Что оно означает?
2. Представители каких национальностей здесь проживали (и живут сейчас)?
3. Сохранились ли старые названия частей местечка (села, поселка) или старые названия его улиц, а также окружающих урочищ?
4. Был ли в местечке особый еврейский квартал (еврейская улица)? Где он находился?
5. Был ли известен обычай по субботам отгораживать еврейский квартал от остального местечка? Как это делалось? Что такое *эрув*?
6. Есть ли в местечке (селе, поселке) церковь, костел, синагога? Что построено раньше?
7. Существуют ли какие-нибудь легенды (предания) о культовых зданиях?
8. Была ли в местечке «еврейская баня» (*миква*)? Кто и когда ее посещал?
9. Существуют ли подвалы под старыми домами, подземные ходы и т. п.? Что о них рассказывают? Кто и когда их построил, для чего они использовались?
10. Чем отличались еврейские (татарские) дома от христианских?
11. Чем занимались в местечке (селе, поселке) евреи, украинцы, белорусы, поляки и др.?
12. Известны ли случаи еврейских погромов?

II. Вера и конфессии

1. Кто такие христиане, иудеи, мусульмане? Какова их религия (вера)? Как она называется (например, *русская, польская, жидовская, татарская, турецкая*)?
2. Как появились различные веры и народы?
3. У всех ли людей есть душа или только у тех, кто исповедует определенную религию?
4. Какова разница между православными и католиками? Кто такие униаты (греко-католики)?
5. Известно ли что-нибудь о вере христиан-баптистов, как их называют и почему (*штунды, штунда*)?
6. Какая вера у русских, украинцев, белорусов, поляков, евреев, татар, цыган?
7. Представления о Боге: Бог один у всех народов или у каждого народа свой Бог?
8. Можно ли менять веру, переходить из одной веры в другую?
9. Кто такие выкресты? Каково было отношение к крещеным евреям? Как их называли (*шишимит, перевертень* и др.)?

10. Что рассказывают об особенностях богослужения христиан, иудеев, мусульман (молятся раздельно мужчины и женщины; что делают во время молитвы; какие предметы используют при богослужении и молитве)?
11. Что такое *мезуза*, для чего она использовалась?
12. Какие пищевые запреты существуют у христиан, иудеев, мусульман? Почему иудеи (мусульмане) не едят свинину?
13. Обращались ли (когда и зачем) к «чужим» священнослужителям, например, католики к православному попу, православные к ксендзу, христиане к раввину или цадику, христиане к мулле, иудеи и мусульмане к христианскому священнику и т. п.?
14. Существовало ли представление о том, что «чужая» молитва помогает лучше, чем «своя» (при каких обстоятельствах — например, во время мора, эпидемии, пожара, при снятии порчи/сглаза, при лечении бесплодия и т. п.)?
15. Каково отношение к «чужим» святым, праведникам и т. п.? Существовал ли обычай поклонения местам их захоронений?

III. Семейная обрядность

III.1. Погребальный обряд

1. Есть ли в местечке (селе, поселке) кладбище (христианское, иудейское, мусульманское)?
2. Как называется кладбище (*гроб, могилки, погост, повоз, кладбище* и др.)? Существовали ли особые названия для еврейского (татарского) кладбища?
3. Был ли обычай в старину класть колоды на могилы (у христиан)? Известен ли термин *колода*, что он означает?
4. Как называются надгробия на еврейском кладбище (народные названия типа *колода, болван, лопатка* и др.)?
5. Что изображено на надгробиях: христианских? иудейских? мусульманских?
6. Кого и как принято было хоронить в старину? Что рассказывают об особенностях погребения евреев, татар и др.?
7. Можно ли было хоронить человека на «чужом» кладбище (например, католика на православном, православного на католическом, иудея на христианском)?
8. Что может произойти, если человека похоронят не по обряду или на «чужом» кладбище (будет засуха, он превратится в ходячего покойника и т. п.)?

III.2. Свадебный обряд

1. Можно ли было вступать в брак людям разных национальностей или тем, кто исповедовал разную религию?
2. Что требовалось для заключения брака католика и православной, православного и католички? Известны ли случаи браков между евреями и христианами?

3. Что рассказывают об особенностях еврейской свадьбы (мотив венчания на мусорной куче)?
4. Было ли принято бить посуду на свадьбе: у христиан? у евреев? Кто и зачем это делал?
5. Существовал ли обычай одалживать что-нибудь на свадьбу у евреев или мусульман? Зачем это делали?
6. Рядились ли на свадьбе в «чужих» — евреев, татар, цыган? Как выглядели и что делали ряженые?

III.3. Родинный обряд

1. Какие запреты для беременной существовали у христиан, иудеев, мусульман?
2. Существовал ли обычай приглашать «чужую» повитуху для оказания помощи при родах?
3. Что делали при трудных родах христиане, иудеи, мусульмане?
4. Как оберегали роженицу и новорожденного?
5. Известен ли обычай приглашения «встречных» кумов в семьи, где умирали дети? Могли ли пригласить на роль кума инородца или иноверца?
6. Как называли некрещеного ребенка (названия со значением «язычник», «еврей», «чужой»)? Где хоронили детей, умерших до крещения?

IV. Календарная обрядность

1. Почему не совпадают православные, католические и иудейские праздники? Известна ли легенда, объясняющая это различие?
2. Какие дни недели почитают христиане, иудеи, мусульмане? Почему?
3. Какие известны названия субботы (*шабес, шабаш, жидоўска нядзелька* и др.)?
4. Какие известны запреты, связанные с субботой? Можно ли было работать, заниматься домашним хозяйством (топить печь, готовить пищу), торговать, отправляться в дорогу? Какие хозяйственные приметы связаны с этим днем?
5. В какие дни (праздники) евреи приглашали соседей-христиан для оказания помощи в делах?
6. Как отмечали календарные праздники православные и католики? Была ли разница в том, что делали православные и католики на Рождество, Крещение, Пасху, Троицу и т. п.?
7. В кого и как рядились на святки, на масленицу, на Троицу? Были ли среди ряженых «евреи», «цыгане», «татары»? Как они выглядели, что делали?
8. Какие праздники отмечали евреи, татары?
9. Чем отличалась христианская Пасха от еврейской Пасхи? Что делали евреи во время их пасхальных праздников?
10. Что такое маца? Из чего ее делают? Как используют?
11. Известны ли рассказы о том, что евреи добавляют в мацу христианскую кровь (как и где они ее добывают, зачем они это делают)?

12. Что рассказывали о еврейском празднике Пурим (*жидовские запус-ты, еврейская масленица* и т. п.)? Что делали евреи в этот день? Известен ли обряд «изгнания/наказания Амана» (карнавальное действо с участием ряженных)? Кто исполнял роль Амана?
13. Известен ли обряд «изгнания/наказания Иуды», приуроченный к масленице? Как выглядело чучело Иуды или ряженный «Иуда»? Кто исполнял роль Иуды?
14. Что рассказывали о еврейском празднике Йом Кипур (*Судный день, Судная ночь* и т. п.)? Что делали евреи в этот день? Есть ли поверье о том, что нечистая сила (*хапун, хаптус, хаптур*) похищает евреев в этот день?
15. Что рассказывали о еврейском празднике Суккот (*Кущи, Кучки* и т. п.)? Что делали евреи в этот день? Существовал ли у евреев обычай «вызывания дождя» в этот день (что и как делали)? Какие приметы связаны с этим днем?
16. Молились ли евреи над водой, когда и зачем они это делали? Как назывался этот ритуал (*вытрясание грехов*)?
17. Существовали ли обряды «вызывания дождя» у христиан? Как и когда это делали (во время засухи обливали водой друг друга, беременную женщину, священника, еврея; сыпали в колодец освященный мак, лили в колодец освященную воду; разрушали муравейник; пахали дорогу, высохшее русло реки; разрушали могилу самоубийцы; бросали в реку крест с забытой могилы и т. п.)?
18. В какие праздники (например, на святки, на еврейский Новый год и т. п.) гадали о судьбе и благополучии? Кто и как это делал?
19. Считался ли хорошей приметой приход в дом инородца/иноверца (в какие дни, в какие праздники)?

V. Народная демонология

1. Есть ли у «чужих» (евреев, цыган, татар) какие-нибудь телесные особенности (цвет кожи, волос, веснушки, скрытые аномалии), отличающие их от представителей «своей» народности? Почему появились эти особенности?
2. Существует ли представление о том, что «чужим» присущ специфический запах? Почему «чужие» пахнут? В каких случаях можно ощущать запах «чужого» (при посещении еврейских домов; запах исходит от самих евреев или от их одежды)?
3. Куда после смерти попадают души христиан, иудеев, мусульман?
4. Есть ли представление о том, что в доме обитает хозяин — покровитель людей и животных? Как он выглядит? Что делает?
5. Был ли домовый в еврейских домах?
6. Могла ли нечистая сила появиться в виде инородца/иноверца — пана, еврея, гоя? Запишите былички.
7. Может ли нечистая сила появиться в церкви, костеле, синагоге?
8. Досаждают ли нечистая сила людям всех национальностей или у каждого народа свой черт?

9. Почему иногда человек после смерти продолжает «ходить»? Что нужно сделать, чтобы прекратить это? Может ли инородец/иноверец стать «ходячим покойником»?

VI. Традиционная магия и ведовство

1. Чем занимались «знающие»? Отличались ли еврейские знахари от украинских, белорусских, польских?
2. При каких обстоятельствах обращались к «чужому» знахарю или колдуну?
3. Что делали, если хотели отомстить обидчику или наказать вора (делали пожертвования в синагогу, просили евреев помолиться)?
4. Известны ли рассказы о том, что делали евреи-корчмари для привлечения клиентов?
5. Известны ли рассказы о том, что евреи обладали неразменной монетой?
6. Известны ли поверья о том, что «чужие» могли вызвать погодное ненастье, засуху?
7. Известны ли случаи использования мертвого тела (в том числе инородца) или его частей для магических ритуалов?
8. Существуют ли поверья, что инородцы/иноверцы могут наслать порчу, болезнь, мор и т. п.?
9. Как и для чего «знающие» могли использовать ритуальные предметы (икону, освященную скатерть, мезузу, свадебный полог и др.), свечи из церкви или синагоги, ритуальную одежду (галес)?
10. Хорошей или плохой приметой считалась встреча со священником, с женщиной, с беременной, с евреем, с цыганом, с гоем? Что делали, чтобы избежать неприятных последствий?

VII. Представления о природе и культуре

1. Как называется «грибной» дождь — дождь при солнце (*цыганский, жидовский, свинячий* и т. п.)? Как объясняют это название?
2. Как называется радуга? Известно ли поверье о «еврейской» радуге? Что это такое?
3. Известно ли выражение *цыганское солнце*? Что оно означает?
4. Как называют птицу удода (*жидовская зозуля, еврейская зозуля/кукушка* и т. п.)? Почему?
5. Не называют ли воробьев *жидами, жидками* и т. п.? Если называют, то почему?
6. Не называют ли куропатку *жидовской курицей* и т. п.? Если называют, то почему?
7. Не называют ли козу *жидовской коровой, жидовской скотиной* и т. п.? Если называют, то почему?
8. Какие еще животные или насекомые считаются «еврейскими», «цыганскими», «татарскими» и т. п. или носят название «еврейских», «цыганских», «татарских» (например, рыбы, птицы, тараканы, муравьи и др.)?

9. Какие растения считаются «еврейскими», «цыганскими», «татарскими» и т. п. или носят название «еврейских», «цыганских», «татарских» (например, ядовитые грибы и ягоды, сорняки и др.)?
10. Известна ли легенда о том, откуда появился аист? Называют ли аиста именем собственным, как человека?
11. Известна ли легенда о том, откуда появилась свинья? Называют ли свинью *жидовской теткой*? Почему?
12. Известна ли легенда о том, откуда появилась кукушка?
13. Известна ли легенда о том, откуда появилась сорока?
14. Известна ли легенда о том, откуда появилась водка (горилка)?
15. Известна ли легенда о том, откуда появился табак?

Библиография

- Абрамов 1908 — *Абрамов И.* Волинская сказка про жадного попа и бедного Кирика // *Живая старина.* 1908. № 3. С. 351–352.
- Авербух 1911 — *Авербух З.* Семятичская синагога и предания о ней // *Еврейская старина.* 1911. Вып. 3–4. С. 563–567.
- Агапкина 2001 — *Агапкина Т. А.* Что происходит в чудесную ночь? // *Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции.* М., 2001. С. 156–193.
- Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Агапкина, Топорков 1989 — *Агапкина Т. А., Топорков А. Л.* Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян // *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы.* М., 1989. С. 230–253.
- АЕИМ — Архив Этнографического института и музея Болгарской Академии наук (София, Болгария).
- АИФ — Архив Института фольклора музея Болгарской Академии наук (София, Болгария).
- АИЭА — Архив Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва).
- Ангелов 1997 — *Ангелов Д.* Представи за «другия» в българския песенен фолклор // *Българска етнография.* 1997. № 1–2. С. 109–121.
- Антонијевић 1971 — *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље. Београд, 1971.
- Анчев 1995 — *Анчев А.* Сънища и фолклор. Ч. 1. От Сакар планина. София, 1995.
- Анчев 1998 — *Анчев А.* Сънища и фолклор. Ч. 2. От Банско. София, 1998.
- АРЭМ — Архив Российского этнографического музея (Санкт-Петербург).
- Бадж 2001 — *Бадж У.* Амулеты и суверия. М., 2001.
- Бартминьский 1997 — *Бартминьский Е.* Этноцентризм стереотипа. Польские и немецкие студенты о своих соседях // *Славяноведение.* 1997. № 1. С. 12–24.
- БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Авт.-сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993.

- Беговић 1887 — Живот и обичаје Срба Граничара / Сакупио Н. Беговић. Загреб, 1887.
- Белова 1994 — Белова О. В. Народное православие Полесья // Живая старина. 1994. № 3. С. 46–47.
- Белова 1997 — Белова О. В. Этноконфессиональные стереотипы в славянских народных представлениях // Славяноведение. 1997. № 1. С. 25–32.
- Белова 1998 — Белова О. Евреи и нечистая сила // Трахтенберг Д. Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М.; Иерусалим, 1998. С. 258–276.
- Белова 1998а — Белова О. Легенды о Потопе в славянской и еврейской народной традиции // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998. С. 163–180.
- Белова 1999 — Белова О. В. Отражение этноконфессиональных отношений в славянском фольклоре // Jews and Slavs. Jerusalem; Ljubljana, 1999. Vol. 6. P. 11–21.
- Белова 1999а — Белова О. В. Фольклорная интерпретация ритуальных действий и предметов иудейского культа в Полесье // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции 22–24 февраля 1999 г. СПб., 1999. Вып. 2. С. 307–317.
- Белова 1999б — Белова О. Образ еврея в народной демонологии славян // Еврейская культура и культурные контакты. Материалы Шестой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 1999. Ч. 3. С. 86–99.
- Белова 2000 — Белова О. В. Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М., 2000.
- Белова 2000а — Белова О. В. Иуда Искариот: от евангельского образа к демонологическому персонажу // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 344–360.
- Белова 2000б — Белова О. О «грешных» животных в славянских легендах // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 163–178.
- Белова 2000в — Белова О. В. «Чужие» в Полесье // Живая старина. 2000. № 3. С. 9–10.
- Белова 2000г — Белова О. В. Представления о монстрах-полулюдях в народной традиции славян // Миф в культуре: человек — не-человек. М., 2000. С. 47–57.

- Белова 2000д — 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. Чужие среди своих. Славянский образ «иностранца» // Родина. 2001, январь-февраль. С. 166–170.
- Белова 2001а — Белова О. «Про Хапуна, я думаю, и вы слышали...» // Солнечное сплетение. Литературный журнал. Иерусалим, 2001. № 16–17. С. 174–180.
- Белова 2001б — Белова О. Чудо и вера: народные легенды о религиозных праздниках, обрядах и обращении иноверцев // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2001. С. 194–217.
- Белова 2002 — Белова О. Этиология греха: народная мораль в фольклорных легендах // Россия XXI. 2002. № 2. С. 166–187.
- Белова 2002а — Белова О. В. Межкультурный диалог в свете этнолингвистики: материалы из регионов Восточной Славии // Славяноведение. 2002. № 6. С. 87–93.
- Белова 2002б — Белова О. В. «Другие» и «чужие»: представления об этнических соседях в славянской народной культуре // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 71–85.
- Белова 2003 — Белова О. В. Опыт комплексного исследования в регионе этнокультурных контактов // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2. С. 60–70.
- Белова 2003а — Белова О. О «жидах» и «жидовской вере» в народных представлениях восточных славян // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 160–175.
- Белова 2003б — Белова О. Вино в восточнославянских этиологических легендах // Миф-8. Вино и культура / Ред. И. Маразов. София, 2003. С. 116–124.
- Белова 2004 — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004.
- Белова 2004а — «Со своим уставом в чужой монастырь»: «наступательная» модель в этноконфессиональном диалоге // Праздник — обряд — ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 119–136.
- Белова 2004б — Белова О. В. «Мы жили по соседству...». Этнокультурные стереотипы и живая традиция // Антропологический форум. СПб., 2004. № 1. С. 230–237.

- Белова, Виноградова 2002 — *Белова О. В., Виноградова Л. Н.* Фольклорные этиологические легенды о поляках и их восточнославянских соседях // Россия–Польша. Образы и стереотипы в литературе и культуре. М., 2002. С. 310–320.
- Белова, Кабакова 2001 — *Белова О. В., Кабакова Г. И.* Экспедиции в полесское село Речица // Живая старина. 2001. № 3. С. 41–44.
- Белова, Петрухин 2001 — *Белова О. В., Петрухин В. Я.* «Невельке царство було, а врэдливі...» История в свете народной этиологии // Славянский альманах 2000. М., 2001. С. 286–303.
- 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, Петрухин 2003 — *Белова О., Петрухин В.* Об одном «конфликтном сюжете» в славянской книжности и фольклоре // Параллели. Русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах. М., 2003. Вып. 2–3. С. 275–282.
- Белова, Петрухин 2005 — *Белова О., Петрухин В.* Славяне и евреи: практика и мифология соседства (по материалам полевых исследований в регионах этнокультурных контактов) // Диаспоры. Независимый научный журнал. 2005. № 1. С. 153–186.
- Березович 1999 — *Березович Е. Л.* Русская национальная личность в зеркале языка: В поисках объективной методики анализа // Русский язык в контексте культуры. Екатеринбург, 1999. С. 31–42.
- Березович 2000 — *Березович Е. Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000.
- Березович, Гулик 2002 — *Березович Е. Л., Гулик Д. П.* Ономаσιологический портрет «человека этнического»: принципы построения и интерпретации // Встречи этнических культур в зеркале языка в сопоставительном лингвокультурологическом аспекте / Отв. ред. Г. П. Нецименко. М., 2002. С. 232–253.
- Берман 1873 — *Берман И.* Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губернии, Ошмянского уезда // Записки Имп. Русского географического общества по отд. этнографии. СПб., 1873. Т. 5. С. 3–44.
- БЛДР 1 — Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI–XII века. СПб., 1997.
- БНПП 7 — Българска народна поезия и проза. София, 1983. Т. 7.

- Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 167–296.
- Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Народный театр чехов и словаков // *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 11–166.
- Богатырев 1996 — *Богатырев П. Г.* Игры в похоронных обрядах Закарпатья // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 484–508.
- БПШ — Белорусские песни, собранные П. В. Шейном // Записки Императорского географического общества. СПб., 1873. Т. 5. С. 281–850.
- Булашев 1909 — *Булашев Г.* Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Киев, 1909.
- Булашев 1992 — *Булашев Г.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Київ, 1992.
- Бурмистров 2004 — *Бурмистров К.* «Басни Талмудовы, от самих жидов узанные»: к генеалогии юдофобских настроений в России конца XVIII — начала XIX в. // Праздник — обряд — ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 362–372.
- Бушкевич 2002 — Ветхозаветные сюжеты в народной культуре Украинских Карпат. Публикация С. П. Бушкевич // Живая старина. 2002. № 3. С. 10–12.
- Ваикра — *рабби Моше Вейсман.* Мидраш рассказывает. Ваикра. Иерусалим, 1996.
- Верхратский 1899 — *Верхратский І.* Знадоби для пізнання угорско-руських говорів // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. Львів, 1899. Т. 29. С. 127–200.
- Веселовский 2001 — *Веселовский А. Н.* Мерлин и Соломон. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. М.; СПб., 2001.
- Виноградова 1997 — *Виноградова Л. Н.* Облик черта в полесских поверьях // Живая старина. 1997. № 2. С. 60–61.
- Виноградова, Толстая 1993 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: Структура текста // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 60–81.
- Вл. Б. 1904 — *Вл. Б.* «Душила» у русских раскольников // Этнографическое обозрение. 1904. № 2. С. 160–161.

- Власова 1995 — *Власова М.* Новая абевага русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.
- Власова 2000 — *Власова М. Н.* Русские суеверия. СПб., 2000.
- Волков 1916 — *Волков Ф.* Этнографические особенности украинского народа // Украинский народ в его прошлом и настоящем. Пг., 1916. С. 455–647.
- Воропай 1993 — *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Київ, 1993.
- Вукановић 1931 — *Вукановић Т.* Лична имена код Срба // ГЕМБ 1931/6: 56–74.
- Галант 1909 — *Галант И. В.* Арендowali ли евреи православные церкви на Украине? // Еврейская старина. 1909. Вып. 1. С. 81–87.
- Гальковский 1913 — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. 2 (Репринт: М., 2000).
- ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1926–. Књ. 1–.
- Георгиева 1990 — *Георгиева А.* Етиологични легенди в българския фолклор. София, 1990.
- Георгиева 1996 — *Георгиева А.* «Чуждият» според българските етиологични легенди // Етнология. София, 1996. Т. 2. С. 64–97.
- Гнатюк 1897 — *Гнатюк В.* Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Т. 1. Легенди і новелі // Етнографічний збірник. Львів, 1897. Т. 3.
- Гнатюк 1899 — *Гнатюк В.* Галицько-руські анекдоти. Ч. 2 // Етнографічний збірник. Львів, 1899. Т. 6. С. 163–269.
- Гнатюк 1902 — *Гнатюк В.* Галицько-руські народні легенди. Т. 1 // Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. 12.
- Гнатюк 1902a — *Гнатюк В.* Галицько-руські народні легенди. Т. 2 // Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. 13.
- Гнатюк 1911 — *Гнатюк В.* Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Т. VI. Байки, легенди, історичні перекази, новелі, анекдоти — з Бачки // Етнографічний збірник. Львів, 1911. Т. 30.
- Гнатюк 1912 — *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології. Т. 2. Вып. 1 // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33.
- Гнатюк 1912a — *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології. Т. 2. Вып. 2 // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 34.
- Гнатюк 1912b — *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31/32.
- Градева 2001 — *Градева Р.* Турците в българската книжнина, XV–XVIII век // Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX–XX век). София, 2001. С. 112–134.

- Грейвс, Патай 2002 — *Грейвс Р., Патай Р.* Иудейские мифы. Книга Бытия. М., 2002.
- Гринченко 1895 — *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Вып. 1.
- Гринченко 1897 — *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1897. Вып. 2.
- Гринченко 1901 — *Гринченко Б. Д.* Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1901.
- Гулик 2000 — *Гулик Д. П.* Языковой портрет цыгана (на материале русского и английского языков) // Язык. Система. Личность. Екатеринбург, 2000. С. 38–48.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль 1996 — *Даль В. И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996.
- Дандес 2004 — *Дандес А.* «Кровавый навет» или легенда о ритуальном убийстве: антисемитизм сквозь призму проективной инверсии // *Дандес А.* Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2004.
- Демидович 1896 — *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 1. С. 91–120.
- Ђаповић 1995 — *Ђаповић Ј.* Земља. Веровања и ритуали. Београд, 1995.
- Дикарев 1896 — *Дикарев М.* Чорноморські народні казки й анекдоти // Етнографічний збірник. Львів, 1896. Т. 2. С. 1–50.
- Дмитриев 2003 — *Дмитриев М.* Евреи во взглядах польского проповедника середины XVII в. Павла Рушеля // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 45–67.
- Добровольская 2003 — *Добровольская В.* Русско-еврейские браки: стереотипы восприятия в зоне межэтнических контактов (по материалам мегаполисов) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 211–225.
- Добровольская 2004 — *Добровольская В.* «Свой» и «чужой» праздник в восприятии горожан (на примере совместного проживания русских и евреев) // Праздник — обряд — ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 137–153.
- Добровольский 1891 — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.

- Добровольский 1914 — *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- ДОО — *Детив обычаях и обрядах народов зарубежной Европы.* М., 1995. Т. 1.
- Драгоманов 1876 — *Драгоманов М.* Малоросские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
- Дубровина 2002 — *Дубровина С. Ю.* Народные пересказы Ветхого Завета на Тамбовщине // *Живая старина.* 2002. № 3. С. 2–4.
- Дымшиц 1997 — *Дымшиц В. А.* Памятники старины в еврейском фольклоре // 100 еврейских местечек Украины. Вып. 1. Подолия. СПб., 1994. С. 71–76.
- Евсеенко 2003 — *Евсеенко Н.* Образ еврея в византийской эпистолографии XII–XIV вв. // *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга.* М., 2003. С. 24–29.
- ЕНС — *Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е. С. Райзе / Сост. В. Дымшица.* СПб., 1999.
- Жаткович 1896 — *Жаткович Ю.* Запітки етнографічні з Угорської Руси // *Етнографічний збірник.* Львів, 1896. Т. 2. С. 1–38 (отд. пагинация).
- Живое слово — *Живое слово. Фольклор русских старожилов Литвы / Сост. Ю. Новиков.* Вильнюс, 1999.
- Житие и чудеса — *Житие и чудеса блаженной старицы Матроны / Авт.-сост. З. В. Жданова.* Изд. братства во имя св. блгв. князя Александра Невского, 1998.
- Загледа 1929 — *Загледа Н.* Побут селянської дитини. Матеріяли до монографії с. Старосілля. Київ, 1929 (Матеріяли до етнології. I).
- Замовы 1992 — *Замовы / Уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г. А. Барташевіч.* Мінск, 1992.
- Занемонец 2003 — *Занемонец А.* Отречение от иудаизма в византийской культуре // *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга.* М., 2003. С. 11–23.
- Зеленин 1904 — *Зеленин Д. К.* «Красная смерть» у русских старообрядцев // *Этнографическое обозрение.* 1904. № 3. С. 67–68.
- Зеленин 1914 — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914. Вып. 1.
- Зеленин 1915 — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1915. Вып. 2.
- Зеленин 1916 — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1916. Вып. 3.

- Иванов 1907 — *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907.
- КА — Карпатский архив Института славяноведения РАН (Москва).
- Кайндль 2003 — *Кайндль Р. Ф.* Гуцули: їхнє життя, звичаї та народні перекази / Перекл. з німецької З. Пенюк. Чернівці, 2003.
- Каравелов 1861 — *Каравелов Л.* Памятники народного быта болгар. М., 1861. Кн. 1.
- Каспина 2002 — *Каспина М.* Диббук и икота — рассказы о вселении злого духа в человека в еврейской и славянской традиции // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2002. С. 163–176.
- Каустов 2004 — *Каустов А.* Праздник как инструмент формирования стереотипов по отношению к евреям в официальной культуре Древней Украины (X–XVIII вв.) // Праздник — обряд — ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 104–118.
- Килимник 1994 — *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Київ, 1994. Кн. 2.
- Климчук 1995 — *Климчук Ф. Д.* Духовная культура полесского села Симоновичи // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 335–380.
- Ковачев 1914 — *Ковачев Й.* Народна астрономия и метеорология // СБНУ 1914. Кн. 30. С. 1–85.
- Колесса 1898 — *Колесса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю, в с. Ходовичах Стрийського пов. // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 76–98.
- КОО 2 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. [2]. Весенние праздники. М., 1977.
- КОО 3 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. [3]. М., 1978.
- Кравченко 1911 — Этнографические материалы, собранные В. Г. Кравченко в Волынской и соседней с ней губерниях // Труды Общества исследователей Волыни. Житомир, 1911. Т. 5.
- Кравченко 1914 — Этнографические материалы, собранные В. Г. Кравченко в Волынской и соседних с ней губерниях // Труды Общества исследователей Волыни. Житомир, 1914. Т. 12.
- Криничная 1987 — *Криничная Н. А.* Русская народная историческая проза. Л., 1987.
- Крысин 2002 — *Крысин Л. П.* Лингвистический аспект изучения этностереотипов (постановка проблемы) // Встречи этнических культур

- в зеркале языка: (в сопоставительном лингвокультурном аспекте). М., 2002. С. 171–175.
- Кръстева-Благоева 1999 — *Кръстева-Благоева Е.* Личното име в българската традиция. София, 1999.
- Курочкін 1995 — *Курочкін О.* Українські новорічні обряди «Коза» і «Маланка». Опишне, 1995.
- ЛГП — Легенды і паданні / Склад. М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі. Мінск, 1983.
- Левченко 1928 — Казки та оповідання з Поділля. В записках 1850–1860-х рр. / Упоряд. М. Левченко. Київ, 1928. Вип. 1–2.
- Легенды 1989 — Легенды, предания, бывальщины / Сост. Н. А. Криничная. М., 1989.
- Логинов 1993 — *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Маггид 1910 — *Маггид Д. Г.* Иноязычные заговоры у русских евреев в XVIII и в начале XIX в. // Еврейская старина. 1910. Вып. 4. С. 580–591.
- Максимов 1995 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Куль хлеба. Смоленск, 1995.
- Марзалюк 2003 — *Марзалюк І. А.* Люді даўняй Беларусі: этнаканфесійныя і сацыякультурныя стэрэатыпы (X–XII стст.). Марілёў, 2003.
- Маркевич 1991 — *Маркевич Н. А.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 52–169.
- Маринов 1981 — *Маринов Д.* Избрани произведения в два тома. София, 1981. Т. 1.
- Марушиакова, Попов 1993 — *Марушиакова Е., Попов В.* Циганите в България. София, 1993.
- Менил, Попова 1995 — *Менил М., Попова А.* Идентификация на чужденца през призмата на окосмеността // Българска етнология. Год. XXI. Извънреден брой. София, 1995. С. 76–87.
- Мечковская 2002 — *Мечковская Н. Б.* Национально-культурные оппозиции в ментальности белорусов (на материале белорусских паремий и фразеологизмов с этнолингвонимами и топонимами) // Встречи этнических культур в зеркале языка: (в сопоставительном лингвокультурном аспекте). М., 2002. С. 215–231.
- Милорадович 1991 — *Милорадович В. П.* Житє-бытє лубенского крєстьянина // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 170–341.

- МНМ — Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1–2. М., 1980–1982.
- Мороз 1999 — Мороз А. Б. «Пустому углу молятся...» Новые религиозные течения и традиционная культура // Живая старина. 1999. № 2. С. 14–15.
- Мороз 2002 — Мороз А. «Жидовики-некрещеники...» Евангельские события и евреи в восприятии современного севернорусского крестьянина // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2002. С. 235–262.
- Мочалова 2003 — Мочалова В. Иудеи между католиками и протестантами в Польше XVI–XVII вв. // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 68–91.
- МРЛРС — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и авт. коммент. О. А. Черепанова. СПб., 1996.
- НБКМ — Народная библиотека «Св. св. Кирил и Методий» (София, Болгария).
- НИАБ в г. Гродно — Национальный исторический архив Беларуси в г. Гродно.
- Никифоровский 1897 — Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- Никифоровский 1898 — Материалы для народного снотолкователя. I. Витебская губ. / Собрал Н. Я. Никифоровский // Этнографическое обозрение. 1898. № 1. С. 133–151.
- Номис 1864 — Номис М. Українські приказки, прислів'я и таке инше. СПб., 1864.
- Оболенская, Топорков 1990 — Оболенская С. Н., Топорков А. Л. Народное православие и язычество Полесья // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 142–159.
- Околович 2002 — Околович Е. В. Демонологические представления евреев Восточной Европы в сравнении с народной демонологией славян. Дипл. работа. Еврейский университет в Москве, 2002 (машинопись).
- Околович 2002а — Околович Е. Заметки о еврейской народной демонологии (по материалам фольклора на идише) // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2002. С. 137–162.
- Околович 2003 — Околович Е. Еврейские и славянские былички о встрече человека с нечистой силой // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 200–210.

- ОЛЕАЭ — Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии.
- Онищук 1909 — *Онищук А.* Матеріяли до гуцульської демонології. Записані у Зелениці Надвірнянського повіта, 1907–1908 // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11. С. 1–139.
- Онищук 1912 — *Онищук А.* Народний календар у Зелениці Надвірнянського пов. (на Гуцульщині) // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1912. Т. 15. С. 1–61.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).
- Панченко 2002 — *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.
- Петрухин 2004 — *Петрухин В.* Евстратий Постник и Вильям из Норвича — две пасхальные жертвы // Праздник — обряд — ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 84–103.
- Пивоварчик 2004 — *Пивоварчик И., Пивоварчик С.* Отражение этнических стереотипов в белорусском народном театре «батлейка» // Праздник — обряд — ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 200–219.
- ПК 1901 — Памятная книжка Вятской губернии на 1901 год. Вятка, 1901.
- Попов 1992 — *Попов В.* Циганите и българската традиционна народна култура // Българска етнография. 1992. № 1. С. 57–69.
- Потушняк 1941 — [Статья Ф. М. Потушняка по народной культуре украинцев Закарпатья] // Литературна недѣля Подкарпатского общества наук. Ужгород, 1941. Вып. 1.
- ПР 1929 — Подкарпатська Русь. Унгвар (Ужгород), 1929. Ч. 4.
- Прохоров 2000 — *Прохоров Г.* Мотив еврейского греха в русских духовных стихах богородичного цикла // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 154–162.
- ПСРЛ 1 — Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко. М., 1860. Вып. 1.
- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1983.
- Пять легенд 1898 — Пять легенд // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 111–116.
- Радовановић 1940 — *Радовановић Б. Љ.* Празноверице и бајање у неколико села Југозападног стига // ГЕМБ. Београд, 1940. Књ. 15. С. 98–101.
- Радуловић 1940 — *Радуловић И.* Народна веровања у Зети // ГЕМБ. Београд, 1940. Књ. 15. С. 54–60.

- Рассел 2001 — *Рассел Дж. Б.* Дьявол. Восприятие зла с древнейших времен до раннего христианства. СПб., 2001.
- РДС — Русский демонологический словарь / Авт.-сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
- Родопи 1994 — Родопи. София, 1994.
- Романов 1891/4 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 4.
- Романов 1891/5 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.
- Сад демонов — Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения / Авт.-сост. А. Е. Махов. М., 1998.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889-. Кн. 1-.
- СД 1 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1 (А-Г). М., 1995.
- СД 2 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2 (Д-К). М., 1999.
- СД 3 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3 (К-П). М., 2004.
- СЕЗ6 — Српски етнографски зборник. Београд, 1894-. Кн. 1-.
- Семенцов 1993 — *Семенцов М. В.* Символическое значение предметов традиционного врачевания (на примере народной медицины кубанских казаков) // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993. С. 101-110.
- Сержпудоўскі 1926 — *Сержпудоўскі А.* Казкі і апавяданьні беларусаў з Слуцкага павету. Менск, 1926.
- Сержпудоўскі 1930 — *Сержпудоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукі. Менск, 1930.
- Сержпудоўскі 2000 — *Сержпудоўскі А. К.* Казкі і апавяданні беларусаў Слуцкага павета. Мінск, 2000.
- СМ — Славянская мифология. Энциклопедический словарь (А-Я). Изд. 2-е, испр. и доп. / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2002.
- Смирнов 2002 — *Смирнов Ю. И.* Польская тема в русском фольклоре // Встречи этнических культур в зеркале языка (в сопоставительном лингвокультурном аспекте). М., 2002. С. 262-279.
- Сморгунова 1998 — *Сморгунова Е. М.* «А где он Антихрист — нам секрет». Эсхатологические представления современных пермских староверов // Живая старина. 1998. № 4. С. 31-34.

- Соболевский 1890 — *Соболевский А.* Из вновь открытого древнерусского поучения домонгольской эпохи // *Живая старина.* 1890/1891. Вып. 4. С. 229.
- Сокил 1995 — *Сокил В.* Народні легенди та перекази українців Карпат. Київ, 1995.
- 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.
- Соловьев 1895 — *Соловьев С. В.* К легендам об Иуде-предателе. Харьков, 1895.
- Соха 1991 — *Соха В.* Сатанів. Историчний нарис. Хмельницький, 1991.
- Станојевић 1933 — *Станојевић М.* Из народног живота на Тимоку // ГЕМБ. Београд, 1933. Књ. 8. С. 59–63.
- 100 еврейских местечек 1 — 100 еврейских местечек Украины. Исторический путеводитель. Вып. 1. Подолия. Иерусалим; СПб., 1997.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.
- Тихонравов 1863 — *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 2.
- Тодорова 1994 — *Тодорова О.* Образът на «нечестивия» евреин в българската книжнина от XVIII — началото XIX век и във фолклора // *Български фолклор.* 1994. Кн. 3. С. 10–22.
- Тодорова 2001 — *Тодорова О.* Евреите в българската словесност от началото на XIX век до Освобождението // *Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX–XX век).* София, 2001. С. 88–111.
- Толстая 1992 — *Толстая С. М.* Магия против смерти // *Балканские чтения — 2.* Симпозиум по структуре текста. М., 1992. С. 52–58.
- Толстая 1995 — *Толстая С. М.* Роль мифологических моделей в славянском этническом самосознании // *Этническое и языковое самосознание.* М., 1995. С. 150.
- Толстая 1998 — *Толстая С. М.* О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // *От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре.* М., 1998. С. 21–37.
- Толстая 2000 — *Толстая С. М.* Славянские мифологические представления о душе // *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология.* М., 2000. С. 52–95.

- Толстая 2001 — *Толстая С. М.* Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 151–205.
- Толстая 2004 — *Толстая С.* Персонификация праздников в славянской народной культуре // Праздник — обряд — ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 21–33.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Солёный болгарин // *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 418–426.
- Толстой 1996 — *Толстой Н. И.* Мифологическое в славянской народной поэзии. (2). Предсказание смерти в колодце или сосуде // *Живая старина.* 1996. № 1. С. 28–29.
- Трахтенберг 1998 — *Трахтенберг Д.* Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М.; Иерусалим, 1998.
- Трусевич 1865/57 — *Трусевич И.* Черти (Предания, поверия, пословицы и песни жителей Полесья) // *Киевлянин.* 1865. № 57. С. 225–227.
- Трусевич 1865/120 — *Трусевич И.* Клады и могилы (Предания, поверия, пословицы и песни жителей Полесья) // *Киевлянин.* 1865. № 120. С. 475–477.
- УНВ — Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Успенский 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- ФЕ — Фольклорен еротикон / Съст. Ф. Бадаланова. София, 1995. Т. 2.
- Федас 1987 — *Федас Й. Ю.* Український народний вертеп (у дослідженнях ХІХ–ХХ ст.). Київ, 1987.
- Фиалкова 1994 — *Фиалкова Л.* Фольклор з України — в Ізраїлі // *Вісник Національної Академії наук України.* 1994. № 11–12. С. 113–115.
- Фиалкова 1995а — *Фиалкова Л.* Из фольклорного архива // *Вести — Север.* 28.12.1995.
- Фиалкова 1995б — *Фиалкова Л.* Из фольклорного архива // *Вести — Север.* 21.12.1995.
- Филиповић 1949 — *Филиповић М. С.* Живот и обичаји народни у Височкој Нахији. Београд, 1949.
- Филиповић 1952 — *Филиповић М. С.* Живот и обичаји Поповаца. Београд, 1952.
- Франко 1898 — *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // *Етнографічний збірник.* Львів, 1898. Т. 5. С. 160–218.

- Франко 1906 — *Франко І.* Апокріфи і легенди з українських рукописів. Львів, 1906. Т. 4.
- Франко 1908 — *Франко І.* Галицько-руські гародні приповідки // Етнографічний збірник. Львів, 1908. Т. 24. С. 369–371.
- Фролова 2003 — *Фролова О.* Евреи в сознании современного русского обывателя // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 226–247.
- Хобзей 2002 — *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія. Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
- Цыхун 2004 — *Цыхун Г. А.* Полесские нарубы // Язык культуры: семантика и грамматика. М., 2004. С. 466–475.
- Чарный 2003 — *Чарный С.* Кровавые наветы в СССР // Тирош. Труды по иудаике. М., 2003. Вып. 6. С. 207–217.
- Чубинский 1872/1 — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1.
- Чубинский 1872/3 — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 3.
- Чубинский 1872/7 — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 7.
- Чубинський 1995 — *Чубинський П.* Мудрість віків. Київ, 1995. Кн. 1, 2.
- Шапкарєв 1968 — *Шапкарєв К. А.* Сборник от български народни умотворения. София, 1968. Т. 1.
- Шарко 1891 — *Шарко Е.* Из области суеверий малорусов Черниговской губ. Село Пашков Черниговской губернии, Нежинского уезда // Этнографическое обозрение. 1891. Кн. 3. С. 171–172.
- Шейн 1890 — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 1.
- Шейн 1893 — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2.
- Шейн 1902 — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3.
- Шимченко 1895 — *Шимченко О.* Українські людські вигадки // Етнографічний збірник. Львів, 1895. Т. 1. С. 1–28.
- Шухевич 1902 — *Шухевич В.* Гуцульщина: фізіографічний, етнольоґічний і статистичний огляд. Ч. 3 // Матеріали до українсько-руської етнольоґії. Львів, 1902. Т. 5.
- Шухевич 1904 — *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 4 // Матеріали до українсько-руської етнольоґії. Львів, 1904. Т. 7.

- Шухевич 1908 — *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 5 // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1908. Т. 8.
- Щербаківський 1991 — *Щербаківський Д. М.* Сторінка з української демонології (вірування про холеру) // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 540–553.
- Юдин 2000 — *Юдин А. В.* Стереотип поляка у русских и других жителей Одессы // *Polacy w oczach Rosjan — Rosjane w oczach Polaków.* — Поляки глазами русских — русские глазами поляков. Zbiór studiów / Red. R. Bobryk i J. Faryno. Warszawa, 2000. S. 49–58.
- Яворский 1915 — *Яворский Ю. А.* Памятники галицко-русской народной словесности. Киев, 1915. Вып. 1.
- Ястребов 1894 — *Ястребов В. Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии. Одесса, 1894.
- AMT — Archiwum materialów terenowych Zakładu Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej (ІНKM) PAU (Варшава, Польша).
- An-sky 1994 — *An-sky S.* The Jewish Artistic Heritage. An Album. Moscow, 1994.
- Baranowski 1981 — *Baranowski B.* W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Bartmiński, Panasiuk 2001 — *Bartmiński J., Panasiuk I.* Stereotypy językowe // *Współczesny język polski* / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 2001.
- Bednárik 1943 — *Bednárik R.* Slowakische Volkskultur. Bratislava; Pressburg, 1943.
- Benedyktowicz 2000 — *Benedyktowicz Z.* Portrety «obcego». Kraków, 2000.
- Bystron 1935 — *Bystron J. St.* Megalomania narodowa. Warszawa, 1935.
- Bystron 1922 — *Bystron J. St.* Czarność obcych // *Lud.* 1922. T. 21. S. 179–182.
- Bystron 1960 — *Bystron J. St.* Dzieje obyczajów w dawnej Polsce XVI–XVIII wieku. Warszawa, 1960.
- Bystron 1980 — *Bystron J. St.* Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone / Wybrał i opracował L. Stomma. Warszawa, 1980.
- Cała 1992 — *Cała A.* Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992.
- Cała 1995 — *Cała A.* The Image of the Jew in Polish Folk Culture. Jerusalem, 1995.
- Czaja 1906 — *Czaja St.* Zapusty // *Lud.* 1906. T. 12. S. 35–56.
- Czaplak 1987 — *Czaplak G.* Obraz kosmosu w tekstach folklorystycznych wsi Matiaszówka. Praca magisterska. Lublin: UMCS, 1987.

- Dąbrowska 1903 — *Dąbrowska S.* Z Żabna (pow. Krasnostawski) // *Wiśła*. 1903. T. 17. S. 95–97.
- Dąbrowska 1904 — *Dąbrowska S.* Wieś Żabno (pow. Krasnostawski) // *Wiśła*. 1904. T. 18. S. 36–42, 89–104, 158–176, 331–346.
- Eleńska 1891 — *Eleńska E.* Wieś Komarowicze w pow. Mozyrskim // *Wiśła*. 1891. T. 5. S. 290–331, 479–520.
- Engelking 1996 — *Engelking A.* Każda nacja swoju wieru ma // *Polska Sztuka Ludowa — Konteksty*. 1996. № 3–4. S. 177–183.
- Federowski 1889 — *Federowski M.* Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy. Warszawa, 1889. T. 2.
- Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1.
- Federowski 1902 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1902. T. 2.
- Federowski 1903 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1903. T. 3.
- Federowski 1935 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Warszawa, 1935. T. 4.
- Fischer 1921 — *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.
- Gieryszewska 1992 — *Gieryszewska K.* Interpretacja postaci Judasza // *Polska Sztuka Ludowa — Konteksty*. 1992. № 2. S. 39–42.
- Ginzberg 1956 — *Ginzberg L.* Legends of the Bible. New York, 1956.
- Gloger 1877 — *Gloger Z.* Zabobony i mniemania ludu nadnarwiańskiego dotyczące ptaków, płazów i owadów // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Kraków, 1877. T. 1. S. 101–107.
- Gloger 1978 — *Gloger Z.* Encyklopedia staropolska ilustrowana. Warszawa, 1978. T. 1.
- Gloger 1978a — *Gloger Z.* Obrędy, zwyczaje i wierzenia ludowe na ziemiach nad Narwią i Biebrzą // *Zygmunt Gloger — badacz przeszłości ziemi ojczyściej*. Warszawa, 1978. S. 141–245.
- Goldberg-Mulkiewicz 1978 — *Goldberg-Mulkiewicz O.* «Obcy» w obrzędzie weselnym // *Literatura ludowa*. 1978. T. 12. S. 48–57.
- Goldberg-Mulkiewicz 1989 — *Goldberg-Mulkiewicz O.* Kontakty polsko-żydowskie w kulturze ludowej Podlasia. Część I — obrędy // *Studia Podlaskie*. Białystok, 1989. T. II. S. 148–157.
- Gołębiowski 1884 — *Gołębiowski Ł.* Lud Polski, jego zwyczaje, zabobony. Lwów, 1884.

- Görög-Karady 1992 — *Görög-Karady V.* Ethnic stereotypes and folklore // Folklore Processed. In Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday. Helsinki, 1992. P. 114–126.
- Graves, Patai 1966 — *Graves R., Patai R.* Hebrew Myths. The Book of Genesis. New York, 1966.
- Grodzka 1960 — *Legends Łęczyckie / Zebr. i oprac. J. Grodzka.* Łódź, 1960.
- Gustawicz 1902 — *Gustawicz B.* Kolka szczegółów ludoznawczych z powiatu bobreckiego // *Lud.* 1902. T. 8. S. 265–274, 368–392.
- Hertz 1988 — *Hertz A.* Żydzi w kulturze polskiej. Warszawa, 1988.
- Horváthová 1986 — *Horváthová E.* Rok vo zvykoch našho ľudu. Bratislava, 1986.
- Hryciuk, Moroz 1993 — *Hryciuk R., Moroz E.* Pamięć tradycji w relacjach mieszkańców Litwy narodowości żydowskiej // *Polska Sztuka Ludowa — Konteksty.* 1993. № 3–4. S. 85–89.
- Hryciuk, Moroz 1993a — *Hryciuk R., Moroz E.* Wizerunek Żyda // *Polska Sztuka Ludowa — Konteksty.* 1993. № 3–4. S. 89–92.
- Jakubiak 2003 — *Jakubiak E.* Stereotyp Żyda w dowcipach z przełomu XIX/XX wieku // *Etnolingwistyka* 14. Lublin, 2003. S. 235–244.
- Janicka-Krzywda 1981 — *Janicka-Krzywda U.* Obrzędy weselne w Zawoi pod koniec XIX i w XX wieku // *Wierchy.* Warszawa; Kraków, 1981. Roczn. 48. S. 139–153.
- Jastrzębski 1989 — *Jastrzębski J.* Żyd jako «obcy» i jako «swój» w kulturze wsi polskiej XIX w. // *Literatura ludowa.* 1989. T. 33. № 4–6. S. 48.
- Kępiński 1990 — *Kępiński A.* Lach i Moskal. Z dziejów stereotypu. Warszawa; Kraków, 1990.
- Kolberg DW 3 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 3: Kujawy. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1962.
- Kolberg DW 5 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 5: Krakowskie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1962.
- Kolberg DW 7 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 7: Krakowskie. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1963.
- Kolberg DW 9 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 9: W. Ks. Poznańskie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1963.
- Kolberg DW 10 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 10: W. Ks. Poznańskie. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1963.
- Kolberg DW 11 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 11: W. Ks. Poznańskie. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1963.

- Kolberg DW 14 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 14: W. Ks. Poznańskie. Cz. 6. Wrocław; Poznań, 1962.
- Kolberg DW 15 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 15: W. Ks. Poznańskie. Cz. 7. Wrocław; Poznań, 1962.
- Kolberg DW 17 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 17: Lubelskie. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1962.
- Kolberg DW 19 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 19: Kielickie. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1963.
- Kolberg DW 20 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 20: Radomskie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1964.
- Kolberg DW 23 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 23: Kaliskie. Wrocław; Poznań, 1964.
- Kolberg DW 24 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 24: Mazowsze. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1963.
- Kolberg DW 26 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 26: Mazowsze. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1963.
- Kolberg DW 29 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 29: Pokucie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1962.
- Kolberg DW 31 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 31: Pokucie. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1963.
- Kolberg DW 42 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 42: Mazowsze. Cz. 7. Wrocław; Poznań, 1970.
- Kolberg DW 45 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 45: Góry i Podgórze. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1968.
- Kolberg DW 46 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 46: Kaliskie i Sieradzkie. Wrocław; Poznań, 1967.
- Kolberg DW 49 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 49: Sanockie i Krośnieńskie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1974.
- Kolberg DW 50 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 50: Sanockie i Krośnieńskie. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1974.
- Kolberg DW 51 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 51: Sanockie i Krośnieńskie. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1973.
- Kolberg DW 52 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 52: Białoruś-Polesie. Wrocław; Poznań, 1968.
- Kosiński 1904 — *Kosiński W.* Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Cz. 2. Kraków, 1904. T. 7. S. 3-86.

- Kotyła 1982 — *Kotyła A.* Stereotypy językowe nazw narodowości: Żyd, Cygan, Tatar, Szwed, Niemiec, Francuz, Węgier, Rusin i Czech w tekstach języka ludowego i materiałach etnograficznych zawartych w t. 1–28, 39–51 «Ludu» Oskara Kolberga. Praca magisterska. Lublin: UMCS, 1982.
- Kowal 1983 — *Kowal D.* Stereotyp językowy Żyda w ludowej polszczyźnie. Praca magisterska. Lublin: UMCS, 1983.
- Krekovičova 1995 — *Krekovičová E.* Židovstvo očami iných. Reflexia Žida v slovenskom folklóre // *Traditiones* 24. Ljubljana, 1995. S. 221–235.
- Krekovičova 1995a — *Krekovičová E.* Obraz Žida v slovenskom folklóre // *Židovska identita včera, dnes a zajtra* / Zost. P. Salner. Bratislava, 1995. S. 41–67.
- Krekovičova 1999 — *Krekovičová E.* Medzi toleranciou a bariérami. Obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre. Bratislava, 1999.
- Kubiszyn 2003 — *Kubiszyn M.* Historia mówiona Lublina // *Dziedzictwo kulturowe Żydów na Lubelszczyźnie. Materiały dla nauczycieli.* Lublin, 2003. S. 31–42.
- Lilientalowa 1898 — *Lilientalowa R.* Przesady żydowskie // *Wisła.* 1898. T. 12. S. 277–284.
- Lilientalowa 1900 — *Lilientalowa R.* Przesady żydowskie // *Wisła.* 1900. T. 14. S. 318–322, 639–644.
- Lilientalowa 1902 — *Lilientalowa R.* Życie pozagrobowe i świat przyszły w wyobrażeniu ludu żydowskiego // *Lud.* 1902. T. 8. S. 350–353.
- Lilientalowa 1904 — *Lilientalowa R.* Wierzenia, przesady i praktyki ludu żydowskiego // *Wisła.* 1904. T. 18. S. 105–113.
- Lilientalowa 1905 — *Lilientalowa R.* Wierzenia, przesady i praktyki ludu żydowskiego // *Wisła.* 1905. T. 19. S. 148–176.
- Lilientalowa 1919 — *Lilientalowa R.* Święta żydowskie w przeszłości i terażniejszości. Cz. 3 // *Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności.* Kraków, 1919. T. 58. S. 1–103.
- Lud — *Lud.* Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Lwów, 1895–. T. 1–.
- Magiera 1900 — *Magiera J. Fr.* Judasz i Haman // *Wisła.* 1900. T. 14. S. 233–234.
- Małek 2000 — *Małek E.* Указатель сюжетов русской нарративной литературы XVII–XVIII вв. Łódź, 2000. T. 1.
- Mirga 1984 — *Mirga A.* Stereotyp jako model «prawdziwego swojego» i «obcego» (Próba konstrukcji teoretycznej zjawiska stereotypu) // *Prace Etnograficzne.* Kraków, 1984. Zesz. 19. S. 51–70 (там же литература).

- Młynek 1902 — *Młynek L.* Zabawy sierskich pasterzy przed 20 laty // *Lud.* 1902. T. 8. S. 22–36, 141–159.
- Moskowich 1993 — *Moskowich W.* Mr. Khauruchenka, Miss Shaihets, Mrs. Hoika and Others: the Origin of Some Unusual Family Names in East Slavic Areas // *Philologia Slavica.* К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 354–364.
- Mróz 1995 — *Mróz L.* O Filistynach, Cyganach alias Wałęsach. Z dziejów poznania Romów w Polsce // *Lud.* 1995. T. 78. S. 341–356.
- Nowicka 1995 — *Nowicka E.* Rom jako swój i jako obcy. Zbiorowość Romów w świadomości społeczności wiejskiej // *Lud.* 1995. T. 78. S. 357–375.
- Paluch 1989 — *Paluch A.* Zerwij ziele z dziewięciu miedz. Ziołolecznictwo ludowe w Polsce w XIX i początku XX wieku. Wrocław, 1989.
- PBL — *Krzyżanowski J.* Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962–1963. T. 1–2.
- Pietkiewicz 1938 — *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938.
- Petrow 1878 — *Petrow A.* Lud ziemi Dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaj, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki i t. p. // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.* Kraków, 1878. T. 2. S. 3–182.
- Prokopowicz 1994 — *Prokopowicz A.* Folklor Polaków z okolic Wilna. Praca magisterska. Lublin: UMCS, 1994.
- Rozckowska 2003 — *Rozckowska E.* Polski stereotyp Żyda i Żydówki we współczesnej polszczyźnie. Praca magisterska. Lublin: UMCS, 2003.
- Rothstein 1985 — *Rothstein R.* Jews in Slavic Eyes — the Paremiological Evidence // *IX World Congress of Jewish Studies.* Jerusalem, 1985.
- Rulikowski 1879 — *Rulikowski E.* Zapiski etnograficzne z Ukrainy // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.* Kraków, 1879. T. 3. S. 62–166.
- Saloni 1903 — *Saloni A.* Lud łańcucki. Materyały etnograficzne // *Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne.* Kraków, 1903. T. 6. S. 187–420.
- Siarkowski 1879 — *Siarkowski W.* Materyały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.* Kraków, 1879. T. 3. S. 3–61.
- Siarkowski 1885 — *Siarkowski W.* Materyały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.* Kraków, 1885. T. 9. S. 3–72.
- Stomma 1986 — *Stomma L.* Antropologia kultury wsi polskiej XIX w. Warszawa, 1986.

- Siewiński 1903 — *Siewiński A.* Bajki, legendy i opowiadania ludowe zebrane w pow. sokalskim // *Lud.* 1903. T. 9. S. 68–85.
- Świętek 1893 — *Świętek J.* Lud Nadrabski (od Gdowa do Bochnię). Kraków, 1893.
- Świętek 1902 — *Świętek J.* Z nad Wisłoka, rysy etnograficzne ze wsi Biało-brzezi w pow. łańcuckim // *Lud.* 1902. T. 8. S. 245–257, 354–368.
- Sychta 1967–1976 — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. T. 1–6.
- Szukiewicz 1903 — *Szukiewicz W.* Wierzenia i praktyki ludowe zebrane w gub. Wilenskiej // *Wisła.* 1903. T. 14. S. 265–280.
- The Book of legends — *The Book of legends. Sefer ha-aggadah. Legends from Talmud and Midrash / Ed. by Hayim Nahman Bialik and Yehoshua Hana Ravnitzky.* New York, 1992.
- Udziela 1886 — *Udziela S.* Materyały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.* Kraków, 1886. T. 10. S. 75–156.
- Udziela 1890 — *Udziela S.* Lud Polski w powiecie ropczyckim w Galicji // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.* Kraków, 1890. T. 14. 1–136.
- UMCS — Uniwersitet Marie Curie-Skłodowskiej (Люблин, Польша).
- Václavík 1959 — *Václavík A.* Výroční obyčaje a lidové umění. Praha, 1959.
- Węgrzynek 1995 — *Węgrzynek H.* «Czarna legenda Żydów». Procesy o rzekome mordy ritualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995.
- Wierzchowski 1890 — *Wierzchowski Z.* Materyały etnograficzne z powiatu Tarnobrzieskiego i Niskiego w Galicyi // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.* Kraków, 1890. T. 14. 145–251.
- Zawiliński 1892 — *Zawiliński R.* Przesady i zabobony z ust ludu w różnych okolicach zebrane // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.* Kraków, 1892. T. 16. S. 252–267.
- Zowczak 2000 — *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.
- Żmigrodzki 1896 — *Żmigrodzki M.* Ukraina. I. Theogonia i kosmografia ludu Ukrainy // *Lud.* 1896. Z. 4. S. 321–329.

Научное издание

Ольга Владиславовна Белова

**ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ
В СЛАВЯНСКОЙ НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ**

Корректор *Т. И. Томашевская*
Оригинал-макет *Л. Е. Коритысская*

Издательство «Индрик»

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other INDRIK publications may be ordered by

e-mail: nina_dom@mtu-net.ru
or by tel./fax: +7 095 959-21-03

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60×90¹/₁₆. Гарнитура «Школьная». Печать офсетная.

18,0 п.л. Тираж 500 экз. Заказ № 1848

Отпечатано с оригинал-макета
в ППП «Типография „Наука“».
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6

