

Центр научных работников и преподавателей иудаики
в вузах «Сэфер»

Институт славяноведения
Российской Академии наук

«Старое»

и

«новое»

*в славянской и еврейской
культурной традиции*

Сборник статей

ספר

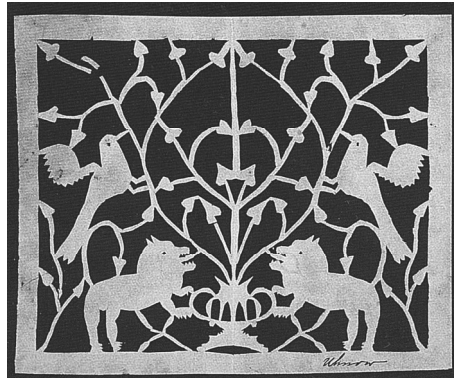
Академическая серия

Выпуск 39

Москва
2012

«The Old»
and
«The New»

*in Slavic and Jewish
Cultural Tradition*



Collection of articles

«Старое»

и

«новое»

*в славянской и еврейской
культурной традиции*



Сборник статей

Редколлегия:

О.В. Белова (ответственный редактор), *И.В. Копчёнова*,
В.В. Мочалова, *В.Я. Петрухин*



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

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

На с. 2:

Еврейская вытынанка (художественная вырезка из бумаги) с анималистично-орнаментальным мотивом к празднику Шавуот. Галиция, конец XIX — начало XX в.
(из кн.: Культура галицких евреев. Зі збірок Музею етнографії та художнього промислу у Львові. Львів, 2006. С. 112, № 3)

На с. 3:

Еврейская вытынанка (художественная вырезка из бумаги) сюжетно-орнаментальной композиции к празднику Шавуот. Галиция, конец XIX — начало XX в.
(из кн.: Культура галицких евреев. Зі збірок Музею етнографії та художнього промислу у Львові. Львів, 2006. С. 112, № 4)

Верстка: *О.В. Волкова*

Корректор: *Е.Л. Чеканова*

«Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. — М., 2012. — 374 с.

Сборник ««Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции» включает материалы международной конференции, состоявшейся в Москве 7–9 декабря 2011 г., и является продолжением серии изданий материалов конференций, с 1995 г. ежегодно проводимых Отделом славяно-иудаики Института славяноведения РАН и отражающих работу над фундаментальным проектом «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия». С 1998 г. вышло в свет уже 13 книг, посвященных анализу (историческому, философскому, лингвистическому, фольклорно-этнографическому, культурологическому) механизмов взаимодействия славянской и еврейской традиций.

В книгу вошли 23 статьи ученых из России, Израиля, Финляндии, в которых в этнокультурном, этнолингвистическом, литературоведческом, фольклорно-этнографическом и сравнительно-типологическом аспектах обсуждается состояние традиционной обрядности в славянских и еврейской культурах; анализируются основные механизмы сохранения и трансформации обрядового кода (язык и образность обряда, ритуалистика, обрядовые тексты и т.п.) и языковых традиций в различных культурных ареалах.

ISBN %%%%%%%%%%

© Центр научных работников и преподавателей
иудаики в вузах «Сэфер», 2012

© Институт славяноведения РАН, 2012

© Коллектив авторов, 2012

© Центр «Сэфер», оригинал-макет, 2012

Содержание

Предисловие	7
<i>Аркадий Ковельман, Ури Гершович.</i> Сукка и хупа. Композиция и смысл трактата Вавилонского Талмуда «Сукка»	9
<i>Елена Федотова.</i> Почему царь? Ритуал жертвоприношения царя в ТаНаХе и его трансформация в евангельском мифе	23
<i>Елена Сморгунова.</i> Хлеб в иудейских и православных обрядах	43
<i>Сирил Асланов.</i> Старое и новое в современном иврите	52
<i>Александра Полян.</i> Иврит и идиш в обрядности современного еврейства Буковины и Бессарабии	63
<i>Ольга Фролова.</i> Праздник как святость и праздность в русских пословицах	77
<i>Максим Гаммал.</i> Реформы традиционной обрядности караимов Российской империи в XIX – начале XX в.	85
<i>Виктория Мочалова.</i> Новый государственный праздник России: 4 ноября versus 7 ноября	103
<i>Мария Кастина.</i> Почитание Штефанештского ребе: прошлое и настоящее	120
<i>Екатерина Лазарева.</i> Практика обращения к раввину и рассказы о чудесах: традиция и новшества	136
<i>Галина Зеленина.</i> «Жида проводят агитацию»: религиозные практики советских евреев в годы войны	143
<i>Игорь Бессонов.</i> Записки Богу и святым в русской и еврейской традициях	165
<i>Элина Иоффе.</i> «Старое» и «новое» в еврейской похоронной обрядовости (по материалам экспедиций в Бессарабию и на Буковину)	179

<i>Ольга Белова.</i> «Мне приятен этот обычай...», или Как мы выбираем традицию	190
<i>Светлана Амосова, Светлана Пахомова.</i> «Свой среди чужих»: варианты интеграции неевреев в еврейскую религиозную и общинную жизнь	211
<i>Лариса Фиалкова, Мария Еленевская.</i> Праздничные ритуалы в среде русскоязычных израильтян: между традицией и инновацией	226
<i>Елена Носенко-Штейн.</i> Еврейская традиция сегодня и межпоколенная передача культурной информации	246
<i>Вера Сурво, Арно Сурво.</i> Традиционный праздник и квазимифы постиндустриального ландшафта (по материалам Карелии)	257
<i>Александр Чувьюров.</i> Внехрамовые службы коми православного сельского населения: молебны, почитаемые сельские святыни, паломничество (традиции и новации)	282
<i>Наталья Голант.</i> Обычаи, обряды и образ жизни евреев в зеркале румынских мифологических представлений	314
<i>Леонид Кацис.</i> К анализу славяно-еврейских параллелей, касающихся «вызывания дождя в Полесье» (по работам Н.И. и С.М. Толстых 1970–1980-х гг., современным исследованиям и книге «Прославление Бешта»)	324
<i>Евгения Хаздан.</i> Музыка и музыканты в еврейской и белорусской свадьбе	339
<i>Галина Элиасберг.</i> Еврейские обряды в контексте еврейской и русско-еврейской драматургии 1880-х – 1910-х гг.	357

Предисловие

Сборник «“Старое” и “новое” в славянской и еврейской культурной традиции» (39-й выпуск Академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Институтом славяноведения РАН) включает материалы международной конференции, состоявшейся в Москве 7–9 декабря 2011 г.

Конференция «Традиционная обрядность: “старое” и “новое” в славянской и еврейской культуре» стала пятнадцатой в ряду ежегодных встреч, посвященных сравнительному изучению еврейской и славянской культур и объединяющих ученых, с 1995 г. работающих над многолетним международным проектом «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия».

Определяя круг вопросов для обсуждения на конференции, организаторы исходили из положения о том, что календарная, семейная и окказиональная обрядность во многом определяет колорит национальной культуры и обеспечивает механизм передачи традиций в социуме, способствует формированию представлений этнических соседей друг о друге, осознанию этнической идентификации. В рамках же национальной традиции борьба «старого» и «нового» обуславливает культурную динамику, преемственность и инновации.

На конференции в этнокультурном, этнолингвистическом, фольклорно-этнографическом и сравнительно-типологическом аспектах обсуждалось состояние традиционной обрядности в славянских и еврейской традициях; были проанализированы основные механизмы сохранения и трансформации обрядового кода (язык и образность обряда, ритуалистика, обрядовые тексты и т.п.) в различных культурных ареалах.

Ключевыми вопросами стали следующие. Как складывались и эволюционировали представления о славянских обрядах в еврейской среде и о еврейских обрядах и ритуалах – в славянской? Как сохранялись и видоизменялись традиционные обряды в советский период? Как влияют процессы глобализации на традиционную обрядность?

В то же время стало очевидно, что проблемы наследия и инноваций не ограничиваются сферами традиционной обрядности, но распространяются на культурную традицию в целом. Именно поэтому при подготовке сборника мы предоставили авторам возможность расширить тематику статей, включив в сферу описываемых явлений и язык, и фольклор, и литературу, и различные сферы культуры и быта.

В сборник, составленный по материалам конференции, вошли работы исследователей из России, Израиля, Финляндии.

Как и предыдущие выпуски серии, сборник «“Старое” и “новое” в славянской и еврейской культурной традиции» сформирован по тематическому принципу. Открывают книгу статьи, посвященные формированию традиций в древности и отражению этого процесса в текстах Талмуда, ТаНаХа и Библии.

Далее следуют работы, в которых представлены исследования о лингвистических проявлениях «старого» и «нового» – будь то языковые трансформации, смена языковых кодов или отражение в языке концептов, связанных с праздниками.

Следующий раздел представляет статьи, в которых анализируются реформы обрядности и ритуалистики разных периодов, затронувшие культурную традицию различных народов.

Отдельный блок составляют статьи, посвященные современной обрядности и религиозным практикам и рассматривающие процессы трансформации традиции в зависимости от исторических обстоятельств, социальной среды, диалога поколений и т.п. Большинство исследований, помещенных в этом разделе, основаны на материалах, собранных в ходе фольклорно-этнографических экспедиций и анкетирования.

Завершает книгу блок статей, в который вошли работы, посвященные теме межкультурных параллелей на различном фольклорном и литературном материале, будь то мифологические верования или представления, связанные со сферой народной музыки, демонстрирующие роль взаимовлияния культур на развитие и сохранение традиции.

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

Редколлегия

В то же время стало очевидно, что проблемы наследия и инноваций не ограничиваются сферами традиционной обрядности, но распространяются на культурную традицию в целом. Именно поэтому при подготовке сборника мы предоставили авторам возможность расширить тематику статей, включив в сферу описываемых явлений и язык, и фольклор, и литературу, и различные сферы культуры и быта.

В сборник, составленный по материалам конференции, вошли работы исследователей из России, Израиля, Финляндии.

Как и предыдущие выпуски серии, сборник «“Старое” и “новое” в славянской и еврейской культурной традиции» сформирован по тематическому принципу. Открывают книгу статьи, посвященные формированию традиций в древности и отражению этого процесса в текстах Талмуда, ТаНаХа и Библии.

Далее следуют работы, в которых представлены исследования о лингвистических проявлениях «старого» и «нового» – будь то языковые трансформации, смена языковых кодов или отражение в языке концептов, связанных с праздниками.

Следующий раздел представляет статьи, в которых анализируются реформы обрядности и ритуалистики разных периодов, затронувшие культурную традицию различных народов.

Отдельный блок составляют статьи, посвященные современной обрядности и религиозным практикам и рассматривающие процессы трансформации традиции в зависимости от исторических обстоятельств, социальной среды, диалога поколений и т.п. Большинство исследований, помещенных в этом разделе, основаны на материалах, собранных в ходе фольклорно-этнографических экспедиций и анкетирования.

Завершает книгу блок статей, в который вошли работы, посвященные теме межкультурных параллелей на различном фольклорном и литературном материале, будь то мифологические верования или представления, связанные со сферой народной музыки, демонстрирующие роль взаимовлияния культур на развитие и сохранение традиции.

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

Редколлегия

Аркадий Ковельман

(Москва),

Ури Гершович

(Иерусалим)

**Сукка и хупа.
Композиция и смысл трактата
Вавилонского Талмуда «Сукка»**

Применительно к трактатам Вавилонского Талмуда слова «композиция» и «смысл» звучат сомнительно. «Все знают», что трактаты составлены по принципу антологии. У антологии есть галахическая (юридическая) тема, например трактат «Сукка» посвящен заповедям праздника Суккот, трактат «Шаббат» – заповедям субботы и т.п. Галахическое (юридическое) обсуждение заповедей сопровождается аггадическими (литературными) отступлениями – моралистическими рассуждениями, притчами, новеллами и прочими всплесками еврейской словесности. Десять лет назад мы выдвинули гипотезу двойной (аггадической и галахической) композиции¹. В основе этой гипотезы лежит представление о метафорическом смысле заповедей. В этой статье мы рассмотрим смысл и композицию трактата Вавилонского Талмуда «Сукка».

Что в Мишне, Талмудах и сборниках мидрашей есть метафорическое понимание заповедей – не новость. Это касается и заповеди сукки. Блестящий анализ метафоры сукки мы находим в статье Джеффри Рубенштейна². Рубенштейн начинает свой анализ с заповеди сукки в Торе. Тора велит евреям:

В кущах живите семь дней; всякий туземец Израильянин должен жить в кущах, чтобы знали роды ваши, что в кущах поселил Я сынов Израилевых, когда вывел их из земли Египетской. Я Господь, Бог ваш (Лев 23: 42–43).

Сукка – это шалаш, крытый ветками и травой. По мнению Рубенштейна, у мудрецов должен был возникнуть вопрос: неужели Господь действительно поселил сынов Израилевых в шалашах (а не

в шатрах) в каменистой пустыне, где ни веток, ни травы не напа-сешься? Ведь в рассказе об Исходе речь идет именно о шатрах (па-латках). Ответом на этот вопрос было метафорическое толкование заповеди. Такое толкование Рубенстайн находит в одном из древ-нейших толкований на книгу Левит. Сифра³ приводит дискуссию между вечными оппонентами – рабби Элиезером и рабби Акивой.

Рабби Элиезер сказал: «Это были настоящие шалаши». Рабби Акива сказал: «Шалаши были Облаками Славы».

Символика шалашей (*суккот*) дана здесь явно и открыто, ее рас-шифровка не требует гигантских усилий. В Синайской пустыне ев-реи пребывали под сенью Облаков Славы, подобно тому как на празднике кущей они пребывают под сенью обычных шалашей из веток и травы. Разве что можно (и нужно) детализировать эту сим-волику, находить в источниках толкования, с ней связанные. Тем не менее Рубенстайн представляет ситуацию как головоломку, в кото-рой участвуют тень (сень) шалаша, Божественное Присутствие (*Шхина*) и Облака Славы.

Фрагменты головоломки теперь сошлись. Сень Божественного При-сутствия защищает Израиль. Облака Славы – видимая форма Божест-венного Присутствия. Рождается параллель между галахой и аггадой. Тень в галахе параллельна Облакам Славы в аггаде. Установления, тре-бующие, чтобы в сукке было больше тени, чем солнечного света, парал-лельны символике сукки как Божественного Облака... На более глубо-ком уровне и галахическая и аггадическая традиции отражают и выра-жают религиозный опыт пребывания в сукке. В тени сукки человек ощущает божественную защиту, любовь и близость⁴.

Нет сомнения, Талмуд насыщен символами. *Сота* (жена, запод-озренная в неверности) – символ Израиля, неверного Богу; *гет* (разводное письмо) – символ развода между Богом и Израилем; *кид-душин* (венчание, освящение мужчиной женщины) – символ венча-ния между Богом и Израилем, освящения Израиля и т.п. В трактатах галаха перекликается с аггадой, галахические установления – с агга-дической символикой. Но сами по себе эти символы лежат на по-верхности и восходят к библейским метафорам. Обнаружить их не составляет особого труда. То, что остается сокрытым – переход ме-тафоры в аллегорию, наделенную сюжетом и глубинным метаисто-рическим смыслом. Эта скрытая аллегория, по нашему мнению, ле-

жит в основе композиции трактатов Мишны и Талмуда. Раскрытию аллегорической композиции и посвящены наши статьи. Мы пытались искать опорные точки композиции в конце и начале трактатов. Между концом и началом обнаруживалась прямая метафорическая связь – симметрия, наполненная смыслом. Нет ли такой симметрии в трактате «Сукка»?

На первый взгляд, нет и не может быть. Никакой явной связи между началом и концом трактата нет ни на галахическом, ни на агадическом уровне. Первая глава посвящена техническим деталям сукки – ее высоте, строительным материалам и т.п. В последней (пятой) главе речь идет о храмовых ритуалах праздника Суккот, а заодно и о храмовых ритуалах вообще. Известно, что в Иерусалимском Храме священники делились на «стражи» или «череды». Стражи сменяли друг друга в заведенном порядке. У каждой стражи в Храме была особая ниша («окно»), куда складывались принадлежности служения (ножи и т.п.). Каждой страже полагалось кольцо, чтобы вести жертву к алтарю. Последний параграф Мишны «Сукка» (5: 8) указывает, что хлебы приношения распределялись между стражами (речь идет о хлебах, уже пролежавших в Храме неделю). Те, кто заступал на службу, делили между собой хлебы приношения с северного конца стола, а священникам, «сдающим смену», доставались хлебы с южного конца стола. Но у этого порядка было исключение: священники из рода Бильга всегда «делили на юге», их кольцо для жертвоприношений было прикреплено (к стене?), а их «окно» было закрыто. Почему? Гемара (56б) передает нам традицию, восходящую к таннаям («Учили наши наставники»).

Случай с Мирьям бат Бильга, что сменила веру и вышла замуж за *стратиота* (военачальника) из войска греческих царей. Когда греки вошли в Святилище, она сандалией била по жертвеннику и говорила: «*Люкос, люкос* (волк, волк – по-гречески), доколе ты будешь истреблять богатство Израиля, а в час беды не спешить на помощь!» И когда мудрецы услышали это, прикрепили кольцо и закрыли нишу. А некоторые говорят, что священники из стражи Бильга опаздывали, и их братья из стражи Йешевав приходили и служили вместо них, так что, хотя от соседства с грешниками не выигрывают, соседи Бильга оказались в выигрыше. Ведь Бильга всегда делили на юге, а братья их из рода Йешевав – на севере. Если Бильга действительно опаздывали, то понятно, почему вся стража подверглась наказанию. Но если согрешила только одна женщина, то почему наказали всю стражу Бильга? Сказал Абайей: «Об

этом – пословица: “Что ребенок услышит от отца или матери, то и скажет на людях”». Но неужели вся стража Бильга была наказана из-за отца Мирьям или из-за ее матери? Сказал Абайей: «Горе грешнику – горе и соседу его, благо праведнику – благо и соседу его, ибо сказано (Исайя 3: 10): “Скажите праведнику, что благо ему, ибо они будут вкушать плоды дел своих”».

Очевидно, толкование Абайей основано на грамматической странности: «скажите праведнику» (в единственном числе), но «они будут вкушать» (во множественном числе). Они – соседи праведника. Иными словами, от соседства с праведником люди выигрывают, а от соседства с грешником – проигрывают. В устах вавилонского мудреца пророческие слова Исайи сделались похожими на житейскую мудрость Притч Соломоновых. Наказание грешников и торжество праведников никак не связано для Абайей с приходом мессии, «Отрасли Господа» (Исайя 4: 2)! Трактат «Сукка» завершается не мессианским упованием (как многие другие трактаты Талмуда), а историческим анекдотом и моралью, из этого анекдота выведенной.

В основе рассказа – история знатного священнического рода Бильга. Вторая книга Маккавеев сообщает нам о Симоне из рода Бильга, а также о его братьях – Менелаете и Лисимахе. Симон (Шимон) занимал должность «протата» Храма⁵. Он донес селевкидским властям сначала о финансовых злоупотреблениях первосвященника Оннии III (2 Мак 3: 4), а затем и о его политической неблагонадежности (там же, 4: 1). В греческих рукописях Второй книги Маккавеев и в Вульгате Симон принадлежит к колену Биньямин, но старолатинский и армянский переводы дают оригинальное чтение – Бильга. Брат Симона, Менелай, стал первосвященником в 172/171 г. до н.э. и возглавил партию «крайних эллинистов». При нем совершилось осквернение Храма, проводилась религиозная реформа. После успехов Иуды Маккавея и очищения Храма, давшего начало празднованию Хануки, Менелай был казнен по приказу Антиоха V как виновник всех неурядиц. Что же касается третьего брата, Лисимаха, то он погиб в Иерусалиме во время народных волнений.

Почему Мишна и Гемара молчат о Симоне, Менелаете и Лисимахе из рода Бильга, зато говорят о пустяковых, с нашей точки зрения, событиях и персонажах? Нет ли здесь подтасовки и сокрытия? Ричард Калмин справедливо отверг подобную постановку вопроса. С его точки зрения, редакторы Мишны просто не смотрели на исто-

рию нашими глазами, не считали важным то, что кажется важным нам⁶. Мы бы добавили, что превращение истории в анекдот характерно для Устной Торы, как характерно оно для Светония и античной доксографии. Мирьям бат Бильга не «замещает» Менелая, как кажется большинству исследователей, но является героиней своего жанра, далеко отстоящего от жанра Второй книги Маккавеев.

Не соглашаясь с теорией «замещения», приведем один из вариантов этой теории. Шуламит Валлер в комментарии к трактату «Сукка» предлагает свою «собственную феминистскую перспективу». В этой «перспективе» Мирьям бат Бильга – метафора деяний Менелая. Перемена религии и брак с греческим военачальником – подобие реформ Менелая. Упреки Мирьям, обращенные к Богу, напоминают стремление Менелая сохранить за собой должность первосвященника, а женское непостоянство Мирьям отражает противоречия в поведении Менелая⁷. Очевидно, Валлер понимает метафору так, как понимают ее многие постструктуралисты. Она видит в ней одну из возможных коннотаций. Коннотация рождается из опыта и впечатлений читателя (женщины, религиозного еврея, христианина и т.п.), а не из простого смысла текста. Да и само существование простого смысла (то есть денотации) сомнительно: денотация есть лишь последняя из коннотаций⁸. Подобного рода метафорика действительно свойственна мышлению современного человека. Но талмудическая метафора не такова. Она формализована и экзегетична. Поскольку она формализована, то снабжена маркерами – словарными совпадениями, ключевыми словами. Поскольку она экзегетична, то не просто развивает библейские мотивы (Бог – отец, Израиль – сын, жена, невеста и т.п.), но и выводится напрямую из текста Библии, строится на библейских цитатах.

Какая цитата заложена в рассказе о Мирьям бат Бильга? Гемара приводит десятый стих из третьей главы Исая: «Скажите праведнику, что благо ему, ибо они будут вкушать плоды дел своих». Но прибегнем к презумпции неполного цитирования; в Талмуде такое случается часто. Тот, кто читал Пророков, должен знать продолжение цитаты:

Горе грешнику, ибо будет ему возмездие за дела рук его. Народ мой, притеснители его – женщины и дети господствуют над ним (Исая 3: 11–12).

Одиннадцатый стих – продолжение десятого по методу библейского параллелизма. Награда праведников параллельна наказанию

грешников. Очевидно, что именно одиннадцатый стих Абайей имел в виду, цитируя десятый, ибо история Бильга говорит о наказании грешников, а вовсе не о награде праведникам. Но и двенадцатый стих здесь логичен: в нем упомянуты женщины, совершающие зло, господствующие над народом! Далее у Исаяи следует знаменитое обличение «дочерей Сиона» (*бнот Цион*), которое вполне могло бы относиться к Мирьям, дочери Бильга (*Мирьям бат Бильга*):

И сказал Господь: за то, что дочери Сиона надменны и ходят, подняв шею и обольщая взорами, и выступают величавою поступью и гремят цепочками на ногах, оголит Господь темя дочерей Сиона и обнажит Господь срамоту их; в тот день отнимет Господь красивые цепочки на ногах и звездочки, и луночки, серьги, и ожерелья, и опахала, увясла и запястья, и пояса, и сосудцы с духами, и привески волшебные, перстни и кольца в носу, верхнюю одежду и нижнюю, и платки, и кошельки, светлые тонкие епанчи и повязки, и покрывала. И будет вместо благовония зловоние, и вместо пояса будет веревка, и вместо завитых волос – плешь, и вместо широкой епанчи – узкое вретие, вместо красоты – клеймо. Муж твои падут от меча, и храбрые твои – на войне. И будут воздыхать и плакать ворота столицы, и будет она сидеть на земле опустошенная. И ухватятся семь женщин за одного мужчину в тот день, и скажут: «Свой хлеб будем есть и свою одежду будем носить, только пусть будем называться твоим именем, – сними с нас позор» (Исайя 3: 16 – 4: 1).

После падения Второго Храма это пророчество стало объектом бесчисленных толкований. На сей раз «дочери Сиона» обвинялись в заигрывании со знатными римлянами. Приведем мидраш из «Ваикра Рабба» (16: 1) с параллельными версиями в «Эйха Рабба» (4: 18) и «Психта де-Рав Кахана»⁹. «Дочери Сиона» бросают вызов Богу и пророку, уверяя, что с ними ничего плохого не случится, если враг придет. Вражеские военачальники увидят прекрасную дочь Сиона и немедленно «возьмут ее»:

Дукса (*дукс*) увидит меня и возьмет меня, ипархос (*эпарх*) увидит меня и возьмет меня, истратилатос (*стратилат*) увидит меня и возьмет меня и посадит меня на колесницу.

И в самом деле, «дукс видит ее и берет ее, эпарх видит ее и берет ее, стратилат видит ее, и берет ее, и сажает ее с собой на колесницу»¹⁰. Вспомним, что дочь Бильги выходит замуж за стратиота. Этот ее поступок, как и поступок «дочери Сиона», совершен «в час бе-

ды», когда Бог не приходит на помощь (в чем Его и упрекает дочь Бильги).

Вернемся к тексту Исаяи. За обличением следует утешение:

В тот день Отрасль Господа явится в красоте и чести, и плод земли – в величии и славе, для уцелевших сынов Израиля. Тогда оставшиеся на Сионе и уцелевшие в Иерусалиме будут именоваться святыми, все, вписанные в книгу для житья в Иерусалиме, когда Господь омоет скверну дочерей Сиона и очистит кровь Иерусалима из среды его духом суда и духом огня. И сотворит Господь над всяким местом горы Сиона и над собраниями ее облако и дым во время дня и блистание пылающего огня во время ночи; ибо над всем чтимым *хупа*. И *сукка* будет для сотворения тени днем от зноя и для убежища и защиты от непогод и дождя (Исайя 4: 2–6).

Мессия (Отрасль Господа – *Цемах Адонай*) принесет защиту Израилю. Над Сионом и над всем чтимым (то есть над Храмом и Иерусалимом) распрострется свадебный навес (*хупа*) и будет шалаш (*сукка*) для защиты от зноя. Мы пришли к сути трактата, к его основной метафоре: шалаш (*сукка*) есть свадебный навес (*хупа*), под которым Бог сочетается с Израилем, даруя Израилю безопасность и защиту. Двигаясь от конца трактата, мы достигли начала.

* * *

В начале мишны «Сукка» (1: 1) мы учим: «Если сукка – выше 20 локтей, то она не годится». Гемара (2а) спрашивает: «Откуда эти слова»? Из каких стихов Писания мы это выводим? Вавилонские амораи Рабба и Рава приводят в качестве подтверждения два стиха из книги Левит (Лев 23: 42–43): «В куцах живите семь дней; [всякий туземец израильтянин должен жить в куцах], чтобы знали поколения ваши, что в куцах (в *суккот*) поселил Я сынов Израилевых, [когда вывел их из земли Египетской]». Аргумент Раббы таков: если сукка будет выше двадцати локтей, то человек не «знает», что он находится в сукке, «поскольку глаз не властвует над ней», глаз не упирается в потолок, в настил из травы и веток. По мнению Равы, если сукка выше 20 локтей, то она оказывается постоянным жилищем, а не временным, а ведь сказано: «В куцах живите семь дней», то есть сукка должна быть временным жилищем.

Палестинский аморай рабби Зейра приводит другую цитату, тот самый стих из Исаяи (4: 10), который следует за инвективой в адрес «дочерей Сиона»: «И шалаш (*сукка*) будет для сотворения тени днем от зноя [и для убежища и защиты от непогод и дождя]». Рабби Зейра рассуждает так: если *сукка* не выше двадцати локтей, человек сидит в тени *сукки*, то есть в тени настила из травы и веток, но если *сукка* выше двадцати локтей, то тень будет уже от стен, а не от настила. Галаха требует, чтобы человек сознавал, что он находится в *сукке*, и чтобы крыша *сукки* служила защитой от зноя.

Гемара (26) замечает, что аргумент Раббы применим к «знанию поколений» о том, что произошло при Исходе из Египта. Напротив, аргумент рабби Зейры относится к «дням мессии», ибо именно о «днях мессии» пророчествует Исаяя. И, следовательно, из стиха Исаяи никак нельзя выводить галаху о высоте *сукки*! Ведь речь здесь идет не о шалаше из травы и веток, но о покрове Божиим, о защите для Израиля. На это рабби Зейра, по мнению Гемары, мог бы ответить:

Если так, то Писание сказало бы: «И *хупа* будет для сотворения тени днем от зноя». Но поскольку сказано: «И *сукка* будет для сотворения тени днем от зноя», мы можем вывести оба значения.

Чтобы понять аргумент Гемары, следует еще раз прочесть два стиха Исаяи подряд (4: 9–10):

И сотворит Господь над всяким местом горы Сиона и над собраниями ее облако и дым во время дня и блистание пылающего огня во время ночи; ибо над всем чтимым *хупа*. И *сукка* будет для сотворения тени днем от зноя и для убежища и защиты от непогод и дождя.

Когда Исаяя говорил о *хупе*, он имел в виду не настоящий свадебный навес, но символ. Поскольку же он говорит также и о *сукке*, речь идет и о символе, и о прямом галахическом смысле. Следовательно, можно использовать стих Исаяи в подтверждение того, что *сукка* не должна быть выше 20 локтей! Почему же именно *хупа* должна пониматься символически? По-видимому, потому что «Господь омоет скверну дочерей Сиона». Израиль, который и есть «дочь Сиона», будет невестой под *хупой* со своим божественным женихом. Коренная библейская метафора (Израиль – невеста, Бог – жених) выступает на сцену и влечет за собой другую метафору (*сукка* – *хупа*). Свадебный навес и шалаш, защищающий от жары, сходятся

в образе божественной защиты и сакрального брака. Трактат «Сукка» начинается тем, чем он мог бы завершиться, мощным мессианским аккордом. Но завершается он историей о Мирьям бат Бильга и цитатой из Исайи, причем и история, и цитата отсылают нас к началу трактата – к «дням мессии». Отсылка эта настолько скрыта и спрятана, что нужно очень внимательное чтение, чтобы ее увидеть. Более того, мессианский смысл стиха Исайи, приводимого в конце трактата, заменен посюсторонним смыслом (случается здесь и сейчас, случалось уже в прошлом). Вместо «дней мессии» – «поколения ваши».

«Дни мессии», тем не менее, упомянуты в последней (пятой) главе трактата. Мишна (5: 1) говорит о больших нововведениях в «Женском Дворе» Храма. Гемара (51б–52а) разъясняет: речь идет о разделении мужчин и женщин. Чтобы не допустить «легкомыслия», мудрецы женщин поместили внутри, а мужчин – снаружи. Когда же и это не помогло, ввели порядок, при котором женщины находились наверху (на галерее), а мужчины – внизу. Как же мудрецы решились на такие нововведения, если Господь сам указал план строительства Храма? Мудрецы истолковали слова пророка Захарии (12: 12): «И будет оплакивать страна, каждая семья – отдельно: семья дома Давида – отдельно, и жены их – отдельно; семья дома Натана – отдельно, и жены их – отдельно». Мудрецы построили силлогизм «от легкого к тяжелому»: «Если Тора говорит, что в будущем, когда станут искать праведности и у Злого Побуждения не будет власти над людьми, мужчины будут отделены от женщин, то в наши дни, когда ищут радости и Злое Побуждение властвует над людьми, – тем более!»

Откуда же известно, что Злое Побуждение не будет властвовать над людьми? Из слов пророка Захарии (12: 10): «Того, которого пронзили, оплакивать будут, как оплакивают единственного (сына)». По мнению рабби Досы, речь идет о Злом Побуждении – именно оно будет пронзено и уничтожено в конце времен. Но, по мнению большинства мудрецов, пронзен будет мессия – Машиах бен Йосеф (помазанник из рода Иосифа). Действительно, у Захарии речь идет о мессианских временах, об уничтожении всех народов, которые будут воевать против Иерусалима, об истреблении идолов. И посреди этих успехов случится нечто странное:

А на дом Давида и на жителей Иерусалима изолью дух благодати и умиления, и они воззрят на Меня, а того, которого пронзили, оплаки-

вать будут, как оплакивают единственного (сына), и горько плакать о нем, как плачут о первенце... И будет оплакивать страна, каждая семья – отдельно: семья дома Давида – отдельно, и жены их – отдельно; семья дома Натана – отдельно, и жены их – отдельно.

Кто же может быть пронзен и оплакан всем народом в мессианские времена? Конечно, сам мессия! Но это не мессия из рода Давида (Машиах бен Давид), а мессия из рода Иосифа. В будущем Господь скажет messии из рода Давида: «Проси, что хочешь, и будет дано тебе». Но, когда мессия из рода Давида увидит убитого мессию из рода Иосифа, он попросит жизни! Так Гемара толкует Псалом 2: 7–8 и Псалом 21: 5 (в сочетании со странным пророчеством Захарии)¹¹.

Пророчество Захарии казалось странным и было истолковано задолго до эпохи вавилонских амораев. Мы находим толкование этого пророчества в Евангелии от Иоанна (19: 33–37):

Но, придя к Иисусу, как увидели Его уже умершим, не перебили у Него голени, но один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода. И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы поверили. Ибо сие произошло, да сбудется Писание: «Кость Его да не сокрушится» (Пс 34: 21). Также и в другом месте Писание говорит: «Воззрят на того, которого пронзили» (Зах 12: 10).

Даже в мессианские времена Бог «в час беды не спешит на помощь». Тем более это случается в «поколениях ваших». Большая часть последней (пятой) главы посвящена величию Храма Ирода, разрушенного римлянами. О разрушении Храма напрямую не сказано, но зато говорится об уничтожении александрийских евреев, роскошь синагоги которых также живописуется. И кончается трактат историей Мирьям бат Бильга и ее упреками, обращенными к Богу. Напомним справедливые слова Рубенштейна: «На более глубоком уровне и галахическая и аггадическая традиции отражают и выражают религиозный опыт пребывания в сукке. В тени сукки человек ощущает божественную защиту, любовь и близость». Трактат, который должен быть посвящен божественной защите, любви и близости, в своих ключевых, аггадических точках как раз в этой защите и близости сомневается, на отсутствие ее сетует. В трактате отражен опыт незащитности человека и молчания Бога.

Самым поразительным свидетельством этого является не то, что в трактате есть, а то, чего в нем нет. В конце пятой главы нет упоминания о Хануке, хотя именно Ханука последовала за историей прегрешений рода Бильга. На это можно возразить словами Ричарда Калмина: редакторы Мишны не смотрели на историю нашими глазами, не считали важным то, что кажется важным нам. Это так. Но если трактат «Сукка» молчит о Хануке, то Вторая книга Маккавеев не молчит о сукке. Она представляет Хануку как подобие праздника Суккот.

Книга эта открывается письмом иерусалимских евреев александрийским собратьям с призывом справлять Хануку. При этом Ханука называется «дни кушей» (1: 9), дни «кушей и огня» (1: 18). Удивительным образом Ханука отождествляется с Суккот. Что было причиной такого отождествления? Исследователи уже указывали на «историческую» связь освящения Храма Соломона с праздником Суккот (1 Цар 8: 63) и с очищением Храма Неемией (1 Мак 1: 18)¹². Но связь Хануки с Суккот гораздо глубже. Если Суккот – праздник покрова, божественной защиты, то и Ханука – праздник избавления, когда Бог «спешит на помощь». Более того, и Ханука и Суккот – праздники мессианские. Оба они продолжаются восемь дней, хотя Тора предписывает находиться в сукке семь дней. Восьмой день – Шмини Ацерет («остановка восьмого дня»). О символике восьмого дня мы уже писали. Восьмой день и в христианской, и в талмудической интерпретации – это день воскресения (отсюда христианское воскресение, которое наступает после седьмого дня, то есть субботы). На восьмой день воскресает мессия, который погибает в конце шестого дня или в вечер субботы. Мир, в котором мы живем, есть суббота Бога (все еще длящийся седьмой день творения), а восьмой – это мир грядущий¹³.

По-видимому, в Хануке соединялось празднование исторического посюстороннего спасения и ожидание метаисторического конечного избавления. Победа Иуды Маккавея и очищение Храма представлялись предварением победы мессии и воскресения из мертвых. Но именно историческое содержание Хануки оказалось уязвимым. Ханука была одним из многочисленных праздников, учрежденных в эпоху Второго Храма в память о Божественной помощи «в час беды». Некоторые из этих праздников были внесены в знаменитый «Свиток Поста» («Мегиллат Таанит»), где указывались дни, по которым нельзя поститься. Среди праздников спасения (внесенных

и не внесенных в «Мегиллат Таанит») были и праздник евреев Вавилонии (Пурим), и праздники евреев Александрии (освобождение евреев из рабства и перевод Торы при Птолеме II Филадельфе, спасение евреев от гибели при Птолеме IV Филопаторе), и праздники евреев Иудеи, в том числе связанные с восстанием Маккавеев. Природа Суккот, как праздника божественной защиты и спасения, вероятно, распространялась на эти праздники. Но защита оказалась ненадежной и кратковременной. Иерусалимский Храм был разрушен, могучее александрийское еврейство уничтожено, праздновать в Александрии было уже нечего и некому.

В эпоху Мишны и Талмуда изменилось отношение к Божию покрову. Исчезла уверенность в том, что Бог придет на помощь своему народу в час беды, сотворит чудо и спасет. Одно из правил новой эпохи гласило: «Не полагаются на чудо». Дни избавления от бедствий последний раз вносились в «Свиток Поста» при Антонине Пие, когда были отменены карательные декреты Адриана. Раббан Шимон бен Гамлиель, редактор «Свитка Поста», грустно заметил, что в его поколении не хватило бы никаких свитков для подобных записей (Шаббат 136). Вскоре «Свиток Поста» выпал из обращения. Многие праздники, введенные в эпоху Второго Храма, исчезли. Но Хануку продолжали праздновать, а связь между Суккот и Ханукой продолжала осознаваться. Так, Гемара в трактате «Шаббат» (21б) сравнивает число быков, приносимых на Суккот в жертву, с числом ханукальных светильников. Как число быков уменьшается (восемь в первый день, семь – во второй и т.п.), так и число свечей уменьшается. Это мнение приписывается «дому Шаммая», то есть относится к достаточно древним временам.

Конец трактата «Сукка» несет следы связи Суккот с Ханукой, следы упоминания Хануки. В пользу этого свидетельствует и рассказ о Мирьям бат Бильга, и мессианский контекст цитаты из Исаяи, которой завершается трактат. Мессианская концовка обычна для Талмуда и Мишны. В «Сукке» мессианская тема открыто заявлена в начале первой главы (в ходе галахических споров) и в начале последней главы (где помещен рассказ о смерти одного мессии и об опасениях другого). В конце же последней главы мессианская тема стерта, ослаблена, скрыта. Композиция одновременно скрывает и отрывает смысл трактата: Божий покров, жалобы на его отсутствие в «поколениях ваших» и ожидаемые бедствия в «дни мессии»¹⁴.

Примечания

¹ См. наши работы: A Symmetrical Teleological Construction in the Treatises of Philo and in the Talmud // *The Review of Rabbinic Judaism Ancient, Medieval and Modern* 5, 2, 2002. P. 86–92; Мир и Ханаан в трактате Мишны «Санхедрин» // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2008. С. 9–32; Метафора в структуре текста Мишны: анализ трактата «Кидушин» // Маасе сипур: Мехкарим бесифрут ха-йехудит. Рамат Ган: Издательство университета Бар-Илан, 2009. С. 11–42 (на иврите); Миф о субботней свече: Трактат Вавилонского Талмуда «Шаббат» // История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2009. С. 9–18; Молодые священники и ученики мудрецов (Бавли Назир и Тамид) // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2010. С. 9–18; Hidden Allegory in the Talmud: The Ontology of Rabbinic Hermeneutics // *The Review of Rabbinic Judaism Ancient, Medieval and Modern* 13, 2, 2010. P. 141–193.

² Rubenstein J.L. The Symbolism of the Sukkah // *Judaism*. 43, 4. Fall 1994. P. 371–387.

³ Сифра, разд. Эмор 17: 11 (103а-б).

⁴ Rubenstein J.L. The Symbolism of the Sukkah. P. 381.

⁵ Характер этой должности не совсем ясен.

⁶ Kalmin R. Jewish Babylonia between Persian and Roman Palestine. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 66.

⁷ Valler Sh. Massechet Sukkah: Text, Translation and Commentary. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. P. 204–205.

⁸ Барт П. S/Z / Пер. с фр. Г.К. Косикова и В.П. Мурат; Под ред. Г.К. Косикова. 3-е изд. М., 2009. С. 52–53.

⁹ О раввинистическом комментарии на этот фрагмент Исаяи см.: Segal E. From Sermon to Commentary: Expounding the Bible in Talmudic Babylonia. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2005. P. 29–31.

¹⁰ Midrash Wayyikra Rabbah: A Critical Edition by Mordecai Margulies. Part I. New York and Jerusalem: The Maxwell Abbell Publication Fund, The Jewish Theological Seminary of America, 1993. P. 343–344.

¹¹ Основываясь на этом фрагменте, Джейкоб Ньюснер формулирует свое видение структуры мишнаитского и талмудического трактата «Сукка». Он отмечает, что праздник Суккот, «с одной стороны, ассоциировался с осенним празднованием дождей и урожая, а с другой стороны – с приходом мессии». Так рождалась связь между частной судьбой, в которой роль полового влечения (Злого Побуждения) столь велика, и судьбой Израиля в будущем мире и в дни мессии. К теме Мишны «Сукка» (Суккот – праздник Кушей) Гемара добавляет темы Мессии, Торы, мудрецов, этого Мира и будущего Мира. См.: Neusner J. The Talmud of Babylonia: An Academic Commentary 6, Sukkah. Atlanta: Scholars Press, 1999. P. 289. На наш взгляд, отдельные мотивы трактата Гемары (мессия, половое влечение, женщины, будущий мир и т.п.) следует рассматривать в метафо-

рической системе, обозначенной началом Гемары: Божий покров в мессианские времена и его подобие «в поколениях ваших». Связь между Мишной и Гемарой создается именно этой метафорой. Насколько редакторы Мишны осознавали эту метафору и закладывали ее в текст Мишны «Сукка» – вопрос особый.

¹² О сближении Хануки с Суккот во Второй Маккавейской книге см. комментарий Н.И. Брагинской, А.И. Шмаиной-Великановой и А.Н. Коваля ко Второй Маккавейской книге (в печати).

¹³ Ковельман А., Гершович У. Миф о субботней свече: Трактат Вавилонского Талмуда «Шаббат». С. 15–16.

¹⁴ Синтия М. Бейкер уже заметила, что «Тосефта Сукка начинается интригующим анекдотом о некоей особой женщине и кончается другим похожим анекдотом». См.: *Baker C.M. The Queen, the Apostate, and the Woman Between: (Dis)Placement of Women in Tosefta Sukkah // A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud: Introduction and Studies / Ilan T. et al. (eds.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. P. 169.* Действительно, в начале трактата (и Тосефты и Вавилонского Талмуда) мы читаем о царице Адиабены Елене, которая построила сукку высотой в двадцать локтей и мудрецы не возражали. В конце трактата мы читаем о Мирьям бат Бильга. Над праведной Еленой, которая перешла в иудаизм из язычников, есть Божий покров (*хуна/сукка*), а над неправедной Мирьям бат Бильга такого покрова нет.

Елена Федотова
(Москва)

Почему царь?
Ритуал жертвоприношения царя в ТаНаХе
и его трансформация в евангельском мифе

Принесение в жертву царя – в той или иной форме – это ритуал, хорошо засвидетельствованный в самых разных культурах. Он описан в мифах, поэзии, исторических сочинениях¹, и в древних текстах, и в близких к современности антропологических опросах². Вероятно, прямое отношение к этому обычаю имеют мифологические рассказы о принесении в жертву бога с целью создания или восстановления космического порядка. Расчлененное тело бога (богини) становится источником частей мироздания. Например, в месопотамском мифе «Энума элиш» мир создается из тела праматери Тиамат, а люди лепятся из глины, замешенной на крови бога Кингу. Подобные сказания есть и у других народов³. Умирание и последующее воскресение бога (например, египетский Осирис, угаритский Баал) также относится сюда как образец умиротворения Смерти и восстановления затем космического порядка. Иногда бог и царь смешиваются в одном лице, как в шумерском мифе о царе-пастухе-боге Думузи⁴, которого убивают в качестве искупительной жертвы за богиню Инанну, или в финикийском мифе о царе Кроносе⁵, обожествленном после смерти, который для спасения своего народа принес в жертву единственного сына, нарядив его предварительно в царские одежды. Подобные параллели вполне согласуются с общепринятой царской идеологией, согласно которой царь выступает представителем бога на земле, если не прямо его земным воплощением⁶. Левинсон полагает, что жертвоприношение царя или царского сына может следовать паттерну *imitatio dei*⁷. Со своей стороны, Р. Жирар видит в царском достоинстве жертвы всего лишь «виктимный признак», следствие маргинальности царя в социуме⁸.

На самом деле теоретическую базу под жертвоприношение царя подвел А.М. Хокарт, хотя прямо именно об этом обычае он не пишет⁹; однако Хокарту принадлежит рассмотрение самых общих и глубинных соотношений между участниками ритуальных церемоний в принципе, и, пользуясь его анализом, легко сделать вывод о закономерности царских жертвоприношений.

Прежде всего Хокарт показал, что первоначально царь, как глава народа и территории (практически любого масштаба), исполнял только ритуальную роль – в качестве главы ритуала, то есть проводника благ, текущих от духа-покровителя к народу. Административные функции царя вторичны и появились лишь на том этапе развития общества, когда блага стали распределяться при помощи бюрократического аппарата. Получение благ и есть основная цель ритуала¹⁰, а механизм ритуального воздействия на духов, по Хокарту, сводится к серии отождествлений: отождествляются прежде всего народ, ждущий благ, и дух (бог), от которого они исходят. Посредники в этом процессе, отождествляемые одновременно и с народом, и с духом – это распорядитель (глава) ритуала, культовый объект и жертва, которые таким образом приравниваются друг к другу. Отсюда и проистекает царская идеология древности, рассматривающая царя как посредника, ответственного перед богом за состояние народа, а перед народом – за благосклонность богов и общее благоденствие. Будучи изначально отождествляем с жертвой, царь и должен приноситься в жертву при нарушениях мирового и общественного порядка – с целью его (этого порядка) восстановления¹¹.

Эти, в общем-то мистические, реалии лучше понимаются с учетом наблюдения¹², что при главе ритуала всегда присутствует другое лицо – непосредственный исполнитель ритуала, так называемый (Перво)священник или (Верховный) жрец; он находится в определенных отношениях с царем, часто – родственных, и реальная власть этого «второго лица» может превышать власть царя. Вместе с тем царь формально всегда обладает ритуальными полномочиями, и нередко именно он носит титул Первосвященника или Верховного жреца. Такое смешение сохранилось даже в современных монархиях, например король Великобритании является главой Англиканской церкви.

На начальном этапе в качестве духа-покровителя выступает предок, воплощенный в тотемном животном. Племя заинтересовано

в увеличении поголовья этого благодетеля – и вот животное приносится в жертву и ритуально поедается¹³. В общей пиршественной трапезе согласно вышеизложенной логике глава ритуала ест самого себя, а остальные едят его (что, конечно, никого не смущает, ибо мифологические идеи подчиняются собственной логике)¹⁴.

Со временем в обществе обычно происходит централизация культа, и в соответствии с этим – выделение царя из прежде (почти) равных ему клановых вождей¹⁵. На этом этапе царь отождествляется с верховным богом, и его символом становится солнце, а также сакральное животное верховного бога. Как правило, это животное, известное своей силой: бык, лев (леопард), орел, лошадь, кобра или белый слон – в зависимости от региона. Подобных зверей обычно не едят, но они символизируют возросшую мощь царя и служат духовными помощниками в битве. Вместе с тем известны ритуалы принесения в жертву таких животных, и главой ритуала выступает царь, то есть он приносит в жертву животное, отождествляемое с ним самим. В качестве примеров можно привести древнеиндийский ритуал Ашвамедха¹⁶ – жертвоприношение коня, а также, возможно, царскую охоту на львов в древней Месопотамии. В этом обычае подозревают ритуальную подоплеку, поскольку наряду с рельефом во дворце Ашурбанипала, где изображен царь, собственноручно убивающий льва, существует другое изображение, на котором Ашурбанипал стоит позади убитого льва и совершает жертвенное возлияние¹⁷.

Поскольку ритуальный лидер – это, образно говоря, канал, по которому к народу поступает благодать свыше, то жертвоприношение царя, как и замещающие его ритуалы (замена царя или его радикальное очищение), равносильно прочистке этого канала, обновлению энергетики общины. Надо думать, что концентрация реальной власти в руках царя должна была привести к развитию всякого рода заместительных ритуалов, и они действительно известны с глубокой древности. Например, ассирийские цари в случае плохих предзнаменований имели обыкновение поститься или надевали козлиную шкуру, проводили семь дней в тростниковой хижине, прикидывались больными или как-то иначе изображали временное исчезновение царя. Известны случаи, когда практиковались и более серьезные меры: в новоассирийский период нередко при особенно плохих предсказаниях царь уступал трон заместителю на 100 дней, а сам все это время держался в тени, сторонясь как ритуальных, так и админи-

стративных функций правителя. Правил заместитель; его даже женили – для большего сходства с царем. Но настоящая роль заместителя заключалась в том, чтобы собрать на себя все зло, предназначенное царю (а значит, и народу), а затем отправиться в небытие. Соответственно, через 100 дней заместителя вместе с супругой предавали смерти, но хоронили торжественно и пышно – как царя. После этого обновленный и очищенный царь вновь приступал к своим обязанностям¹⁸. Дж. Фрэзер приводит доводы в пользу того, что принесение в жертву царского сына или дочери также относится к заместительным ритуалам; если же замещения нет, то любая насильственная смерть царя играет роль жертвоприношения: таким путем община отводит от себя беду одряхления и общего снижения энергетики¹⁹. При этом Фрэзер подчеркивает, что в известных исторических примерах «властителя умерщвляют в качестве бога или полубога. Смерть и воскресение властителя представлялась единственным средством сохранить во всей полноте его священную жизнь, необходимую для спасения народа и всего мира»²⁰.

По-видимому, к паттерну «жертвоприношение царя» можно отнести в определенных случаях ритуал, также общий для многих культур и известный сейчас под названием «ритуал козла отпущения». Хотя надо отметить, что среди ученых нет общего мнения о том, какой из ритуалов первичен: кровавое жертвоприношение или «ритуал козла отпущения»²¹; является ли «ритуал козла отпущения» вообще жертвоприношением или это просто ритуал элиминации в чистом виде. Возможно (и этот вопрос также обсуждается в литературе²²), что разница между двумя типами жертвоприношения не так уж принципиальна; происхождение их может быть таково, что жертва кровавая (как дар) предназначалась изначально доброму духу или «своему» богу в обмен на благополучие, а «ритуал козла отпущения» был жертвой духу зла или «чужому» богу, от которого исходит опасность и которого надо задобрить (и даже обмануть) с тем, чтобы он не вредил. Во всяком случае, судя по описанию ритуалов, царь мог быть принесен в жертву по любой схеме, как «ритуала козла отпущения», так и кровавой жертвы.

К вопросу о заместительных ритуалах следует, по-видимому, добавить одну деталь; Ян Бреммер²³, рассмотрев большое количество древнегреческих документов, сделал любопытное наблюдение: если в мифах как в нормообразующих образцах, задающих прецедент,

в жертву всегда приносится (или прогоняется) царь, то на практике (отраженной в исторических и поэтических текстах) всегда имеет место замещение царя маргиналом «снизу»²⁴. Фармакос, этот герой древнегреческих Таргелий²⁵, был человеком из низов: рабом, преступником, иностранцем, уродом, бедняком и т.д. Однако его изгоняли в качестве «царя»: определенный период времени фармакоса содержали за счет городской казны, воздавая ему почести, а затем изгоняли с соблюдением специфического ритуала, унижая и оскорбляя «царя». Та же замена наблюдается в ритуалах хеттских, ассирийских, вавилонских: либо человек из низов заменял царя в ритуале, либо царь подвергался интенсивному очищению, как в вавилонском новогоднем ритуале *акиту*, который включал в себя переворот ситуации: царя в ходе этой процедуры унижали, били и ругали, как самого низкого из его подданных. Такой обряд, в сущности, равносителен замене царя – его исчезновению и рождению в новом качестве.

Надо думать, что в основе ритуала жертвоприношения царя (в любом его виде) лежит идея о бессмертии, совершенстве царя – как следствии его причастности к миру божественного; только в таком качестве царь может служить гарантом процветания своего народа. Общность этих представлений для самых разных культур заставляет искать их архетипические корни; даже в республиканской мании в обязательном порядке периодически менять главу государства (как в древности, так и ныне) можно усмотреть определенную наклонность к такого рода ритуалам, обновляющим энергетику общества.

Как же сохраняются, преломляются или трансформируются описанные выше представления в ТаНаХе в связи со своеобразной религиозной позицией его авторов? Априорно можно думать, что, по крайней мере, в девтеронимической редакции идея божественности царя должна встретить сопротивление и быть дезавуирована как несоответствующая основной религиозной линии монотеизма (монотеизма). Этому сопротивлению может противостоять укорененность таких представлений, отраженная в текстах, которые использовали авторы ТаНаХа при компоновке своей Книги.

Эта вероятная картина находит определенное подтверждение в исследовании соответствующих контекстов. Прежде всего, о многом говорит сама редкость упоминания интересующего нас ритуала: открыто о жертвоприношении царя в ТаНаХе говорится всего четыре раза. Сюда можно отнести жертвоприношение сына моавитского

царя Меши (4 Царств 3: 27); жертвоприношение дочери судьи Иеффая (Суд 11: 30–40) и, наконец, два упоминания о том, что иудейские цари Ахаз и Манассия «провели своего сына через огонь» (4 Царств 16: 3; 21: 6). По смыслу можно было бы добавить сюда два несостоявшихся жертвоприношения: «связывание» Исаака, сына патриарха Авраама (Быт 22), а также попытку убийства будущего вождя народа Моисея (Исх 4: 24–26). В этих двух случаях намеченные (Богом!) жертвы сохраняют жизнь благодаря заместительным ритуалам. Мотив избавления от смерти сына-первенца звучит также в пасхальной теме и имеет свою кульминацию в приравнивании самого Израиля к сыну Божества (Исх 4: 23); этот сын посвящен Богу и согласно мифологии должен быть принесен в жертву, однако Бог находит ему замену среди первенцев Египта, в том числе из египетского царского дома.

Характерно, что ни в одном из перечисленных библейских эпизодов о жертвоприношении царя не говорится с осуждением – кроме случая Манассии (случай Ахаза можно считать просто его дублетом). Однако примем во внимание, что Манассия правил Иудеей 50 лет и привел к процветанию царство, доставшееся ему (от его праведного отца Езекии) в руинах, и тогда его осуждение начинает выглядеть как поздняя рефлексия монотеистического редактора. Что касается моавитского царя, который принес в жертву сына на виду у израильской армии с целью переломить ход военной кампании, то библейский текст констатирует успех этого предприятия. Синодальный переводчик старается убедить читателя в том, что причиной перелома стало отвращение израильтян, их возмущение варварским обычаем, однако это не согласуется с масоретским текстом (МТ): судя по контекстному использованию слова «кэцеф»²⁶ (‘гнев, ярость’), слова «кэцеф гадоль аль-Йисраэль» (קֶצֶף גָּדוֹל עַל־יִשְׂרָאֵל) означают ярость какой-то внешней силы (скорей всего, моавитского бога Кемоша) на Израиль²⁷. Таким образом, масоретский текст отмечает законность процедуры жертвоприношения царя и ее действенность.

О жертвоприношении дочери Иеффая говорится тоном обыденным и скорее с одобрением: выполнение клятвы предписано законом (Числ 30: 3).

Эпизоды Быт 22 и Исх 4: 24–26 воспринимаются комментаторами по-разному; но все же есть веские основания считать их, вместе с пасхальной темой, скорее конституирующими сюжетами, утвер-

ждающими близкое к царскому первородное достоинство главных действующих лиц, чем простым осуждением обычая человеческих жертвоприношений²⁸.

Таким образом, прямые упоминания в Библии жертвоприношения царя (в несколько расширенном смысле) помещены в контекст, который убеждает в обыденности представлений о подобных ритуалах – до такой степени, что авторы могут использовать их для собственных сообщений читателю на общепонятном языке традиции.

Помимо прямых упоминаний, есть несколько мест в ТаНаХе, где можно подозревать отголосок обычая жертвоприношения царя или только намек на него. Прежде всего это херем, то есть заклятье. О том, что херем представляет собой род жертвоприношения (Господу), недвусмысленно говорят пассажи Втор 13: 15–17; Иер 40: 10; Соф 1: 7–8. Смысл его, по-видимому, заключается в благодарственной жертве Господу за дарование военной победы. Вражеский город объявляется заклятым еще до того, как он взят, и после захвата все население города без исключения уничтожается вместе с имуществом и скотом. При этом царя, как представителя города, положено отдельно взять живым и затем повесить на всеобщее обозрение (возможно, предварительно убив). Показательный пример продемонстрировал Иисус Навин, поступив таким образом с царями Гая и Иерихона (Иис Нав 8: 2, 23, 29). Та же участь наверняка постигла и остальных царей Ханаана, поскольку везде в рассказе, где упоминается заклятый город, отдельно говорится о его царе (см. Иис Нав 10: 17–18, 23–27, 28, 30, 37, 39). Подобным же образом поступили филистимляне с Саулом: его мертвое тело было повешено на стене филистимской столицы, а оружие принесено в храм Астарты (см. 1 Царств 31: 10), что предполагает, видимо, жертву этой богине. Надо думать, что, согласно воззрениям героев библейской истории, если даже все жители города убиты, но царь спасся, – жертвоприношение не состоялось и клятва не выполнена. В подобном преступлении был повинен Саул, пощадивший царя Агага и за это отвергнутый Господом (см. 1 Царств 15: 7–11); та же история произошла с Ахавом: убив массу врагов, он пощадил вражеского царя – и заклятие не выполнено, а нарушивший клятву сам подпадает под заклятие (см. 1 Царей 20: 30–34, 42).

Вообще любая насильственная смерть царя может вызвать подозрение о ее причастности к ритуалу²⁹. Фрэзер³⁰ (конечно, на более

современном материале) описывает две основные ритуальные схемы смены монарха: 1. Убийца царя занимает его трон; 2. Убийцу царя казнят (как носителя приобретенных таким образом сакральных свойств, которые необходимо почему-то заблокировать?). Возвращаясь к Библии, отметим, что какое-то странное напряжение чувствуется уже вокруг кончины Саула (2 Царей 1). Некий юноша приносит весть о том, что он добил умирающего на поле брани Саула (по его же просьбе). Реакция Давида, к которому обращен рассказ, по нашим представлениям, не вполне адекватна: он приказывает казнить юношу – за убийство царя (который и так бы умер, да и сам просил добить его). Этот сюжет по какой-то причине очень важен для автора, поскольку автор не удовольствовался приведенным чуть раньше рассказом, где представлена другая версия смерти Саула – самоубийство (1 Царств 31: 1–7). Можно думать, что кончина царя должна быть обставлена в соответствии с ритуалом, и это имеет отношение к легитимности его преемника. Первоначально преемником Саула оказывается его сын Иевосфей, но с ним повторяется та же история: он погибает насильственной смертью, и Давид казнит его убийц. Сам Давид в свое время не поднял руки даже на враждующего с ним царя (Саула), хотя имел такую возможность (1 Царств 24). В этом поступке нет милости к Саулу: «Да рассудит Господь между мною и тобою, и да отомстит тебе Господь за меня, – говорит Давид, – но рука моя не будет на тебе». Для будущего царя важно быть не добрым и благородным (по нашим меркам), а не замешанным в смерти своего предшественника, и тоже не по моральным, а скорее по ритуальным соображениям. Таковы, видимо, представления о легитимности воцарения, на которые опираются (или которые хотят поддержать) библейские авторы.

Эта линия продолжается дальше: Соломон вообще воцаряется при живом отце. Вопреки наблюдениям Фрэзера, что подданные обычно не любят старого, одряхлевшего царя и насильственно заменяют его на молодого и полного сил, Давид продолжает царствовать в весьма преклонных годах, и автор 3 Царств 1 сообщает об этом читателю без всякого смущения. Недостаток энергии царю восполняет молодая красавица – ровно до такой степени, чтобы он успел самолично провозгласить царем Соломона и даже воцарить его. В жертву при этом воцарении принесен не прежний царь, а старший брат Соломона Адония; наверное, сюда же можно присовокупить

убитых военачальника Иоава и старого врага Давида Семея (3 Царств 2): эти люди закланы, и они уносят с собой все оставшееся неотомщенным зло царствования Давида, которое иначе могло бы пасть на голову Соломона.

По своей простоте мы видим в этих неприятных убийствах лишь политическую подоплеку – устранение Соломоном конкурента и собственных врагов и не задаемся вопросом: зачем же нужно автору так подробно останавливаться на деталях, которые могут бросить тень на моральный облик двух царей, основателей великой династии? И ведь это все отсутствует в поздних книгах Паралипоменон, автор которых, видимо, воспринимал события уже близким к нашему восприятию образом. Но первой аудитории книг Царей, должно быть, был более понятен язык определенных ритуалов, и снова автор текста пользуется этим, чтобы донести до читателя свою мысль: о божественной и человеческой легитимности, незыблемости и вечности Южного царства Давидов, в том числе в качестве преемника Северного царства.

Северное же царство по критерию легитимной преемственности царей представлено в ТаНаХе как раз незаконным и беспорядочным: практически сразу после первого царя Иеровоама (уже незаконно воцарившегося) там начинаются заговоры, и почти каждый последующий царь (за редким исключением) вступает на престол, убив своего предшественника. Эта отрицательная для библейского автора схема воцарения противопоставлена положительной у Давидов, когда совсем нет случаев воцарения убийцы прежнего царя³¹, и эта модель особо подчеркивается для основателей династии, Давида и Соломона, мифологически задающих прецедент. Однако можно подозревать, что необходимые по мифу очистительные жертвы всё же приносятся – вместо царя и за царя.

В связи со статусом таких персонажей, погибших в нарративе подозрительно насильственной смертью, интересен вопрос об их погребении. Жертва, как известно, сакральна и становится таковой именно благодаря своей смерти. Как уже сказано, заместителей, которых исторически предавали смерти в качестве «царя», хоронили с большой пышностью, и их могилы становились затем центрами поклонения. Посмотрим теперь на библейских персонажей. Саул (вместе с Ионафаном) погребены в Иависе Галаадском «под дубом» (לְשֵׁן, «эшель»), и это дерево везде в библейских контекстах, наряду

с родственными אֵלֹן («элон»), אֵלָא («эла») и אֵיל («аиль»), служит для маркировки сакрального топоса³². Если сведения о погребении взяты из традиции, то значит, традиция сакрализует Саула. Однако Давид³³ очевидным образом стремится лишить останки Саула этой сакральности и переносит кости царя и его сына в родовую усыпальницу, где они похоронены, «как все обычные люди» (2 Царств 21: 13–14).

Голову убиенного саулова сына Иевосфея погребли в Хевроне в одной гробнице с другой жертвой – Авениром (2 Царств 4: 12). Про это погребение сказано очень кратко, без детализации – возможно, с целью не акцентировать внимание на том, что в Хевроне располагался древний культовый центр. Опять можно подозревать здесь отголосок признания сакральности упомянутой могилы, который авторы рассказа постарались, по меньшей мере, не выпячивать.

О погребении Адонии, убитого Соломоном вскоре по своему воцарении, не сказано ровно ничего. Эта смерть по типу ближе всего к жертвоприношению царя, но даже намек на жертвенность, вероятно, сделал бы Адонию в глазах первоначального читателя более легитимным царем, чем Соломона, и автору хочется такой опасности избежать.

Священник Авиафар, приговоренный Соломоном к смерти за участие в заговоре Адонии, тем не менее не был убит, а лишь выслан, и эта милость была ему оказана по причине его сана (3 Царств 2: 26–27). По Хокарту, первосвященник – это «второе я» царя, его другая ипостась. Авиафар «носил ковчег Господа перед Давидом», и, наверное, его казнь была бы слишком близкой параллелью к образцу умерщвления царя.

Военачальник Давида Иоав убит у жертвенника, но похоронен «в доме своем в пустыне» (3 Царств 2: 34). Пустыня – место нечистое или, по крайней мере, амбивалентное. Туда, «за пределы стана», выносили «жертвы за грех» (לִחְטִיָּא). О захоронении Семея опять-таки не говорится ни слова.

Таким образом, все заклятые жертвы, унесшие с собой грехи прежнего царствования и очистившие нового царя, – только слуги или цари отринутой Господом (а значит, незаконной) династии, и царствующая особа (или автор) заботится о том, чтобы они не были сакрализованы. Давидиды не приносятся в жертву явным образом; среди них есть цари, погибшие насильственной смертью, но, как уже говорилось, ни один цареубийца не сел на престол и, за ис-

ключением Гофолии и двух царей из последних (когда порядок был явно нарушен внешней силой ввиду близкой катастрофы), наследование всегда происходило по прямой линии от отца к сыну. Случаи цареубийства Давидидов, может быть, стоило бы рассмотреть отдельно, но здесь для нас важнее общая схема, явно предлагающая законный порядок царствования, при том что образец задают первые цари, Давид и Соломон: царствование глубоко одряхлевшего царя и более чем законное воцарение его сына – при жизни и с согласия своего предшественника. Можно думать, что более поздний редактор, формируя книги Царей, в целом полемизирует с идеей о необходимости жертвоприношения царя и вводит в норму новый прецедент. Не исключено также, что, предлагая образец отмены жертвоприношения собственно царя, редактор хочет таким образом поколебать и общепринятые представления о сакральности самой фигуры царя; вместе с тем изменение образца может восприниматься как указание на единственность, избранность династии Давидидов, ради которых Господь отменяет древние законы. Давид избран настолько очевидным образом, что не нужны жертвы, чтобы это понять; оставший на Давида погибнет, хотя бы это был его родной сын. Отмена жертвоприношения царя может быть, кроме того, показателем вечного и неизменного благополучия царства Давида: царь приносит в жертву для избавления народа от бед, а если беды нет, то нет и необходимости в жертве.

Другое дело – Саул и его царство; и сам он, и все его наследники погибают насильственной смертью. В результате прежде всего исчезает дом Саула, удобряя, так сказать, почву для следующего царствования. По-видимому, умерщвление семи потомков Саула – при содействии Давида – следует также поместить в контекст жертвоприношения царя; это деяние рассматривалось как средство прекратить голод в стране (см. 2 Царств 21). Пощадили только хромого внука бывшего царя (не потому ли, что хромым никогда не смог бы стать царем?). Поступая таким образом, Давид косвенно признает легитимность царства Саула, но, как уже было сказано выше, он принимает меры против освящения могил своих жертв: собирает кости повешенных, присоединяет к ним кости Саула и Ионафана (которые, напомним, также были повешены, хотя и филистимлянами) и хоронит всех в родовой гробнице их предка Киша, как это принято у обычных людей. Саулу фактически наследуют северные цари,

среди которых устанавливается своеобразный «порядок» насильственного смещения почти каждого царя (за исключением четырех царей династии Йегу) и воцарения его убийцы. Здесь видится не просто политический беспорядок, но скорее ритуальный паттерн обновления энергетики царства (не получающего подпитки от Господа, как Южное царство Давидов) через схему жертвоприношения царя. Таким образом, следует констатировать, что в книгах Царств жертвоприношение царя представлено скорее как отрицательный образец, не имеющий отношения к дому Давида, хотя разного рода заместительные ритуалы сопровождают и царствование Давидов.

К виду заместительного жертвоприношения, например, относится пост царя за народ. Когда пророк Илия на три года заключил небо и в Самарии начался голод, царь Ахав, должно быть, постился, потому что, когда все кончилось, Илия сказал ему: «Иди, ешь и пей; дождь будет» (см. 1 Царей 18: 2, 41–42). Странно постился Давид: за больного, но живого ребенка, в то время как по обычаю положено поститься за мертвых (2 Царств 12: 15–23). Давид надеялся этой жертвой спасти дитя, нарушая обычай как царь, которому положено приносить жертвы за своих людей.

Наконец, представление о ритуальной связи царя и народа восходит к эпизоду Быт 20: 3–4, где филистимский царь Авимелех, забравший Сарру в свой гарем, на угрозу Господа предать его смерти за чужую жену отвечает характерно: «Владыка, неужели Ты погубишь невинный народ?» Народ и царь – единое целое; царь может погубить свой народ, может и спасти – ценой собственной жизни.

Кажется, выше перечислено основное, что можно сказать о библейском контексте жертвоприношения царя. Из приведенных данных следует сделать вывод, что представления о жертвоприношении царя у первоначального читателя Библии были и располагались на уровне обыденного сознания; именно это позволяет автору, не вступая в прямую полемику, сказать нечто свое на языке общепринятого и общепонятного, например о верности Господу через представления о хереме или об избранности с правами первородства (Исаака, Иакова, Моисея) через намек на причастность этих героев к ритуалу жертвоприношения.

Вместе с тем, как уже сказано, для Давида и Соломона предложен другой образец: они любимцы и избранники Господа, однако не

жертвы, хотя царствование Давида обрамлено насильственными смертями, вполне попадающими в контекст жертвоприношения царя или замещающих его ритуалов³⁴. Царь в такой картине мира становится фигурой не самостоятельно сакральной, а служебной по отношению к Господу; в литературном портрете Давида возникает странная смесь представлений о вечности династии, ее безусловной избранности – и требований соблюдать заповеди Закона как условия сохранения царства (ср. 2 Царств 7: 10–16; 3 Царств 3: 14; 6:11–13; 3 Царств 8: 25).

Однако когда царская метафора в Израиле сменяется метафорой пророческой, вновь возникает идея жертвоприношения ритуального лидера. «Песни Раба» Исая рисуют образ пророка, погибающего за народ (Ис 50: 6; 53). Этот «Раб Господа», принесший себя в искупительную жертву, не похож на царя: у него вид человека хилого, истомленного болезнями и скорбями. Тем не менее в тексте присутствуют намеки на определенные царские атрибуты: «Раб» исполняет роль пастыря по отношению к народу; погребен он с пышностью, «у богатого», как и положено хоронить сакрализованные жертвы, и удел его (видимо, посмертный) будет «между великими».

От этой ветхозаветной мессианской фигуры достаточно естественно перейти к литературному облику Иисуса в Евангелиях и задать вопрос: почему он так настойчиво связывается с царским достоинством? Какая трансформация представлений о жертвоприношении царя должна была произойти к евангельским временам, чтобы возникла такая необходимость? Или напротив: евангелисты используют непрерывность этих представлений с целью, вполне аналогичной целям ветхозаветных авторов, которые стремились сказать новое на общепонятном языке традиции?

Очевидная цель евангельского рассказа – Благовестие, то есть сообщение о приходе долгожданного Спасителя и о том, что Иисус из Назарета и есть «тот самый, которого ждали». Однако читателя в этом нужно было еще убедить, и, судя по риторической стратегии Евангелий, их аудитория чутко внимала голосу еврейских Писаний и еврейской традиции; по этой причине доказательность текста определялась соответствием портрета Иисуса традиционным представлениям о Мессии³⁵. Согласно преданию еврейский Мессия должен быть прежде всего царем из рода Давида. Родство с Давидом действительно выстраивается в генеалогии Иисуса довольно искус-

ственно (Мф 1; Лк 1: 32; 2: 4). И все же этого недостаточно, чтобы быть царем; по факту называть Иисуса царем в буквальном смысле невозможно. Но это слово появляется в рассказе, и нужно внимательно рассмотреть контексты, чтобы понять, что оно здесь означает, какую роль отводят ему евангелисты.

В самом начале Евангелия от Иоанна (1: 49) Нафанаил, которому Иисус продемонстрировал свое ясновидение, восклицает: «Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев!» Скорее всего здесь это просто другой способ сказать: «Ты Мессия»; таким образом, с самого начала слово «царь» ставится в мессианский контекст, и пока в этом нет ничего нового. Связь двух титулов хорошо понимает Ирод: когда волхвы спрашивают, как найти родившегося **царя иудейского**, он велит навести справки, где по предсказанию должен родиться **Христос**. Иными словами, Ирод ставит знак тождества между понятиями «царь» и «Христос», откуда (к несчастью для вифлеемских младенцев) вытекает мысль о конкурентоспособности Христа по отношению к царствующей особе. Логика Ирода на самом деле инвертирована: не рожденный царем станет Мессией (как обычно думают), а рожденный Мессией станет царем.

Из этой линии позже происходит обвинение Иисуса в политических притязаниях; но так видят дело только современные комментаторы³⁶ и, может быть, Пилат, которому когены подсовывают один из «шаров» этой «гантели» – **царь**, в то время как их самих больше беспокоит второй «шар» – **Мессия**. Они обвиняют Иисуса в том, что он – ложный Мессия, а значит – ложный царь. Для Пилата это выглядит как бунт, незаконное провозглашение себя царем. Убедившись на допросе, что эти его опасения беспочвенны, он отказывается считать Иисуса виновным; но для когенов вина Иисуса заключается не в том, что он хочет быть царем, а в том, что считает себя Мессией. При этом оба понятия намертво спаяны в «гантели» представлений: Мессия – это царь, царь – это Мессия (и тот и другой – помазанник).

Но ведь относительно Иисуса ни один из двух титулов первоначально не очевиден. В буквальном смысле Иисус не царь, а его мессианство и есть та проблема, вокруг которой строится Благовестие; именно в том, что Иисус есть Христос, еще нужно убедить аудиторию. И можно показать, что в евангельской логике (а это логика мифа) метод убеждения строится как замыкание обоих титулов на третий: **жертва**.

Жертвенность Иисуса показана в Евангелиях наглядно, через выстраивание параллелей между казнью и ритуалом жертвоприношений³⁷. Однако, согласно традиционному убеждению, чтобы быть Спасителем, мало быть Жертвой; надо быть Жертвенным царем. И эта связь в Евангелиях тоже выстраивается способом, характерным и для ТаНаХа, то есть путем постановки этих понятий рядом и демонстрации их взаимозаменяемости.

В самом деле, во всех релевантных евангельских контекстах ставятся рядом слова и понятия «царь» – «жертва» либо «царь» – «Мессия», а иногда они объединяются в триаду «царь» – «жертва» – «Мессия». Такая триада, как прелюдия, возникает в первой же сцене Рождества: дары волхвов адресованы **царю, священнику и жертве** в одном лице (Мф 2: 11); но персона, в которой совмещены эти признаки, может быть только Мессией. Мы должны сделать вывод, что эта связь была очевидной и для первых читателей Евангелий, иначе евангелисты не пользовались бы ею как риторическим приемом.

Далее, кроме указанной сцены с Нафанаилом (Ин 1: 49), везде слово «царь» по отношению к Иисусу появляется только в контексте *Страстей*. На допросах в Синагогии и у Пилата обвинение «царь» перемежается с обвинением «Христос» (см. Мк 14: 61; 15: 2; Мф 26: 63, 64; 27: 11; Лк 20: 67–71; 23: 2–3), а Иоанн вообще везде заменяет слово «царь» на слово «Христос» (Ин 18: 33, 37). При этом на вопрос: «Ты ли Христос?», Иисус отвечает вполне утвердительно, а на вопрос: «Ты ли царь?» – фразой: «Ты говоришь» (то есть ни утвердительно, ни отрицательно). Браун толкует этот ответ как заявление Иисуса, что титул «царь» к нему применим, но не в смысле политических претензий, как воображает Пилат³⁸. Отрывок Ин 18: 33, 37 делает эту коннотацию явной. Тем самым евангелисты ставят знак тождества между титулами Иисуса **«Царь»** и **«Христос»**, а Голгофа одновременно связывает с этими титулами и статус **Жертвы**. Связь подчеркнута сообщением, что надпись вины Иисуса на кресте была «Царь Иудейский»³⁹; когены, чуткие к ситуации, просят Пилата изменить надпись: вина не в том, что Иисус – царь, а в том, что он называл себя царем, не будучи таковым. Но Пилат отказывается; надпись остается как свидетельство того, что человек, *принесенный в жертву на кресте – Царь Иудейский*, то есть Мессия⁴⁰.

Утверждение царского достоинства Иисуса поддержано в тексте рядом эпизодов, в которых Иисус получает титулы, а также прояв-

ляет качества или исполняет функции, обычно атрибутируемые царю. Сюда относятся прежде всего наименования «Сын Бога»⁴¹ (Ин 1: 49), «Пастырь»⁴² (Ин 10: 11) и «Помазанник» (титул Иисуса «Христос» собственно и означает «Помазанник»). По устойчивым представлениям, царю вменялись в обязанность забота о сироте и вдове⁴³ (Мк 12: 40; Лк 7: 11–17), исцеление больных (см. по текстам многочисленные исцеления Иисусом больных и даже калек), а также забота о храме (Мф 21: 12 и пар.).

Следует отметить еще один момент: согласно евангельской репрезентации Иисус приносится в жертву даже не как царь, а как заместитель царя: его, человека невысокого звания, облачают в царский пурпур, на голову возлагают «корону» и именуют царем – все это издевательски, как оно описано в известных ритуалах. Одновременно Иисус подвергается унижениям, очень похожим на ритуал очищения, «опрокидывания» царя, которому подвергался, например, вавилонский царь на пятый день празднования Нового Года (*акиту*). Какого же царя заменяет собой Иисус на жертвенном алтаре? Очень многие детали повествования (перечисленные в другом месте⁴⁴) ведут здесь читателя к мысли о Царе Царей. В этом случае, Иисус в Евангелиях выступает буквально Метатроном, Носителем Имени, Ангелом Лица. Обладание этой заместительной функцией еще более подчеркивает мессианство Иисуса – в том понимании Мессии, каким оно было в межзаветный период.

Таким образом, в риторической системе Евангелий Иисус – Мессия, потому что он Жертва и Царь, и он – Царь, потому что он Жертва и Мессия. Нам видится здесь порочный круг в рассуждениях? Но ведь в описанном построении логические связки перенесены в мифологическое пространство, где триада **Царь – Жертва – Спаситель** спаяна неразрывно, существует в своем тождестве. Линии связок в проекции на нашу логику превращаются в несвязанные точки, и современному читателю Евангелий уже сложно понять, почему, собственно говоря, Иисус – царь? В каком смысле он – жертва, и даже – в чем его роль Спасителя? В нашем историко-литературоведческом исследовании нет места для богословских рассуждений; достаточно отметить здесь в качестве вывода, что цели Благовестия достигаются в Евангелиях обращением к мифологическому построению с использованием представлений о ритуале жертвоприношения царя, который на самом деле к евангельским временам уже

уходит в прошлое, но остается на уровне следов и аллюзий, а где-то и на уровне полемического отрицания – в еврейских Писаниях, служивших образцом и источником специфического материала для евангелистов.

Примечания

¹ См.: *Bremmer J.* Scapegoat Rituals in Ancient Greece // *Harvard Studies in Classical Philology*, 87. 1983. P. 299–320.

² См.: *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 2006; *Жирар Р.* Насилие и священное. М., 2000; *Жирар Р.* Козел отпущения. СПб., 2010; *Levenson J.D.* The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity. New Haven; London, 1993. P. 143–169.

³ См., например, пересказ мифа ацтеков (*Жирар Р.* Козел отпущения. С. 99–100) или рассказ Ригведы о сотворении вселенной из тела первочеловека Пуруши (*Немировский А.И.* Мифы и легенды Древнего Востока. М., 1994. С. 250–251).

⁴ См., например: *Синило Г.В.* Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета). Минск, 1998. С. 62–70.

⁵ Этот миф пересказан у Евсевия Кесарийского (Приготовление к Евангелию 1.10.40).

⁶ См.: *Civilization on the Ancient Near East / Sasson J.H.* (ed.). Peabody, Mass., USA, 2000. Vol. 1&2. P. 273–275; *Ringgren H., Seybold K., Fabry H.-J.* (eds.). מֶלֶךְ melek (Art) // *Theological Dictionary of the Old Testament / Botterweck G.J., Ringgren H., Fabry H.-J.* (eds.). Grand Rapids, Mich., USA, 1997. Vol. 8. P. 346–375.

⁷ *Levenson J.D.* The Death and Resurrection of the Beloved Son. P. 25–31.

⁸ *Жирар Р.* Козел отпущения. С. 38–39.

⁹ По крайней мере, в той работе, на которую я здесь ссылаюсь: *Hocart A.M.* Kings and Councillors. Chicago; London, 1970. P. 41–249.

¹⁰ Б. Малиновский также пишет, что в основе жертвоприношения лежит психология дарообмена, основанная на восприятии изобилия как благосклонного дара высших сил, приносимого общине в целом. См.: *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998. С. 43.

¹¹ Э. Лич также пришел к выводу, что царь отождествлялся с жертвой и мог быть отправлен «в Иной Мир для установления канала общения с божеством». См.: *Лич Э.* Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М., 2001. С. 111.

¹² *Hocart A.M.* Kings and Councillors. P. 44.

¹³ Реальные ритуалы, как отмечает Хокарт (Op. cit. P. 48), могут иметь более сложный смысл, очень часто – космогонический, но основные соотношения везде сохраняются.

¹⁴ Hocart A.M. Kings and Councillors. P. 44.

¹⁵ Централизация культа всегда сопровождается централизацией в государстве (Ibid. P. 249).

¹⁶ Топоров В.Н. Статьи для энциклопедии «Мифы народов мира». Ашвamedха (ст.) // Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М., 2010. Т. 2. С. 304.

¹⁷ См.: Black J., Green A. Gods, Demons, and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary. Austin, 1992. P. 33.

¹⁸ Bienkowski P. Kings and Kingship (Art) // Bienkowski P., Millard A. (eds). Dictionary of the Ancient Near East. Philadelphia, 2000. P. 170–171.

¹⁹ Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. С. 350–389.

²⁰ Там же. С. 372.

²¹ Так, Р. Жирар полагает, что первичен «ритуал козла отпущения», направляющий агрессивность общины на одного из ее членов, а кровавое жертвоприношение происходит из этого ритуала (хотя нигде, насколько я могу судить, Жирар не обсуждает механизмов такого превращения; а между тем они не очевидны). См.: Жирар Р. Насилие и священное; Он же. Козел отпущения; Он же. Насилие и религия: причина или следствие? // Логос, 4 (67). 2008. С. 129–139. Напротив, Э. Лич считает первичной формой кровавое жертвоприношение, а «ритуал козла отпущения» – вторичным ритуалом. См.: Лич Э. Культура и коммуникация. С. 99–114.

²² См., например: Фрейденберг О.М. Миф и литература древности (Лекции по введению в теорию античного фольклора). М., 1998. С. 215; Janowski B., Wilhelm G. Der Bock, der die Sünden hinausträgt // Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament / Janowski B., Koch K., Wilhelm G. (Hg). Freiburg, 1993. S. 109–159; Wright D.P. The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature. Atlanta, 1987. P. 45–60; Milgrom J. Leviticus 1–16 (AB). New York, 1991. P. 1071–1079; Zatelli I. The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of two Eblaite Texts // Vetus Testamentum, 48, 2. 1998. P. 254–263.

²³ Bremmer J.N. Scapegoat Rituals in Ancient Greece. P. 299–320.

²⁴ Хотя надо отметить, что Дж.Дж. Фрэзер (Золотая ветвь. С. 350–374) приводит многочисленные примеры из практики восточных и африканских монархических систем, когда насильственной смерти подвергались именно верховные правители.

²⁵ Праздник, посвященный Аполлону.

²⁶ См.: Brown F., Driver S., Briggs C. The Brown–Driver–Briggs Hebrew and English Lexicon. Peabody, Mass., USA, 1999 (далее – BDB). P. 893.

²⁷ Ср. перевод этого места в Библии издания Рора: Еврейская Библия. Ранние пророки / Общ. ред. А. Кулика. М.; Иерусалим, 2006. С. 285; см. также: Levenson J.D. The Death and Resurrection of the Beloved Son. P. 14–15.

²⁸ См.: Levenson J.D. Op. cit. P. 3–17; 36–42; 111–142; Федотова Е. Загадочная ночная попытка убийства: к интерпретации пассажа Исх 4: 24–26 // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2007. С. 59–80.

²⁹ Эти древние представления поразительно живучи: даже убийство царской семьи Романовых объявлено «ритуальным» в определенных кругах. Винят, как обычно, евреев, хотя в расстрельной команде из евреев был один Юровский, которого можно назвать как угодно, но только не религиозным человеком.

³⁰ Фрэнсер Дж. Дж. Золотая ветвь. С. 350–381.

³¹ Бунт Гофолии (Аталии) был лишь нарушением порядка внешней силой (связанной с влиянием финикийского царского дома); силами же внутреннего сопротивления этому влиянию порядок восстановился – с воцарением законного наследника Иоаса (4 Царств 11).

³² См.: BDB. P. 18, 79.

³³ Или автор – при помощи своего героя.

³⁴ Однако надо отметить, что Давид *чуть не умер* от руки Саула, а *вместо* Соломона, как можно думать, умирают его братья: первый ребенок Вирсавии и Адония.

³⁵ Этот вывод удивителен сам по себе, поскольку канонические Евангелия написаны на греческом языке для грекоязычной аудитории и, по-видимому, в тот период, когда уже замечен был разрыв между христианской и еврейской средой. Но факт остается фактом: евангелисты должны были рассчитывать на понимание читателя, когда пользовались очевидными аллюзиями и прямыми ссылками на Писания и традицию без каких-либо разъяснений. См. в этой связи: Brown R.E. The Death of the Messiah. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels. New York, 1994. V. 1. P. 847, 1371–1372; Федотова Е. Что заставило Пилата умыть руки? Из наблюдений над мотивной структурой «Повествования о Страстях» // Материалы Пятнадцатой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2008. Ч. 2. С. 128–149; Она же. Сны в ночь завета // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2006. С. 65–73.

³⁶ См. обзор у: Brown R.E. The Death of the Messiah. P. 710–741.

³⁷ См.: Федотова Е. Что заставило Пилата умыть руки? С. 128–149; Она же. К интерпретации отрывка Ин 13: 1–20 («Умывание ног») // Вопросы еврейской истории. М., 2009. Ч. 2. С. 44–64.

³⁸ Brown R.E. The Death of the Messiah. P. 730.

³⁹ Это сообщение всех четырех Евангелий, и по этому пункту у евангелистов нет расхождений; отсюда следует вывод, что данный мотив для них чрезвычайно важен.

⁴⁰ См.: Ин 19: 21–22. Здесь можно вспомнить также закланных царей, повешенных у стен своих городов; очень возможно, что такие реминисценции играют свою роль в создании нужных ассоциаций (ср. Втор 21: 23).

⁴¹ «Сын бога» – обычное наименование в древности египетских, хеттских, месопотамских царей; следы этого сохраняются и в Библии (см. Пс 2; 89/88: 26/27; Ис 9: 6/7). См. также: Whitlam K.W. King and Kingship (Art) // The Anchor Bible Dictionary / Freedman D.N. (ed.). New York, 1992. V. 4. P. 40–48; Civilization on the Ancient Near East. P. 273–5; Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1, М., 2002. С. 74–75.

⁴² Ср. то же в ТаНаХе: Пс 2; Иер 23: 1–5.

⁴³ Ср. угаритские тексты о царях Керете и Акхате, где среди неперенных обязанностей царя названы кормление и суд (то есть рассмотрение нужд) сироты и вдовы: KTU 1.16 VI 33, 49–50; 1.17 V 7–8. Всему Израилю, как «царственному священству», предписана забота о сироте и вдове: Втор 14; 16; 24. См. также: Ис 1: 17; Иер 22: 3.

⁴⁴ См.: Федотова Е. Что заставило Пилата умыть руки? С. 135–144; Она же. К интерпретации отрывка Ин 13: 1–20. С. 51–55.

Елена Сморгунова
(Москва)

Хлеб в иудейских и православных обрядах

Тема хлеба возникала в последнее время многократно и неожиданно – на московских художественных выставках, на конференциях. Вот большая афиша на стене дома, которую видно из окна троллейбуса: «Хлеб и Вино». Библейский институт проводит симпозиум памяти Натальи Леонидовны Трауберг «Трапеза», основная тема которого – «Трапеза земная и трапеза небесная», а в докладах хлеб предстает неизменной частью. В Доме художника открыта очень своеобразная грузинская инсталляция о хлебе. И, наконец, выходит перевод нового романа еврейского писателя Меира Шалева «Эсав» – весь полный запахом хлеба и его символикой.

Не будем в этой статье говорить о хлебе вообще, скажем лишь о его функции в обрядовой религиозной сфере.

Хлеб – прежде всего еда, еда вообще, даже если в ее составе нет злаковых культур. По-еврейски хлеб – «лехем» (lehem). На угаритском и хананейском языке «лехем» – любая еда. В арабском слово этого же корня означает «мясо». В арамейском языке библейской эпохи слово означает трапезу вообще.

Наш материал сложился в три пласта рассмотрения: хлеб в иудейских обрядах; хлеб в христианских, православных обрядах; и хлеб в народном обрядовом употреблении – по многочисленным полевым материалам, собранным в деревнях Пермской области за 15 лет экспедиционных работ.

Хлеб в питании и обрядах иудейской Палестины

Жители Палестины, как и мы, считали хлеб основным продуктом питания. Хлеб выпекали из ячменной муки, реже из пшеничной. Хлеб из пшеницы тонкого помола назывался «солет».

Хлеб выпекали, выкладывая прямо на уголья.

Существовало два вида хлеба: тесто предварительно заквашивалось, получался «хамец»; если тесто выпекали сразу, не заквашивая, – «маца».

В тесто для хлеба клали закваску, как это сделала женщина из евангельской притчи (Лк 13: 21). И лишь в период праздника Песах, продолжавшегося восемь дней, употребляли в пищу хлебы, называемые опресноками; для их приготовления использовали только муку и воду. Во время Песаха нельзя было есть квасные хлебы (т.е. приготовленные на дрожжах), все квасное даже выносили из дома (Исх 13: 7). Хлеб имел форму круглой тонкой лепешки, очень часто использовался как тарелка. Его никогда не резали ножом, но разламывали руками. Преломлением хлеба и раздачей его другим членам семьи занимался отец, а в случае приема гостей – хозяин или старший по возрасту.

Перед тем как есть хлеб, произносят специальное благодарение, а до этого совершают омовение рук, что также означает священнодействие в употреблении хлеба. Держать хлеб во время произнесения благословения надо всеми десятью пальцами. Если хлеб падает, это дурной знак.

В субботней трапезе хлебу отводится особая роль. На субботний стол ставят два хлеба – «лехем мишне», удвоенный хлеб, в знак того, что во время Исхода к субботе евреи получали две порции хлеба.

С давних времен существовал запрет на употребление хлеба, испеченного не евреем; об этом говорится в Мишне. Там же сказано, что хотя бы разжечь огонь, на котором выпекается хлеб, должен непременно еврей.

Священническое законодательство о хлебе. Верующий израильтянин не только вкушал хлеб как Божий дар, но также приносил его в жертву Господу. В храмовом ритуале хлеб занимал особое место. В Храме на столе рядом с чашей для возлияния вина лежали хлебы предложения (3 Цар 7: 48, Исх 25: 23–30). Видимо, это обряд

древнего происхождения, отголосок представлений о кормлении божества. Эти хлебы становятся символом общения между Богом и его верными: их съедали священники (Лев 24: 5–9).

Хлебы предложения (*Lechem haranim*) – 12 пресных хлебов из пшеничной муки, по числу 12 израильских колен – изготовлялись каждую субботу и полагались в святая святых скинии и Храма на столе из дерева акации, окаймленном золотой полосой. Перед ними воскурялся фимиам. Каждый хлеб был 10 дюймов в длину, 5 дюймов в ширину и 9 дюймов в высоту.

В Мишне объясняется, что еврейское название указывает на форму: это был хлеб с «двумя лицами», у него не было нижней стороны. Талмуд объясняет, что хлебы предложения были у-образной формы, каждый из отростков был одним из «лиц». Комментаторы Талмуда понимают «панам» как внутренние пределы Храма. Согласно Таргуму Онкелоса, это хлеб, который находился в Храме перед Всевышним, перед Его лицом.

На изготовление каждого хлеба шел иссахар муки, сверху его мазили ладаном. От хлебов предложения ничего не возлагалось на жертвенник, они лежали на золотом столе от субботы до субботы, после чего заменялись. Коген, приходивший зажечь огонь храмового светильника, сменял старые хлебы на новые. Только когенам в храмовом приделе можно было есть этот хлеб.

И возьми пшеничной муки и испеки из нее двенадцать хлебов; в каждом хлебе должны быть две десятых ефы; и положи их в два ряда, по шести в ряд, на чистом столе пред Господом; и положи на [каждый] ряд чистого ливана [и соли], и будет это при хлебе, в память, в жертву Господу; в каждый день субботы постоянно должно полагать их пред Господом от сынов Израилевых: это завет вечный; они будут принадлежать Аарону и сынам его, которые будут есть их на святом месте, ибо это великая святыня для них из жертв Господних: это постановление вечное (Лев 24: 5–9).

При жертвоприношениях употреблялись только опресноки (Исх 23: 18). Квасное исключалось из культовых приношений (Лев 2: 11). Видимо, в нем видели символ испорченности. Когда земледельческий праздник опресноков соединился с праздником Песах и его жертвой, употребление хлеба без закваски стало связываться с исходом из Египта – как напоминание поспешного ухода, не давшего времени хлебу взойти (Исх 12: 8). В дальнейшем развитии истории

и идеологии прибавилась новая идея обновления: старая закваска должна исчезнуть. Апостол Павел в своем Послании пользуется этим образом: «принявшие крещение живут новой жизнью» (1 Кор 5: 7).

Это был прообраз того духовного хлеба, о котором Иисус сказал: «Я есмь хлеб жизни» (Ин 6: 35). Иисус Христос говорил тогда, что Он Сам хлеб, который сошел с небес и дает жизнь миру, Он назвал Себя хлебом жизни. Тот, кто ест его, не умрет, но будет жить вовеки. Тот хлеб, который Он нам дает, есть Плоть Его, дающая жизнь миру (ср.: Ин 6: 33–35, 48, 51, 58). И как хлеб соединяет всех, кто его ест, так и Евхаристия стала таинством, объединяющим всех верующих с Христом и друг с другом. Евхаристия – таинство, где силой Святого Духа совершается пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Христа. На Тайной Вечере Иисус использовал иудейский обряд преломления пасхального хлеба в воспоминание исхода из Египта (Втор 8: 3). Он совершил молитву благодарения над хлебом, преломил и подал ученикам. «Уже приготовил Господь жертву на заклание и назначил званых» (Соф. 1: 7). Время суда сравнивается с трапезой, когда священники приносили жертву. У пророка Амоса 5: 22 хлебные приношения обозначены еврейским словом *minhāh*, это наиболее древнее слово для обозначения жертвоприношения.

Хлеб в христианском богослужении

В православном богослужении в качестве хлеба используется просфора (от греч. *просфорá* ‘приносимое’, от *прос-* и *φέρω*). Так назывались приношения из хлеба и вина, с которыми верные в древности приходили в храм к литургии: часть приносимого служила для Евхаристии, а остатки – для Агапы («вечери любви»), которая устраивалась после литургии.

Когда Агапа и литургия разделились, просфорой стал называться хлеб, специально приготовленный для Евхаристии. С древнейших времен он имел форму сплюснутого кружка, с оттиснутым сверху изображением креста. Уже в IV в. об этом писал Епифаний Кипрский. Григорий Великий называл такие хлебы «коронами». Позже при кресте появилась надпись «Ника», как на знамени Константина Великого.

На Западе очень рано стали заботиться о том, чтобы евхаристические хлебы были возможно меньшего объема. Один из Толедских соборов называет их *oblata*. Еще до XII в. была изобретена даже специальная железная машинка, которая придавала определенный размер и вид евхаристическому хлебу, что привело к современным католическим облаткам. Понятно, что такая операция возможна только над хлебом пресным, так называемыми опресноками, но не над квасным, который подымается и увеличивается в объеме во время выпечки.

Православная традиция выработана византийским богословием. И одной из главных тем антилатинской полемики на Востоке еще с XI в. стало использование на Западе опресноков во время совершения таинства. По византийскому богословию в качестве евхаристического хлеба следовало использовать квасной хлеб.

На Западе изготовлением облаток занимались монахи в монастырях при пении священных песен или псалмов. Православная традиция также отводит изготовление просфор монашкам или особым женщинам, чистым, в отдельных помещениях и непременно при чтении молитв.

Просфоры должны изготавливаться из лучшей пшеничной муки, должны быть замешаны на чистой воде, а не на молоке, без всякой примеси, не должны быть помазаны маслом или яйцами, изготавливаются из квасного теста, а не из пресного, не должны быть черствыми или «зацвелыми», плесневелыми.

В конце XVII в. возникло учение, которое называли «хлебопоклоннической ересью»; суть его состояла в том, что хлеб и вино пресуществляются в Тело и Кровь Христову не призыванием Святого Духа и благословением даров, а словами Иисуса Христа: «примите, ядите». Сторонники ереси поклонялись не Телу и Крови Христовой, а простому хлебу и вину. Это учение было опровергнуто братьями Лихудами.

Очень интересный пример значения хлеба дает нам текст Кормчей Книги (Номоканон) в старообрядческом издании в приложении к журналу «Церковь». В текст включено «Сказание об учреждении патриаршества», и в предисловии говорится о гибели православия: «**Погибе вера**, гибели наказания, погибоща училища детей, погибоща поучающиеся в православных догматах, **погибе сила хлеба и воды...** виждь убо, аще не плача достойна суть сия окаянная времена наша».

Хлеб в питании и обрядах русских крестьян Верхокамья

Представленные далее экспедиционные материалы записаны в деревнях Кезского, Сивинского и Верецагинского р-нов Пермской обл. в 1987–1999 гг. Вся местность издревле называется Верхокамьем.

У русских старообрядцев Верхокамья, на землях вокруг истока Камы, издавна было налажено земледельческое хозяйство, а изделия из теста, муки и крупы имели существенное значение в питании. Преобладали зерновые культуры: рожь, ячмень, овес; пшеницу же выращивали в небольших объемах. Повсюду в Верхокамье в наше время сохраняется традиция выращивания зерновых культур в домашнем хозяйстве, поскольку сохраняется убеждение, что хлебные изделия и напитки, предназначенные для обрядовых целей, чаще всего для поминальной трапезы, должны быть приготовлены из муки не купленной, а полученной из собственного зерна.

В Верхокамье основными были два вида хлебных изделий – *караваи* и *ярушники*. Их выпекали из кислого теста, замешенного на гуще от кваса или на меле. Для караваев употребляли ржаную или ячменную муку, а для ярушников предпочитали ржаную муку смешивать с «ясной» (ячневой) или овсяной. Квашню, предназначенную для хлеба, процеживали, «чтобы вкуснее был хлеб». Перед тем как начать выпечку, тесто для караваев выдерживали в круглых и глубоких плетеных чашках – *корноватках*. Ярушники выпекали и без предварительной подготовки в корноватках. Заготовленное для выпечки тесто выкладывали на чисто выметенный под русской печи деревянной лопатой с широкой лопастью. В осеннее время использовали для выпечки листья капусты. Выпеченный таким способом хлеб называли подовым. Ярушники пекли меньшего, чем каравай, размера, так как жидкое тесто ярушника пропекалось быстрее.

Старообрядцы Верхокамья с особым почтением относились к первому караваю, испеченному из муки нового урожая. Они вспоминают: «Все садились за стол, каждый на свое место. Каравай разрежала бабушка, прислонив его ребром к груди. Начинала резать с нижней корки. Горбушки ели взрослые и парни, девушки не брали: муж будет спать горбом. Все дети дожидались, когда бабушка отрежет второй ломоть. Он назывался растительный. Его ели, чтобы быстрее расти. Третий ломоть – потягунчик, четвертый – ленивый. Не раз-

решалось оставлять и ронять крошки. Стол находился под божничкой, и бабушка говорила: “Боженька все видит”».

Из сдобного теста пекли шаньги с картофельной, творожной, ягодной, ячменной, пшенной начинкой, смазывали их сверху сметаной, толченым конопляным семенем, маком. В постные дни популярными были шаньги соковые, которые готовили из кислого теста, сверху смазанного конопляным соком. Сок готовили так: толкли конопляное семя, разводили водой и процеживали, отделяя шелуху. Полученную таким способом массу клали в пирог. Пироги получались намного вкуснее шанег.

Распространенной пищей были оладьи и пироги, которые ели с маслом, сметаной, медом. По традиции самые вкусные пироги пекли на Масленицу. Из теста готовили разнообразные пряники и печенье, которые издавна считались праздничным угощением. Самыми излюбленными считались печатные пряники с узорами, их делали с деревянных форм – досок с изображениями птиц, животных, розеток.

На Масленицу готовилось особое праздничное угощение – орешки из ячменной или овсяной муки. Тесто для них замешивали на молоке, добавляли масло и яйца. Перед тем как печь в русской печи, их обваливали в сливочном масле.

Хлебные изделия всегда использовались в обрядах, связанных с возведением и обустройством нового дома. Место для дома выбирали, исходя из практической целесообразности и ориентации по сторонам света, но не обходилось и без гадания. Например, точное место для переднего, самого почетного угла жилища определялось таким ритуальным действием: «Хозяин будущего дома вставал с караваем хлеба и три раза бросал его через голову. Куда падал каравай, там и был передний угол».

До сих пор сохраняется традиция приходить со свежим хлебом на помочи, организуемые для возведения сруба дома и битья печи. «Когда поднимали матицу, все помочане клали на нее хлеб, принесенный из своих домов. Хозяин поднимал рыбные пироги, вино и пиво. На матице была общая трапеза помочан»; «С караваем и ярушниками приходили “бить печь”. Забьют корчагу: углубление в верхнем слое глины, и на печи выкладывают принесенное угощение»; «В новый дом несли квашенку, замешанную в старой избе, а пекли хлеб и стряпню в новой».

У старообрядцев-беспоповцев Верхокамья отсутствовал обряд венчания. Его заменял обряд обручения, который по традиции выполнял дружка. Дружка на кухне завертывал хлеб вместе с иконой в тряпку и обводил ими головы молодых. Этот хлеб сушили и хранили долго, а икону берегли всю жизнь. Родители жениха в момент встречи молодых у своего дома давали им кусать каравай хлеба. Потом этот хлеб сушили и также берегли долгое время.

Особая роль отводилась хлебу в похоронно-поминальной обрядности. Как только человек умирал, на стол в передний угол избы клали хлеб. В течение шести недель через день его заменяли свежим. Старый хлеб скормливали домашним животным. Верили, что душа покойного на протяжении сорока дней посещает родной дом и ест хлеб.

По старообрядческим правилам все «соборные», то есть состоящие членами общины-собора и живущие по ее уставу, приходили на похороны со своей едой, причем обязательно с караваем ржаного хлеба. В 1992 г. нам пришлось быть свидетелями ритуальной церемонии в д. Жигали Верещагинского района, когда соборные женщины передали хозяйке дома, где была покойная, девять караваев и получили от нее такое же число караваев, которые она испекла накануне похорон.

Хлеб непременно входил в состав милостыни, которую подавали как помощь соборным, больным и пожилым людям. Кроме того, милостыня сопровождала просьбу помянуть умерших родных и близких в родительские дни и в години смерти. Чтобы хлеб был принят как милостыня, его необходимо было испечь в печи, зажженной не спичками, а искрой, высеченной из кремня. Так называемый *чикан-ный огонь* признавался чистым, наделенным большой очистительной силой. В наши дни, если отсутствуют условия приготовить хлеб в отдельной, не мирской посуде и в печи на чиканном огне, милостыню подают натуральными продуктами и обязательно зерном и мукой.

Собранные в экспедициях материалы показывают, что в обрядовой сфере старообрядцев Верхокамья роль хлеба всегда была многозначной: хлебом умиловивлялись духи, чтобы в новом доме людям хорошо жилось; с хлебом связывалась идея привлечения доброжелательных сил, когда его включали в свадебные церемонии; одновременно хлеб выполнял охранительную функцию, символизировал бо-

гатство и счастье будущей семьи. Особое внимание заслуживает хлеб как неперенный атрибут поминальной обрядности. Использование хлеба было необходимым для связи живущих с миром предков. Следы этого встречаются и теперь в среде, далекой от старообрядчества: как я хорошо помню, знаменитая пианистка Мария Вениаминовна Юдина на сороковинах Бориса Пастернака раздавала в Переделкине перед храмом хлеб со словами: «Помяните усопшего».

В основе взаимообмена круглыми караваемы лежит представление о естественном круговороте жизни, непрерывающемся движении и «размножении населения», даже если и наступила смерть одного человека. «А другие люди живут и хлеб жуют».

Кирил Асланов
(Иерусалим)

Старое и новое в современном иврите

Говорить о противостоянии языкового консерватизма и модернизации в книге, посвященной традициям, в том числе религиозным, было бы странно, если бы речь не шла об иврите, языке, который в недалеком прошлом сам по себе явился причиной конфликта между правоверными евреями, стремящимися ограничить его употребление рамками религиозной жизни, и модернистами, осмелившимися превратить его в секулярное средство современной коммуникации.

Помимо этой особой связи между древнееврейским языком и проблемой перехода от сакральности к секулярности стоит отметить, что между языком и религиозной традицией существует очень много общего. Нам уже приходилось отмечать сходство между религиозным обрядом и грамматикой¹. Во-первых, начало религиоведения и языковедения как современных дисциплин в первой половине XIX в. опиралось на одни и те же филологические основы. Языковеды и религиоведы позапрошлого века считали процессы рамификации, разветвления разных религий мира похожими на диверсификацию языков человечества на разные ветви².

Во-вторых, развитие грамматических традиций очень часто связано с необходимостью сохранить в своей первоначальной чистоте сакральный язык корпуса религиозных текстов. Основной целью индийской грамматической традиции, зародившейся приблизительно в V в. до н.э., было сохранение морфофонологической чистоты ведического санскрита. Создатели арабской грамматической традиции в VIII в. также стремились бороться с искажениями, которые могли возникнуть в передаче Корана. Еврейская грамматическая традиция

была создана, чтобы гарантировать орфоэпическую и орфографическую чистоту Священного Писания, ведь правильное чтение текста Торы является религиозной заповедью.

Этот крайний лингвистический консерватизм, основанный на религиозных представлениях, был менее эффективен по отношению к другим сферам древнееврейского, не связанным с письменной передачей сакральных текстов. Текст Мишны является, по всей вероятности, письменным выражением последних отзвуков вернакулярного древнееврейского, на котором продолжали разговаривать в селах Иудеи до кровавого подавления восстания Бар-Кохбы в 135 г.³ Уже члены кумранской общины считали, что этот разговорный древнееврейский язык был богохульством, и пытались сохранить употребление библейского древнееврейского не только в своих писаниях, но, по всей вероятности, также и на вернакулярной почве⁴.

Еще одно столкновение старого и нового, где религиозное и языковое измерения связаны друг с другом, произошло в Кордове в X в., когда Дунаш бен Лабрат адаптировал арабскую просодию к древнееврейскому языку, вызвав резкую критику со стороны Менахема ибн Сарука.

В этой статье я хотел бы рассмотреть процесс возрождения разговорного иврита в конце XIX в. как продолжение длительного конфликта между консервативным и инновационным духом, где религиозный момент, несомненно, играет свою роль. Однако парадоксальным образом реформаторы, которые превратили древнееврейский язык в современный способ коммуникации (либо во времена Хаскалы, либо начиная с Элиезера бен Иегуды) часто являлись более связанными с древнейшими слоями языка, чем правоверные евреи, которые относились к древнееврейскому языку как к вневременному созданию. Но развитие современного иврита связано не только с решениями кодификаторов языка или стилистическим выбором писателей. Иврит развивается самым анархическим образом⁵, и даже в этом спонтанном развитии можно обнаружить диалектику старого и нового. Я постараюсь рассмотреть это парадоксальное отношение современного иврита к древнейшим слоям его истории как часть более широкого явления, соответствующего самой сути сионистской культурной революции, особенно применительно к наследию традиционной религиозной культуры.

Возрождение языка и продолжительность языковых традиций

Возрождение иврита или создание современного иврита (которое началось уже во времена Хаскалы в первой половине XIX в.) является не только следствием процесса секуляризации сакрального языка⁶. Оно также включает в себя важный момент, касающийся отношения к самым древним слоям языка. В глазах многих представителей Хаскалы раввинистический язык (сюда включаются все возможные постбиблейские тексты – от Мишны до современных респонсов) был искаженным вариантом древнееврейского⁷. Однако маскилы не могли всецело отвергнуть образец раввинистической прозы. Итак, возникло жанровое распределение между беллетристикой, написанной на библейском древнееврейском, и эссеистикой, продолжающей традицию средневекового языка⁸.

После 1886 г. Менделе Мойхер Сфорим пытался избежать рабского подражания библейскому стилю путем намеренного смешения как высоких и низких регистров⁹, так и библейского и мишнаитского языка¹⁰. Это оксюморонное сосуществование двух регистров (высокого и низкого) и двух слоев языка (библейского и мишнаитского) отражает весьма дистанцированный подход к древнееврейским источникам, кульминация которого произошла, когда писатель перешел с иврита на идиш. Обычно этот переход Менделе с одного языка на другой связывают с народничеством. Однако не исключено, что помимо этой политико-социальной мотивации превращение Менделе в идишского писателя являлось способом избежать опасности истощения вдохновения, грозившей ему, пока он ограничивал себя образцами библейского древнееврейского языка. Его долгий путь через идишское творчество позволил ему вернуться к ивritу с менее пуристским подходом и смелее создавать свой эклектичный стиль, где старое и менее старое сосуществуют без ограничений.

Реагируя против эклектизма своих предшественников, Агнон поставил себе самому ограничение, связанное с чуть ли не исключительным употреблением языка Мишны и мидрашей. Этот выбор небиблейского языкового регистра может считаться способом выразить парадоксальную связь именно с культурой *бейс мидраша*, с его библиотекой, с его особой атмосферой, с особым вкусом его языка. Даже при попытке секуляризовать весь этот мир традиционного

учения ощущается некая гордость принадлежности к нему, что отмечал Гершом Шолем в одной из своих последних бесед с литературоведом Даном Мироном¹¹. После Агнона язык Мишны, который является сравнительно новым слоем в развитии древнееврейского, стал альтернативой библейскому или псевдобиблейскому классицизму.

Именно потому, что Агнон так строго подчиняется этой альтернативной классике, более связанной с миром *бейс мидраша*, чем с библейскими горизонтами, стоит особенно оценить его спорадические библеизмы. Так, например, в самом начале романа «Шира» Агнон описывает страх перед родами: «eïxah ta'amod be-tsa'ar leдах ve-eïxah tisbol kol ha-sha'ar?»¹² («Как она выдержит родовые муки и как вытерпит все остальное?»).

Обычно Агнон употребляет мишнаитские слова *keitsad* или *heyakh* (=как?), а не библейское торжественное слово *'eikāh* (*eïxah*), и уж тем более не банальное и повседневное слово *eïx*. Выбор *'eikāh* (*eïxah*) является интертекстуальной перекличкой с Книгой Плача Иеремии, которая начинается этим словом *'eikāh* и которая на иврите даже так и называется *sefer 'eikāh* (Книга ейха).

Помимо модернизации литературного языка, которая так сильно зависела от старинных или менее старинных сакральных источников, живая речь также возобновилась через реактуализацию архаических слоев языка. Именно благодаря тому, что Бен Иегуда посещал лекции великого французского семитолога Жозефа Халеви в семинаре Альянса Израелит (Всемирный еврейский союз), он открыл мир древних семитских языков и их связь с ивритом¹³. Усвоив этот сравнительный подход, Бен Иегуда понял важность арабского языка как источника обогащения ивритской лексики¹⁴. Это стремление найти общую семитскую почву иврита и арабского может считаться археологическим подходом к языку, некой попыткой достичь протосемитского палимпсеста исторически документированного древнееврейского языка.

Восприятие перспективы сравнительной лингвистики семитских языков не только обозначает возвращение к самому далекому прошлому языка. С точки зрения семантики иврита, два понятия — прошлое и восток выражены одним словом: *qedem*. Итак, археологический подход Бен Иегуды включает в себя также и ориенталистский момент, который выразился, между прочим, в предпочтении

сефардского произношения иврита. Хотя Бен Иегуда оправдывает этот выбор, как самый удобный для коммуникации между ашкеназами и неашкеназами (сефардами, грузинскими и бухарскими евреями) в тогдашней общине Иерусалима¹⁵, весьма вероятно, что эта опция была продиктована неким ориенталистским увлечением Бен Иегуды.

Если учесть, что когда Элиезер Бен Иегуда и продолжатели его дела возрождали иврит, большинство евреев мира и даже большинство палестинских евреев использовали ашкеназскую норму произношения иврита, то решение реформатора языка предпочесть именно сефардскую фонетическую норму должно считаться не выбором по умолчанию, а значительным и парадоксальным шагом – вопреки самому естественному варианту, который заключался бы в сохранении привычного всем или почти всем евреям произношения. Но сефардское произношение считалось, видимо, более восточным и по этой причине более древним и привлекательным, чем ашкеназское, которое, с этимологически-филологической точки зрения, является неким вторичным развитием – некой суперреволюцией, как это принято называть в лингвистической терминологии. Так, например, одну из самых известных характеристик ашкеназского произношения – превращение *qāteš* в [צ] – принято датировать XIII–XV вв.¹⁶, т.е. относить к сравнительно позднему времени, когда центр тяжести центральноевропейского еврейства уже начал перемещаться в Восточную Европу.

Старое как альтернатива иностранным заимствованиям в современном иврите

Отцы-основатели Государства Израиль происходят именно из Восточной Европы, и оттуда же приехали деды или прадеды ашкеназского мейнстрима израильского общества. Это объясняет, почему идишский субстрат языка израильтян, имеющих восточноевропейские корни, так сильно повлиял на спонтанное развитие разговорного иврита. Латентное присутствие других европейских языков, помимо идиша (в основном немецкого и русского), было описано еще до 1948 г.¹⁷ С тех пор лингвистический горизонт Израиля изменился, и в самой структуре иврита возникла сильная интерференция других

языков, особенно арабского (еврейско-арабский и палестинский)¹⁸ и английского¹⁹.

Среди руководителей израильской глоттополитики представлены две основных позиции, которые неоднократно сталкиваются во время заседаний Академии языка иврит. Первая из них является продолжением пуризма Бен Иегуды и направлена против иностранных влияний на структуру языка и его словарный запас. Вторая, более либеральная, принимает языковые особенности широких кругов общества, считая, что так называемые искажения иврита являются признаком витальности.

Согласно первой позиции классические источники (Библия и Мишна) – самый естественный резервуар для создания новых слов. Согласно второй – легитимно обогащать словарь иврита заимствованиями из иностранных языков, в первую очередь из английского и разговорного арабского (палестинского). Эти два регистра – пуристский, более связанный с источниками, и более либеральный – сосуществуют в рамках современной израильской диглоссии или, точнее говоря, являются вариантами социолингвистического спектра современного израильского общества.

Можно проиллюстрировать это сосуществование двух регистров на примере недавно произошедшего случая. В Академию языка иврит несколько лет назад поступил запрос на создание профессиональной лексики для сферы винокурения и вообще всего, связанного с производством, импортом и продажей вина. Специальная комиссия интенсивно работала в поисках ивритских эквивалентов для 217 терминов, преимущественно французского или английского происхождения²⁰. Одним из них был английский термин *decanter* для обозначения специального стеклянного графина, который уже давно вошел в повседневный иврит как *dekanter*, т.е. имело место такое же непосредственное заимствование, как и в случае слова *декантер* в русском языке. Спецкомиссия по винодельческой терминологии приняла решение заменить этот иностранный термин существительным *mashpeh*, созданным на основе глагола *shafah* (*šapāh*), который в языке Мишны (Бава Мециа, 60) обозначает переливание из одного сосуда в другой. Список терминов, связанных с вином, был одобрен совсем недавно (21 ноября 2011 г.) на пленарном заседании Академии. Когда спустя несколько дней я заказал в ресторане вино, официантка предложила перелить вино в декантер, и я, как член Акаде-

мии языка иврит, тут же ей торжественно объявил, что отныне ей придется употреблять слово *mashpeh*, а не *dekanter*. Официантка, разумеется, посмотрела на меня как на чудака и вряд ли усвоила этот неологизм, созданный на основе старинного глагола, документированного в Мишне.

Можно привести целый ряд подобных случаев очевидного расхождения между рекомендациями Академии языка иврит и их применением в широких кругах общества. Однако стоит отметить, что инициатива обращения к Академии с просьбой гебраизировать связанную с виноделием терминологию исходила от профессионалов этой области, и, возможно, им удастся повлиять на широкие круги потребителей.

Когда старое и новое совпадают

В рамках современной израильской диглоссии часто употребляется псевдоэлегантный стиль, в котором смешиваются синтаксические англицизмы (как употребление копулы вместо предложения без копулы в настоящем времени)²¹ с библейскими словами или выражениями. Так, например, вместо того, чтобы употребить относительный союз *she-* (= который, которая; которые), считающийся самым элегантным вариантом (как и остальные особенности языка Мишны)²², многие израильтяне употребляют относительный союз *asher*, который принадлежит именно библейскому регистру языка. В этом предпочтении отражается неверное убеждение в том, что самый качественный стиль основывается на подражании библейскому стилю.

А иногда случается, что под влиянием английского, который в израильском социолингвистическом горизонте считается престижным языком, употребляются синтаксические составы, которые случайно совпадают с библейским ивритом. Так, под влиянием английского *contact clause* многие израильтяне пишут относительные предложения без употребления соответствующей связки (бессоюзные сложноподчиненные предложения с придаточным определительным), где местоимения в винительном (*oto*; *otah*; *otam*; *otan*) и дательном падежах (*lo*; *lah*; *lahem*; *lahen*) или с предлогом (*bo*; *bah*; *bahem*; *bahen* – ‘*alav*; ‘*aleiah*; ‘*aleihem*; ‘*aleihen* – *elav*; *eleiah*; *eleihen*; *eleihen* – *mimeno*; *mimenah*; *mehem*; *mehen*) связывают главное пред-

ложение с относительным. Этот эллипсис является усвоением в иврите таких предложений, как «The book I read yesterday was a detective story», вместо «The book that I read yesterday was a detective story». Инновация письменного псевдоэлегантного иврита состоит в том, что синтаксическая возможность, известная как *contact clause*, помимо винительного, была распространена и на дательный падеж. Парадоксальным образом этот иностранный синтаксический прием имеет параллели в самых глубоких слоях древнееврейского языка²³. Однако нет прямой связи между асиндетическим относительным предложением в библейском древнееврейском и современном иврите, свидетельство чему – тот факт, что в израильском иврите сама по себе винительная частица *oto, otah, otam, otan* может исполнять роль относительной связки (что невозможно в библейском древнееврейском). Тем не менее эта встреча между двумя слоями языка, видимо, основана на той же самой структурной черте.

Еще один пример совпадения древнего с современным представляет наречие *haxi* (*h^akī*), которое выражает относительный суперлатив (=наиболее). Долгое время израильские пуристы предпочитали наречие *be-yoter*, которое встречается в языке Мишны, но не в библейском древнееврейском. А наречие *h^akī* именно документировано в Библии (например, в 2 Царств 23: 19). Помимо явного предпочтения пуристами мишнаитского языка, тот факт, что *be-yoter* ставится после прилагательного или наречия, наверное, сыграл роль в рекомендации употреблять *be-yoter*, а не *haxi*, которое всегда ставится перед определяемым им словом. Ведь в иврите самый естественный порядок слов таков: определяемое+определяющее. При этом те же самые пуристы рекомендуют ставить сравнительное наречие *yoter* после прилагательного или наречия (хотя в повседневном языке это наречие употребляется обычно перед определяемым).

Именно потому, что под влиянием таких европейских языков, как идиш, немецкий, русский и английский, разговорный иврит предпочитает ставить сравнительное наречие *yoter* или суперлативные наречия *haxi* (=наиболее) и *me'od* (=очень) перед определяемым прилагательным или наречием, *haxi* считается удобнее, чем *be-yoter*, которое всегда следует за определяемым. Та же причина, по которой пуристы не одобряют *haxi*, считается преимуществом для тех, кто привык применять порядок слов, более похожий на синтаксис европейских языков. Итак, спонтанным образом наречие *haxi*, которое стар-

ше, чем *be-yoter*, оттеснило своего соперника на самый формальный регистр. Поначалу ограниченное лишь пределами устного языка *haxi* покорило новые территории, благодаря тому что все больше и больше израильтяне пишут так, как говорят. Так, в рекламах, в субтитрах, в газетах и даже в беллетристике распространяется употребление *haxi* вместо педантского мишнаитского *be-yoter*. Поскольку лозунг авиакомпании Эль Аль включает в себе наречие *haxi* (*El Al – haxi ba-bait ba-‘olam* = Эль Аль – наиболее у себя дома в мире), этот архаизм, возобновленный живой речью, написан большими синими буквами на 38 самолетах израильской авиакомпании, летающих по 45 направлениям. Этот пример – живая иллюстрация сближения старого и нового в современном иврите.

Заключение

Тот факт, что многие израильтяне спонтанно предпочитают библейские формы, несмотря на то что мишнаитские формы считаются более престижными, отражает глубинную идентичность современного Израиля. В первые три десятилетия своего существования еврейское государство стремилось возродить библейское или даже ханаанское прошлое²⁴. В те времена диаспоральная культура была негативной моделью для большинства израильтян, которые считали себя «евреями» (*‘ivrim*), а не «иудеями» (*yehudim*). В этих условиях новые израильтяне чуть ли не подражали древним израильтянам и пренебрегали культурой *бейс мидраша*, столь связанной с языком Мишны. Весьма характерно, что Агнон, который принял язык Мишны в качестве образца своего стиля, во многих своих чертах остался именно евреем диаспоры. В 1966 г. он получил Нобелевскую премию не как израильский, а именно как еврейский автор (одновременно с Нелли Сакс).

Итак, современный иврит спонтанно развивается на двух уровнях израильской диглоссии: письменный иврит следует (иногда неуклюже) библейским моделям, несмотря на то что язык Мишны престижнее (но об этом мало кто знает). А разговорный иврит весьма открыт влиянию иностранных языков, несмотря на усилия Академии языка иврит предоставить всем возможным ксенизмам эквивалент на чистом иврите (часто связанном с постбиблейским корпусом текстов).

В этом диссонансе между ивритом Академии, более связанным с моделями поздней древности или Средневековья, и спонтанно развивающимся ивритом (где наблюдается некая ностальгия по библейскому ивриту) выражается диалектика старого и нового в современном иврите. Самый новый и неконсервативный иврит весьма страдает от влияния английского или арабского. Но когда пытаются сохранить его чистоту, то самыми естественными для широкой публики оказываются именно библейские модели. Ведь все израильские школьники и гимназисты изучают Библию, часто как вполне светский предмет, но тем не менее на текстуальной основе. В свою очередь, в сети государственных светских школ Мишна изучается не как текстуальный корпус, а как минимальное введение к Устной традиции. Эта диспропорция между довольно интенсивным изучением Библии и поверхностным подходом к постбиблейским источникам объясняет, почему самый качественный, по мнению Академии языка иврит, вид иврита является не высокой, а сверхвысокой нормой, причем до такой степени, что мало кто владеет этим регистром.

Примечания

¹ *Aslanov C.* Sociolingüística histórica de las lengua judías. Buenos Aires, 2011. P. 23–25.

² *Асланов С.* Учение Элии Бенамозега об универсальности и партикуляризме в контексте лингвистических дебатов второй половины XIX века // Материалы XVIII Международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2011. Т. I. С. 167.

³ *Rabin C.* The Historical Background of Qumran Hebrew // *Scripta Hierosolymitana*. 1958. Vol. 4. P. 144–161.

⁴ *Schniedewind W.M.* Qumran Hebrew as an Antilanguage // *Journal of Biblical Literature*. 1999. Vol. 118. P. 235–252; *Linguistic Ideology in Qumran Hebrew // Diggers at the Well: Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls & Ben Sira* / Ed. T. Muraoka and J.F. Elwolde. Leiden; Boston; Köln, 2000. P. 245–255.

⁵ Об анархии в развитии современного иврита и о ее связи с секулярностью см.: *Scholem G.* 'al meshihiyut, tsionut ve-anarkhiah ba-lashon // *Continuity and Rebellion: Gershom Scholem in Speech and Dialogue* / Ed. A. Shapira. Tel Aviv, 1994. P. 60–62.

⁶ Об этом процессе см.: *Асланов С.* Языковая идентичность как место встречи религиозного и светского самосознания // Материалы XVII Международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2010. Т. I. С. 232–235.

⁷ О лингвистической идеологии Хаскалы см.: *Ben-Haim Z.* Be-milhamtah shel lashon. Jerusalem, 1992. P. 8–11.

⁸ *Pelli M.* Be-ma'avaqei temurah: 'iyyunim ba-haskalah ha-'ivrit be-germaniah be-shilhei ha-meah ha-18. Tel Aviv, 1988. P. 23–24.

⁹ *Kurzweil B.* Sifrutenu ha-ḥadashah – hemshekh o mahapekhah? 3rd ed. Tel Aviv, 1971. P. 183–189.

¹⁰ Хаим Рабин назвал это «синтетическим стилем Менделе». См.: *Rabin C.* The Continuum of Modern Literary Hebrew // The Great Transition: The Recovery of the Lost Centers of Modern Hebrew Literature / Ed. G. Abramson and T. Parfitt. Totowa, NJ, 1985. P. 21–22; *Alter R.* Hebrew and Modernity. Bloomington; Indianapolis, 1986. P. 52–53.

¹¹ *Scholem G.* Dan Miron mera'ayen et Gershom Shalom 'al Shai 'Agnon // Continuity and Rebellion: Gershom Scholem in Speech and Dialogue. P. 75–86.

¹² *Agnon S.Y.* Shirah. Jerusalem; Tel Aviv, 1989. P. 7.

¹³ *Ben Yehuda E.* He-ḥalom ve-shivro / Ed. R. Sivan. Jerusalem, 1978. P. 77–78.

¹⁴ *Fellman J.* The Revival of a Classical Tongue: Eliezer Ben Yehuda and the Modern Hebrew Language. The Hague; Paris, 1973. P. 60.

¹⁵ *Ben Yehuda E.* He-ḥalom ve-shivro. P. 79.

¹⁶ *Kutscher Y.* A History of the Hebrew Language. Jerusalem: Leiden, 1982. P. 154.

¹⁷ *Chanoch-Garbell I.* Fremdsprachliche Einflüsse im modernen Hebräisch. Berlin; Darmstadt, 1930.

¹⁸ *Aslanov C.* Sociolingüística histórica de las lengua judías. P. 256–258.

¹⁹ *Aslanov C.* La langue hébraïque à l'épreuve de la mondialisation: volontarisme glottopolitique et tendance spontanée // Politiques linguistiques en Méditerranée / Ed. M. Bozdemir and L.-J. Calvet. Paris, 2010. P. 204–209.

²⁰ <http://hebrew-terms.huji.ac.il/milonimsearch4.asp>

²¹ *Aslanov C.* La langue hébraïque à l'épreuve de la mondialisation: volontarisme glottopolitique et tendance spontanée. P. 208.

²² Хотя *še-* встречается и в библейском древнееврейском, где он характерен для тех регистров, которые принадлежат либо к наиболее ранним, либо, наоборот, к более поздним относительно «стандартного библейского древнееврейского», т.е. литературного языка большей части Библии, слоям языка. См.: *Waltke B.K. & O'Connor M.* An Introduction to Biblical Hebrew Syntax. Winona Lake, IN, 1990. P. 331–332, 335–336; *Davidson A.B.* Hebrew Syntax. 3rd ed. Edinburgh, 1901. P. 191–192; *Joüon P., Muraoka T.* A Grammar of Biblical Hebrew. Revised edition. Roma, 1993. P. 118–119, 537.

²³ *Waltke B.K. & O'Connor M.* An Introduction to Biblical Hebrew Syntax. P. 338; *Joüon P., Muraoka T.* A Grammar of Biblical Hebrew. P. 593–595.

²⁴ *Hirschfeld A.* Locus and Language: Hebrew Culture in Israel, 1890–1990 // Cultures of the Jews: A New History / Ed. D. Biale. New York, 2002. P. 1011–1060.

Александра Полян
(Москва)

**Иврит и идиш
в обрядности современного еврейства
Буковины и Бессарабии**

Основу данной статьи составили интервью с евреями Буковины и Бессарабии (регионов современных Западной Украины и Молдавии), записанные во время экспедиций Центра библеистики и иудаики РГГУ (2005–2011 гг.) под руководством М.М. Каспиной.

Указанный регион выбран для исследования неслучайно. Во время Второй мировой войны Буковина и Бессарабия были оккупированы румынскими войсками, что обеспечило значительно более высокий процент выживания среди евреев, чем при немецкой оккупации. Кроме сохранности еврейского населения, имеет место быть и сохранность его традиционной культуры и языков. Советская власть была установлена в регионе только в 1940 г.; с 1918 по 1940 г. Буковина и Бессарабия входили в состав Королевства Румынии. Румынская власть не ликвидировала религиозную и культурную автономию меньшинств, и поэтому современные буковинские и бессарабские евреи, родившиеся в 1930-х гг. и ранее, хорошо помнят патриархальный штетл и его культурный уклад, в подавляющем большинстве они хорошо владеют местными диалектами идиша.

В традиционном ашкеназском обществе идиш и иврит (точнее, *лошн-койдеш* – язык еврейских классических текстов, включающий как древнееврейский, так и арамейский¹) находились в отношении диглоссии, т.е. были четко распределены по престижу и функциям²: *лошн-койдеш* был языком религии, письменной культуры и науки, в то время как за идишем были закреплены функции вернакуляра (повседневное общение, бытование фольклора).

Два языка были противопоставлены друг другу и по эмоциональному отношению к ним носителей. *Лошн-койдеш* воспринимался

как ценность, определяющая национальное и религиозное самосознание, несмотря на то что степень реального владения этим языком была низка. Вернакуляр, напротив, ценился мало и не считался достойным сохранения во что бы то ни стало. На протяжении истории еврейской диаспоры нередки случаи смены вернакуляра: например, романиоты и евреи Магриба утратили свои диаспоральные языки в пользу джудезмо, евреи Франции, северной Италии и, вероятно, славянских стран перешли на идиш.

В настоящее время положение изменилось.

С одной стороны, сохранность обоих языков снизилась в первую очередь за счет того, что старшее поколение носителей-монолингвов ушло и круг общения носителей-билингвов составляют по большей части русско- или украиноговорящие люди. Еще одну причину можно увидеть в том, что в языковую ситуацию оказались включены новые компоненты, которые со временем потеснили идиш: место официального языка, роль которого в советское время выполнял русский, последние 20 лет занимает украинский язык, и русский, приобретший амплуа языка культуры, утратившей свои влияние и востребованность, составил конкуренцию идишу³.

Кроме того, внутри самого вернакуляра сформировалась своя диглоссия: роль высокого языка стал выполнять литературный идиш, а роль низкого – территориальные диалекты. Информанты обычно описывают литературный язык как «правильный», «грамотный», «чистый», но свой родной диалект воспринимают как «более мягкий» и более красивый. При этом под литературным идишем могут подразумеваться две разные вещи: междиалектный произносительный стандарт, сложившийся на основе фонетики северного (литовского) диалекта, и язык классиков идишеязычной литературы, в первую очередь Шолом-Алейхема, который говорил и писал прежде всего на украинском идише – одном из южных диалектов:

А вот литературный язык, он вообще уже совсем другой, и мне, например, очень сложно выучить слова как надо, ну на литературном языке. [А литературный на что похож?] А там больше оканья, а у нас аканья, он у нас на Буковине мягче. А вот белорусский – он твёрже. У нас обычно как «а», а на литературном как «о», вот я никак не могу, учу, учу. Вот даже у нас передача есть на еврейском языке, у нас на литературном, я-то понимаю, что они говорят, но не так, как мы произносим это слово.

(К.М. Кац, Черновцы, 2007 г. Соб.: А.Л. Полян, Е.А. Грушевская, В.А. Герасимова)

Ix red nish literaturish <sic> ... nisht vi Sholom-Aleyxem ot geshribm, a bisl ondersh, a bisl ondersh (Я говорю не на литературном языке ... не так, как писал Шолом-Алейхем, немного иначе, немного иначе).

(Л.М. Гурфинкель, Черновцы, 2007 г. Соб.: М.А. Гордон, Я. Вурбс, А.Л. Полян)

В основном такие же слова, только акцент другой. Там идиш Шолом-Алейхема, а я разговариваю на молдавском. А в Белоруссии больше к польскому акцент. Украинцы тоже на идиш, но другой акцент.

(Х.Д. Котляр. Черновцы, 2009 г. Соб.: С.В. Пахомова, К. Зиндер, Д.В. Терлецкая)

Примечательно, что одна из черт, которые информанты ставят в заслугу своему диалекту, – это его чистота, отсутствие немецких слов. Это соображение странным образом перекликается с одной из идей еврейского просвещения – Асколэ, концептом *lošn tsoxo*, т.е. «чистого языка». Немецкие просветители (маскилим первого поколения) считали, что языком высокой культуры может стать только язык чистый и беспримесный, не загрязненный заимствованиями. На этом основании они отвергли идиш – язык, компилятивный по своему устройству⁴. Современные носители идиша хвалят его за те черты, которые просветители приписывали ивриту или немецкому и в существовании которых они отказывали идишу.

Но с другой стороны, современная изменившаяся ситуация, означающая в том числе вытеснение идиша из повседневного общения, странным образом обернулась положительным для него эффектом. Из вернакуляра, который не только не ценится, но и не осознается, идиш превратился в объект рефлексии и почитания, даже в предмет национальной гордости. Информанты с готовностью говорят об идише как о красивом языке с богатой литературной традицией, вспоминают родственников, которые говорили на нем, и восхищаются красотой их речи, любят рассуждать об идише и его истории, жалеют о том, что количество его носителей все больше сокращается.

Крайняя степень этого явления – сакрализация идиша. Одна наша собеседница, жена американского посланника Хабада в крупном украинском городе, объясняла, что принципиально говорит с детьми только на идише, хотя признается, что знает язык недостаточно и заменяет многие слова английскими. Причина тому – следующее представление:

Der Alter Rebe hot gezogt, az yidish iz di heylike shprax (Алтэр Ребе⁵ говорил, что идиш – священный язык)⁶.

(Э. Райцес. 2011 г. Соб.: А.Л. Полян)

Принадлежность к молодому поколению, уже не заставшему идишеязычной среды, не мешает этой рефлексии: воспоминание о богатой культурной традиции, носителями которой были старшие родственники, заставляет молодых информантов уважительно отзываться об идише. Не оказывается препятствием и невладение идишем: рассуждая о языке старших поколений, информанты цитируют фразы, являющиеся для них своего рода глоссолоалией.

Наконец, на положение идиша и восприятие его носителями большое влияние оказало осмысление опыта государства Израиль⁷. С появлением современного израильского языка диглоссия появилась и в рамках иврита: роль вернакуляра выполняет современный иврит, роль высокого языка – лошн-койдеш. Иногда разница между ними осмысляется в виде оппозиции «старое–новое»:

Я хочу сказать, что сейчас немножко другие ['по-другому'] читают иврит, чем я. Именно: если я вас спрошу: я, новоселицкий [усмехается], что слышно в Израиле? Я скажу: *ma pišma bizrail?* А сегодняшний уже не говорит так, не говорит *ma pišma*, уже говорит: *ma pišma be-izrail?* А я читаю еще по-старому.

(А.Я. Крупник, Новоселица, 2010 г. Соб.: А.Л. Полян, М.М. Каспина, О.В. Белова)

Знание «старого» иврита и умение читать классические тексты (в первую очередь, молитвенник) – предмет для гордости, даже если информант относится к традиционному образованию крайне отрицательно и вспоминает об учебе в хедере без всякого удовольствия. Престиж идиша в глазах наших информантов выше престижа израильского иврита, хотя диглоссии идиш – израильский иврит наблюдаться не может: эти два языка практически не используются в одном обществе.

В этой связи интересны представления информантов о выборе языка в современном Израиле: ведь в этой ситуации идиш и израильский иврит конкурировали за право занять одну и ту же социолингвистическую нишу – позицию вернакуляра. Информанты считают, что существовало больше исторических оснований для выбора идиша в качестве разговорного языка, но в конце концов был выбран иврит – для удобства тех, кто идишем не владеет:

[КЕМ:] Но что очень печально – что вот этот идиш... Это иврит – это официальный язык Израиля. Он очень похож! Но это не то. На идиш написана масса произведений, это колоссальный культурный пласт! И он забывается... <...> [РПС:] В Израиле сейчас возрождается идиш! Но они

немного упустили... Они очень упустили многое, потому что... ну, это история Израйля: если они примут идиш – так не приедут эти, черные евреи в Израиль. Они думали заполнять государство людьми именно за счет этих темных... [КЕМ:] Арабов! [РПС:] Арабов... [КЕМ:] Арабских евреев!

(П.С. Риппель (РПС), Е.М. Креймерман (КЕМ), Черновцы, 2011 г. Соб.: Н.В. Петров, А.Л. Полян)

Когда была Голда Меир, то вот эта Голда Меир настаивала, чтоб только – раз образовался еврейское государство, чтобы говорили на идиш. А там же, значит, большинство [при голосовании], которые вот эти пейсатые, всего три голоса перевесили, и стало на иврите!

(Л.Ш. Колоденкер, Тульчин, 2007 г. Соб.: М.М. Каспина, С.В. Пахомова)

В одном случае бенефициантами выбора иврита в качестве израильского вернакуляра считаются евреи из арабских стран, в другом – ультраортодоксы. Исторически, разумеется, дело обстояло совершенно не так: в борьбе идишистов и гебраистов интересы неашкеназских евреев в расчет почти не принимались, а ультраортодоксы относились к попыткам создать современный разговорный иврит весьма скептически. Более того, сейчас именно в их среде идиш сохраняется в качестве живого языка не только среди стариков, но и среди молодежи и детей.

Классическая диглоссия не допускает перевода текстов с одного языка на другой⁸. Сферой, в которой иерархия языков была существенно менее строгой, является обряд. Здесь перевод возможен, т.е. некоторые обрядовые тексты могли произноситься как на сакральном языке, так и на вернакуляре; существовали тексты, которые зафиксированы на обоих языках⁹.

В последнее время в рассматриваемом регионе обряд стал одной из основных областей бытования идиша, и в статусном отношении престиж идиша существенно повысился и приблизился к статусу лошн-койдеша. Этому способствует и уход идиша из повседневного обихода и разговорной практики: теперь и иврит, и идиш – языки древней культуры, владение которыми ограничено.

По-прежнему существуют тексты, которые могут произноситься или писаться на обоих языках, как, например, заговоры или записки, оставляемые на кладбище на могилах праведников. Вне обрядовой сферы существуют синонимичные и эквивалентные тексты малых жанров (не являющиеся переводом друг друга). Это формулы, про-

износимые при упоминании покойных: *ulev a-šulem* (иврит, досл. 'мир на нем') – *zol zix min* (идиш, досл. 'пусть ходатайствует [за нас]'); благопожелания, например: *lešune toyve* (иврит, 'С новым годом') – *a git in mozdik yur* (идиш, 'Хорошего и удачного года'), и т.д.

Сближение статусов лошн-койдеша и идиша может достигать степени почти полного неразличения этих языков. В следующем примере информантка рассказывает о надгробном памятнике, который она собиралась поставить на могиле родителей:

Для нас была очень большая проблема с надписью, потому что нам хотелось сделать надпись, чтобы она была на иврите... на идише.

(Г.М. Каргер, Кишинев, 2010 г. Соб.: М.М. Каспина, Э.А. Иоффе)

Речь шла о репрезентации имен и дат в тексте евлогии. Имена информантка планировала написать «на идише, потому что на иврите без огласовок». Действительно, на надгробных памятниках часто имена и фамилии усопших (если они не древнееврейского происхождения) и географические названия пишутся в соответствии с правилами орфографии идиша, однако это обстоятельство не делает надпись текстом на идише: традиционная евлогия может быть только на иврите.

Другая информантка рассказывает о своем покойном муже и его друзьях:

Так они читали [Тору] на иврите. На... это, на еврейском. Иврит они не знали.

(Г.Ш. Горен, Хотин, 2010 г. Соб.: О.В. Белова, Е.Ю. Лазарева, А.Л. Полян)

Традиционные переложения Торы на идише существовали, более того, в начале XX в. появились и переводы Торы на идиш, однако обрядовая рецитация Торы в синагоге и дома происходила только на лошн-койдеше, и в этом смысле аберрация информантки весьма показательна.

Мы постарались установить, в каких случаях у современных евреев Буковины и Бессарабии тексты на идише и на иврите являются обязательной частью обряда.

Наиболее актуальной областью, в которой используются тексты на идише, в настоящее время являются, к сожалению, обряды похоронного цикла, точнее, обряды, связанные с посещением могил родственников и почитаемых людей. В момент такого посещения произносит-

ся молитвенный текст, обращенный к усопшему, начинающийся формулой «*Loyf in beyt*» («Беги и проси»). Дальнейший текст вариативен, поскольку содержит индивидуальные просьбы произносящего:

[С какими словами обращались к покойным родственникам? Были какие-то специальные слова на идише?]

Обыкновенные слова. Обыкновенные слова еврейского идишского лексикона.

[А как это могло звучать?]

Ну, ах *bet dex, zol zayn, zolsti beytn Got far mix, far di kinder, in me zol... me zoln zan gezint, zoln ubm parnuse* («я прошу тебя, чтобы было, чтобы ты попросил Бога за меня, за детей, чтобы... чтобы были здоровые и имели заработок»), – и так далее.

(Г.В. Гитман, Черновцы, 2006 г. Соб.: Д.С. Малюта, А.Л. Полян)

[*Tsi fleg men ba ax zugn: loyf in beyt?* – «Говорили ли у вас: *lof in beyt?*»]

А, *loyf in beyt*, да. *Loyf in beyt far indz* («Беги и проси за нас»). Вот так говорят ... когда... обращаешься, молишься: *ir zolt loyfn beytn far indz* («бегите просите за нас»), да, да. Это значит: просить у Бога за нас. *Beytn Got far indz*, да, *beytn far indz Got*.

[*Ot men epes vayter gezugt? Loyf in beyt far indz... – nox epes?* – «Говорили что-нибудь дальше? «*Loyf in beyt far indz*» – и еще что-нибудь?»]

Если обращаться к одному – так *loyf beytn far indz*, если много моих – я перечисляю всех, говорю во множественном числе: *ir zolt loyfn beytn far indz*.

[И все, да?]

Да, да. *Loyfn beytn far indz, ba Got far indz*, да ... Или: *far mir, tsi far veymen... farn kind, far veymen* («за меня, или за кого там... за ребенка, за кого») я знаю, как там...

(П.С. Риппель, Черновцы, 2011 г. Соб.: Н.В. Петров, А.Л. Полян)

Тексты на идише включены также в родильные обряды, преимущественно в обряды избавления ребенка от сглаза – *eynure / anure / anore* (иврит, «дурной глаз») / *git oyg* (идиш, досл. «хороший глаз»)¹⁰. Наиболее распространенным таким текстом является «заговор трех баб», и чаще всего у современных евреев исследуемого региона он встречается в следующем виде:

Dray vaber zenen gezesn of eyn shteyn, eyne'ut gezugt: Ployni ot an oyg, di ondere'ut gezugt: neyn, in di drite ut gezugt: fin vonen es iz gekimen, ain zol es geyn! («На камне сидели три бабы, одна сказала: у имярека – сглаз,

другая сказала: нет, а третья сказала: откуда он пришел – туда пусть и идет!')

(А.Я. Крупник, Новоселица, 2009 г. Соб.: С.Н. Амосова, А.Л. Полян)¹¹.

Исполнение этого текста часто сопровождается совершением определенных обрядовых действий:

Мама брала стакан воды... но никто не должен в это время разговаривать. Ни с кем, никто не должен быть в доме, в комнате. Вы и ваш малыш... И никто не имеет права к вам говорить, вы не имеете права ничего ответить! Берёте стакан воды, холодной воды. Берёте кусочки хлеба. Разломайте этот хлебчик на 9 частей и бросайте этот хлеб в этот стакан. Если хлеб этот вверх пошёл – значит, сглазил мужчина ... А если вниз пошёл – то это женщина. Вы потом берёте этот хлеб, вытаскиваете по одному кусочку, бросаете и говорите: *Fin vi s'iz gekimen – ahin zol es geyn* ('Откуда пришло – туда пусть и уходит'). Вот один кусочек бросили – *fin vi s'iz gekimen ... Ofn pripechik zitsn dray vaber. Eyne zugt: yo, eyne zugt: neyn, eyne zugt: fin vi s'iz gekimen – ahin zol es geyn* ('На печке сидят три бабы. Одна говорит: да, одна говорит: нет, одна говорит: откуда пришло – туда пусть и уходит'). И вы во все углы <...> пока не останется у вас кусочка хлеба <...> *Ofn pripechik zitsn dray... dray... froun* ('На печке сидели три... три... женщины'). *Eyne zugt: yo, eyne zugt: neyn, eyne zugt: fin vi iz gekimen – ahin zol es geyn* – и так вы повторяете столько, сколько у вас этих кусочков хлеба.

(К.М. Кац, Черновцы, 2007 г. Соб.: А.Л. Полян, Е.А. Грушевская, В.А. Герасимова)

Примечателен также следующий вариант рецитации заговора и рефлексии о нем, записанный от информантки родом из Бричан (Молдавия), живущей ныне в Израиле:

Dra vaber zitsn of eyn shteyn, eyne zugt, az Roza ot anóre. Nóre – это 'беда': *norá!* – от иврита. Я там не знала, а вот потом... *Eyne zugt, az Rozochke ot anore. Di tsveyte zugt, az neyn. Di drite zugt: fun vonen s'iz gekimen – tsi di goim zol es geyn!* ('На камне сидят три бабы, одна говорит, что у Розы сглаз. *Nóre* – это 'беда': *norá!* ... Одна говорит, что у Розочки сглаз. Другая говорит, что нет. Третья говорит: откуда пришло – пусть к голям уйдет!')

(С.З. Кипервассер, Иерусалим, 2011 г. Соб.: М.М. Каспина)

Слово *anore* – гебраизм (*anóre < eyn ore < eyn ho-re* – 'дурной глаз'), являющийся обыкновенной лексемой языка идиш, – информантка этимологизирует через другой гебраизм, не употребляющий-

ся в речи на идише, в современном израильском произношении – *porá* ‘ужасный’.

Наконец, идишеязычные тексты были частью еще одной группы обрядов, практически полностью отошедшей в прошлое, но хорошо фиксирующейся в меморатах, – праздничных обрядов. Это могли быть праздничные песни, например исполняемые в Пурим:

Дальше идут колядовать – *di piremshpiler* (*пуримшпилеры* – те, кто разыгрывает специальное праздничное представление). *Me zingt azoy:*

Vus zoln mir vinchn dem balbus,
Vus mir zenen ba im in ‘oyz?
Erg it ci trinken bromfn in der sheyner flash
In tsi farbasn a zisn umentash.
Ant iz Pirem, morgn iz oys –
Git indz a grivendl in me geyt zix aroys.

(‘Поют так:

Чего бы нам пожелать хозяину,

У которого мы в доме?

Он дает выпить водки в красивой бутылке,

А на закуску – сладкий гоменташ.

Сегодня Пурим, завтра закончится –

Дайте нам гривенку – и мы уйдем’).

(Р.О. Штеренберг, Черновцы, 2004 г. Соб.: М.М. Каспина, А.Ю. Со- рокина, Н.М. Киреева)

Частью ритуала еще одного праздника – Пейсаха – является ре- цитация «фир кашес» («четыре вопроса») – прозаического текста на идише, который представляет собой перевод фрагмента пасхальной Агодэ. «Четыре вопроса» дети должны задавать отцу, ведущему праздничный сэyder. Нам не удалось записать варианта, включаю- щего все четыре вопроса. Обычно наши информанты помнят по 1–2:

Tote, ix vil dix freygn di fir kashes. Di ershte kashe vil ix dix freygn. Far- vus ole tug fin a gonts yur viln mir esn xumec, viln mir esn motse, ober di dozike teg fin yontef esn mir nor motse? Hob ix dix gefregt eyn kashe. Di tsveyte kashe vil ix dix freygn. Farvus ole tug fin a gonts yur viln mir esn ungeleygt, viln mir esn nisht ungeleygt, ober di dozike naxt fin Peysax esn mir nor ungeleygt? Так вот, на кровать. (‘Папа, я хочу задать тебе четыре вопроса. Задам первый вопрос. Почему во все дни, целый год мы хо- тим – едим квасное, хотим – едим мацу, а в эти дни праздника едим только мацу? Я задал(а) тебе первый вопрос. Задам второй вопрос. По-

чему во все дни, целый год мы хотим – едим полулежа, хотим – не едим так, а в эти дни праздника едим только полулежа?»)

(Р.О. Штеренберг, Черновцы, 2005 г. Соб.: М.М. Каспина, О.В. Белова, А.Л. Полян)

Существует и шуточная рефлексия по поводу этого обряда – вопросы, сохраняющие структуру «фир кашес» («почему в ситуации А дела обстоят одним образом, а в ситуации В – другим»), но пародийного содержания:

Сэдер – это «порядок» <...> И там есть порядок, по которому надо вести этот сэдер <...> И он зада... А я вам расскажу несколько этих самых... Кашес! Только это такие каши, не религиозные [смеется]. Tate, zug mir nor, tate. Far vus a top ... a top ot a lox – di vaser ... ('Папа, скажи мне, папа. Почему если в горшке есть дырка – вода...') вода вытекает. Галоши имеют... дырку – вода затекает [смеется] ... A top ot a lox – di vaser rint aroys. A galosh ot a lox – di vaser rint arayn <...> A top ot an oyer – eyngt. Висит. Di ost tsvey oyer – di eyngst nit! ('Если в горшке есть дырка – вода вытекает. Если дырка в галоше – вода вытекает <...> У кастрюли есть ухо – она висит. У тебя два уха – ты не висишь!') <...> Fir kashes. Fir kashes git men af Peysah. ('Четыре вопроса. Четыре вопроса задают на Пейсах'). Вот такие это для юмора.

(А.И. Иванковицер, Черновцы, 2006 г. Соб.: М.М. Каспина, С.В. Копелян, Н.М. Киреева)

Сфера использования лошн-койдеша в обряде несколько шире, поскольку она в первую очередь включает индивидуальную молитву и рецитацию библейских текстов и молитв в синагогальной службе. Две остальные области употребления лошн-койдеша – это похоронная и праздничная обрядность.

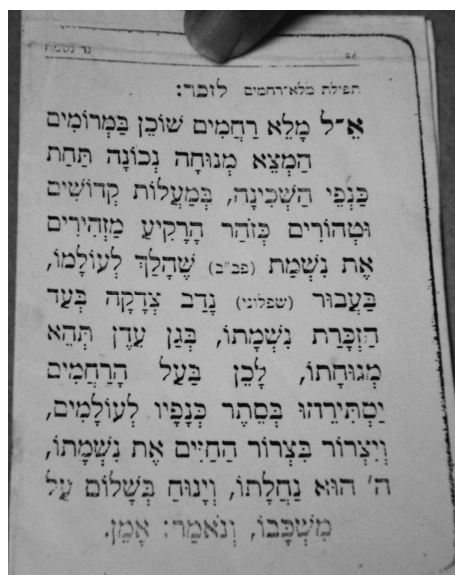
В похоронном обряде на лошн-койдеше читаются прежде всего два текста, один на древнееврейском («mule», или «Eyl mule raxamim» – 'Бог милосердный'), другой – на арамейском:

Потом делают это вот... Идут на кладбище... И, это, делают поминальную молитву, так, делают а mule, так, за упокой души этого, и если есть *minyem* – делают *kadesh* ещё...

(Г.В. Гитман, Черновцы, 2006 г. Соб.: А.Л. Полян, Д.С. Малюта)

Когда есть десять человек... так надо говорить *kadesh*, а если нет десяти человек, ты один пришел <...> или два, или три – нет десяти человек – так *kadesh* ты не можешь говорить, а ты имеешь право только говорить *Eyl mule raxmim*.

(М.Е. Ройф, Черновцы, 2011 г. Соб.: Э.А. Иоффе, А.Л. Полян)



Молитвенник М.Е. Ройфа

Вот зафиксированные нами тексты двух молитв:

Я когда хожу на кладбище – так я открывают вот эту книжечку <...> и отсюда читаю. Я знаю наизусть, но открываешь, чтобы можно было это читать без ошибок... Eyl mule raxmim shoynen be-mroymim, amtse menexoyne tas kanfe a-shxine be-males kedoyshim u-toyrim k-zoyer rakia mazhirim nishmas – называешь имя покойного, – she-ulox loylmo – ‘который ушел на тот свет’ это значит, – bavir – кто дает цдуке, знаете, что такое цдуке? Tsduke bavir – называю имя покойного <...> и кто дает цдуке <...> nudav tsduko ba' nishmuso, b'an Eyden te' menixuso, loxeyn bal a-raxmim yastireyhi ... Bi-tsroyr a-xayim es nishmuso ... naxluso, ve-yunix be-shloymo be-shulom ve-neymar umeyn ... Конечно, это надо. И в присутствии всех это говоришь.

(М.Е. Ройф, Черновцы, 2011 г. Соб.: Э.А. Иоффе, А.Л. Полян)

Isgadal ve-iskadash shme rabu. Be-olmo di be-xarisey veyamlox mlaxisey be-xayeyxen u-v-yumeyxen v-xayey de-xol beys isruel. Ba-agulu zman kuriv imri umeyn. Yey shmey rabu mevurex le-oylom l-olm-olmayu. Yisburex ve-yishtabax ve-yispuor ve-yisroymem ve-yisnase ve-yisador ve-yisale ve-yisalal shmey di-kidshe brix li-eyle m'kol birxuse ve-shiruse tishbexuse nexmuse d-amirun be-olmu ve-imri umeyn. Yey shlumey rabu

min shmaye ve-xayim uleyni v-al kol Yisrul veimr' umeyn. Oyse shulom bi-mroymo, v-yase shulom uleyni ve-al-kol Yisrael ve-imri: umeyn!

(А.Я. Крупник, Новоселица, 2010 г. Соб.: А.Л. Полян, М.М. Каспина, О.В. Белова)

Эти записи представляют собой пример сакрального обрядового текста, рецитирующегося вне обряда и вне сакрального пространства. Этим обуславливаются фонетические особенности текстов: в отличие от Whole Hebrew в чистом виде (термин М. Вайнрайха: фонетическая традиция, в которой тексты читаются в синагоге¹²), в этих записях наблюдаются ашкеназское ударение (смещенное к началу словоформы), редукция ультракратких семитских гласных (naxluso < naxalusoy, bavir < baavir) и заударных гласных (nishmuso < nishmusoy, tsduke < tsduku), произнесение гортанных (yeu < yehey, kzoyer < kezoyhar), опущение части слогов (menexoyne < menixu nexoynu) и – при высоком темпе рецитации – даже слов¹³.

Из праздничных обрядовых текстов на идише мы записали короткую пасхальную песню и два пияута. Песня является фрагментом пасхальной Агодэ, исполняется в конце сейдера:

Lexu ki lexu, lexu af lexu, lexu ki lexu, lexu, af lexu, lexu, lexu.

(К.М. Кац, Черновцы, 2007 г. Соб.: А.Л. Полян, Е.А. Грушевская, В.А. Герасимова)

Первый пияут исполняется перед Судным днем во время исполнения обряда Капурес (молящийся вращает над головой петуха или курицу, символически перекладывая на них свои грехи). Фонетика этой записи во всем, кроме ударения, более приближена к фонетике Whole Hebrew:

Uno adonoy oyshia nu,
Uno adonoy atslixo nu,
Uno adonoy eneyni bayoyim koreyni.

Eloyey urixoyis oyshia nu,
Boyxen levuves aclixo nu,
Goyel xuzok, aneyni beyoyim koreyni.

Ot du dreyt'n in zeyt (идиш, 'Вот тут крутят и видят'):
Duver i-tsduko oyshia nu,
Oria be-lvishe atslixo nu,
... nu beyom koreyni.

Ot dreyt men eyn mul, tsvey mul, dray mul – dus me' dreyt mit der hin (идиш, 'Вот крутят раз, два, три – это крутят курицу').

(М.Х. Фример, Черновцы, 2010 г. Соб.: М.М. Каспина, О.В. Белова, А.Л. Полян)

Второй пийот исполняется во время синагогальной службы Судного дня:

U-nsane toykef kedoyshes a-yoym, ki i noyr vuuyom, i-boy tenushom malxisexu, ve-yikon be-xesed kisexu, veteyshev: hu lo beemes, emes, ki ato i dayen, i moxiye ve-yoydeye vo-ad – emes, что Ты знаешь, что Ты... – ve-xoysef, ve-xoysem, ve-soyfer, i-moyne, ve-tizker kol a-nxuso <...> ve-tiftex sefer a-zixroynes ... – i-malov yekure xoysem yad kol udom boi – i-ve-shoyfer godoyl yetuko v-koyl dmumu daku yeshumo. Maluxu yexofeyzin ve-xil ru' yoxeyzin. Ve-yoymri: hine yoym a-din – вот день! – lifkoyd al tsvu muroym ba-din ki loy izku beynexu ba-din. Ve-xol boye oylom yaavrun lefuneyxu ki-vney muroym – и каждый, каждый живой проходит мимо тебя. Keyvakuras <...> roye edroy mavir tsoynoy toxas shivtoy. Keyn tavir ve-sispor ve-simne ve-sifkoyd nefesh kol xay. Vesaxtex kitsvo le-xol berusexu ve-sikutoy es guzor-dinom. Beroysh a-shuno yekuseyvin, v-Yoym tsoym kiper yexuseymin: kamu yaavrin... kamu yevureyen, mi yixye, mi yumis mi be-kitsem iminoy lo be-kitsem, mi ba-mayim, mi bo-eysh, mi ba-xerev, mi-ba-xaye, mi bo-ruv, mi ba-tsomo, mi bo-raash, mi ba-mageyfe, mi yunix...

(А.Я. Крупник, Новоселица, 2010 г. Соб.: А.Л. Полян, М.М. Каспина, О.В. Белова)

Ряд обрядов, в которых обязательной составляющей было произнесение определенных текстов на лошн-койдеше или идише, ушли в прошлое и сохранились только в воспоминаниях. Это, в первую очередь, сложный свадебный обряд, включавший не только произнесение молитв и благословений на святом языке, но и ряд текстов на идише, прежде всего песен и ритуальных приветствий и прощаний. Сохранились упоминания об обрядовой рецитации определенных классических текстов; например, частью родильного обряда было «чтение Кришме» – *Krishme leyenen*: к роженице приглашали учеников хедера, чтобы они читали молитву Шма (само слово «кришме» является результатом редукции выражения *kries Shma* – «чтение Шма»). Сближение статусов и функций двух языков – лошн-койдеша и идиша, которое заметно по отношению к ним носителей, происходит и в обрядовой сфере. За исключением чтения классиче-

ских текстов в синагоге (где звучит только лошн-койдеш) два языка используются примерно в одних группах обрядов (похоронных, родильных и праздничных).

Примечания

¹ Подробнее см.: *Katz Dovid*. The Words on Fire: the Unfinished Story of Yiddish. New York: Basic Books, 2007. P. 45–77.

² *Ferguson Charles A*. Diglossia // *Word*. 1959. Vol. 15. P. 325–340; *Fishman Joshua*. Bilingualism with and without diglossia; diglossia with and without bilingualism // *Journal of Social Issues*. 1967. Vol. 23(2). P. 29–38.

³ Подробнее см., в частности: *Дымиш В*. Идиш в бывших штетлах Подолии (по материалам полевых исследований 2004–2009 гг.) // *Идиш: язык и культура в Советском Союзе*. М., 2009. С. 347–350.

⁴ *Shavit Yaacov*. A Duty Too Heavy to Bear: Hebrew in the Berlin Haskalah, 1783–1819: Between Classic, Modern and Romantic // *Hebrew in Ashkenaz: A Language in Exile* / Glinert Lewis (ed.). New York – Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 111–128.

⁵ Алтер Ребе (р. Шнеур-Залман из Ляд, 1745–1813) – основатель любавичской династии цадиков и движения Хабад.

⁶ По устному сообщению проф. Д. Каца, сам Алтер Ребе идиш сакральным языком не называл, но это мнение встречается у цадиков, являющихся его потомками.

⁷ См.: *Ornan Uzzi*. Hebrew is not a Jewish Language // *Readings in the Sociology of Jewish Languages* / Fishman Joshua A. (ed.). Leiden: Brill, 1985. P. 22–26.

⁸ См., например: *Успенский Б.А.* Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка // *Византизм и Русь*. М., 1989. С. 206–226.

⁹ Например, «заговор трех баб». См.: *Каспина М.* «Dray vaber zitzn af a shteyn...»: представление о дурном глазе в традиционной культуре евреев Украины // *Идиш: язык и культура в Советском Союзе*. М., 2009. С. 336–340.

¹⁰ Подробнее см.: *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. 136–162.

¹¹ Другие варианты текста заговора, в т.ч. более пространную его версию, зафиксированную в письменных источниках, см.: *Каспина М.* Указ. соч. С. 328–346.

¹² *Vaynrayx M.* Gešixte fun der yidišer šprach. NY, 1973. V. 1. P. 251–253.

¹³ Подробнее об этом: *Katz D.* The Phonology of Ashkenazic // *Hebrew in Ashkenaz: A Language in Exile* / Glinert Lewis (ed.). New York – Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 47–61.

Ольга Фролова
(Москва)

Праздник как святость и праздность в русских пословицах

Праздник – одно из важных понятий традиционной культуры, организующих временной континуум. В.И. Даль толкует данное существительное в статье *праздный*, задавая две основные оппозиции *праздность–занятость*, *праздник–будни* и опираясь не на временную, а на пространственную семантику. *Праздный* – «о месте, просторе, незанятый, порожний, свободный, пустой, опростанный, пустопорожний» (Даль 3: 380). Пространственная семантика открывает возможность реализации метафоры-контейнера – емкости, заполняемой какими-либо действиями.

Номинация существительного *праздник* связана с незанятостью и свободой от работы. Отадъективный дериват *праздник* объясняется у Даля как «праздничный день или праздник вообще, день, посвященный отдыху, не деловой, не рабочий, противополож. *будень*; день, празднуемый, по уставу церкви, или же по случаю и в память события гражданского, государственного, или по местному обычаю, по случаю, относящемуся до местности, до лица» (Даль 3: 381). В «Словаре церковно-славянского и русского языка» дается толкование, не вполне совпадающее с далевским: *праздник* – «1. День, в который совершается торжественное богослужение, в воспоминание важнейших церковных или гражданских событий, также в честь некоторых святых. 2. То же, *празднество* во 2 значении» (СЦСРЯ 3: 421). А *празднество* во втором значении означает пирование (СЦСРЯ 3: 421).

С.М. Толстая в словаре «Славянские древности» для традиционной культуры отмечает только одну оппозицию в семантике праздника – ««сакральное» время, противопоставленное повседневному,

“профанному” времени будней» (Толстая 2009: 237). Праздник соединяет традиционные и христианские представления: «Славянский народный календарь – область традиционной духовной культуры, в наибольшей степени демонстрирующая синкретизм христианского и языческого, сакрального и магического начала» (Толстая 2010: 179; см. также Толстая 1999).

Исходя из далевского толкования, можно предположить, что интересующее нас слово объединяет поводы разной природы: отсутствие работы и сакральные дни календаря, связанные с именем святого или каким-либо важным событием в Священном Писании. Даль, описывая сочетаемость существительного, дает своеобразную иерархию как праздников, так и поводов к ним: *Праздники Господни, Господские, установленные в честь Господа. Праздник праздников, день Воскресения Христова. Праздник царский, рожденье, именины государя, память коронованья и пр. Праздник семейный, домашний* (Даль 3: 381, см. также: Белова 2009, Плотникова 2009).

Описание праздника предполагает несколько аспектов: а) временной; б) аксиологический; в) поведенческий; г) социальный, т.е. отметку на временной шкале, повод, обрядовую составляющую, систему предписаний и запретов, изменение статуса человека в ситуации праздника. Мы намереваемся рассмотреть, как отражено всё это многообразие смыслов праздника в жанре пословицы. Нас будут интересовать осмысление повода, поведенческих предписаний и запретов, описание в пословице отношения человека к празднику.

Материалом для нас послужил сборник пословиц В.И. Даля (Даль ПРН). Разумеется, в своих рассуждениях и интерпретациях мы опираемся на ситуативность пословицы как жанра, отмеченную еще в работах Г.Л. Пермякова (Пермяков 1988).

Пословица отражает церковные праздники и обряды, связанные с ними в традиционной культуре: Пасху, двенадцатые праздники, дни святых, выстраивая их в иерархию. Пасха, или Праздник праздников, именуемая еще Христовым днем (Даль 4: 565), занимает главное место в этой иерархии, поэтому является и общезначимым и общеизвестным праздником. С другой стороны, роль Пасхи значима и для живых, и для усопших.

- (1) *И дурак знает, что в Христов день – праздник.*
- (2) *Такой праздник, что в этот день и грешников в аду не мучат (Благовещенье и Светлое Воскресенье).*

Обычай колядовать по поводу Рождества отражен в пословице, которую Даль счел нужным сопроводить комментарием.

- (3) *Я маленький хлопчик, принес богу снопчик, Христа величаю, а вас с праздником поздравляю (южное колядованье).*

Хронология праздников также нашла отражение в пословице. В данном случае под антропонимами имеются в виду метонимические переносные названия дней календаря.

- (4) *Сегодня Саввы, завтра Варвары.*

Временной аспект оказывается связанным с оценочным, т.к. в пословицах праздники представлены как иерархия: они наделены неодинаковой ценностью, одни оказываются максимально значимы, другие отходят на второй план. Иерархия праздников позволяет выделить Николин день (6 декабря и 9 мая), который предпочтительнее дней других святых. Глаголы *николоть*, *саввить* и *варварить* означают отмечать праздники св. Николая, св. Варвары и св. Саввы. Даль включает в свой словарь только первый из этих отыменных глаголов, указывая прямое и переносное метонимическое значения, последнее же связано с принятым способом отмечать праздник: «Николить, праздновать никольщину; || пить, гулять, пьянствовать» (Даль 2: 546). Сравните второе значение слова *праздник* по «Словарю церковно-славянского и русского языка», приведенное выше.

- (5) *Лучше не саввить и не варварить, а пониколить (4, 5 и 6 декабря).*
(6) *Просаввилась еси, проварварилась еси (так, приговаривая, мужик бил жену свою за праздники, от которых она осталась без рубахи).*

Николин день противопоставляется дням других святых по значимости, а Касьянову дню, приходящемуся на 29 февраля, и по частотности, т.к. отмечается дважды в году.

- (7) *Благому чудотворцу Николаю два праздника в году, а Касьяну немилостивому один в четыре года.*

Персонализация отражена и в религиозных, и в так называемых скотских, пастушеских и земледельческих праздниках (см.: Плотникова 2009).

- (8) *Юрий, праздник пастухов: их дарят и кормят в поле мирскою яичницей.*

- (9) *Пророк Илья лето кончает, жито зажинает. Первый сноп, первый осенний праздник.*
(10) *На Фрола и Лавра лошадиный праздник (кропят лошадей и пр.).*
(11) *Гуси летят в отлет. Праздник гусятников.*

Праздник требует не только знания дней календаря и форм правильного поведения, погруженности в традиционную культуру, но и внутренней духовной готовности, которая оценивается едва ли не выше, чем знание календаря. Знание важнейших религиозных праздников, кроме того, свидетельствует и о грамотности человека.

- (12) *Он в святцы не глядит: ему душа праздники рассказывает.*
(13) *Великий богослов: все праздники знает по перстам (все праздники наизусть, на перечете).*

Сигналом к празднику служит звон колокола, но такой знак может быть и ложным (см. примеры 14–16).

- (14) *В толстый колокол звонят, так праздник.*
(15) *Не поглядев в святцы, да бух в колокол.*
(16) *Чудилось, что праздник – ан это поп дразнит.*

Требования к правильному поведению отражены в рекомендациях и запретах, зафиксированных в пословицах и приметах. Так в паремиях отражается главное отличие праздника от будней, важное для традиционной культуры. С.М. Толстая пишет о «запрете на все или некоторые виды работ, который вступает в силу накануне праздника, после захода солнца» (Толстая 2009: 237). «Нарушение запрета грозит, по народным верованиям, разного рода несчастьями и прежде всего – неблагополучными родами и неблагополучием домашнего скота и приплода» (там же). Несоблюдение правил чревато нанесением ущерба хозяйству, домашнему скоту или самому человеку.

- (17) *В светлый праздник огня в домах не разводите – будет головня в тиенице (курск.), или: не гасить с вечера.*
(18) *В праздник огня из дому не давай, скотина будетдохнуть.*
(19) *Ткать грешно; несчастье угодит в праздник.*
(20) *Если ружье на праздник заряжено, то испортится.*

Представление праздников в виде иерархии, обязательность их соблюдения, их ритуализация, связь с запретом на работу могут создать впечатление о несвободе человека по отношению к сакральным дням. Однако в пословице отражены ситуации множественно-

сти праздников и даже возможности выбора, какой именно из них следует отмечать (пример 5).

Множественность праздников оказывается в пословице амбивалентной. Обилие храмов позволяет отмечать разные престольные праздники в большом городе. Праздник демократичен, уравнивая прихожан перед лицом Бога или святого.

(21) *В Москве каждый день праздник (по множеству церквей).*

(22) *В такой день (праздник годовой) у Бога все равны.*

(23) *Всякая душа празднику рада.*

Однако праздник оказывается чувствителен к социальному неравенству. В сборнике пословиц Даля довольно много текстов, описывающих ситуации, когда праздник оказывается недоступным для бедного человека, т.к. невозможно освободить день от работы. Таким образом, пословица отражает социальное неравенство людей в ситуации праздника (примеры 24–31).

(24) *Воскресный день не нам, а господам.*

(25) *Царский праздник не наш день, а государев.*

(26) *Нужда и в велик день (или: и в праздник) постится.*

(27) *Богатый и в будни пирует, бедный и в праздник горюет.*

(28) *Богатому завсе праздник. Богатому все (или: ежедень) праздник.*

(29) *Мужик – проказник, работает и в праздник.*

(30) *Тогда сироте и праздник, когда белую рубаху дадут.*

(31) *Когда у Ивашки белая рубашка, тогда у Ивашки и праздник.*

Наконец, праздник может «обойти» кого-либо, оказаться недоступным человеку.

(32) *Будет и на нашей улице праздник.*

В примере 32 интересующее нас слово *праздник* означает не торжественное богослужение и даже не пирование, а скорее метонимический перенос второго значения, когда трапезу устраивают в ознаменование счастливого повода – перелома от неблагоприятных событий к счастливому и благополучному течению жизни. Толкуя смысл пословицы, В.П. Жуков пишет: «добьемся и мы своего, осуществятся наши надежды, желания; придет к нам удача, восторжествует справедливость» (Жуков 2007: 25).

Праздник показан в пословице как преобразующее начало, т.к. требует уборки жилого помещения, чистой одежды, но также – затрат и ограничений.

- (33) *Умеем перешерститься: в будень изнанкой, в праздник лицом.*
- (34) *В праздник – Груша, а в будень – клуша.*
- (35) *В праздник – белочка, в будень – чумичка.*
- (36) *Хоть с себя что заложить, да маслену проводить.*

Дополнительные, может быть, болезненные затраты – еще один мотив, сопровождающий отражение в пословице социального неравенства (пример 36).

Святость праздника задается представителю традиционной культуры, и в этом случае реализуется оппозиция *праздник–будни*; когда же человек освобождается от работы, он сам выбирает повод для праздника, и тогда вступает в силу оппозиция *праздник–работа*.

- (37) *Не знаешь праздника, так знай хоть будни (т. е. не в церковь, так в работу).*
- (38) *Праздники помнит, а будни забывает.*
- (39) *Праздники памятливы, а будни забывчивы.*
- (40) *Полно балы точить, пора голенища строчить.*

Оппозиция *работа–праздность* дает человеку определенную свободу в организации праздника и позволяет устроить себе его совершенно произвольно. Однако в этом случае такая свобода характеризует человека как нерадивого работника.

- (41) *Ленивому всегда праздник.*
- (42) *Ленивому будень чем не праздник?*
- (43) *Для чайников да бражников бывает много праздников.*
- (44) *Лежебок все у праздничка.*
- (45) *И дурак праздники знает, да будней не помнит.*

Способ празднования амбивалентен: согласно предписаниям, человек должен сменить одежду и прибраться в доме (см. выше примеры 33–35). С другой стороны, по традиции праздник сопровождается употреблением алкоголя (пример 46), а это обстоятельство позволяет сделать и будничным день индивидуальным, личным праздником (примеры 47–49, см.: Топорков 2009).

- (46) *Для праздника Христова не грех выпить чарочку простова.*
- (47) *Святые угодники на пьяниц угодливы: что ни день, то праздник.*

(48) У наших бражников много праздников.

(49) У праздника два невольника: одному хочется пить, да не на что купить, а другого потчуют, да пить не хочется.

Пословица описывает и иной способ снять противоречие между будним и праздничным днем, уравнивать праздник и будни.

(50) Доброму человеку – что день, то и праздник.

(51) Язык один, и в будни и в праздник.

(52) Праздники частые, а руки одинакие.

Правильное поведение (пример 50), тождество человека самому себе в лучших своих проявлениях позволяет, как считает пословица, сделать будничные дни праздничными.

Немецкий славист В. Гладров, рассуждая об особенностях поздравления как жанра, отмечает, что в современной России необычный набор поводов для праздника: «Только в России поздравляют с религиозными и государственными праздниками. В России даже приятные события, как первый снег, солнечный день или первые весенние цветы, могут быть поводом для выражения “поздравления”» (Гладров 2012: 329).

Пословица отражает весь спектр смыслов, связанных с праздником: их иерархию, аксиологию, запреты и предписания, персонификацию, наиболее распространенный способ отмечаия, многообразие поводов, свободу и несвободу в их выборе. Пословица описывает семантику праздника не в одной, а в двух оппозициях: *святое–профанное, рабочие будни – праздность*.

Литература

- Белова 2009 – Белова О.В. Праздник престольный, сельский // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 240–241.
- Гладров 2012 – Гладров В. Речевые жанры «поздравление» и «пожелание» в русском, польском и словацком языках// II Международный научный симпозиум «Славянские языки и культуры в современном мире»: Труды и материалы. М.: МГУ, 2012. С. 329.
- Даль ПРН – Даль В.И. Пословицы русского народа. В 2-х т. М., 1984.
- Даль – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 1978–1980.

- Жуков 2007 – Жуков В.П. Словарь русских пословиц и поговорок. 13-е изд. М., 2007.
- Пермяков 1988 – Пермяков Г.Л. Основы структурной паремиологии. М., 1988.
- Плотникова 2009 – Плотникова А.А. Праздники скотьи // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 241–243.
- СЦСРЯ – Словарь церковно-славянского и русского языка. В 4-х тт. СПб., 1847.
- Толстая 1999 – Толстая С.М. Календарь народный // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 442–446.
- Толстая 2009 – Толстая С.М. Праздник // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 237–240.
- Толстая 2010 – Толстая С.М. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.
- Топорков 2009 – Топорков А.Л. Пьянство // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 377–382.

Максим Гаммал
(Москва)

Реформы традиционной обрядности караимов Российской империи в XIX – начале XX в.

В настоящей статье предпринята попытка на основе анализа печатной продукции караимов ответить на вопросы: как в Новое время меняются обычаи и литургическая практика восточноевропейских караимов? И можно ли в этой связи говорить о какой-либо религиозной реформе?

Если мы обращаемся к исследованию традиционной обрядности, то центральным понятием будет *минхаг* – обычай, ставший частью поведенческой нормы, т.е. частью Галахи (религиозного закона, обязательного к исполнению). Весьма показательно, что в караимских молитвенниках, изданных в исследуемый период, которые собственно представляют нам наиболее заметную часть традиционной обрядности – молитву, на титульном листе после слова «молитвенник» всегда идет разъясняющая фраза «по обряду караимов». Обряд (*минхаг*) – это именно то, что отличает караима в повседневной жизни от других еврейских субэтнических групп. Даже в начале XX в., когда размежевание между караимами и евреями-раввинистами уже во многом рассматривалось в рамках концепции национального определения, обряд продолжает играть определяющую роль. Так, в караимском катехизисе М.Я. Фирковича, внука знаменитого Авраама Фирковича и очевидного сторонника теории тюркского происхождения караимов, тем не менее в главе «Вера караимов» на вопрос «В чем выражается самостоятельность и обособленность караимской нации?» ответ дается в виде длинного списка различий в обряде между караимами и, как пишет автор, «талмудистами». Среди прочего автор обращает внимание читателя, что:

«1) Караимы с талмудистами в брачные союзы и в родство не вступают как отдельные народности.

2) Обстановка караимского молитвенного дома¹ также и отправление молитвы у караимов совершенно иначе, чем у талмудистов <...>

6) Талмудисты празднуют праздники “Ханука” и “Лаг-Баомер”, “Гошана Раба”, их в Библии нет и у караимов нет.

7) Талмудисты имеют религиозные посты: 17 Таммуза и 9 Ава, их в Библии нет и у караимов нет <...>

12) Про обряды же талмудические, как ташлих, капурес, тфилин и пр., распространяться не желательно»².

Автор катехизиса ставит своей целью доказать, что караимы – отдельная нация, но для достижения ее выбирает вполне традиционный путь доказательства – через различия в обрядах.

Следуя логике автора катехизиса, в первой части нашей статьи рассмотрим, что происходило с текстом караимского молитвенника в период XVIII – начала XX в., вторая часть будет посвящена реформам обрядности или, учитывая то обстоятельство, что реформы так и остались на бумаге, проектам и дебатам вокруг этих реформ.

Судьба караимского молитвенника в Новое время

Прежде чем обратиться к судьбе караимских молитвенников в Новое время, стоит сделать ряд предварительных замечаний справочного характера о виде и структуре караимской молитвы³.

Структура и состав караимских молитв разительно отличаются от таковых в раввинистическом иудаизме. В период IX–XI вв., в эпоху формирования караимской религиозной доктрины на Ближнем Востоке, караимское богослужение представляло собой сознательную попытку создать молитвенный ритуал, который был бы максимально приближен и соответствовал храмовой службе. Несмотря на то что в этот период среди караимских мыслителей не было единого мнения относительно состава и окончательного текста молитвы, можно выделить несколько пунктов, по которым наблюдалось согласие большинства. К таковым можно отнести:

1) время молитвы – два раза в сутки, утром и вечером;

2) текст молитвы должен состоять из Псалмов и избранных мест из Торы и Пророков.

Кодификация караимской литургии произошла уже в караимской общине Византийской империи. Окончательная версия караимских молитв была составлена Аароном бен Йосефом «ха-Рофе» во второй половине XIII в. Текст молитв состоял из Псалмов, больших отрывков из ТаНаХа и флоригелий (т.е. предложений из разных книг ТаНаХа, объединенных в одну смысловую группу по какому-либо общему признаку, например по слову или словам, которые повторяются в каждом предложении и таким образом определяют основную идею этой группы предложений). Кроме этого, в состав субботних и праздничных молитв были включены *пиюты* (литургические поэмы), написанные как караимскими, так и раввинистическими авторами. В своем окончательном варианте караимская молитва делилась на несколько блоков, каждому из которых придавался свой особый смысл, раскрывавшийся через его название. Разделение на блоки было не чем иным, как приданием значения, своеобразной интерпретацией текста молитвы на уровне ее структуры. Такое смысловое различение частей молитвы впервые появляется у Йехуды Хадасси в XII в., а свой окончательный вид приобретает в молитвеннике Аарона бен Йосефа и становится нормативным для последующих поколений. Если взять даже самый крайний случай отступления от литургической нормы – караимский молитвенник на русском языке «Коль Яаков», изданный в начале XX в., то и здесь редактор, Пинхас Малецкий, считает нужным объяснить в предисловии структурное своеобразие караимской молитвы:

«Молитва должна состоять из

- а) Молитвы прославления (техила, бераха)
- б) Молитвы благодарственной (тода)
- в) Молитвы покаянной (видуй)
- г) Молитвы просительной (бекаша)
- д) Молитвы исповедной, показывающей, во что мы веруем...»⁴.

В свою очередь каждый такой блок делится на более мелкие структурные единицы, каковой может быть псалом или флоригелия. Эти единицы отделяются в тексте друг от друга графическим выделением начального слова и являются неделимыми в тематическом плане.

Молитвенник в редакции Аарона бен Йосефа, видимо, только к XVI в. стал нормативным во всех караимских общинах. Широкой

популярности этой редакции молитвенника способствовали два обстоятельства: во-первых, вплоть до XVII в. караимская община Византии, а потом и Османской империи была центром учености среди всех караимских общин; во-вторых, молитвенник Аарона бен Йосефа был напечатан в Венеции в 1532 г., став, таким образом, первой караимской печатной книгой.

Здесь надо, однако, заметить, что текст молитвы даже в отредактированном виде предполагал вариативность молитвы. Иногда в тексте приводилось два варианта одного раздела или же его части. Некоторые разделы были даны как в краткой, так и в расширенной редакциях, что вводилось редакторской ремаркой «если хочешь продолжить». В тексте сохранялись следы различных традиций. Окончательный вариант молитвы зависел от предпочтений молящегося, вернее, от традиции чтения молитвы, принятой в данной общине. Так, даже на съезде караимского духовенства, проходившего 18–27 июня 1917 г. в Евпатории, обсуждался вопрос «об установлении единообразного чтения утренних и вечерних молитв»⁵.

Если же попытаться проследить судьбу текста караимской молитвы среди восточноевропейских караимов в Новое время, то караимские молитвенники, изданные в этот период, можно разделить на две большие группы. Первая – это переиздания текста молитвенника Аарона бен Йосефа. Такие издания мы будем называть «нормативными». Последний раз такое нормативное издание молитвенника увидело свет в Вильно в 1892 г. Вторая группа – это издания сокращенного текста караимской молитвы и сборники переводов молитв на караимско-тюркский и русские языки, которые увидели свет во второй половине XIX – начале XX в. Общий критерий для объединения столь разнородных изданий под одной рубрикой – это характерное для них отклонение от нормы, которое, правда, могло иметь различную природу. В таких изданиях деление на блоки («техила», «видуй» и т.д.) сохранялось, однако значительно сокращался размер самих блоков. Какие разделы в блоке считать центральными и соответственно не подлежащими сокращению, зависело от позиции редактора молитвенника. Такие издания мы предлагаем называть, понимая всю условность такой номинации, «реформистскими» («ревизионистскими»).

«Нормативные» издания

«Нормативный» молитвенник традиционно печатался в четырех частях: первая часть – молитвы в будничные дни и субботу, вторая часть – молитвы в праздничные дни, третья часть – молитвы на Йом Киппур и четвертая часть – благословения, пасхальная агада и молитвы, которые читаются по особым случаям (свадьба, обрезание, наречение имени и т.д.).

В исследуемый нами период караимский сиддур переиздавался пять раз: в 1736/37 и 1804/5 гг. (Чуфут-Кале), в 1836 г. (Евпатория), в 1854 г. (Вена), в 1891–1893 гг. (Вильно). Несмотря на то что окончательная кодификация текста молитвенника произошла задолго до рассматриваемого периода, в литургии были разделы, которые могли быть изменены. Это в первую очередь относится к пиютам, основное предназначение которых в караимском сиддуре заключалось в украшении субботней и праздничной литургии. Окончательный состав пиютов не был определен, все зависело от традиции, сложившейся в данной общине. Со временем в основных регионах проживания караимов, таких как Польша–Литва, Крым, Стамбул и Каир, сложились местные традиции чтения пиютов с вполне понятным предпочтением произведений своих *пайтанов* – авторов литургической поэзии. Кроме этого, характерной чертой караимских молитвенников, изданных в Новое время, была замена раввинистических пиютов караимскими и, как правило, восточноевропейского происхождения. Так что состав пиютов в том или ином тексте молитвенника зависел от места издания и редактора. В этом отношении особенно выделяется издание 1891–1893 гг. Его редактор Пинхас Малецкий включил в состав сиддура в виде предисловия рассуждение о молитве Аарона бен Иосифа Малиновского, исключил пиюты Ибн Габириля и Йехуды Галеви, добавил 79 новых пиютов и перевод на караимский язык (тракайский диалект) *слихот* – молитв раскаяния на Йом Киппур. Очевидно, что редактор пытался в этом издании караимского молитвенника максимально учесть литургическую практику польско-литовских караимов, к которой он сам и принадлежал.

Иногда в текстах «нормативных» молитвенников можно найти различия, которые не поддаются простому объяснению. Так, в издании сиддура 1736/37 гг. даны две традиции чтения *хафтарот* (глав

из книги Пророков, которые читаются после недельного раздела Торы во время субботней литургии), которые, видимо, были приняты в караимских общинах Крыма. В этой связи интересно отметить, что в последующих «нормативных» изданиях караимского сиддура устанавливается порядок чтения хафтарот, который является смешением двух традиций, зафиксированных в тексте сиддура 1736/37 гг.

«Ревизионистские» издания

Появление сокращенных изданий караимского молитвенника связано со спонтанной, неидеологической реформой ритуала, которая проходит в караимских общинах Российской империи во второй половине XIX – начале XX в.

Первое сокращенное издание сиддура увидело свет в 1871 г. в Вильно. Как явствует из текста на титульном листе, текст молитвенника был сокращен А.С. Фирковичем, корректором был Нисан Йехонатан бен Симха Мошкевич. Молитвенник представлял собой однотомник, в котором были собраны сокращенные молитвы на весь год. Несмотря на то что редактор и корректор были выходцами из западных губерний Российской империи, оба к моменту составления молитвенника жили в Крыму, и само издание отражает в первую очередь реалии жизни крымских караимов во второй половине XIX в. В предисловии Нисан Мошкевич объясняет радикальное сокращение текста молитвенника следующим образом:

«Поскольку человек в нашей стране где только не странствует в поисках хлеба (т.е. заработка. – М.Г.) и поэтому часто находится в пути или в морском путешествии, или в дальних странах и отказывается молиться из-за того, что [текст] молитвы очень длинный или по какой другой причине, и у него нет времени на это, и таким образом умножает грехи свои. Поэтому рибби и учитель праведности, мудрец, господин и учитель наш Эвен Решев Йерушалми (акроним Авраама Фирковича. – М.Г.) разъяснил сокращение молитв в согласии с указаниями рибби Исаака, автора книги “Ор ха-Левана” (“Свет луны”) (Исаак б. Соломон. – М.Г.) и напечатал эти [сокращенные] молитвы на субботы, праздники и посты. Поэтому каждый сын Израиля в то время, когда он один или с товарищами [находится где-либо] уже не будет уклоняться от чтения молитвы, а лишь молиться кратко и поэтому не совершать греха. Даже если в молитвенном собрании случится так, что, согласно време-

ни, надо сократить молитву, то можно прочесть эту сокращенную молитву. Как писал учитель наш Элиягу, автор книги “Аддерет” (“Плащ Ильи”) (Элиягу Башьячи. – *М.Г.*) в предисловии к главе “Шаббат” <...> и как писал учитель наш Аарон, составитель и редактор молитвенника (в тексте дословно «сокращающий и удлиняющий текст». – *М.Г.*), и работа его была ради совершенства [текста молитв]: “не бойся и понимающему [будет] и этого довольно!”⁶.

Из предисловия очевидно, что перед составителями стояла задача оправдания столь радикального сокращения текста молитвенника, которое вызвано нуждами времени, и для этого они ссылаются на мнение духовных вождей предыдущих поколений: Исаака бен Соломона, Элиягу Башьячи и Аарона бен Йосефа. Здесь стоит отметить, что если имена Элиягу Башьячи и Аарона бен Йосефа были значимы для всего караимского мира, то упоминание в этом ряду Исаака бен Соломона – духовного лидера караимов Крыма на рубеже XVIII–XIX столетий – является маркером крымского «происхождения» молитвенника. Составители не собираются заменять «нормативный» молитвенник своим в повседневной жизни, они лишь предлагают пользоваться им в исключительных случаях, когда использование обычного сиддура невозможно или крайне обременительно, хотя они предполагают использование их молитвенника, правда, тоже при определенных обстоятельствах, в общественном богослужении. В следующем, 1872 году и на этот раз в Одессе вышел дополнительный, второй том этого молитвенника, который содержал только субботние молитвы. Два тома, видимо, были соединены в один молитвенник до некоторой степени механистически. По крайней мере, когда был издан первый том, никакого издания второго тома, очевидно, не планировалось, так как в первом томе уже были субботние молитвы.

Несмотря на это, можно предположить, что редакция молитвенника, предложенная Авраамом Фирковичем, не получила широкого распространения. К такому выводу нас приводит анализ текста следующего «ревизионистского» молитвенника, который также был издан в двух томах в Евпатории в 1903–1904 гг. В отличие от молитвенника образца 1871 г., который был издан по личной инициативе Авраама Фирковича, это издание было санкционировано караимским духовным правлением. Текст этого сиддура разительно отличается от текста молитвенника А.С. Фирковича, т.е. сокращение мо-

литв было сделано не «в согласии с указаниями рибби Исаака», а по другому критерию. Какой же принцип отбора был положен в основу текста молитвенника 1903–1904 гг.? Как мы помним, текст «нормативного» караимского молитвенника учитывал различие практик в караимских общинах, вбирая их в себя. Такая вариативность на уровне текста обозначается следующими редакторскими комментариями: «или прочитай этот раздел», «если хочешь продолжить, то...». Текст молитвенника 1903–1904 гг. не предлагает такой вариативности, т.е. из всех возможных вариантов редактором дан только один. В процессе подготовки статьи мы работали с двумя экземплярами «нормативного» молитвенника, один 1836 г. издания, другой – 1891–1893 гг., и, что важно, в обоих экземплярах владельцами были сделаны пометки о том, какие именно части молитвы читаются во время богослужения. Так вот, эта «редактура на полях» «нормативных» молитвенников полностью совпадает с текстом молитвенника 1903–1904 гг. У нас есть все основания полагать, что сокращения, произведенные в тексте этого молитвенника, отражали существующую на тот момент литургическую практику, по крайней мере, в караимских общинах Крыма. Это предположение также подкрепляется официальным характером издания этого сиддура. Теперь мы можем ответить на вопрос, почему мы полагаем, что сиддур Фирковича не получил широкого хождения среди караимов. В силу того, что текст сокращенных молитв в молитвеннике Фирковича не совпадал с существовавшей, по крайней мере, в течение всего XIX столетия литургической практикой у караимов, он так и остался лишь экспериментом, который лишь наметил вектор будущих реформ.

Наиболее радикальным отходом от текста «нормативного» сиддура стал молитвенник «Коль Яаков», изданный на средства Якова Абрамовича Пенбека (1846–1910) в Вильно в 1910 г. Он представляет собой сокращенный перевод караимских молитв на русский язык. Перевод был сделан издателем – Яковом Пенбеком. В предисловии редактор молитвенника Пинхас Малецкий так объясняет побудительные мотивы публикации и принципы сокращения текста молитв:

«Современные условия быта нашего немногочисленного караимского народа, рассеянного маленькими группами по всему лицу необъятной нашей родины, России, лишают нас возможности иметь хорошо устроенные школы для изучения древне-еврейского языка и законов веры. Благодаря этому, мы, к крайнему нашему сожалению, видим, что с каж-

дым днем все более и более уменьшается среди нас число лиц, знающих древне-еврейский язык, а следовательно, и понимающих значение слов в тех молитвах, с которыми они обращаются к Богу <...> В виду этого мысль об издании караимского молитвенника на общепринятом живом русском языке давно уже занимала лучших людей нашего народа <...> Мы, со своей стороны, редактируя этот молитвенник, приложили все свои скромные познания и опыт для того, чтобы молитвы наши сохранили древний облик свой без изменения, сократив лишь те части, которые повторяются в соборном богослужении, и те поэтические произведения (пютиим), которые не имеют канонического значения, и при переложении которых на другой язык не могли бы сохранить свою красоту и смысл»⁷.

Этот молитвенник, так же как и молитвенник А.С. Фирковича, не получил широкого хождения среди караимов, но по другим причинам. И дело, видимо, не только в том, что на рубеже веков у этого молитвенника была небольшая, если можно так выразиться, читательская аудитория. Ведь молитвенник предназначался в первую очередь для караимов, которые проживали в общинах таких городов, как Санкт-Петербург, Москва, Киев, Харьков и т.д. Очевидными факторами, которые препятствовали широкому распространению этого молитвенника среди караимов, были следующие: во-первых, молитвенник не был санкционирован караимским духовным привлечением, т.е. издание было частной инициативой; во-вторых, молитвенник был только на русском языке, без параллельного текста на иврите, что делало невозможным его использование в синагогальном богослужении.

Нельзя сказать, что руководство караимских общин в Российской империи не замечало изменений, которые происходили в жизни общин. Так, на съезде уполномоченных от караимских общин в 1910 г. было принято решение, которое, правда, так и не было реализовано: «издать молитвенники для караимов с параллельным текстом на русском языке, а также издать общедоступный катехизис, тоже на двух языках»⁸. На караимском национальном съезде в 1917 г. также дебатировался вопрос об издании молитвенника на русском языке, в этом случае текст молитвенника должен был состоять уже из трех параллельных секций: ивритской, караимско-тюркской и русской. Однако и этот проект остался на бумаге.

Тогда же, в конце XIX – начале XX в., издаются сборники избранных мест из караимского молитвенника, как правило из молитв

на шаббат и Йом Киппур, пасхальная аггада в переводе на караимский и русский языки. Речь идет о таких сборниках, как «Рунне Паллет, т.е. Песни о спасении души» (Вильна, 1890), «Чакун Лахаш, т.е. Излияние мольбы» (Вильна, 1895), «Седер галлель гаккатан, Славословие на пасху по обряду караимов» (Вильна, 1900), «Гагада, т.е. Сказание на пасху по обряду караимов» (Одесса, 1901). Переводы на караимский и русский языки надо рассматривать отдельно, так как они отражают идеологически разные подходы к литургии.

В каком-то смысле переводы на караимский язык можно считать тоже нормативными. Появившиеся на рубеже веков печатные сборники таких молитв отражали уже давно устоявшуюся практику, когда часть праздничной литургии, что проводилась в присутствии всей общины, читалась на разговорном языке, в нашем случае на караимско-тюркском. В предисловии к сборнику «Чакун лахаш» его составитель хаззан С.Х. Дубинский объясняет причины, побудившие его к составлению этого сборника, следующим образом:

«Замечательный обычай, издавна принятый во всех наших общинах, переводить некоторые молитвы на разговорный язык, понятный всем, чтобы простой народ и женщины понимали слова молитвы <...> Однако из-за того, что не каждый знает значение [переводимого слова], иногда получается так, что перевод полон ошибок. Чтобы разрешить эту проблему, не единожды обращались ко мне мои единоверцы [с просьбой] написать книгу перевода молитв, которые принято переводить, и напечатать ее, так чтобы она была под рукой у каждого во время молитвы»⁹.

Состав этого сборника демонстрирует нам, какие именно молитвы было принято переводить на разговорный язык. Это разделы молитв на субботу утешения, Йом Киппур и *кино́т* (плачи), которые читаются по субботам во время месяца Таммуз.

Большая часть изданных переводов на караимский язык – это переводы на тракайский диалект. Почему практика перевода некоторых молитв на разговорный караимский язык стала отличительной чертой именно литовских общин? Ответ на этот вопрос, видимо, лежит в различии статуса разговорного языка у литовских и крымских караимов в Российской империи. Для первых разговорный язык был важен с точки зрения идентификации себя как караимов, так как отличал их от окружающего населения. Для вторых караимский язык не нес такой идеологической нагрузки будучи лишь этнолектом крымско-татарского языка. Весьма характерным примером в этой

связи является разъяснение на титульном листе издания перевода пасхальной агады на русский язык, выполненного С.А. Приком: «караимский текст с дословным русским переводом С.А. Прика», где под «караимским текстом» подразумевается собственно ивритский оригинал. И это не случайная оговорка: настоящим караимским языком для караимов Крыма был библейский иврит, тогда как разговорный караимский был лишь жаргоном.

Что касается переводов на русский язык, то они все происходят из среды крымских караимов и отражают тот исторический факт, что в первую очередь модернизировались (ассимилировались) караимские общины Новороссии и внутренних губерний Российской империи, где крымские караимы численно превосходили польско-литовских собратьев. К рубежу столетий русский язык в этих общинах, по крайней мере, значительной частью караимов стал восприниматься как язык культуры. Так, на съезде уполномоченных от караимских обществ в 1910 г. был заслушан доклад Николаевского караимского общества «о замене татарского языка – русским в обиходе караимов и издании истории караимов»¹⁰. Резолюция съезда была следующей: «после продолжительных прений собрание признало, что русский язык в настоящее время почти вытеснил татарское наречие из обихода караимов и что в этом отношении в особых мерах нет нужды»¹¹.

Издания пасхальной агады на русском языке – наиболее яркий пример проникновения русского языка в литургию. С одной стороны, пасхальная агада – раздел нормативной литургии, она включена в четвертую часть караимского молитвенника под названием «малое словословие». С другой стороны, агада читается в каждой караимской семье, т.е. она не относится к области общественного богослужения. Такое пограничное положение пасхальной агады в караимском молитвенном ритуале делало ее идеальной кандидатурой для перевода на язык нормативной культуры окружающего населения. Такие переводы не затрагивали центральную часть нормативной литургии, но при этом позволяли соответствовать «духу современности».

Как мы видим, молитвенник в эпоху модернизации жизни караимских общин в Российской империи изменяется: от простого сокращения текста молитв в соответствии с принятой практикой до перевода их на караимский и русский языки. Но здесь еще раз надо

отметить, что эта реформа молитвенного ритуала не была последовательной и как-то идеологически обоснованной. Различия в «нормативных» изданиях молитвенника носили незначительный характер и были вызваны в основном учетом региональных традиций. «Ревизионистские» издания – это попытка соответствовать духу времени, но эти отдельные издания не складываются в последовательную программу. Более того, между противоположными («нормативный» vs. «реформистский») подходами к редакции молитвенника не было идеологического противостояния. Так, Пинхас Малецкий на рубеже веков был редактором последнего нормативного издания молитвенника (Вильно, 1891–1893), перевода караимского молитвенника на русский язык «Коль Яаков» («Голос Яакова», Вильна, 1910) и переводчиком на караимский язык и составителем литургического сборника «Рунне Паллет» («Ликование избавления» (Пс. 32: 7), Вильна, 1890) и «Седер галлель гаккатан» («Пасхальная агада», Вильна, 1900).

Реформа ритуала и обычаев

Первое свидетельство о попытке изменения сложившегося корпуса обычаев относится к 1871 г., и его авторство принадлежит Аврааму Фирковичу. Он во время своего пребывания в Австро-Венгрии посетил караимскую общину Галича и провел там реформу «народных», с его точки зрения, обычаев. В результате руководство общины приняло постановление об отмене этих обычаев. Текст постановления носит весьма характерное название: «Постановления Эвен Решефа караимской общине Галича в Галиции». Эти «Постановления» представляют собой попытку убрать из нормативных обрядов, таких как обручение, свадьба, обрезание и наречение имени, элементы народной культуры окружающего населения. Позиция Фирковича может быть определена как «протестантская», т.е. он стремится убрать все, что не соответствует букве Закона, вернуться к истокам истинной религиозной практики. Его аргументация носит в основном экономический характер: пышные празднества требуют больших расходов, что непозволительно при нынешнем состоянии дел караимов в Галиции. В тексте постановлений есть отсылка к практикам, принятым в караимских общинах других регионов, –

потенциально реформы не должны быть ограничены рамками только одной и весьма изолированной из-за своего географического положения общины.

«Поняли мы, что наши отцы, смешавшись с двумя народами, с сынами Эдома, христианами, и с исаиитами, мусульманами, научились от исаиитов делать большие празднества на обрезание, обручение и свадьбу <...> И не делают так ни в одной из общин Крыма, Стамбула и Египта»¹².

«И вот поняли мы [из приведенных выше примеров], что обычай праздновать обряд обрезания и обручения [как это делали] отцы наши происходят не из “бремени наследства” (т.е. нормативных, признанных Галахой традиций. – *М.Г.*), а стал практиковаться лишь во времена отцов наших, когда они процветали и не было им никакого убытка»¹³.

Эта попытка реформы широких последствий не имела, по крайней мере, нам не известно о документах подобного рода из других караимских общин.

Попытка кардинальной реформы религиозной обрядности была предпринята в караимской общине Москвы. Текст «Предложения комиссии о разных реформах в религиозных обрядах караимов» был издан отдельной брошюрой для широкого обсуждения в общине. К сожалению, в тексте брошюры отсутствует точная датировка. Мы знаем лишь, что заседания комиссии проходили 5 и 9 мая. Правда есть основания полагать, что предложения были подготовлены в преддверии съезда 1910 г. Дело в том, что текст обращения был подписан членами комиссии, в том числе и газзаном общины М. Беймом. Про него известно, что он представлял московскую общину на съезде 1910 г., а вот на съезде караимского духовенства 1917 г. московскую общину представлял уже другой газзан – И.Э. Аппак. Поэтому работа комиссии датируется началом XX в. и скорее всего проходила в рамках подготовки к съезду 1910 г., который бы мог эти реформы санкционировать. Предложения комиссии можно разбить на три группы: реформа литургии и синагогального ритуала, изменения обычаев, относящихся к области галахического права, и реформа общепринятых обычаев, «не составляющих закона, но обременительных».

В области реформы литургии комиссия предлагала кардинально изменить вид караимских молитв, а именно: структурно «переработать молитвы, дать им более правильную группировку и создать не-

сколько новых содержательных молитв»¹⁴. Далее предлагается изменить язык молитв: «Так как мы все и дети наши говорим почти исключительно на русском языке, а библейский язык большинству совершенно непонятен, комиссия нашла весьма желательным, чтобы наши молитвы были переведены и на русский язык»¹⁵. Изменения в синагогальном ритуале носили не менее революционный характер: во-первых, «принимая во внимание, что для юношества и многих взрослых условия жизни в России не дают свободного времени для молитв по субботам, комиссия предлагает ввести обязательные торжественные богослужения и по воскресным дням»¹⁶; во-вторых, «так как принятое у нас громкое чтение обществом заканчивания начатого газзаном стиха (ание) нарушает молитвенное настроение, комиссия предлагает уничтожить (ание); переработать старые и ввести новые мотивы, и по возможности вводить хор»¹⁷. И, наконец, «в виду того, что религиозное воспитание дается детям большей частью матерями, а караимская женщина лишена знания религии и молитв вследствие ее отчужденности даже в Божьем храме, комиссия находит, что пора прекратить этот пережиток татарщины и дать нашей женщине сидеть в храме наряду с мужчинами, участвовать в хоре и общей молитве, посещать кенаса и во время траура. Ведь женщины других религий первые и лучшие носительницы идеалов своей церкви и усерднейшие посетительницы своих храмов»¹⁸.

Предложения по галахическому праву носят наиболее tentative характер и относятся к области брачного законодательства. Предлагается, «так как бракоразводный процесс затрагивает интересы главным образом светских лиц, то комиссия высказывает пожелания:

- а) чтобы бракоразводный устав был пересмотрен духовенством при участии равного числа светских лиц
- б) чтобы бракоразводные дела не затягивались
- в) чтобы постоянно при разборе бракоразводных дел участвовали и светские лица»¹⁹.

Кроме этого, с точки зрения комиссии, «необходимо дать право женитьбы на свояченице после смерти жены, ибо тетка будет наилучшей матерью для сирот своей сестры»²⁰.

В области общепринятых обычаев, что и подпадают под термин *минхаг*, «комиссия предлагает поставить на вид обществу:

- а) что обмывание покойника по закону нашему не обязательно
- б) предложить запретить покрывать гробы материей и парчей и сбор денег на покойнике»²¹.

И, наконец, «из обычаев, не составляющих закона, но обременительных, комиссия признала возможным уничтожить следующие обряды.

- а) неупотребление мяса в течение семи дней со дня погребения покойника
- б) эт-аши на седьмой день похорон
- в) агават под пурим»²².

За этой реформой не стояло никакой идеологии, а лишь оппортунизм численно небольших, но богатых караимских общин внутренних губерний Российской империи, где наиболее сильны были процессы аккультурации. Реформаторы предлагают не отличаться от окружающего населения, быть как все. Основной принцип реформ такого рода состоял в том, чтобы изменить или даже отменить те обряды, которые не соответствуют понятию «современная религия» и при этом не являются основополагающими, или, словами авторов протокола: «Комиссия считает нужным добавить, что предложенные в этом протоколе реформы и нововведения являются минимальными и существенно необходимыми, и неотложными, и по нашему глубокому убеждению не затрагивающие сущности караимской религии»²³. Основной аргумент в пользу реформы – «это заинтересует молодое поколение и даст возможность лучше разбираться и понимать свою религию»²⁴.

Дальнейшая судьба этих предложений по реформе нам не известна. Скорее всего, обсуждение их ограничилось рамками караимской общины Москвы. В документах съезда 1910 г. нет даже намека на то, что эти предложения были представлены съезду. Хотя само появление такого рода документа – яркое свидетельство трансформации традиционной караимской общины на рубеже веков, появления в ее среде современного среднего класса, тяготеющего к нормативной имперской культуре.

Предложения по реформе ритуала, которые дебатировались на караимских съездах первых десятилетий XX в., отражают всю ту же тенденцию – соответствовать духу времени. Съезд 1910 г. проходит под председательством гахама Самуила Пампулова, стиль руковод-

ства которого отличался исключительным консерватизмом. Неудивительно, что на этом съезде обсуждался только вполне невинный вопрос о том, чтобы «издать молитвенники для караимов с параллельным текстом на русском языке, а также издать общедоступный катехизис, тоже на двух языках»²⁵. Решение это так и не было осуществлено.

В 1915 г. пост гахама занимает Серая Маркович Шапшал. Начинается период реформ в караимской общине Российской империи. Однако идеологический центр этих реформ лежал не в области религии и религиозного ритуала. Опорной точкой был нарождающийся караимский национализм – построить «объединенную общностью веры, крови, языка и обычаев особую народность»²⁶. Весьма характерно, что на съезде караимского духовенства (18–27 июня 1917 г.) первое же рабочее заседание «было посвящено вопросу о самоопределении караимов»²⁷. Обсуждение вопросов, относящихся к области ритуала, находится на периферии интересов съезда. Позиция съезда однозначна: сохранить существующее status quo. Изменения носят декоративный характер. Реформа ограничивается пожеланием о том, что «следует выработать упрощенную форму “чичита” [т.е. цицит – нитей на углах четырехугольной одежды. – М.Г.] для обрядов вне храма <...> следует выработать новую, менее стеснительную для газзана форму “талита”, в виде верхнего одеяния, по точному смыслу Св. Писания»²⁸ и «желательность издания караимских молитв на языке библейском с русской транскрипцией библейского текста и переводом как на родной тюркский язык, так на государственный российский язык...»²⁹

Съезд караимского духовенства был прелюдией караимского национального съезда, который прошел в Евпатории в конце августа 1917 г. Неудивительно, что вопрос о национальном самоопределении был центральным и здесь. В области реформы религиозной обрядности почти дословно повторяются решения съезда караимского духовенства. Так, на заседании от 29 августа обсуждается «вопрос о частичном изменении чина караимского богослужения, о переводе молитв на русский и тюркские языки и вопрос о смешанных браках. Перед собранием демонстрируется “таллет” новой формы, наиболее удобный для надевания во время богослужения <...> Далее председатель докладывает собранию о составлении старшим газзаном Евпаторийской кенасы Б.С. Ельяшевичем, совместно с проф. Майкопа-

ром, сборника образцов караимских духовных песнопений <...> Председатель докладывает о необходимости перевода молитв с древне-библейского языка и предлагает издать молитвенники с параллельной русской транскрипцией и переводом на русский и тюркские языки <...> Вопрос ставится на баллотировку, и необходимость транскрипции признается 34 голосами против 11 при 1 воздержавшемся»³⁰.

Все эти нововведения также нельзя назвать революционными. Они так и остались на бумаге, так как дни существования автономной караимской общины были уже сочтены.

Подводя итоги, отметим, что изменения в характере жизни караимских общин Российской империи во второй половине XIX в. нашли свое отражение и в области религиозного ритуала. Характерной особенностью реакции на уровне повседневной религиозной практики было то, что попытки реформ в основном были частной инициативой; общинное руководство «запаздывало» с реакцией и предпочитало вместо реформ косметические меры. Так, в области литургической практики в полном смысле слова реформистскими были издания молитвенника под редакцией А.С. Фирковича и молитвенника «Коль Яаков». Однако их значение не стоит переоценивать, популярностью среди караимов они не пользовались и каких-либо изменений в публичную литургию не привнесли. Публикация сокращенного молитвенника 1903–1904 гг. не была реформой, так как просто зафиксировала давно существующую практику. Это же замечание в полной мере относится и к публикациям сборников переводов отдельных молитв на караимский язык. Несмотря на то что решения об издании реформистского молитвенника принимаются на караимских съездах начала XX в., до реализации их на практике дело не доходит. В области обрядов ситуация абсолютно аналогичная: «*такканот* Эвен Решеф» в общине Галича и предложения о реформе караимской общины Москвы не находят отклика на уровне общинного руководства. Реформа ряда обрядов, которая обсуждалась на национальном съезде 1917 г., вносила несущественные изменения в существующую практику и, более того, так никогда и не была осуществлена. Без четкого идеологического обоснования все попытки реформы ритуала носили несколько стихийный характер.

Примечания

- ¹ Весьма характерная черта времени: автор избегает использовать слишком «еврейский» термин «синагога».
- ² *Фиркович М.Я.* Караимский катехизис вкратце. Мелитополь, 1915. 54-я нумерованная страница.
- ³ Более подробно этот вопрос изложен в: *Daniel Frank. Karaite prayer and liturgy // Karaite Judaism. A guide to its history and literary sources / Meira Polliack (ed.). Brill: Leiden, Boston, 2003. P. 559–589.*
- ⁴ Коль Яков. Вильна, 1910. С. XII.
- ⁵ Съезд духовенства // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. № 3 (июль 1917). С. 8.
- ⁶ Сидур тефилот гакараим. Вильна, 1871. 1-я нумерованная страница.
- ⁷ Коль Яков. С. I–III.
- ⁸ Журнал заседаний съезда уполномоченных от караимских обществ. Евпатория, 1910. С. 5.
- ⁹ Чакун лахаш. Вильна, 1895. С. III.
- ¹⁰ Журнал заседаний съезда уполномоченных от караимских обществ. С. 3.
- ¹¹ Там же.
- ¹² *Jellinek Ad. Abraham Firkowitsch das religiose Oberhaupt der Karaer. Wien, 1875. S. 4.*
- ¹³ Там же. С. 6.
- ¹⁴ Предложение комиссии о разных реформах в религиозных обрядностях караимов. Б/г. С. 1.
- ¹⁵ Там же. С. 1.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же. С. 2.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Там же. С. 2–3.
- ²² Там же. С. 3.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Там же. С. 1.
- ²⁵ Журнал заседаний съезда уполномоченных от караимских обществ. 1910. С. 3.
- ²⁶ Протоколы заседаний Общенационального Караимского Съезда // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. № 5–6 (ноябрь 1917). С. 8.
- ²⁷ Съезд духовенства. С. 6.
- ²⁸ Там же. С. 8.
- ²⁹ Там же. С. 9.
- ³⁰ Протоколы заседаний Общенационального Караимского Съезда. С. 9.

Виктория Мочалова
(Москва)

Новый государственный праздник России: 4 ноября versus 7 ноября

К 400-летию Смуты в России

В 2004 г. Дума утвердила новый государственный праздник (очевидно, призванный вытеснить, заменить, затмить отмечавшийся в течение десятилетий из-за несоответствия юлианского и григорианского календарей не 25 октября, а 7 ноября праздник Октябрьской революции), и с 2005 г. в Российской Федерации 4 ноября отмечается так называемый День народного единства¹. Согласно поправкам к Кодексу законов о труде 4 ноября объявлено праздничным днем как «годовщина освобождения Москвы от польских интервентов и окончания Смутного времени в 1612 г.».

Каждая из составляющих этой формулировки – освобождение, польские интервенты, окончание Смутного времени в 1612 г. – неизбежно вызывает совершенно обоснованные сомнения и возражения как со стороны историков, так и лиц, осведомленных о событиях периода Смуты.

Прежде всего имеет смысл обратиться, так сказать, к авторству или коллективу авторов этого нового, пользуясь формулировкой Достоевского (применительно к Петербургу), «умышленного» праздника, не выросшего из глубин традиции, а учрежденного и предписанного (дарованного) свыше гражданам РФ в порядке компенсации. Кто те люди, которые выступили с предложением этого нового праздника? Как официально сообщалось, инициатива, идея принадлежала Межрелигиозному совету России (существует с 1998 г.), объединяющему духовных лидеров православия, ислама, иудаизма и буддизма. Инициативу религиозных лидеров в Думе поддержали: первый зам. руководителя фракции «Единая Россия» Валерий Бого-

молов, его товарищ по партии Олег Еремеев и лидер ЛДПР Владимир Жириновский. В свою очередь патриарх Алексей заявил, что «этот день напоминает нам, как в 1612 г. россияне разных вер и национальностей преодолели разделение, превозмогли грозного недруга и привели страну к стабильному гражданскому миру».

Уже на первоначальном этапе внедрения нового праздника очевидна нетривиальная для светского государства, от которого церковь законодательно отделена, смычка или единомыслие религиозных и государственных деятелей. Участие же в инициативе по введению нового праздника, приуроченного ко дню Казанской иконы Божией Матери, представителей ислама, иудаизма и буддизма вызывает удивление и создает впечатление некоего весьма радикального экumenизма. Трудно представить, что «народное единство» в многонациональной и многоконфессиональной стране может осуществляться вокруг православной иконы.

Согласно современному православному церковному календарю 4 ноября (22 октября по ст. стилю) отмечается несколько праздников, в том числе – празднование Казанской иконе Божией Матери² (в благодарность за избавление Москвы и всей России от поляков, 1612 г.), присланной из Казани в ополчение Минина и Пожарского. В календаре указывается, что молитва ополченцев этой иконе помогла одержать победу, которая «положила конец периоду Смутного времени в истории Российского государства – интервенциям, духовно-нравственному кризису, череде национальных предательств и гражданских конфликтов. В память об окончании Смутного времени на Красной площади в 1612 году был основан Казанский собор³. В 1649 г. указом царя Алексея Михайловича день Казанской иконы Божией Матери был объявлен государственным праздником⁴, который праздновался в течение столетий до 1917 г.»⁵. Таким образом, смысл современного праздника представляется невнятным: если это празднование освобождения страны от иноземцев, то почему произвольно избрана именно польская интервенция, по своему масштабу и длительности уступающая⁶ татаро-монгольскому игу или наполеоновскому нашествию, если же это празднование Казанской иконы, то оно может относиться лишь к той части российского общества, которая исповедует православие, но никак не касается всех граждан светского государства, от которого церковь законодательно отделена.

Российский историк В. Назаров в своей специально посвященной новому празднику работе⁷ справедливо указывает, что «традиционные представления верующих требуют внимательного изучения. В основании традиции, освященной веками, вовсе не обязательно лежат именно те события, к которым ее возводят», что «нельзя безоглядно доверять связанным с нею историческим оценкам», а также отрицательно отвечает на главный вопрос, действительно ли 4 ноября 1612 года была освобождена Москва и закончилось Смутное время. Исследователь указывает здесь и на тот факт, что в Кремле, в кафедральном Успенском соборе Московской патриархии хранилась тогда главная святыня страны – Владимирская икона Божией Матери, и именно с нею был осуществлен крестный ход после «очищения» Кремля в ноябре 1612 г. Полностью соглашаясь с основными положениями его статьи, в частности, с тем, что смысл и значение этого нового праздника «определяется, как это ни парадоксально, религиозными и мифологическими представлениями людей XVII в., наложившими отпечаток на их восприятие событий Смутного времени и исторического процесса в целом», я хотела бы дополнить его анализ и выводы, обратившись также и к польским (надо сказать, многочисленным) источникам периода русской Смуты.

В целом приведенные в православном календаре утверждения так же не выдерживают сопоставления с исторической реальностью, как и процитированные выше официальные государственные документы, однако, поскольку здесь они более детализированы, возражения со стороны специалистов могут только нарастать, касаясь каждого из них.

Непременно следует иметь в виду, что картина Смуты весьма пестра и чрезвычайно далека от двустороннего, двуцветного польско-русского противостояния, ведь ее многоцветная палитра препятствует такому упрощенному пониманию.

Говоря о польской стороне, следует иметь в виду, что польское общество в целом, сейм, многие представители элиты (например, канцлер Ян Замойский, считавший димитриаду комедией в духе Плавта или Теренция) с подозрением и осуждением относились к идее политической авантюры на территории восточного соседа, которую были склонны поддержать лишь честолюбцы вроде Мнишека, воинственные искатели приключений или добычи, так что речь может идти скорее об индивидуальной инициативе, а не о ши-

роко понимаемом участии Речи Посполитой в событиях Смуты. Гетман Станислав Жолкевский, противник польского вмешательства в московские дела, недвусмысленно писал: «Московская война, ужасное кровопролитие и множество бедствий, которые ещё не кончились, произошли от... пана Юрия Мнишека, вознамерившегося из честолюбия и корысти поддержать и возвести на Московский престол москвитянина, Гришку, сына Отрепьева, который обманом назвался царевичем Московским... Король... смотрел на оное сквозь пальцы, против согласия знатнейших сенаторов, не одобрявших оно-го»⁸.

Говоря о «поляках» и «русских», уместно учитывать и неоднородный этнический состав противоборствующих войск, по необходимости включавший множество наемников, о чем свидетельствуют дошедшие до нас памятники. Так, согласно С.Ф. Платонову, Лжедмитрий I «составлял свое войско с такою же неразборчивостью, с какою искал и выбирал личных покровителей и помощников. Коренной московский человек и рядом с ним шляхтич, презиравший всякую “москву”; казак, ушедший от московских порядков, но с ним рядом служилый москвич, представлявший опору этих самых порядков, щепетильный “рыцарь”, исполненный воинской чести со всеми условностями его времени и среды, и с ним рядом не признающий никаких условностей казак, ищущий одной добычи, – вот кто стал за Самозванца под одно знамя и одну команду». Однако его основную силу составили поднятые им против московского правительства казаки из южных областей государства – «Украины» и «Поля»⁹. В свою очередь, сражающийся против «москвитян» Лжедмитрий II имеет в своем войске казаков, поляков, немцев и татар¹⁰.

В свою очередь, командующий московскими войсками в 1609 г. боярин Михаил Скопин-Шуйский, **«видя, что в московских людях слабая и неверная защита**, прибегнул к переговорам с Карлом, князем Судерманским», который «за деньги» прислал ему 6000 «немцев, французов, англичан, шотландцев и шведов», с которыми войска Скопина начали вытеснять поляков (выделено мною. – В.М.)¹¹. В следующем году иностранная помощь («немцы» и «французы») также была значительной: несколько тысяч, включая 900 французов войска Пьера Делавиля¹².

Что касается неоднородного состава польского войска, включавшего значительное число казаков, наемников (например, в войске

Ходкевича были, помимо поляков, немцы и венгры¹³) и не свободно от внутренних конфликтов, сошлемся в качестве примера на сведения, приводимые польским гетманом Станиславом Жолкевским, который упоминает о находившихся в ротах Стадницкого «венграх, довольно распутных и своевольных», и сам «перебраковывает чужестранное войско» (оставив 800 из примерно 2500 «немцев»)¹⁴, или ротмистром Миколаем Мархоцким – о «войске из разных народов», присоединявшемся к польскому, и о потребности в переводчиках¹⁵. Авраамий Палицын описывает состав войск Сапеги и Лисовского еще более подробно: «С Сапегою – польские и литовские люди, жолнеры, подольские люди, гусары русские, прусские, жемоцкие, мазовецкие, а с Лисовским – дворяне и дети боярские из многих разных городов, татар много, и черкесы запорожские, казаки донские, волжские, северские, астраханские»¹⁶.

Эта национальная пестрота, как и разнообразие мотивов, приведших воюющих под одни знамена, и их внутренние конфликты надолго сохранились в русской национальной памяти и были выразительно описаны А.А. Бестужевым-Марлинским в исторической повести «Изменник» (1825): «Чудна и пестра была смесь народов, составлявших хоругвь Лисовского. Польская **шляхта, своевольно наехавшая на Русь служить себе, без воли сейма и против воли короля**. Они гордо похаживают, крутя усы и отбрасывая назад рукава своих кунтушей, клянясь и хвастая ежеминутно. **Казаки косо поглядывают на союзников**, лениво дымя трубками, и **часто сабли их крестятся с польскими**, хотя к их знаменам, для добычи и славы, привязали они **переметную дружбу свою**. Полудикие литовцы, приведенные панам на разбой и на убой, бесстрашно сидят или спят вокруг огней. Наконец **изменники русские**, иные из привычки к мятежу и бездомью, другие алкая корысти, третьи из надежды воротить грабежом у них отнятое передались к гультаям польским»¹⁷ (выделено мною. – В.М.).

Существенный момент, препятствующий радикальному противопоставлению «поляков» и «русских», заключается и в том, что представители этих двух условных противоборствующих групп находились по обе стороны противостояния, а часто и переходили от одной стороны к другой. Примеров тому множество, вот хотя бы некоторые из них: польский ротмистр Мархоцкий в то время, когда Сигизмунд III объявляет Москве войну и осаждает Смоленск, воюет на

стороне Лжедмитрия II и в ноябре 1609 г. отправляется к королю в составе посольства, прося его «выйти из московских земель, не мешать **нам в наших действиях**», не вступать в битвы с Самозванцем¹⁸, а Тушинский польский лагерь делится на две стороны – за царя или за короля¹⁹ (выделено мною. – В.М.). Однако тот же Мархоцкий приходит с подкреплением к войскам Яна Петра Сапеги, когда тот, в свою очередь, переходит из-под знамен Дмитрия на сторону короля; а когда королевское войско под командованием гетмана Жолкевского идет к Москве, Мархоцкий присоединяется к нему.

Аналогично этому и русские принимали то сторону Дмитрия, то Шуйского, то склонялись к идее избрания польского королевича на русский престол (это был и развивающийся во времени процесс, который вмещал ознакомление со всеми возможными вариантами, и иногда выбор объяснялся стремлением к меньшему злу, например соображениями, что польский королевич на троне по ряду соображений лучше, чем «вор» Лжедмитрий²⁰). При этом русские представители обоих полюсов гражданского противостояния апеллируют к «полякам»: и московские власти пытаются привлечь королевского гетмана Жолкевского в военные действия против Лжедмитрия II (которого поддерживали польские войска Я.П. Сапеги), и Лжедмитрий II обращается к польскому гетману за помощью в занятии русского трона²¹.

В картине польско-русских взаимоотношений этого периода представлены и эпизоды тесного сотрудничества. Так, например, Жолкевский направляет письмо думским боярам о том, что он подступает к столице, чтобы «помогать им против обманщика и защищать от всякой опасности», а когда он намеревается покинуть Москву для переговоров с королем, первый думский боярин Федор Иванович Мстиславский «и с ним около ста знаменитейших бояр» просят гетмана не уезжать, ибо «теперь в присутствии твоём мы живём смирно и согласно»²². Дневник участника событий, Самуэля Маскевича, фиксирует благожелательное отношение бояр к польскому войску, некие тайные сношения Сапеги с боярами, после которых московские люди сообщают удивленному польскому гарнизону в Кремле: «На вас Сапега идет к нам». Маскевич передает и кружившие тогда слухи (которые и сами по себе – чрезвычайно интересные элементы исторической реальности, отражающие современные представления о ней) о том, что пан Сапега «сам хотел на царст-

во, и потому так дружески к ним приезжал и сносился, с ними первыми вел переговоры о себе, а когда дела шли не по его мысли, то и нас призывал к согласию с ними через договоры»²³.

Дневник Яна Петра Сапеги отчасти проливает свет на этот эпизод (запись от 18 августа 1611 г.): «От Заруцкого и от бояр приехал пан Валавский и бояре, Нехорошев и другие к... пану гетману с тем, что все бояре желают согласия с нашим народом, желают скорейшего успокоения страны, желают, чтобы с его величеством королем и Речью Посполитой были заключены твердые договоренности». Эти контакты продолжались в последующие дни, Сапега сообщал боярам, что «столь важные вещи не годится обсуждать, сидя на конях... а я буду рад им в своей палатке»²⁴. Однако уже 28 августа Сапега смертельно заболел и вскоре скончался.

Маскевич подробно фиксирует (в записи, относящейся к осени 1611 г.) и такой элемент сотрудничества, как выплата вознаграждения осажденному в Кремле польскому войску, осуществляемая боярами – «кремлевскими сидельцами», которые впоследствии в официальной интерпретации именовались пленниками: «Хотя в казне и было, чем платить, но ожидая вскоре королевича на царство, бояре не хотели опустошать сокровищницу... Они дали нам залог, который должны были вскоре выкупить. В нем было: две царских короны, одна Годунова, другая – Дмитрия... два или три царских посоха из кости, на концах украшенных золотом и бриллиантами, гусарское седло того же Дмитрия с камнями и жемчугами, отделанное золотом»²⁵.

В силу этой пестроты, изменчивости и динамичности ситуации представители польской и русской сторон могли попеременно оказываться (более или менее) верными товарищами по оружию, воевать бок о бок против общего врага (вспомним, что и Авраамий Палицын последовательно объединяет осаждавших Троице-Сергиев монастырь, называя их «польскими и литовскими людьми и русскими изменниками», «врагами российскими, поляками, и изменниками сиверскими») ²⁶ или находиться по разные стороны линии фронта, причем такая перемена могла происходить весьма быстро, как, например, при осаде Смоленска, что находит свое отражение в военном дневнике гетмана Жолкевского²⁷.

Если говорить о точных датах события, отмечаемого на основании новоустановленного праздника, то здесь есть свои затруднения,

обусловленные расхождениями юлианского и григорианского календарей, а также различиями в датировках, встречающимися в современных памятниках. К наиболее достоверным можно отнести дневниковые свидетельства хорунжего Юзефа Будзило, которому Сапега перед смертью передал командование своими отрядами и который с 31 января 1612 г. и вплоть до капитуляции был одним из основных (наряду с Миколоае Струсем) командиров польского гарнизона в осажденном Кремле (впоследствии, до 1619 г., Будзило содержался в тюрьме в Нижнем Новгороде). Вот что записывает Будзило в своем дневнике²⁸ под ноябрьскими датами (по григорианскому календарю, на который в Польше к тому времени уже перешли) 1612 г.: «4 ноября. Снова Москва приступила к штурму Китай-города, но, с Божьей помощью, были отбиты. 6 ноября. Когда уже мы, осажденные, со всех сторон были окружены несчастьем, никакой помощи от короля, господина нашего, получить не могли, а колесо нашего счастья повернулось вниз... с горьким плачем, ибо сил уж не осталось, ... полумертвые... Бога призвав в свидетели, что мы ничем перед государем и отчизной не провинились, удерживали столицу, пока хватало всех методов, не только давних... но и многих новых, до сих пор в хрониках не читанных... вынуждены были с Москвой заключить договор, лишь жизнь и здоровье оставить, что они осажденным присягнули... И так назавтра, 7 ноября, Москва вошла в кремль себе на радость, а нам на великую печаль и скорбь. Рыцарство взяли в лагерь, раздали боярам, имущество их, у кого было, отобрали и казакам московским раздавали... Немало людей убивали казаки в лагерях и сами бояре, преступив присягу, в лагерях Трубецкого – почти всех, а пехоту – полностью»²⁹.

Следовательно, если бы российские законодатели в своем стремлении ввести новый праздник обратились бы к дневнику командующего польским гарнизоном, у них не было бы нужды переносить дату с 7 ноября на 4-е, было бы достаточно лишь его переименовать в соответствии со вкусами и предпочтениями новой эпохи.

Однако, будучи сложной, драматической, бурной и поворотной эпохой, вместившей стремительную смену царей на троне, гражданскую войну³⁰ с меняющимися фронтами, справедливо названную В. Назаровым войной всех против всех внутри страны, Смутное время уже хотя бы по самому своему определению не могло моментально кончиться в один конкретный день – 4 ноября 1612 г. Боль-

шую, по крайней мере, аккуратность проявляют те историки, которые датируют конец Смуты вступлением на трон Романовых, т.е. концом февраля 1613 г., хотя и это – скорее натяжка, если учесть все противоречия, разногласия и борьбу, которыми сопровождались избирательный процесс и воцарение новой династии, о чем свидетельствуют многочисленные памятники того времени.

Так, анонимная «Повесть о Земском соборе 1613 года» отражает и продолжающееся жесткое противостояние «казаков» и «бояр» (тысячи вооруженных «донских и польских»³¹ казаков) в Москве ведут себя весьма дерзко и независимо, взламывают ворота крутицкого митрополита и обращаются к нему «з грубыми словесы», вынуждая скрываться бегством, а бояре не смеют им ни в чем перечить и преклоняют перед ними свои главы), и отсутствие какого-либо единодушия в самой среде московских князей и бояр. Среди выдвинутых боярами – разумеется, без какого-либо совещания с казаками – кандидатур на московский престол (Федор Мстиславский, Иван Воротынский, Дмитрий Трубецкой, Иван Романов, Иван Черкасский, Федор Шереметев, Дмитрий Пожарский, Петр Пронский) Михаил Романов вообще отсутствовал, и когда – по инициативе снизу³² – он был назван, реакция бояр была отнюдь не воодушевленной: они были «страхом одержими и трепетни трясущееся, и лица их кровию пременяющиеся, и не един никто же може что изрещи», а недавний освободитель Москвы от интервентов, князь Дмитрий Трубецкой, впал в депрессию («лице у него ту и почерне, и паде в недуг, и лежа много дней, не выходя из двора своего с кручины»)³³. А если сравнить число кандидатов на трон, выдвигавшихся в 1610 г. после дестронизации Шуйского (помимо искателей, опиравшихся на вооруженные силы – Лжедмитрия и Владислава, – их было всего двое: Василий Голицын и Михаил Романов) и в 1613 г., то станет очевидно, что «единодушие» или согласия в московском обществе заметно поубавилось, уступив место плюрализму мнений. Напомним к тому же, что кандидатуры шведа Карла Филиппа и польского королевича в 1613 г. также продолжали оставаться привлекательными для части московской элиты, и прежде всего – по причине недоверия к «своим», так что речь о «народном единстве» и тут неуместна.

Конрад Буссов в своей «Московской хронике» под 1613 годом записывает, что если теперь с польской стороны будет предпринят какой-либо реванш, то с новым царем «будет быстро покончено, по-

скольку русские уже и теперь не слишком довольны им», предоставляющим править вельможам и усердствующим «только в пьянстве», а кроме того есть «более знатные вельможи», продолжающие выступать за польского короля или королевича и склоняющие их к новому походу, и «как только это произойдет, к королю перейдут много тысяч москвитов и помогут по старой привычке свергнуть своего нового царя»³⁴. Так сторонний наблюдатель описывает и общественную разногласицу, и явное отсутствие стабильности в Московском государстве даже после установления на троне новой династии.

И, согласно «Новому летописцу», при избрании Михаила Романова не было никакого единства, но «многое было волнение людям: каждый хотел по своему замыслу делать, каждый про кого-то [своего] говорил»³⁵; В.О. Ключевский также отмечает на соборе 1613 г. «общее смятение и раздор», а в последующее царствование Михаила Романова – едва ли не самый обильный в истории Московского государства разгул «местнических дрызг»³⁶, что, бесспорно, противоречит представлениям о конце периода внутренней смуты.

Возражения вызывает и утверждение о внезапно наступившем 4 ноября 1612 г. конце интервенций и Смуты. Историк печально констатирует: «Законодатели поставили нас в трудное положение. Как без натяжек и вранья объяснить школьникам, студентам, всем, кто неравнодушен к российской истории... почему после “окончания Смуты” русские люди еще целых шесть лет продолжали сражаться друг с другом и воевать с захватчиками?»³⁷ Действительно, изобретателями нового праздника почему-то игнорируются продолжавшиеся с 1611 г. военные действия со Швецией, завершившиеся лишь в 1617 г., или движение Ивана Заруцкого, который «приобрёл большое значение у калужан и казаков и, благодаря своей расторопности, подчинил себе Казань, Астрахань, Рязанское княжество, все области в Сибири, с некоторыми другими городами и владениями, довёл их до того, что они ради Дмитриева сына, присягнули ему в верности и покорности, клялись своею христианскою верой не выбирать и не брать себе никакого другого великого князя, обещались быть подданными и верными слугами Заруцкого, пока молодой государь не возмужает. Потому-то Заруцкий, подкрепив себя несколькими тысячами казаков, разгуливал с ними взад и вперёд по стране в тех мыслях, чтобы от имени сына Лжедмитрия покорить силою

и привести под свою власть всю Русь, а другого великого князя, Михаила Фёдоровича, выбранного в Москве, выгнать»³⁸.

Не только Иван Заруцкий разгуливает взад и вперед по стране, но и восставшие в 1614–1615 гг. казаки, дошедшие до Москвы, разорвавшие монастыри и грабившие поместья³⁹, а в 1615 г. совершает свой знаменитый, также охвативший значительные территории рейд и польский полковник Александр Лисовский, о ком шведские послы с усмешкой говорили московским: «Не бог знает кто, обычный человек, и тот с невеликими людьми прошёл всё Московское государство»⁴⁰.

В условиях продолжающейся войны с Речью Посполитой, пребывания Смоленска в польских руках с апреля 1617 г. по декабрь 1618 г. осуществляется и поход (воспетый поэтом как «счастливый»⁴¹) королевича Владислава, стремившегося «на принципах легитимности» вернуть себе русскую корону⁴². Участник похода Владислава, «комиссар» Якуб Собеский, оставивший подробный дневник⁴³, приводит (в записи от 13 января 1618 г.) донесение Рыдзица, посланного для разъяснения правовых основ нового польского нашествия («он совершил свой поход как тот, кому Московская земля крест целовала») в Москву на раду, где присутствовало «сорок два боярина и дворян полный зал, и людей необычайно много». Рыдзиц отметил, что реакция на его публичную речь была отнюдь не однозначной: некоторые сторонники «Михаилки» (так пренебрежительно автор называет молодого царя Романова. – *В.М.*) весьма ворчали, а некоторые присутствовавшие, напротив, слушали его мирно и благожелательно.

По пути некоторые города радостно приветствуют королевича и присягают на верность (согласно записи в дневнике Собеского от 29 октября 1617 г.: «Все попы со стрельцами, с боярами, с посадскими людьми вышли с хлебом и солью, приветствуя Королевича как своего Царя»), а некоторые высокородные русские военачальники со своими войсками бегут, как и многие воины сраженного недугом Пожарского. Владислав доходит до Арбатских ворот, а гетман Сагайдачный – до Донского монастыря.

Еще раз зададим – уже ставший риторическим – вопрос: соответствует ли эта историческая реальность представлениям о «прекращении интервенций, череды национальных предательств и гражданских конфликтов»?

Собеский описывает и происходящее во внутренней жизни страны (запись от 6 ноября 1618): «В этот день в столице были большие беспорядки, устроенные Сибирью против бояр за то, что они уклонялись от переговоров, а тем временем Королевич наступал и доходил в глубь Царства, сам Михаилка из-за этих беспорядков не смел показаться, уговаривал народ через князя Янчина (? – В.М.), но и тот отчаялся, пока сама Марфа, мать Михаилки, еле их уговорила, сама прося, чтобы они не бунтовали».

Следует отметить, что на стороне Владислава в этом походе воевали и русские. Так, князь Федор Мещерский описывается автором дневника как «прославленный солдат, не сделавший ничего, что могло бы нарушить его несокрушимую верность по отношению к Владиславу. После многих поражений, которые он нанес врагу (!!! – В.М.), он вернулся победителем, приводя в Вязьму видных пленников и давая тем самым великолепное доказательство своей доблести... Его военная слава, богатая добыча и несокрушимая верность принесли ему большую славу»⁴⁴.

Не прекратились в 1612 г. и претензии иноземцев на русский престол: если шведский кандидат, Карл Филипп, отказался от них в 1617 г. (на основании Столбовского мира со Швецией, в котором он обещает постараться «забыть крестное целование ему такого множества людей»⁴⁵), то Владислав, который мог считаться русским царем с 1610 по 1613 г., не сделал этого и в рамках Деулинского перемирия (1618 г.), именуясь великим князем Московским вплоть до 1634 г.

Примечательна асимметрия польской и русской исторической памяти об этих событиях: авантюра отдельных групп польского общества, наемного войска, некоторых искателей приключений никогда не занимали слишком много места в коллективной памяти поляков, и отражение событий 1604–1619 гг. в польской литературе и искусстве скорее довольно скромно⁴⁶, чего нельзя сказать об их отзвуках в русской культуре, увенчанных внедрением нового связанного с ними государственного праздника в России.

Вряд ли следует удивляться тому, что столь «умышленный», надуманный, лишенный как реальных исторических оснований, так и подлинного, глубинного или символического содержания новый государственный праздник 4 ноября с самого начала, после первого периода общественного недоумения и непонимания, превратился

в угрожающе-зловую демонстрацию националистических настроений профашистского толка, в триумф черни и торжество ксенофобии (так называемые Русские марши), т.е. в нечто, совершенно противоположное по смыслу и значению предполагавшемуся легкомысленными и несведущими авторами идеи «дню народного единства».

Станным образом подобные нововведенные «празднования» важных государственных событий имеют свой аналог и в Польше: 11 ноября здесь отмечается Национальный праздник независимости, призванный поддерживать в народной памяти акт восстановления в 1918 г. польской государственности (и дата, и год выбраны условно, так как этот процесс был инициирован еще в 1916 г., занял длительное время и не был одномоментным). Этот праздник был официально учрежден лишь спустя 20 лет, однако ни в наступившие вскоре годы немецкой оккупации, ни в социалистический период он не отмечался и был вновь введен лишь в 1989 г. (с приведенным выше несколько видоизмененным – прежде он назывался Национальным праздником Возрождения Польши – названием). В Марше независимости 2011 г. приняли участие тысячи националистов, футбольных фанатов, устроивших беспорядки, вступивших в столкновения с антифашистами, а также с полицией.

Возможно, такова печальная судьба всех «умышленных» праздников.

Примечания

¹ См.: День народного единства. Биография праздника / И.Л. Андреев, В.Н. Козляков, П. Михайлов, В.А. Токарев, Ю.М. Эскин; вступ. ст. В.А. Николова. М., 2009.

² Празднование в честь этой иконы совершается также 21 июля – в память чудесного обретения иконы в Казани в 1579 г., когда большая часть города, взятого войсками Ивана Грозного, была уничтожена пожаром. Матроне, дочери одного из погорельцев, стрельца Даниила Онучина, было во сне явление Богородицы, повелевшей достать из пепелища икону, зарытую при мусульманском господстве тайными приверженцами православия. Явление найденной иконы сопровождалось «многими чудотворениями», ей приписывают особую силу (например, одна из ее копий XIX в., находящаяся сейчас в приходе «Всех скорбящих радость», исцеляет от глазных болезней) (<http://proeveryday.ru/index.php?id=pravoslavn/11/4>).

³ Не выдерживают критики не только общие положения этого текста, но и конкретные даты: так, на официальном сайте Казанского собора

(http://www.kazanski-sobor.ru/_index.php?page=2&ist=0) С.А. Смирновым приведены совершенно иные даты его постройки – 1625, 1630, 1633, имеющие значение как этапы предыстории Казанского собора. Наиболее убедительной здесь признана датировка 1635–1636 г. (со ссылкой на исследование А. Никольского, посвященное празднествам в московском Казанском соборе). Здесь же приведена дискуссия об «основателе» Казанского собора, которым одни считают Михаила Федоровича, другие – князя Дмитрия Михайловича Пожарского. В. Назаров сообщает о постройке в 1632 г. деревянного собора, предшествовавшего каменному, завершённому в 1636 г. явно по инициативе царя Михаила и патриарха Филарета: собор строился на царские деньги. Так почитание иконы приобретает государственный характер (*Назаров В.* Что будут праздновать в России 4 ноября 2005 года? // *Отечественные записки.* 2004. № 5 (20). <http://www.stranaz.ru/?ozid=20&oznumber=5>). В 30-е годы XX в. Казанский собор был разрушен, ныне он восстановлен.

⁴ См. о рождении 22 октября 1648 г. наследника царя Алексея Михайловича, впрочем, прожившего недолго, как еще об одном мотиве установления праздника: *Павлович Г.А.* Казанская икона Богородицы и Казанский собор на Красной площади в Москве // *Культура средневековой Москвы XIV–XVII вв.* М., 1995. С. 229–231, 237–240.

⁵ См.: <http://proeveryday.ru/index.php?id=pravoslavni/11/4>

⁶ Ср.: «Нелепо думать, что Речь Посполитая Польши и Литвы со своими скромными военными силами и тающей казной могла когда-либо рассматривать возможность “оккупации” или “подчинения” неизмеримых пространств России. Польские военачальники – а особенно Жулкевский – постоянно выступали против планов интервенции, а король уступил в этом отношении всего два раза, и то ненадолго. Поляки вообще могли себе это позволить только потому, что на них в этом направлении оказывали давление влиятельные круги московских бояр. Но у них не было никаких четких планов на будущее... Польские операции были ничем иным, как рядом мелких инцидентов, которые разыгрывались на фоне большой гражданской войны» (*Davies N.* *Boże igrzysko. Historia Polski / Przekł. autoryz. E. Tabakowska. Kraków, 2006. S. 425*). Ср. также: *Maciszewski J.* *Polska a Moskwa. 1603–1618. Warszawa, 1968.*

⁷ *Назаров В.* Что будут праздновать в России 4 ноября 2005 года?

⁸ *Żółkiewski St.* *Początek i progres wojny moskiewskiej / Wst. i koment. W. So-bieski. Wrocław, 2003. S. 4.* Рус. пер.: Начало и успех Московской войны в царствование Е.В. Короля Сигизмунда III под начальством его милости, пана Станислава Жолкевского // *Записки Станислава Немоевского. Рукопись Жолкевского / Подг. к изд. А.И. Цепковым. Рязань, 2007 (по изд.: Рукопись Жолкевского. М., 1835). С. 339.*

⁹ *Платонов С.Ф.* *Смутное время. Очерки истории внутреннего кризиса и общественной борьбы в Московском государстве в XVI–XVII вв.* Пг., 1923 (http://dugward.ru/library/platonov/platonov_smutnoe_vremya.html#223).

¹⁰ *Петр Петрей.* История о великом княжестве Московском // *О начале войн и смут в Московии / Сост. А. Либерман. М., 1997. С. 166.*

¹¹ *Żółkiewski St.* Początek i progres wojny moskiewskiej. S. 43; Рукопись Жолкевского. С. 353–354. Ср. данные, приводимые М. Мархоцким, – «шесть или семь тысяч» (*Historia Moskiewskiej Wojny Prawdziwa przez mię Mikołaja Scibora z Marchocic Marchockiego pisana // Moskwa w rękach Polaków. Pamiętniki dowódców i oficerów garnizonu polskiego w Moskwie. 1610–1612 / Wyb. i opr. M. Kubala, T. Ścieżor. Kraków, 2005. S. 49).*

¹² *Historia Moskiewskiej Wojny Prawdziwa przez mię Mikołaja Scibora z Marchocic Marchockiego pisana. S. 64.*

¹³ *Арсений Елассонский.* Мемуары из русской истории // Хроники смутного времени / Сост. А. Либерман, Б. Морозов, С. Шокарев. М., 1998. С. 196.

¹⁴ Рукопись Жолкевского. С. 355, 398. Ср.: «Станислав Жолкевский, польский вождь, пошел под Москву со всем войском, которое опять получило подкрепление себе в русских изменниках, французах и немцах» (*Петр Петрей.* История о великом княжестве Московском. С. 164).

¹⁵ *Historia Moskiewskiej Wojny Prawdziwa przez mię Mikołaja Scibora z Marchocic Marchockiego pisana. S. 74.*

¹⁶ Сказание Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря // Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI – начало XVII веков / Сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачёва. М., 1987. С. 193.

¹⁷ *Бестужев-Марлинский А.А.* Изменник // *Бестужев-Марлинский А.А.* Сочинения. В 2 т. М., 1981. Т. 1 / Сост., подгот. текста, вступ. статья и коммент. В.И. Кулешов. С. 167.

¹⁸ Король не был в восторге от этого посольства и, хотя принял его милостиво, ответил резким отказом: «Запомните на будущее, и братии своей передайте, что Е.К.В. ощущает себя господином народа, Господом Богом ниспосланным» (*Historia Moskiewskiej Wojny Prawdziwa przez mię Mikołaja Scibora z Marchocic Marchockiego pisana. S. 56).*

¹⁹ *Bohun T.* Moskwa 1612. Warszawa, 2005. S. 24.

²⁰ Ср.: «Правители и знатнейшие лица стали обсуживать дела... Им в это время предстояло выбрать из двух зол меньшее. Они охотно удержали бы своего царя Шуйского, но они не были в состоянии долее защищать его вооруженною силою... Они полагали: если бы был посажен Димитрий, которого они постоянно выдавали за вора, то он стал бы многим мстить, что имело бы следствием великий переворот в государстве, и притом поляки были бы постоянными врагами. Поэтому первостепенным вельможам казалось более благоразумным возвести на престол польского королевича Владислава, вследствие чего власть вора, т.е. Димитрия, была бы уничтожена» (*Элиас Геркман.* Историческое повествование о важнейших смутах в государстве Русском, виновником которых был царевич князь Димитрий Иванович, несправедливо называемый самозванцем // *Хроники Смутного времени. С. 250–251).*

²¹ *Флоря Б.Н.* Польско-литовская интервенция в России и русское общество. М., 2005. С. 203.

²² Рукопись Жолкевского. С. 384, 401.

²³ Dyjariusz Samuela Maskiewicza // Moskwa w rękach Polaków. S. 176, 178, 186, 194, 195.

²⁴ Dzieje Marsa krwawego i sprawy odwazne, rycerskie, przez wielmoznego pana jego mosci pana Jana Piotra Sapihe, staroste uswiadzkiego, w monarchii moskiewskiej od roku 1607 az do roku 1612 slawnie odprawowane // Moskwa w rękach Polaków. S. 383–385.

²⁵ Dyjariusz Samuela Maskiewicza. S. 205, 206. О дальнейшей судьбе невыкупленных драгоценностей см. в записях 1614 г. (s. 225–226).

²⁶ Сказание Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря. С. 163, 165, 167, 173, 185, 187, 193, 195, 197 и др.

²⁷ Рукопись Жолкевского. С. 356, 405.

²⁸ Двухязычное издание: Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою Комиссиею. СПб., 1872. Т. 1. Критическое изд. (по рукописи XVIII в. из Библиотеки Чарторыйских в Кракове): *Budziło J.* Wojna moskiewska wzniecona i prowadzona z okazji fałszywych Dymitrów od 1603 do 1612 r. Wrocław, 1995. Мы пользовались изданием: *Budziło J.* Historia Dmitra fałszywego // Moskwa w rękach Polaków. S. 395–510.

²⁹ *Budziło J.* Historia Dmitra fałszywego. S. 505–506.

³⁰ См.: *Станиславский А.Л.* Гражданская война в России XVII в. Казачество на переломе истории. М., 1990.

³¹ Видимо, польных, полевых, живших в Поле, но возможно, это и описка. А.Л. Станиславский полагал, что здесь могло быть «волжских» (волских). По крайней мере, речь не идет о поляках.

³² См.: *Станиславский А.Л.* Гражданская война в России XVII в. Казачество на переломе истории. С. 84–92; *Морозов Б.Н.* Казаки избирают царя Михаила Романова // Слово и дело. 1993. 22–28.04.

³³ Повесть о Земском соборе 1613 года / Подгот. к публ. Б.Н. Морозов // Хроники Смутного времени. С. 457–459. См.: *Станиславский А.Л., Морозов Б.Н.* Повесть о Земском соборе 1613 года // Вопросы истории. 1985. № 5. С. 89–96; *Эскин Ю.М.* Опыт жизнеописания боярина князя Козьмы Дмитрия Михайловича Пожарского // День народного единства. Биография праздника. С. 184–190.

³⁴ *Конрад Буссов.* Московская хроника // Хроники Смутного времени. С. 157.

³⁵ Новый летописец // Хроники Смутного времени. С. 379–380. Ср.: *Элиас Геркман.* Историческое повествование о важнейших смутах в государстве Русском, виновником которых был царевич князь Димитрий Иванович, несправедливо называемый самозванцем // Хроники Смутного времени. С. 258.

³⁶ *Ключевский В.О.* Курс русской истории. 3-е изд. М., 1917. Ч. III. С. 85, 90.

³⁷ *Назаров В.* Что будут праздновать в России 4 ноября 2005 года?

³⁸ *Петр Петрей.* История о великом княжестве Московском. С. 176.

³⁹ *Станиславский А.Л.* Восстание 1614–1615 гг. и поход атамана Баловня // Вопросы истории. 1978. № 5. С. 111–126.

⁴⁰ Соловьев С.М. История России с древнейших времен / Отв. ред. Л.В. Черепнин. М., 1961. Кн. V. Т. 9–10. С. 83; Эскин Ю.М. Опыт жизнеописания боярина князя Козьмы Дмитрия Михайловича Пожарского. С. 198–205; Зорин А.В. Великий рейд Александра Лисовского (март–декабрь 1615 г.) // Русский сборник. Брянск, 2009. Вып. 5. С. 224–232.

⁴¹ Twardowski S. Szczęśliwa moskiewska ekspedycja Najaśniejszego Władysława IV Króla. Warszawa, 1634.

⁴² См.: *Kobierzycki St.* Historia Władysława, królewicza polskiego i szwedzkiego (1655) / Wyd. J. Byliński i Wł. Kaczorowski; tłum. M. Krajewski. Wrocław, 2005. См. рус. пер.: Сказания польского историка Кобержицкого о походах польского короля Сигизмунда и королевича Владислава в Россию // *Сын Отечества* / Пер. с лат. Ю. Боричевского. 1842. № 3. С. 5–28; № 4. С. 3–40; № 5. С. 3–24.

⁴³ *Jakub Sobieski.* Diariusz ekspedycyjej moskiewskiej dwuletniej królewicza Władysława 1617–1618 / Opr. J. Byliński, Wł. Kaczorowski. Opole, 2010 (далее в тексте цитируется этот дневник с указанием дат записей).

⁴⁴ *Kobierzycki St.* Historia Władysława, królewicza polskiego i szwedzkiego. S. 230.

⁴⁵ *Петр Петрей.* История о великом княжестве Московском. С. 377.

⁴⁶ *Grala H.* Wielka Smuta w pamięci historycznej Polaków // Victor Chorev – Amicus Poloniae. К 80-летию Виктора Александровича Хорева. М., 2012. С. 34–37 (http://www.inslav.ru/images/stories/pdf/2012_chorevu.pdf?db8adf65b129933cb3579617fe984365=8cd18f4eaf60f750059a532ed4dd3921).

Мария Каспина
(Москва)

Почитание Штефанештского ребе: прошлое и настоящее

В Новое время в Восточной Европе вокруг многих значимых ортодоксальных раввинов и хасидских цадиков возникает культ их почитания. Это явление поддерживалось и укреплялось обширной агиографической литературой, в которой воспроизводились детали биографии раввина, совершенные им благочестивые деяния, пророческие видения, которых он удостоился, а также описывались его сверхъестественные способности¹.

Праведник (цадик) еще в средневековой еврейской литературе воспринимается как посредник между Богом и людьми². Именно к нему при жизни и к его могиле после его смерти идут за помощью в трудных ситуациях, просят помочь в решении проблем и посодействовать в скорейшем рассмотрении личных просьб в небесной канцелярии.

Одним из таких почитаемых раввинов был Аврум Мататьяху Фридман (1847–1933) – Штефанештский ребе. Штефанешты – небольшой городок на границе Румынии и Молдавии. Основателем хасидской династии в этом городе был отец Аврума Мататьяху – Менахем-Нухим Фридман (1823–1869), сын Израиля Фридмана из Ружина (1797–1850).

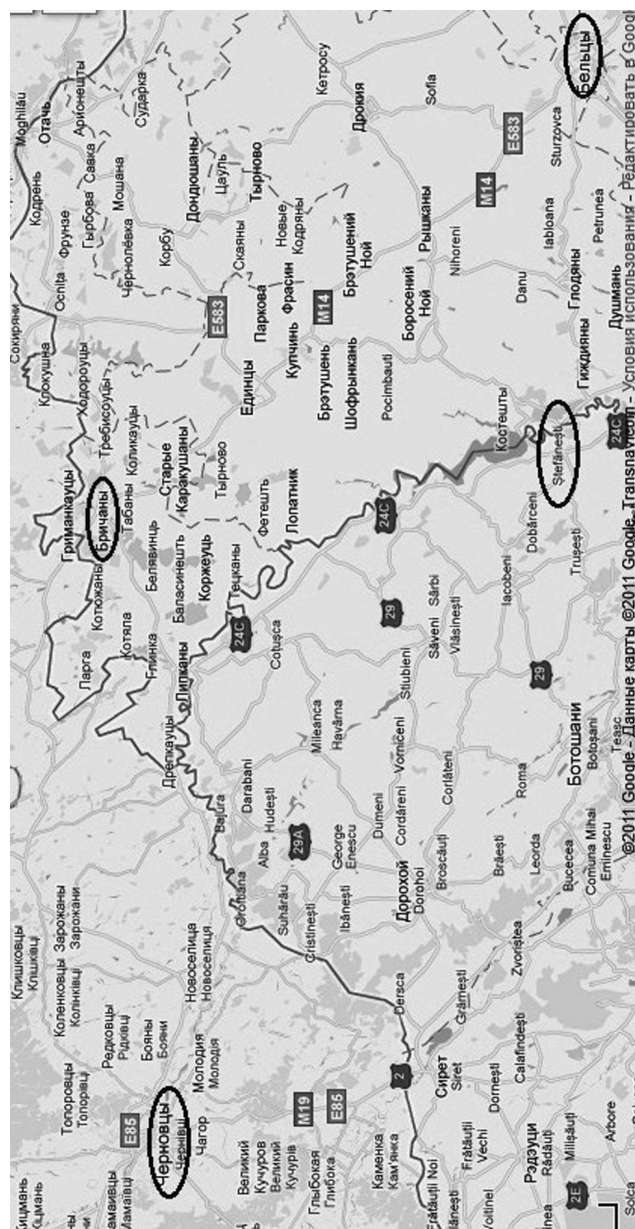
Выбор Штефанештского ребе как героя для настоящей публикации неслучаен: вокруг его личности, с одной стороны, успела сложиться письменная агиографическая литературная традиция, а с другой стороны, память о нем еще сохранилась в рассказах очевидцев. Последний раввин Штефанешт умер в 1933 г., и многие из наших информантов 1920-х годов рождения в своем детстве успели застать настоящий хасидский двор в том виде, в котором он существовал

с конца XIX в. До сих пор в их памяти сохранились воспоминания, как они в детстве ездили с родителями в этот румынский городок ко двору ребе, чтобы получить благословение, излечиться от болезни и т.п.

Материал для данной работы был собран в ходе экспедиций на Украину (Черновцы, Хотин) и в Молдавию (Кишинев, Бельцы, Бричаны)³. В основном именно из этих регионов до войны приезжали в Штефанешты хасиды и почитатели ребе Аврума Мататьяху. Штефанешты расположены в нескольких десятках километров от таких городов, как Черновцы, Бельцы, Хотин, Бричаны (ил. 1). В Штефанештах евреев не осталось уже в 1960-е гг., но в соседних регионах Молдавии и Украины до наших дней сохранилась некоторая доля старожильского еврейского населения, носителей аутентичной этнокультурной и языковой традиции. Во время Второй мировой войны это была территория румынской оккупации (зона Транснистрии), и, несмотря на то что румынские оккупационные власти уничтожили евреев в нескольких городах, а жителей остальных загнали в гетто и концентрационные лагеря, значительная часть еврейского населения пережила войну. При этом евреи Буковины и Бессарабии, попавшие в Советский Союз, до 1940 г. жили на территориях, входивших в состав Румынии. Разговаривая с информантами, которые родились в 1920–1930-х гг., мы можем зафиксировать уникальные воспоминания о довоенной и досоветской еврейской традиционной культуре, где не была разрушена система традиционного еврейского образования, соблюдались религиозные обычаи, действовали синагоги и хедеры.

Так, наша информантка Роза Овшиевна вспоминает, как в детстве мама возила ее к почитаемым ребе в Штефанешты и Садгору (сейчас один из районов г. Черновцы), где похоронен садигорский ребе – Израиль Фридман из Ружина, дед Штефанештского ребе:

Моя мама когда-то ходил... ехала к ним, чтобы он это... поблагословил, эти гешефты чтобы были то... ди штефанер ребе. Я помню, что когда-то она мне тоже взяла с собой. Взяла [к] ребе, чтобы он меня благословил, бо я болела. <...> И Садигере ребе тоже был. В Садигере тоже там ребе. Так она тоже там ехала, там было принято идти до ребе, кидати гроши и посоветоваться с ним – чи купити, чи продати, и он желал удачи и всё. И зол зан гезинд и зол зан хорошо на работе. Зол зан парнусе, старшие сёстры – чтобы пришел хусн за ними [Чтобы было здоровье, и хорошо на работе, чтобы был заработок и к старшим сестрам пришли женихи. – *М.К.*]. И всё. <...> Писали – какие просьбы. Сидел – писали –



Ил. 1
Карта украинско-молдавско-румынского пограничья

чтобы было благополучно, чтобы Роза была [здоровая], чтобы хусны были, и всё. <...> Каждый написал, и он заносит, там было сторож, как это... И заносит, он находит эту записку и говорит – так и так. [Это у штефанер ребе или у садигере?] Все ребе, все ребе так⁴.

Здесь перечислены основные поводы обращения к ребе: благословение больного ребенка, удача в бизнесе и успешный брак. Кроме того, довольно подробно описывает Роза Овшиевна и технические детали посещения ребе: сначала кладут деньги-пожертвования, затем пишут записку-просьбу, которую передают сторожу-службе, и уж он-то и договаривается с ребе об аудиенции. Надо отметить, что письменные источники, мемуары людей, приближенных к семье Штефанештского ребе, приводят очень схожую картину – как функционировал хасидский двор. Приемная внучка ребе пишет в своих воспоминаниях, как ее бабушка Сара-Ципора, вторая жена р. Аврума Мататяху, вместе с синагогальной служкой распределяли гостей, приехавших к ребе, организовывали визиты, оформляли очередность и писали записки, в которых кратко формулировались основные просьбы: совет в делах, благословение, увеличение заработка и помощь в семейных проблемах⁵. Так же описана церемония приема хасидов в очерке о Штефанештах Гиты Штернберг: «Было известно, что для того, чтобы побыстрее попасть к ребе, надо было подкупить “гобе” – секретаря, чтобы он написал “квитл” – записку»⁶.

Ребе и Врач

Частотный мотив в рассказах о Штефанештском ребе – он помогает вылечить больного ребенка лучше, чем самые современные врачи. Одна из таких историй была записана мной от женщины, родившейся в Бричанах и запомнившей поездку к Штефанешты в очень раннем возрасте на всю жизнь:

...Про штефанештского ребе я могу вам рассказать. <...> В детстве, ну, я знаю, сколько мне было, но я это помню. Наверное, мне было лет пять. <...> А рядом с нами жил двоюродный брат моей покойной мамы Йоси Якир. Якир его фамилия была. Они были богаче нас. И как евреи бывают, для того чтобы выделиться, он построил двухэтажный дом. В Бричанах не было много <...> И он построил очень близко. И та половинка дома, где мы жили, он нам закрыл окна. Свет со второго этажа, солнце не могло проникать. Конечно, мы, мама, покойный папа с ним

перестали дружить. Но мы, дети – там было двое детей, нас трое, у второй тети было двое детей, мы не держали ройгез [не ссорились], мы игрались все вместе. И туда ходить любили. Почему? Самые дорогие игрушки были там, самые красивые мячи, самые дорогие куклы. А у нас – нет. У нас было шито, шито из старых чулков. Туда – это была аттракция. А они были рады, что родители не хотят, а дети – да. И вот однажды я туда пришла, им принесли билеты в театр. Театр еврейский. [В Бричанах?] Ну, конечно. Приезжала Сиди Таль. [Из Черновиц?] Слышала? Приезжала в Бричаны. <...> И вот, им принесли билеты в театр. И этот мальчик покойный игрался этими, принес мне. Мы пошли на второй этаж играть, и принес эти билеты и сказал: «Вот, зейст их гейн ин театер унд ди гейст ништ [Видишь – я иду в театр, а ты нет]». А билеты были скрепленные булавочкой. Знаете, как иголочка. Сейчас тоже есть такие, и есть красивая пластмассовая головочка. Тогда не было. Была металлическая головочка. Для меня эта иголочка с головочкой была большая аттракция. Я его стала просить: «Шенк мир дус шпилька [Дай мне булавочку]». Он мне дал. Но в это время появилась его покойная мама. И спрашивает: «Ви зенен ди билет? [Где билеты?]» Он ей показывает. А она говорит: «А где булавочка, которая была связана с ними?» Я быстро засунула булавочку в рот, чтобы у меня ее не забрали. И он сказал: «Я отдал Саре булавочку». И она у меня спросила: «Сара, ви из ди шпильке?» А когда я ей хотела ответить, оно пошло во мне. Я пришла домой, она тоже... эта тетя испугалась. Но они не контактировали. Я пришла домой, к покойному папе в магазине <...> И я ему рассказала. Он быстро позвал маму, на улице стоял фазтон. Мы сели, он меня взял к доктору Шору. Был в Бричанах известный хирург доктор Шор. Врачу...он говорит: «Я ничего не могу делать». Рентгена тогда не было. Он говорит: «Так, давайте ей пить подсолнечное масло для того, чтобы эта булавочка в нее не заржавела. Кушать не давайте, только что-то жидкое. И много масла. Если она где-то застряла, чтоб не начала ржать. И как ребенок на горшок – следите. Булавочка выйдет». И вот так сидели надо мной почти неделю, и булавочка не вышла. И тогда мой покойный папа сказал: «Мы повезем девочку эту в Штефанешты». Это в Румынии есть город Штефанешт. И там жил дер штефанештер ребе <...> И, значит, мы к нему зашли. И ему родители рассказали все это. Он так на меня посмотрел. И позвал к себе, покойный. И положил руку на голову. Сказал молитву какую-то, что-то он бормотал. И сказал: «Езжайте домой. Эта булавочка у нее не застряла. Она пошла головкой, а не острием. Поезжайте домой. Дайте ей кушать не только масло. С кушаньем выйдет и булавка». Там и было. Мы приехали с Штефанешт. Меня хорошо накормили. Я была полненькой, любила кушать. Накормили, и я, как все, извините, пошла на горшочек. Они ковыряли и нашли эту булавочку.

И тогда сделали большой праздник <...> меня покойный папа держал на руках, и я каждому дарила халу на субботу. А детям, как я вам говорила, мама спела лейкехлах. И я каждому ребенку давала по лейкех. И в Бричанах меня звали «Сара из голдене шпилька [Сара – золотая булавочка]». Вот такая история. [А почему в Штефанешты. Как он выбрал? Почему туда поехал папа?] А потому что ближе такого известного ребе...были ребе, были тут в Бессарабии, но такого всем известного не было. И покойный папа сказал: «Надо ехать к самому лучшему».⁷

Мотив сопоставления врача и ребе в лечении болезней несколько раз встречается в двухтомном сборнике рассказов о чудесах Штефанештского ребе, выпущенном в Израиле на иврите. Это сборник составлен из разных источников: туда вошли и мемуары, и пересказы необычных событий, и рассказы о чудесах из разрозненных исторических архивных документов, которые перечислены в предисловии к двухтомнику. К сожалению, несмотря на то что это самое полное собрание агиографических рассказов о Штефанештском ребе, оно предназначено главным образом для детей, и поэтому в нем отсутствуют указания на источники конкретных историй и рассказов. Тем не менее мы находим в этом сборнике историю о мальчике Менди, который страдал глубокими обмороками. Родители возили его к самым известным врачам и профессорам, они выписывали очень дорогие лекарства, которые не помогали, а только ухудшили состояние здоровья Менди. И тогда соседи предложили им съездить с ребенком в Штефанешты. Отец привез мальчика, подал ребе квитл, мальчик упал в обморок, и, когда очнулся, ребе взял его за руку и сказал: «Больше ты никогда не будешь болеть» – и так и было. До самой старости Менди не болел.⁸

Монета

Еще один частотный мотив в воспоминаниях наших информантов – это получение от ребе монетки, которая становилась как бы талисманом, приносящим удачу и здоровье, визуализацией благословения, которое давал ребе. В хасидской среде принято наделять особыми магическими свойствами те предметы, которые имели соприкосновение с ребе: остатки его еды, вино из его бокала, деньги, которые он раздавал, его одежду и проч. Монеты, полученные от ребе, назывались «шмира», буквально в переводе с иврита – «оберег» (ил. 2).



Ил. 2

Поднос из серебряных монет, подаренных хасидским цадиком своим последователям. Надпись на иврите: «Сделано из священных монет». Серебро. Начало XX в. Коллекция музея истории евреев в России (Москва)

Женщина, родившаяся в Бричанах, вспоминает, как Штефанештский ребе приезжал в их город, когда она была ребенком:

Он приезжал, но не жил, не жил в нашем городе, в Бричаны. Он жил в другом городе – Штефанешты это были. Но он приезжал как-то каждый год, или два раза в году, и узнали, все жители узнали, что он приехал, и приходили, чтобы у него... общаться с ним. Чтобы ему рассказать свои беды, чтобы он помог в этом. И приезжали не только с Бричаны, а вокруг вот были и села, что жили евреи – в деревнях тоже жили евреи, еврейские семьи – они приезжали к нему и все рассказывали. Он им помолился, и обещал, и сказал, что все будет хорошо. И он давал им такую монетку, и чтоб одевали на шею такую. Даже если там были... маленькие... У кого маленькие дети, они рассказывали, что дети болеют, что дети вот... Ну так, и даже если когда надо было, чтоб что-то замуж выходил – дочка, или сын женился, так женится, так он их благословил, сказал, что Бог поможет и все будет хорошо. И такая вера была, что верили, и что исполнилось, что он предсказал, то все исполнялось.⁹

Монетку, полученную от ребе, носили на шее, проделав в ней дырочку. Об этом рассказывает Мария Марковна, которую до 12-лет-

него возраста каждый год родители возили к Штефанештскому ребе за благословением:

Штефанешты – это район такой. Далеко от нас, надо ехать. Я помню, ехали целый день. Так туда – этот равин был. Вы знаете, он был такой – как ангел был такой весь! Очень старенький, белая борода, сам – тело его, как молоко, как ребёнок когда рождается – белое молоко! И он в Штефанешт был равин. И туда ездили. <...> И мои родители, тоже моя мама всегда, каждый год, ехала со мной к равину в Штефанешт, чтоб он дал мне благословение, чтоб я была здоровая, и чтоб папа зарабатывал деньги, чтоб дал благословение, чтоб жить было легко. И каждый год мама со мной ездила туда, был специально один мужчина, он имел двое лошадей и подвода такая, не подвода, как сельская, а... [повозка]. И он брал 4–5 человек, ездили туда, заплатили, и он ждал, пока нас приняли равин. Но деньги он [ребе] не брал, не-е-ет, куда там! А есть у него помощник такой там. И тоже ставил в кассу кто как мог. И он принимал, и он – я помню, как сейчас! – гладил мне по голове и читал молитва, и взял – тогда были копейки, ну, это при румынах было. Было копейки, и он благословил эту копейку и надо было ее одеть на шею, носить. И папа сделал дырочку, ленточку, и я носила всегда. И чтоб я не болела, вот это равин был! [Сколько раз вас возили в Штефанешты?] Ой, много раз! Каждый год моя мама ехала! Много раз <...>. [А что он у вас спрашивал?] Спрашивал, как я учусь. Мне было, я была ребенок, двенадцать лет было или одиннадцать лет. И говорил мне, чтобы я слушала, слышала, слушала родителей, и чтоб я училась хорошо, чтоб я... чтоб родители имели радость от меня, и вот так... И дал мне эту вот... я вам сказала, что он мне дал монетку. Эту вот, он ее, это вот... прочитал молитву там, еще благословил ее, и дал мне монетку. <...> и спрятали, завязали в платочек, и дома папа сделал дырочку в этой копейке, и одевала на шею на ленточку носила.<...> И зимой и летом носила благословение¹⁰.

Любопытно отметить, что здесь и еще в нескольких интервью Мария Марковна постоянно сравнивает Штефанештского ребе с ангелом. Совершенно так же описывают очевидцы портрет ребе – «лицо его сияло как у ангела»¹¹.

Просит у ребе чудотворную монетку и герой рассказа в сборнике о чудесах о Штефанештском ребе. Раби Элиезер Зуся из Скулена в юности заболел какой-то неизвестной болезнью живота. Болезнь помешала ему изучать Тору и исполнять заповеди, и он обратился к врачам. Один врач выписал очень дорогое лекарство, но оно не помогло, другой врач стал лечить его диетами, и снова стало хуже.

Обратились к профессору, который выписал больному травяные отвары. И когда состояние Элиезера Зуси стало критическим, он с трудом забрался на извозчика и повелел ему отвезти себя к Штефанештскому ребе. У ребе он первым делом попросил монету – «шмиру» для исцеления. Как только Аврум Мататьяху дал ему такую монету, он выздоровел и больше никогда не болел¹². Здесь повторяется мотив, что ребе помогает лучше, чем известные и квалифицированные врачи, а также добавляется мотив чудотворной монеты – талисмана.

Есть в сборнике о чудесах и отдельный рассказ о такой монете-обереге. Всем хасидам давал ребе чудотворную монету, а Израилю Горенштейну давать ее наотрез отказался, поскольку тот просил такую монетку, чтобы она оберегала его после 120 лет. Сто двадцать лет – положенный человеку срок жизни, и не согласен был цадик вмешиваться в естественный ход вещей. Однако Израиль Горенштейн упорно настаивал на своей просьбе. Весь двор ребе наблюдал с замиранием сердца, как из раза в раз приезжал Израиль просить у праведника монетку, и как ребе ему регулярно отказывал. Однажды сжалился ребе над Израилем Горенштейном и выдал ему монету, однако через день после похорон самого Аврума Мататьяху монета исчезла, и как ее ни искали, так и не смогли найти¹³.

Евреи, ребе и война

Довольно часто Штефанештский ребе оказывается героем рассказов об участии евреев в войне. Имеется в виду в первую очередь, конечно, Первая мировая война, однако в некоторых рассказах мы находим повторяющийся мотив, что ряд предсказаний Штефанештского ребе сбывается и после его смерти и касается судьбы его почитателей во время Катастрофы.

Вот как вспоминает рассказ об Авруме Мататьяху и Первой мировой войне человек, родившийся в Штефанештах в 1922 г. и слышавший эту историю от своего учителя-портного:

Он был очень священный человек. Божественный. И к нему ездили со всего мира. Вот я помню это очень... с Америки приезжали, из Канады, со всего мира. Из Европы – так нечего говорить. И он был большой цадик. И вообще – то, что его слово, то, что он говорил, исполнилось

<...> Я учился у одного портного, который был очень божественный тоже. Такая борода у него [до пояса]. И я один раз слышал, как он рассказывает. Но только один раз. Больше никогда не рассказывал. Что еще была та война. Не теперь Отечественная, а еще та. Его, значит, должны были взять на фронт. У него была жена и двое детей. И он приходил к ребе. Ну, ребе его знал, потому что он молился всё время и ходил – он его знал. И он ему говорил всё время: «Не бойся, тебя не возьмут на фронт». Он надеялся, раз ребе говорит. Это мне было так интересно, как он рассказывал. И он рассказывал такому большому человеку, который приходил к нему... Зашел разговор за ребе, и он ему рассказывал. И он говорит... А время близится, уже фронт начал подходить там, что его надо было взять уже на фронт. И он приходит... Да – ему сказали, завтра, значит, утром ты должен прийти в такой час, встать там... у нас уже что? Одеться уже и отправиться на фронт. И он опять пришел к ребе и плачет: «Ребе, меня уже берут, завтра уже я иду на фронт!» – «Я тебе сказал – иди, тебя не возьмут». – «Где не возьмут?» Он пришел, его одели, дали ему винтовку – это винтовка, всё подготовили. И стоит в строй, чтобы отправить на фронт. В это время этот генерал, который принял эти войска, а это другой, который сдал ему эти войска, начали меж собой ну... не ссориться, как-то это... Переговариваться. «Что это за войска ты мне... с кем мне идти на фронт? Посмотри – этот такой, этот такой...» И он был такой ма... такой, не рослый человек. И он был последним, но, когда повернули фронт к этому генералу, он был первый. И, значит, этот генерал показывает – смотри, этот хромой, этот глухой, и подходит к нему, и говорит... По-румынски он ему говорит «мошуле». «Мошуле» – это будет как «дедушка». Он был с бородой большой, весь сивый уже: «Дедушка, иди домой!» Вы себе представляете? Перед строем, и все же слышат всё. Приходит этот... старшина, взял его из строя, передел его, и пошел домой. Генерал послал его домой. Всё. И он приходит в первую очередь к ребе. И говорит – ребе, мене послали домой. «Я ж тебе сказал, что тебя не возьмут!»¹⁴

Упоминается особое участие ребе в судьбе солдат-евреев в румынской армии во время Первой мировой войны и в истории из сборника рассказов и воспоминаний о Штефанештском ребе. Ребе передал бокал для кидуша, который он благословил, лично в руки солдату-еврею, который зашел в бейт-мидраш в Яссах, потому что солдат подумал, что благословение ребе станет недействительным для него и не обеспечит ему выживание на фронте, если бокал ребе будет передан ему через руки других людей, которые могут оказаться грешниками и еретиками. Желая показать солдату,

что ему известны мысли всех окружающих, Штефанештский ребе изменил своему обычаю передавать бокал с освященным вином особенно почетным гостям через весь зал и благословил солдата лично¹⁵.

Вторая мировая война и предвидение дальнейшей судьбы тех, кто обращался к ребе за благословением, становится темой многих рассказов. Информантка из Кишинева вспоминает одну из семейных историй своей бабушки, которую она запомнила с детства:

Вот, например, одна из историй Янкеля и Ханси, это в честь которой я названа. Это моя прабабушка из Струзовки. У них рождались одни мальчишки, а они хотели дочь. Я не знаю, почему им так надо было хотеть дочь, но... Так вот, есть такое село на севере Молдавии, называется Штефанешт. Так они отправились к штефанештскому ребе получить броху. Это мама рассказывала, у нас записано где-то. Они взяли с собой молдавский ковер, у них больше ничего не было – ну как мог жить меламед таких нескольких еврейских семей? И когда они пришли к этому ребе, он взял у них этот ковер, куда-то там его отнесли, он возложил им руки, как это [положено], прочитал броху и сказал им, что у вас родится дочь – тут я всегда начинаю волноваться... – и от нее пойдет продолжение вашего рода. И так и случилось. Потому что вся бабушкина семья погибла во время войны. Янкель умер до войны. А Ханся погибла в рыбацком гетто. <...> И родилась моя бабушка, шестой дочерью, единственная – кто осталась после войны, и у нее родилась моя мать, а мамин брат был больным человеком, у него не было семьи, и у мамы есть мы две – Хана и Зельда, которые названы в честь своих прабабушек. Ну, и в общем-то я еще не бабушка, но моя сестра в Израиле – она уже бабушка пятерых внуков¹⁶.

По воспоминаниям Мирьям Шехтер из Хайфы, вошедшим в сборник рассказов о чудесах Штефанештского ребе, подобные предсказания дальнейшей судьбы евреев во время войны не были единичными. Два мальчика подсматривали в замочную скважину, как ребе Аврум Мататьяху разбирал записки от местных хасидов, поданные ему в день, когда он приехал в город Радауцы. Дети увидели, что он отложил влево три записки, а все остальные положил направо. Среди тех, чьи записки были отложены влево, оказался старший брат мальчиков. И лишь после войны они поняли смысл этого отбора. Влево были отобраны те, кому суждено было погибнуть во время Катастрофы¹⁷.



Ил. 3

Семён Шмилович Кроч держит портрет Штефанештского ребе и читает молитву. Коломыя Ивано-Франковской обл., май 2011 г.
Фото М. Каспиной

Другая история о посмертном вмешательстве ребе в судьбу своих хасидов отражена в анонимной истории из того же сборника. Во время войны дети увидели румынского священника и начали издеваться над ним. Тогда в ярости он побежал за одним из ребят до самого дома, угрожая его родителям, что на завтра приведет немцев, чтобы они их уничтожили. Выходя из еврейского дома, священник увидел портрет Штефанештского ребе. Наутро он пришел и стал расспрашивать мать ребенка, что это за портрет и кто на нем изображен. Оказалось, что Штефанештский ребе явился священнику во сне и строго велел не причинять вреда этой еврейской семье. В результате все евреи Штефанешт были перевезены в концентрационные лагеря, а эта семья осталась в городе под покровительством местного священника¹⁸.



Ил. 4

Портрет Штефанештского ребе, который раздавали на могиле
р. Аврума Мататьяху в Гиватаиме (Тель Авив).
Израиль, август 2011 г.

Стоит отметить, что портрет Штефанештского ребе до сих пор почитается его последователями как величайшая святыня. Семен Шмилович Кроч показывал нам в мае 2011 г. портрет ребе, который ему передали из Израиля (ил. 3). Это была обычная заламинированная дешевая фотография, которую, как нам удалось выяснить позже, бесплатно раздают на могиле ребе в Израиле (ил. 4). Тем не менее для Семена Шмиловича этот портрет обладает огромной ценностью. Он надел кипу и ритуально вымыл руки, прежде чем показать нам портрет. На портрете ребе Аврум Мататьяху изображен в крайне изумленной позе. Говорят, его случайно поймал во дворе один настойчивый фотограф, потому что в принципе ребе был против того, чтобы его фотографировали и рисовали его портрет¹⁹.

Евреи – неевреи

И в устных рассказах, и в письменных источниках мы сталкиваемся со свидетельствами о том, что к Штефанештскому ребе приезжали не только евреи, но и их румынские, молдавские и украинские соседи. Мы знакомы с такой практикой обращения неевреев к раввину или посещения ими могилы праведника по нашим современным полевым материалам²⁰. Однако рассказы о Штефанештском ребе отсылают нас к существованию подобной традиции как минимум на целое столетие раньше.

Когда ты приедешь туда, ты видишь – все районы молдаване, на подводах тогда, у них во дворе – и ночуют, и ждут на прием к раввину, чтоб он им дал благословение <...> Я помню, в Штефанешты приезжали в селах на своих подводах – полный двор и ждали на прием к ребе. Раввин всех принимал. Вот смотрите, у нас в синагогу приходят неевреи и сидят с нами, и читают, и кушают. У нас в синагоге тоже никогда не скажут, мол ты не еврей²¹.

Также неоднократно описываются случаи обращения неевреев к цадику и в сборнике рассказов о чудотворце. Но, помимо этого, там приводится фрагмент из редкой книги, написанной неевреем на румынском языке, о том, как еврейские раввины помогают христианам: «Во всех губерниях огромной империи приходили ко двору раввина люди из всех социальных слоев – православные христиане и евреи – гонимые различными нуждами и страданиями, в поисках совета и благословения раввина Нухэма, утешения, ласки и надежды. Его кротость, удивительная любовь к беднякам, бичуемым судьбой, мудрость его речей, которые были бальзамом для душ тех, кто потерял надежду, принесли ему имя “Раби Нухэм der Molech”, то есть “Ангел”»²².

Интересно подчеркнуть, что и отец Аврума Мататьяху, Менахем Нухэм, о котором идет речь в этом фрагменте, тоже приобрел эпитет «Ангел», как и его сын.

Таким образом, можно отметить, что образ Штефанештского ребе приобретает и в письменных и в устных источниках – в рассказах и мемуарах очевидцев отчетливые сакральные черты: его называют ангелом, он исцеляет от болезней, читает мысли, всё, к чему он прикасается, становится амулетом: монеты, бокал вина, остатки еды. Даже его портрет оказывается способным творить чудеса. К нему

съезжаются почитатели со всего мира, а его предсказания всегда сбываются даже в далеком будущем. Примеров подобной сакрализации хасидских цадиков в еврейской традиции можно найти немало, начиная с самых первых харизматических лидеров хасидизма: Баал Шем Това, Элимелеха из Лежайска, Нахмана Браславского и др. Однако процесс сакрализации образа Штефанештского ребе интересен тем, что свидетели его деяний еще живы. У нас сохраняется небольшой шанс увидеть, как рождается и передается традиция, есть возможность сопоставить ее с письменными свидетельствами более ранних лет и проследить дальнейшую ее трансформацию. В 1968 г. останки ребе Аврума Мататьяху были перенесены из Штефанешт в Румынии и перезахоронены на кладбище «Нахлат Ицхак» в Гиватаиме, одном из районов Тель-Авива. С тех пор и до наших дней вокруг этой могилы складывается новый комплекс поверий и представлений. Политики, прикоснувшиеся к могиле цадика, получают поддержку во время выборов²³, на могилу приходят как румынские евреи, так и евреи из самых разных общин: марокканские евреи, восточные евреи, евреи-ашкеназы. И с каждым годом все больше людей в Израиле стараются посетить могилу Штефанештского ребе в годовщину его смерти 23 таммуза. Однако это уже тема для последующих исследований.

Примечания

¹ Подробнее см.: *Rapoport-Albert A. Hagiography with Footnotes: Edifying Tales and the Writing of History in Hasidism // History and Theory-Studies in the Philosophy of History: Essays in Jewish Historiography. 1988. Suppl. 27. P. 119–159.*

² См., напр.: Зохар, Ахарей Мот, 71.

³ Экспедиции проводились в 2004–2011 гг. Центром библеистики и иудаики РГГУ совместно с Центром научных работников и преподавателей иудаики в ВУЗах «Сэфер». С 2010 г. экспедиции проходят при поддержке фонда Ави Хай.

⁴ Штернберг Роза Овшивна, 1925 г.р., Хотин; зап. М. Каспина, О. Белова, Черновцы, 2011 г.

⁵ *Штернбер Мириям. Моя сестра и мой брат. Иерусалим, 1989. С. 10–11 (иврит).*

⁶ *Shternberg G. Stefanesti. Portrait of Romanian Shtetl. Pergamon Press. Oxford; New York; Toronto; Sydney; Paris; Frankfurt, 1984. P. 119.*

- ⁷ Городецкая Сара Зеликовна, 1930 г.р., Бричаны; зап. М. Каспина, Иерусалим, 2011 г.
- ⁸ Чудотворец из Штефанешт / Ред. А.Я. Соломон. Бней-Брак, 2003. Т. 1. С. 95–99 (иврит).
- ⁹ Койфман Циля Моисеевна, 1927 г.р., Бричаны; зап. М. Каспина, Д., Н. Киреева, Черновцы, 2007 г.
- ¹⁰ Мазур Мария Марковна, 1922 г.р., Бельцы; зап. М. Каспина, Н. Киреева, О. Белова, Бельцы, 2011 г.
- ¹¹ Чудотворец из Штефанешт. Т. 2. С. 79.
- ¹² Там же. С. 75–78.
- ¹³ Там же. С. 238–240.
- ¹⁴ Кроч Семен Шмилович, 1922 г.р., Штефанешты; зап. М. Каспина, О. Белова, Коломыя, 2010 г.
- ¹⁵ Чудотворец из Штефанешт. Т. 1. С. 131–135.
- ¹⁶ Глутник Хана Фишелевна, 1958 г.р., Бельцы; зап. О. Белова, С. Пахомова, А. Мороз, Кишинев, 2010 г.
- ¹⁷ Чудотворец из Штефанешт. Т. 2. С. 42–46.
- ¹⁸ Там же. Т. 1. С. 229–232.
- ¹⁹ Подробнее о традиции раввинских портретов и портретов хасидских цадиков см.: *Cohen R.I. Rabbi as Icon // Jewish Icons: Art and Society in Modern Europe. University of California Press, 1998. P. 112–152.*
- ²⁰ См., напр.: Каспина М., Амосова С. Парадокс межэтнических контактов: практика обращения неевреев в синагогу (по полевым материалам) // Антропологический форум. 2009. № 11 Online. С. 1–24 (http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11_online_04_kaspina-amosova.pdf)
- ²¹ Мазур Мария Марковна; зап. М. Каспина, Н. Кирева, Бельцы, 2011 г.
- ²² Чудотворец из Штефанешт. Т. 1. С. 184. Благодарю Н. Голант за перевод с румынского языка.
- ²³ См.: http://izrus.co.il/weekly_news/601.html

Екатерина Лазарева
(Москва)

**Практика обращения к раввину
и рассказы о чудесах:
традиция и новшества**

В этой статье речь пойдет о традиционном обращении евреев к раввину, о том, что сохранилось и продолжает существовать в данное время, о появившихся новшествах и о том, как они приживаются на традиционной почве. Материалом для исследования послужили интервью, собранные в фольклорно-этнографической экспедиции, проходившей в рамках Летней школы Центра «Сэфер» в Молдавии (Бельцы, Бричаны, Сорока, Липканы, Единцы) в 2011 г. при поддержке фонда Ави Хай.

Бельцы – город, в котором частично сохранился традиционный еврейский уклад, еврейская традиция и язык идиш. Советская власть установилась здесь в 1940 г. и вскоре сменилась фашистским режимом. Две трети довоенного населения города составляли евреи, их численность равнялась примерно 15000 человек¹. В годы Холокоста погибло большое количество жителей, но многим удалось эвакуироваться и выжить, а впоследствии вернуться в родной город. В советское время в городе проживало не меньше восьми тысяч евреев. Еврейское население значительно сократилось после репатриации позднего советского и постсоветского периодов; по данным 2002 г. в городе проживает две тысячи евреев. С еврейской общиной произошли не только количественные изменения. Они коснулись также ее этнического состава. После войны изменилось отношение евреев к смешанным бракам, это характерно для всего постсоветского пространства, особенно для мест, сильно пострадавших от нацистского режима. Один из информантов так описывает ситуацию: «Я и посчитал... На одном еврее десять висят. Право на репатриацию имеют десять человек»².

Поход к раввину – это часть традиционной культуры еврейского местечка. К ребе принято было идти с вопросами, касающимися как духовной, так и бытовой жизни. Нельзя сказать, что после войны это явление окончательно исчезло, достаточно посетить любой из сайтов, где общение с раввином происходит в интерактивном режиме. В современных Бельцах и в других бывших еврейских местечках евреи, как правило, идут к раввину, чтобы получить благословение. Таким образом, нужды его еврейских посетителей мало чем отличаются от нужд посетителей-неевреев.

В этом регионе у традиции обращения к раввинам глубокие корни. Многие помнят раввина из Рыбниц – Хаима-Занвля Моисеевича Абрамовича (Рыбницер ребе, 1902–1995). К нему совершали паломничество в случае неразрешимых проблем, жизненных сложностей. В ходе одного из интервью нам удалось записать рассказ о двух походах к раввину, отстоящих друг от друга более чем на 40 лет. Информантка рассказала нам о встрече ее свекрови со знаменитым рыбницким ребе, она по сей день хранит у себя монету, данную свекрови праведником.

У меня муж работал на заправке, и он ехал на Кишинёв на большой машине, сдать эти талоны. Сзади открылась дверца, и от этого ветра вылетели эти все талоны, это же судимое дело... <...> Она поехала туда, в Рыбницу... И она ему рассказала, что так и так, что-то сын у меня больной, а это так случилось. И он ей говорит: «Вы завтра ко мне вечером придёте, но скажите, у вас есть две монеты по 15 копеек?» Она говорит: «Есть». – «Оставьте мне». Она пришла на второй день, и он ей так сказал: «Скажите одному сыну, чтобы эти 15 копеек он поставил себе, у мужчины есть такие карманчики малюсенькие, чтобы он туда поставил, и второму сыну дадите тоже». Но тот (второй сын) был кандидатом наук, он не хотел этих 15 туда положить, он не верил, а мой муж – да. И ему везло, и слава Богу. И она приехала... И ему дала... И тогда уже его оправдали, потому что он не был виноват, и ему уже и шло, на счастье и шло и шло, и когда он умер, знаете, я вытащила, где-то я поставила эти 15 копеек, я не могу найти, если бы я нашла бы, я бы сама эти 15 на счастье, да было, но конечно, это было уже давно, его уже давно нету³.

Здесь мы видим традиционный сюжет: мать едет за благословением для сына, оказавшегося в трудной ситуации. В итоге всё заканчивается благополучно. Эта же информантка рассказывает историю о своем опыте обращения к раввину. Она – пример человека, вос-

принявшего еврейскую традицию и сохранившего ее. В настоящее время в данном регионе проживает известный раввин Залман Абельский, пользующийся популярностью как у евреев, так и у неевреев. Многие его почитатели считают З. Абельского чудотворцем. Вот как описывает информантка одну из своих встреч с раввином Залманом:

Я у него была семь лет тому назад. У меня была операция, грыжа на пищеводе. Я ему всё рассказываю... Я говорю: «Ну, ребе Залман, шой?» Мол всё? А он говорит: «Шой». Я говорю: «Вы же ничего не сделали», а он говорит: «Я всё вам сделал». У него дар от Бога. И я говорю: «Ребе Залман, я хочу, чтобы моим детям, сыновьям, сделали тоже благословение». Слушайте, что он мне ответил, это тоже нехорошо, вот он... Ты раввин! Ты главный раввин Молдавии, ты известен даже не только в Молдавии, к нему идут президенты, все... Он говорит: «А ваши сыновья с кем живут?» Я говорю: «С русскими жёнами», – ну а я честно сказала ему. Он говорит: «Нет, я вам не сделаю, езжайте домой, скажите им, пусть они разойдутся с жёнами», – слышите? Ты же раввин, у них дети есть! – «и чтобы они женились на еврейках, и тогда приедете (он не только мне это говорит!) и тогда я вам сделаю». Я вышла и больше ничего... Ну я его не обвиняю, он неправ с этим, ну так он – да. Он уже пожилой очень. Я вот всё время собираюсь, собираюсь, собираюсь к нему идти. У меня вы видите, вы зашли, там есть благословение на дверях, вы не заметили? [про мезузу]. Мене сын привёз с Израиля, но она пустая. А я хочу к нему поехать [к Залману], чтобы благословение он или написал, или как, чтоб я могла туда поставить⁴.

Информантка, следуя традициям, точно так же как и когда-то ее свекровь, едет к раввину за благословением. Ее общение с Залманом выстроено таким же образом, как общение ее свекрови с рыбацким ребе. Но заканчивается всё иначе. В рамках еврейской традиции обращения к раввину попросить благословение не только для себя, но и для детей считается нормой. Здесь ребе в благословении отказывает, чем вызывает непонимание обратившейся к нему женщины. С одной стороны, раввин здесь призывает к разрушению одной из главных ценностей еврейской культуры – семьи, с другой стороны – Залман отстаивает сохранение еврейства как такового. Согласно галахическим законам еврейство передается по матери, скорее всего именно поэтому раввин и отказал в просьбе. Известно, что в аналогичных случаях смешанного брака он может дать благословение еврейским женам. Здесь важно отметить даже не отказ Залмана, а тот

факт, что информантка, относящая себя к евреям «старой закалки», попросила браху для сыновей, живущих с русскими женами. Еще два поколения назад это воспринималось бы как нечто недопустимое и самой матерью. Но после Холокоста смешанный брак стал частым явлением и со временем перестал восприниматься чем-то мешающим человеку принимать участие в общинной и религиозной жизни. Многие женились и вышли замуж за неевреев, и теперь исследователи еврейских общин могут наблюдать интересные противоречия на личностном уровне. Естественно, такие смешанные браки мешают сохранению еврейской общины в ее традиционном понимании. Предложение развестись информантка воспринимает как нечто, близкое святотатству. Тем не менее такое завершение встречи не заставляет ее отказаться от услуг раввина, напротив, она хочет пойти к нему, чтобы получить текст для мезузы.

Стоит отметить, что сохранилось и традиционное восприятие благословения, полученного от праведника. Информантка искренне верит, что браха рыбацкого ребе помогла ее мужу, а браха, данная раввином Залманом, решила ее проблемы со здоровьем. Такое отношение сохранилось и к амулетам, полученным от чудотворцев. Монету, полученную ее свекровью, информантка также наделяет сакральным значением.

В первом отрывке из интервью описан случай чудесного решения проблемы. Чудо произошло при посредничестве раввина и полученной от него монеты, служащей в качестве оберега. Получение такого предмета от хасидского ребе – достаточно распространенное явление. Об этом писал еще И.Л. Перец (1852–1915) в рассказе «Чубук ребе». Сегодня исследователи записывают большое количество интервью, содержащих в себе рассказы о чудесах, совершенных раввинами или цадиками. Мне бы хотелось привести пример рассказа о чуде, записанного в Бельцах в 2011 г. Описанные события происходят в эвакуации, и раввин в рассказе отсутствует:

В поезде бабушка умерла. В крематорий ее сдали... Говорят – сны не исполняются. Исполняются! И вот там, когда мы должны были уехать... *хот зих мих гехулемт а хулем*. Бабушка... потому что я носила имя... *Их хоб гетругн дем нумен ир мом* – бабушки. Как бы прабабушки. В честь прабабушки. И вот бабушка мне сразу приснилась в этом... ну там прошло немного времени в этот... когда мы были в Киргизии. Снится бабушка. *Ан ойцер* – вы знаете что такое? Клад. Вот мне снится сон, что

бабушка послала мне клад достать. Это... это не *манцес*! Это пережито всё! Ну, я встала и рассказала моей маме покойной и сестрам. «Что ж ты не спросила – где этот клад? Мы ж нуждались тогда в чем-нибудь!» Ну, я говорю – это же сон. Я знаю? Не знаю ничего... И что-то надо было что-то сварить, я не знаю что. Что-то надо... И я так пошарила рукой – я смотрю – что такое? Там как торба какой-то. В этом мусоре. А я вытаскала – это ничего и посмотрела – что-то мягко... Хватала этот мешок – там близко было, где мы были на квартире. Зашла и говорю моей маме: «*От из дер ойцер, вус ди бобе хот гешикт немен*». А мука стояла тогда – знаете – килограмм муки стоил тогда? Советскими деньгами... теми, старыми деньгами... То ли 160 рублей килограмм, я не знаю – сколько... и что я вам хочу сказать? И я говорила – вот этот *ойцер*, вот этот клад, что бабушка дала... И когда я встала утром и сказала, что бабушка послала мне клад взять, и мама покойная и сестра мне сказали: «А что ж ты не спросила – где этот клад?» Я говорю: «Ну что вы хотите? Это же сон!» Что я могла спросить? Вот так. И когда я нашла эта мука – это тоже клад получилось. Так? И когда я прибежала с этой... с мусором, и той торбочкой с этой... с мукой, то там было 10 килограмм, или больше, или я не помню сколько⁵.

Конечно, рассказ о вещем сне не является новшеством. Но до последнего времени такие рассказы не включались в сборники традиционных текстов, особенно если сон видит обычный человек, не раввин. Вещие сны иногда появляются в хасидских текстах, где действие часто происходит во сне, но при этом их сюжет сложнее простого фольклорного повествования, в них фигурируют умершие праведники, сон, как правило, видит достойный, с точки зрения хасидской традиции, человек – цадик, раввин или в крайнем случае его жена. Так, в сборнике хасидских рассказов Мартина Бубера есть история о жене ребе Авраама:

Жене Авраама приснился сон. Она увидела огромный зал, в котором полукругом было расставлено множество тронов. На каждом сидел кто-либо из великих. Один из них сказал: «Давайте заберем его к себе». Другие хором согласились. Женщина подошла к ним поближе. Она стояла перед великими, восседающими на тронах, и молила и уговаривала их продлить ее мужу жизнь на земле. Ее слова горели убежденностью. Великие внимали в молчании. Наконец один из них произнес: «Дадим ему ради нее еще двенадцать земных лет». Другие хором согласились. Тут женщина проснулась. Когда магид утром приветствовал домашних, он возложил руки на голову жены своего сына⁶.

Рассказ Тамары Мундريان не снабжен таким количеством элементов, характеризующих еврейский традиционный текст, как рассказ о сне жены рабби Авраама. Любопытно, как информантка объясняет тот факт, что бабушка приснилась именно ей – она носит имя ее матери. Мешок муки информантка воспринимает как клад, о котором бабушка рассказала ей во сне. Событие происходит в трудные военные годы. Именно воспоминания этого периода чаще всего содержат рассказы о чудесах. Возможно, потому, что в такой ситуации человек склонен воспринимать как чудо любое облегчение, на это накладывается богатая традиция еврейских рассказов о чудесах, берущая свое начало в тексте Библии и развивающаяся вплоть до настоящего времени. Подобный сюжет встречается в сборнике хасидских рассказов о Катастрофе «Бог здесь больше не живет» американской исследовательницы Яффы Элиах. Чаще всего «волшебными помощниками» в рассказах о Холокосте и вообще в поздних рассказах, посвященных снам, являются именно родители. В одном из рассказов женщине, прячущейся в яме вместе с маленькой дочерью, является мать и объясняет ей, как лечить абсцесс:

Внезапно Эстер отчётливо услышала голос своей мёртвой матери: «Эстер, детка, почему вы сидите в яме и ничего не делаете для своего спасения? Следуй моим советам, и ты поправишься». Она рассказала Эстер о том, как лечить абсцесс, и та попросила окружающих её людей помочь ей последовать наставлениям мёртвой матери. Действительно, через несколько дней опухоль спала, жизнь Эстер была спасена»⁷.

В целом, как мне кажется, рассказ о вещем сне и связанном с ним чуде со временем упростился, стал более универсален, схож с подобными рассказами в других культурах. Яффа Элиах, составляя свой сборник хасидских текстов, сознательно поместила в него сюжет, где отсутствует хасидский ребе и сон видит простая женщина. События, подобные вещим снам, помогали сохранить веру в условиях гетто и концентрационного лагеря, они содержат мистический элемент, роднящий их с хасидскими текстами. Тот факт, что сон видит обычная женщина, укладывается в концепцию хасидизма, согласно которой человек ценится не за знания, а за праведность. Таким образом, в одном тексте соединяется простое фольклорное повествование о вещем сне, характерное для многих культур, и элементы еврейского религиозного сознания.

Можно сделать следующие выводы: евреи бессарабского региона сохранили традицию посещения раввина. В советский период этому способствовала территориальная близость рыбницкого ребе. В настоящее время его место занял Залман Абельский. Демографические изменения, произошедшие в еврейской общине, повлияли на взаимопонимание между ее членами и духовными лидерами. В целом сохранился и практически не изменился сам порядок посещения раввина и общения с ним. Сохранилась сакральная функция предметов, полученных от праведника, и вера в силу его благословения. Чудо может произойти как при содействии цадика, так и без его участия. На примере записанного в ходе экспедиции рассказа о вешем сне я попыталась показать связь данного нарратива с традиционными еврейскими текстами, его схожесть с аналогичными рассказами эпохи Катастрофы, собранными другими исследователями.

Примечания

¹ Холокост на территории СССР. Энциклопедия. М., 2009. С. 75.

² Бондарь Лев Шаевич, 1948 г.р.; зап. Е. Лазарева.

³ Файман Галина (Голда) Ароновна, 1936 г.р.; зап. Э. Иоффе, Е. Лазарева.

⁴ Файман Галина (Голда) Ароновна; зап. Э. Иоффе, Е. Лазарева.

⁵ Мундريان Тамара Израилевна, 1930 г.р.; зап. М. Каспина, Е. Сабанцева.

⁶ Бубер М. Хасидские предания. М., 1997. С. 65.

⁷ Элиах Я. Бог здесь больше не живет. Хасидские рассказы о Катастрофе. М., 2005. С. 193.

Галина Зеленина
(Москва)

**«Жи́ды проводят агитацию»:
религиозные практики советских евреев
в годы войны***

Еврейская религиозная жизнь во время Холокоста долгое время не становилась предметом академического исследования¹; в частности, бытовало мнение о том, что евреи перед войной уже были достаточно секуляризованы, а потом и вовсе отказались от веры вследствие краха теодицеи. Однако со временем эта тема стала изучаться, и – на материале еврейских общин в Центральной и Восточной Европе (но не Советского Союза) – выяснилось, что соблюдение предписаний иудаизма имело место до, во время и после Холокоста, у евреев оставались их религиозные лидеры, которые следовали галахе и даже развивали ее², происходящие события интерпретировались в рамках религиозного дискурса³. Изучаемость религиозной жизни евреев в годы Холокоста зависит не только от региона, но и от типа источников; так, сохранились галахические дискуссии и различные документы, свидетельствующие о соблюдении обрядов в гетто, в том числе на территориях, незадолго до войны вошедших в состав СССР (например, в Ковно и во Львове). Но мы попробуем структурировать и рассмотреть некоторые аспекты темы религиозных практик в годы войны применительно к советскому (по большей части украинскому) еврейству и на материале источников устной истории – биографических интервью (как правило, информантов не спрашивали специально о религиозных верованиях и практиках во время войны), взятых у пожилых людей в 1990-х – 2000-х гг.⁴, то

* Исследование осуществлено в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2011 г.

есть воспоминаний, отделенных от событий временным отрезком в 50–60 лет.

Начать следует с предыстории – с той религиозной, или внерелигиозной, ситуации, в которой пребывали советские евреи перед войной. При наличии разных оценок степени секуляризованности советских евреев в 1930-х гг. очевидно, что единого ответа нет: эта степень варьировалась в зависимости от нескольких факторов, прежде всего от места жительства и поколения. В больших городах евреи быстрее удалялись от религии и традиции, в местечках традиционный уклад сохранялся дольше⁵. Старшее поколение (бабушки и дедушки информантов), как правило, было религиозным или, точнее сказать, соблюдающим: ходили в синагогу, отмечали праздники, чтили субботу, соблюдали предписания касательно еды и внешнего вида. Поколение родителей информантов, 30–40-летних, демонстрировало некоторое разнообразие в этом отношении; их привязанность к иудаизму зависела, опять же, от места жительства, от профессиональной среды и от пола: во многих интервью встречается такое характерное для крипто-групп явление, как доминирующее женское участие в сохранении религиозных практик:

В субботу завжди діти, бабушки, дедушки з матерями йшли на берег річки. Вона називалась Магазон. Ідуть на Магазон, так. Там на Магазоні в суботу, такий закон був, там співали єврейські пісні. Правда, втихоря, бо нагадувати про своє єврейство не можна було⁶.

Традиции все мама, видимо, знала. Язык она знала, вот и папа знал язык, это понятно. <...> Вот, был пост, и бабушка постилась, вот это тоже помню. И мама постилась, да. Не знаю, как папа⁷.

Родители соблюдали еврейские праздники всегда. Особенно мама. Еще когда и бабушка была⁸.

- Как в семье справлялись с религиозными праздниками?
- Обязательно! Это... это мама...⁹

Я думаю, что мама была более верующая, чем отец. Она была верующая, она чаще ходила в синагогу¹⁰.

Мои родители не отмечали, но мать все знала. Вернее, как не отмечали – частично отмечали, так как мать знала все праздники. Отцу было не до этого, он работал с утра и до позднего вечера. А мать знала, что, когда надо лейкахе там сделать, когда что. Она знала, она готовила,

в семье было. <...> Она нам рассказывала, хорошо знала Библию, еврейские традиции. Целый ряд еврейских песен она знала. Она многое знала, у нее была отличная память. Она все прекрасно помнила¹¹.

Дети, надо полагать, живя в семье, должны были автоматически соблюдать традиции на том же уровне, что и их старшие родственники. Но, оказывается, религиозный образ жизни семьи не воспроизводился младшим поколением на том же уровне (или, по крайней мере, это воспроизведение не осознавалось), и тому было несколько причин.

1. Влияние бабушек и дедушек, самых правоверных членов семьи, могло, в том числе намеренно, ограничиваться более секулярными родителями:

– Получается, что практически из своих предков вы видели только бабушку? Какой она была?

– Да, практически только ее. Но о ней я практически ничего не могу рассказать, потому что я видел ее очень мало, и она практически в моем воспитании не принимала никакого участия. Мне так кажется, что родители держали ее от нас, детей, на расстоянии, чтобы она не передала нам «религиозных предрассудков». К сожалению, вот так тогда они были настроены. Она тогда не была старой женщиной, но нам в нашем возрасте она казалась очень старой и никакого интереса для нас не представляла, потому что, очевидно, в доме так было поставлено, не сами же это мы придумали. Она была неграмотным человеком. Отец уверял, что она молится по своему молитвеннику, ничего там не понимая, наизусть говорит молитвы и так, для вида, перелистывает¹².

Аналогичное ироничное отношение к бабушке, исключаящее подражание, рецепцию традиции, встречается, например, в мемуарах почти ровесницы предыдущего информанта, тоже москвички Л.И. Зайцевой:

Если речь зашла о бабушке Хае, расскажу еще случай. В ту зиму бабушка жила у нас, на Дмитровке. Было это году в 1933. Кушала бабушка из своей кошерной посуды. Мы с Инкой спросили, что будет, если воспользоваться нашей некошерной посудой, и в ответ услышали, что тогда разверзнется земля, и нарушитель провалится в преисподнюю. Как все бабушки, моя делала нам замечания, ворчала, и мы ее не любили. Не любили настолько, что желали от нее избавиться. Взяли свою «трефную» ложку и обмакнули в бабушкин компот. Когда бабушка пригото-

вилась есть, мы предусмотрительно ушли в дальний угол комнаты. Компот был благополучно съеден, а мы разочарованы¹³.

2. Отход от традиции выражался не только – а может быть, и не столько – в декларативном отказе от соблюдения, сколько в полусоблюдении, в том числе по «объективным» хозяйственным причинам, и в отказе от религиозного воспитания, обязывания к соблюдению своих детей:

Условно соблюдалось, чтобы пища была, как ее называют, чистая <...> но, тем не менее, росли дети, нас трое было, нам надо было жить, и мы не могли существовать на этих, как его, кошерных, вот, вспомнил... На одном кошерном жить в селе – далеко не заедешь, этот номер не пройдет. Но, когда надо было, все соблюдалось. Перед праздником – так выжаривались все горшки, кастрюли, ложки, тарелки. Все шло в рамках требований! А так все было просто! Сало надо было, сало надо было. И в школу брали – и я, и братик. <...> Мы не были такими, не помню, как таких людей называют, что все соблюдают, – это нереально, это в наших условиях просто невозможно. То хорошо соблюдать, когда жизнь соответствует, а жить на селе, быть связанным с колхозом, обрабатывать землю, иметь огород, зарплаты тогда маленькие были – то жили мы, как все украинцы жили, и кабана откармливали, возле него маленький поросенок – чтоб подзадоривал его, для лучшего аппетита¹⁴.

– А кто разжигал печь, не приглашали украинцев для этого?

– Нет, сами, дети делали вид, что не видят. Они не были фанатичными.

– А кошерность соблюдали?

– Нет. Смешанно. Куры резали у шойхета, мясо покупали иногда кошерное, иногда некошерное¹⁵.

Единственное, о чем я жалею, что они меня не обучили грамоте еврейской. Я ни одной буквы не знаю. <...> А родители и читали, и писали. А нас они не научили. Может быть, это и плохо¹⁶.

В результате случалось, что еврейские дети хуже представляли себе еврейские законы, чем соседи-украинцы, – как в следующем рассказе мальчика из религиозной семьи, не знавшего про запретность свиного сала:

Отец <...> был очень набожный <...> он был, как бы сказать, вы не будете знать, – *ахозн*. Ну, как бы сказать, *ахозн* – он пел в синагоге. <...> Я помню, у нас всегда останавливался резник. Вы понимаете. Всегда он

хотел только у бабушки моей. <...> Я вам скажу, дедушка у меня был тоже очень набожный. <...> От такая большая борода. <...> У меня был друг Стецько. <...> И этот Стецько говорит: «Миша, хочешь видеть концерт?». Я говорю: «Какой?» «Возьми кусок сала. Дед вот после обеда в субботу спит. И потри ему бороду этим салом, увидишь, шо будет». Я ему как потер. И он как проснулся. Помню бежал за мес... через все местечко, шо за... Потом парил эту бороду, наверно, два часа¹⁷.

3. Дети хотя и жили в семье, но в своем еврейском воспитании испытывали воздействие других институций – синагог и еврейских школ, которые как раз в период их взросления, в 1930-е гг., были ликвидированы государством: закрыты и разрушены синагоги, запрещена молитвенная практика, упразднены еврейские школы:

Синагогу успели разнести на камушки еще до прихода немцев. Когда была коллективизация, и костел закрыли, и церковь закрыли, и синагогу тоже закрыли. Вот в костеле или в церкви зерно хранили, а синагогу – на камешки разобрали¹⁸.

Но религиозная жизнь, конечно, только подпольно существовала. Запрещали собираться, молитвенного дома, синагоги, не было, в местечке не было. <...> Да, эти праздники, но так, тихонько, чтобы никто об этом из местной власти, главное – из местной власти, чтоб никто не знал. Потому, что религия любая была в запрете, тем более евреям не разрешали собираться и молитвы читать. <...> Синагогу, естественно, запрещали. Не было¹⁹.

Впрочем, для контраста, нельзя не упомянуть и другой взгляд на религиозную политику большевиков. Коллаборационисты-националисты, как известно, эксплуатировали в оккупационной прессе две тесно связанные ими фобии – антисемитизм и антикоммунизм («жидобольшевизм»), и интересующий нас взгляд на тайный проиудаизм советской власти раскрывается в следующей вариации на тему «Протоколов сионских мудрецов»:

Протокол № 4 содержит следующее: «Нам необходимо подорвать веру, вырвать из ума гоев самый признак Божества и Духа и заменить все арифметическим расчетом и материальными потребностями». Меры против религии как раз и ставили целью подорвать веру, опустошить душу народа. <...> Преследование религии, направленное, главным образом, против христианства, нисколько не касалось религии иудеев. Свою религию они оставляли в неприкосновенности, и горе тому, кто

осмеливался выступить против их религии, посмеяться над ней. Это называлось антисемитизмом и жестоко каралось. В протоколе № 14 говорится: «Когда мы воцаримся, нам не желательно будет существование другой религии, кроме нашей. Поэтому мы должны разрушить всякие верования». <...> Пусть же знают русские люди, что религию их уничтожали и преследовали жида по давно разработанному плану²⁰.

Большинство информантов начинали учиться в еврейских школах, но заканчивали – в русских или украинских:

До войны брат старший учился в еврейской школе. Он был 22 года рождения. Потом он доучился несколько лет до 5 класса, и еврейскую школу закрыли. И стала проблема, куда идти. Часть еврейского населения пошла в украинскую школу, а часть пошла в русскую школу²¹.

Я поступила вначале в еврейскую школу, которая тогда еще была в Зинькове, окончила ее до 4 класса. Потом эту школу аннулировали, еврейские учителя тогда стались безработные. И нас, не спрашивая, хотим мы этого или нет, все классы перевели в украинскую школу²².

То есть многие получили уже атеистическое воспитание, которое могло существенно повлиять на мировоззрение, как, например, в следующем рассказе, где девочка из соблюдающей семьи в форсмажорной ситуации отстаивает свои приобретенные, очевидно, в школе атеистические взгляды:

Я пошла к этой бабушке [скитаясь по деревням, скрываясь от немцев и полицаев]. Она меня заставила солому, вот это вот, я тащила вязкой, так, знаете, навьючу, чтобы было зимой чем согреться, уже заморозки были. <...> И все складывала, складывала ей, чтобы зимой было чем топить.

Она все пела псалме, божественное. И у нее очень много красивых икон было, притом таких художественных, что заглядение. Так она говорила: «Коли Совети разоряли церкву, то я хватала иконы, несла, богыв несла до дому». А люди брали ковры, фужеры, другие ценности, но она себе натащила этих икон.

И вот она меня заставляла молиться богу. <...> Я выслушала ее и говорю: «Бабушка, нас не учили богу молиться. Ну хiba вашу внучку учили богу молиться? Она ж тоже богу не молится». Я не хотела молиться.

Вечером уже поздно было, вечером, на улице вьюга такая сильная. То ли это был декабрь, то ли это был январь, не помню. Но снег уже был, сугробы такие. Она <...> и говорит: «Женя, ходим». Открыла дверь, толкнула меня на улицу, кинула платок и дверь на засов закрыла,

и все: «Мени антихристы не нужны». И я очутилась снова на улице, сугробы эти, а у меня чулок нет, у меня, это самое, даже ногти поотмораживались в конце²³.

4. Мы имеем дело не с синхронной фиксацией событий, а с хронологически опосредованным их описанием. На информантов наложила отпечаток дальнейшая секулярная жизнь в атеистическом советском государстве, и их ранние воспоминания искажаются или подвергаются переоценке. Можно выделить несколько вариантов ревизии детского опыта.

(а) Информанты сходу отрицают религиозность родителей или преуменьшают ее (особенно популярна ремарка «без фанатизма»), хотя из дальнейшего описания явствует, что семья была вполне соблюдающей:

Вот такая была у нас хорошая семья, чтоб набожная сильно, то нет²⁴.

Мой отец, как советский служащий, я ж вам говорила, он был не особенно так фанатично религиозен²⁵.

– Насколько религиозной была ваша семья?

– Ну, я вам скажу так – они были религиозными в меру²⁶.

Я думаю, что дедушка с бабушкой были религиозными, но не фанатичными. Они больше вели светский образ жизни, но традиции исполняли. То же самое относится к моей семье, к моим родителям – они не были глубоко религиозными, но традиции они соблюдали²⁷.

– Вы родились в такой, религиозной семье?

– *Я бы не сказал, что очень* (здесь и далее курсив мой. – Г.З.). Рабочая семья, которая верила в Бога, предана Богу, верила в это.

– Традиции соблюдали все?

– Да, абсолютно, праздники все, конечно.

– Суббота была у вас?

– Обязательно²⁸.

(б) Происходит перекодирование на советский язык, лексическое «осовечивание» (как выразилась одна информантка по поводу секуляризации своего поколения, «мы осоветились больше»): «трибуна» вместо «бимы», «штрафной» вместо «трефной», «пенал» вместо «мезузы», – и

(в) не только лексические, но и фактические аберрации: в воспоминаниях информантов появляются любопытные фантомные ритуальные предметы и практики, порожденные либо искаженным воспоминанием о действительном еврейском обряде («дырявая» крыша сукки на праздник Суккот трансформировалась в «раздвинутый потолок» в связи с «молитвенным ритуалом»), либо влиянием более известной христианской традиции («поклоны бил»):

И насчет синагоги – одну ликвидировали деникинцы, другую тоже какая-то банда, вот, а третью уже ликвидировали по указанию местных властей. <...> Но я все это уже не помню, как она ликвидирована была. А так я помню, какая она была. Мне кажется, что внутри она была круглая, посредине, вроде, *трибуна* стояла. И там у стенах были такие ниши – кто молился там, то ли *поклоны бил*, то ли двигался как-то, колебался. <...> А отец был, так по отцовской линии коэны. Ото он читал с той *трибуны* – свиток развертывал и читал. <...> Условно соблюдалось, чтобы пища была, как ее называют, чистая, чтобы не было *штрафной*²⁹.

Я бывал там, но там были, знаете, такие верующие, очень верующие, что они не имели права мыться, не мылись, спали в одежде. Они душу отдавали только для Бога. И жили в синагоге. Никуда не ходили, только они знали в синагогу, молиться только. Это я помню хорошо³⁰.

Я знаю, что при входе в дом – как с черного входа, так и с парадного – были прибиты такие *пеналы* вроде бы. С отверстиями. И в них находились свитки такие, на такой плотной бумаге. Я полагаю, что там были какие-то слова из Торы, наверное, надо полагать. <...> Еще я знаю, что в доме *раздвигался потолок*. Почему. Этого я сказать не могу, но, помоему, это было связано с каким-то ритуалом. Молитвенным. <...>

– Вы помните, Юрий Климентьевич, как назывались эти свитки с текстами?

– Вылетело с головы.

– Может это мезуза?

– Может быть, да, да. Надо полагать. Во всяком случае спрашивал у бабушки, и она мне объясняла, что эти свитки, они защищают от злого человека³¹.

* * *

Можно предположить, что в годы войны и Холокоста в гетто, лагерях и в бегах, в тяжелых и опасных условиях, под угрозой смерти даже у не приверженных регулярному соблюдению подростков

(а тем более у их родителей) могло проснуться религиозное сознание и могли возникнуть салютистски направленные религиозные – или, скорее, магические – практики. Дополнительным стимулом к этому мог служить контекст – реставрация православия на оккупированных территориях (как официозная – оккупационная пресса и институциональная – открытие храмов, так и действительная – в сознании и повседневной жизни народа). Хотя, возможно, православное возрождение было не столь значительным и массовым явлением, как то хотели представить коллаборационисты; в частности, на Украине сами же немцы вскоре стали притеснять церковь, а молодые и среднего возраста люди не испытывали особого интереса к православию, будучи атеистически или, по крайней мере, антиклерикально настроены: «Безразличие к православной церкви и религии <...> под нацистской оккупацией мало изменилось»³².

Гипотетическое религиозное поведение евреев мы попытаемся рассмотреть в двух аспектах: религиозное (мистическое, магическое) сознание и религиозные (магические) практики.

Наши источники содержат немногочисленные манифестации религиозного сознания, которые можно разделить на две группы.

1. Вещие сны и сверхъестественные события, сочтенные приметой войны:

Корова у нас, дуже велика корова була. То німець із млина зайшов, хотів взяти її за роги. То вона за ним так бігла, вона його так гнала, що всі люди стали дивом дивуватися. Може, з півкілометра за ним бігла. Но потім він її пристрелив³³.

– Вы помните тот день, когда немцы пришли в местечко?

– Это был незабываемый день. Вы знаете, с утра вроде все было спокойно. А поближе после обеда такие черные тучи заволокли небо, такой был страшный гром, такая молния сверкала! Это было непонятно: это молния или это орудия стреляют. Мы друг у друга спрашивали: что это такое? И лил страшный ливень, часа два подряд, лил ливень, дождь, гром, молния. Стало темно, как будто это все нам предвещало такую страшную беду... Это сама природа хотела сказать нам – горе вам будет!³⁴

23-го числа³⁵ моя мать стояла с женой зубного техника возле забора, нас забор разделял, и та говорит: «Предчувствие нехорошее. Закат солнца, видите, какое оно кровавое?» Я помню такие разговоры, предвещали они что-то нехорошее. А это наутро случилось³⁶.

– Вы еще не знали об их гибели?
 – Правда, сны были страшные. Они мне предсказывали. Снится, как будто бы...³⁷

– А крыша [синагоги]?
 – А крыша была железная. <...>
 – Ровная?
 – Нет. Купол был круглый там палка еще какая-то стояла. Не помню, что на ней было. Потому, что, может это глупости я рассказываю, но когда мы уже вышли на волю и я узнала о том, что папа пишет письма... <...>

А потом мы с мамой шли уже, и я встретила женщину, и она говорит: «Тетенька, а ваш дядько живой», – она и упала. <...>

Вот я вам за синагогу хочу сказать. Ну я жива, и он [отец] пишет открытку сюда. Он нам открытку написал, но мы ее еще не получили. И снится мне сон: бомбили, и железо от синагоги падает к нам во двор. И в тот день мы получаем открытку от папы³⁸.

Во всех этих историях нет, как и полагается такому жанру, рациональной логики, а также нет специфически еврейского содержания. Аналогичные и разнообразные другие приметы войны известны из нееврейских воспоминаний и фольклора. Например, в вышеупомянутых воспоминаниях Л.И. Зайцевой русская приятельница меуаристки транслирует следующую примету войны:

Однажды, прождав Дусю лишних полчаса, я заволновалась и пошла к ней. Дуся преспокойно варила суп. Оказывается, одна из ее кур запела петухом, а это... к войне. Чтобы не случилось в таком случае войны, нужно взять «провинившуюся» птицу и ею «измерить» комнату по диагонали, поворачивая то головой, то хвостом. Если на порог попадает хвост – его перья отрубают, если голова – то отрубают ее. Дусиной курице не повезло, она уже варилась. Оказывается, в июне 1941 года куры тоже пели петухом. Переубедить Дусю я не пыталась. Факт был налицо³⁹.

2. Рефлексия Холокоста, в частности собственного спасения в нем, в религиозных терминах:

Погода, дуже була погана погода, ніби небо плакало. І здавалося, що кінець світу. Ми думали... я думала, що кінець світу⁴⁰.

Когда шли по дороге, было нормально, когда повернули к Пузыновскому лесу, тут вообще рассказывать не, это Страшный суд. <...> Она родила и так убили ее с новорожденным ребенком. <...> То, что было,

по мелочам рассказывать – это Страшный суд. Действительно, это Страшный суд. <...> Кто пел, кто с ума сходил. Кто что, вы понимаете. Это было Страшный суд⁴¹.

И вы знаете, я не могу сказать то, что, семья вот не набожная была, только вот бабушка, то что рассказала я... никто не учил нас... вот не было... а в тот момент, я просила Бога... вот клянусь вам... <...> Вот такая страшная судьба у меня была детства, вот. Суждено как-то Богом мне было выжить. После всех расстрелов, после всего, что было, объяснить это тяжело. Вот так дано мне было жить и выжить⁴².

Нет, они погибли. А мы каким-то чудом. На этот вопрос я никак никому не смогу ответить. На любые вопросы, но как мы остались живы?! Я люблю правду, я всю жизнь так прожила, и так хочу умереть. Я бы никак не могла представить, что человек может пережить такой ужас. <...> Но была, очевидно, молодость, ну что-то... какой-то рок, я считаю. Хотя я и не фанатичка, но я верю, что над нами есть что-то такое... Особенно с тех пор, что я одна и что у меня сын, что я вывела его, в люди. Я верю, что над нами есть что-то такое, которое просвечивает человека, верит правде тот, который все это видит, и он так, очевидно, назначил. Я верю, что Бог есть и что Он ведет нас в какую-то такую дорогу справедливую, честную, добрую, я так понимаю это почему-то⁴³.

В вышеприведенных примерах информанты, по всей видимости, действительно вкладывают в произносимые понятия («конец света», «Страшный суд», «Бог», «вера») религиозное содержание, словопотребление здесь неслучайно: об этом свидетельствуют либо повторы, либо описанный целиком процесс рефлексии. Но зачастую слова «вера» и «спасение» употребляются в нерелигиозном смысле, например:

- А что вам помогло выжить тогда, в те страшные времена?
- Я считаю, что нам помогла вера. Вера в то, что я встречу своих родителей, и вера в то, что нас освободят, а я переживу трудности. Я верила, я очень верила⁴⁴.

Еще показательнее ситуация с понятием «чудо». «Чудо» («каким-то чудом спаслись», «чудом остались в живых», «чудом уцелели», «я не знаю, как я выжил, это чудо», «чудом удалось спрятаться/убежать») упоминается очень часто – почти в четверти всех интервью, но это отнюдь не концепт религиозного чуда: «чудом» здесь – наречие со значением «удивительным образом», «случайно», «непонятно, как». Этот смысловой оттенок тоже значим: у информантов

нет удовлетворительных рациональных объяснений своего спасения, а из иррациональных они выбирают не помощь свыше, а случайность. «Чудом» в религиозном смысле встречается редко, и эти случаи особенные.

– Что все-таки помогло людям выжить?

– Ну, очевидно, просто, мне кажется, что это только *Всевышний* мог сделать так, что там кто-то остался. Потому что если проанализировать нашу жизнь, то даже не верится, как мы могли остаться живы. Я даже не могу себе представить, как я осталась. <...> Это, наверное, только Бог на свете мог так вести, чтобы мы могли остаться живы, это какое-то чудо было.

И вот когда говорят, что люди были в Дахау, в Освенциме, что это были кошмарные лагеря. То им хоть какую-то похлебку давали. А тут же ж вообще. Это какое-то чудо было. Чудо века, что мы могли остаться. И что мы могли остаться живы и живем до сих пор. Конечно, тот, кто остался после этого лагеря, нет ни одного здорового человека. <...> Все остались инвалидами. Это просто было чудо, что мы остались живы⁴⁵.

В этом фрагменте настораживает слово «Всевышний», обычно не употребляемое советскими евреями, зато утвердившееся в новой переводной еврейской религиозной литературе, в том числе хабадской. Интервью записано в Бруклине, где, очевидно, живет информантка, и слово «Всевышний», равно как и представление о ниспосланном свыше чуде, могло возникнуть под влиянием местного религиозного дискурса. Аналогичный генезис у второго и более выразительного упоминания чуда – в классической пуримской аранжировке:

В 1944 году, 17 марта, в праздник Пурим, произошло чудо: Красная Армия освободила нас, узников гетто, от немецко-фашистских оккупантов. Мы не думали, что останемся в живых, но немцам было уже не до нас. В праздник Пурим произошло такое чудо. Мы дожили до светлых дней. <...> Я родилась под счастливой звездой, я выжила. Бог подарил мне жизнь, у меня чудная семья: муж, дети, внуки – это мое продолжение. Наше еврейство будет жить⁴⁶.

Оказывается, это не спонтанный рассказ интервьюеру, а фрагмент речи, написанной информанткой для конференции узников гетто в Нью-Йорке:

Сейчас я Вам покажу: у нас была конференция узников гетто: «Дорогие друзья, леди и джентльмены! Дорогие породнившиеся по статусу люди одной земли. Я хочу Вас всех поздравить с нашим праздником –

Освобождением узников гетто, с нашим праздником, что называется жизнь, с праздником Песах.

Таким образом, в обоих случаях мы видим наглядные примеры модифицированной рефлексии, когда рассказ о событиях и, вероятно, само видение событий находятся под влиянием религиозного просвещения, которому человек подвергся в довольно позднем возрасте, незадолго до момента интервьюирования, и очевидно отличаются от непосредственного восприятия.

Религиозные практики в годы Холокоста можно априори разбить на две группы. Во-первых, это традиционные иудейские практики; во-вторых, неортодоксальные, скорее магические, салютистские практики, спонтанно сформировавшиеся в условиях войны.

1. Сохранение традиционных практик в условиях гетто.

...исчез второй ребе. На него наклеветали, что он занимается какой-то пропагандой. А это евреи зашли в один молебный дом и хотели еврейские традиции поддержать даже в гетто. Собрались и, я как теперь помню, вот полицейские, Романенко его фамилия, с двумя румынами пошли: вот видите, жиды проводят агитацию. И тот, и другой знали, что это не агитация. Что это молебны. Но они это спровоцировали. Его вывезли в гетто, в ту воинскую часть, где мы были. Выкопали яму и засыпали его до головы⁴⁷.

Да, был раввин! Я дружила и училась с его дочкой Хайей <...> его звали Черный раввин. Он был очень порядочный человек, в местечке его сильно уважали <...> Потом, когда пришли немцы, он сшил себе заранее талиты, чтобы, когда будет погром и его поведут к яме, чтобы он был одет, как положено евреям по закону. Не в какой-то одежке, вот, чтобы его голого не бросили в яму, а он считал, что если он будет в этом талите, что это нужное одеяние, что его так вот с ним и убьют...⁴⁸

Но этот Григоренко, этот староста, где мы были в концлагере в Семихатке, он был до того человечный, там была одна Штейнгард Лора, она была без родных, она потерялась тоже при бомбежке, она потерялась где-то при эвакуации и попала в концлагерь сама. <...> Она там встретила с одним парнем. И он [Григоренко] видел, что они очень любят друг друга. И он решил сделать им свадьбу. В такое время наше не то что свадьбу – он сделал просто по старинному еврейскому обычаю, он сделал им – «хыпы» называется. Он им сделал это и сделал, сварили обед для всех. Это никогда не забуду.

– А как это было, как это выглядело?

– Он просто сказал, что, значит, там был один пожилой человек, сапожник, он: «Вы будете как ребе». Откуда он знал, этот староста, все старинные эти вот еврейские обычаи, я не знаю.

Но он сказал, что сделаем по-старинному такое обручение. И он им сделал четыре палки, красивые такие, обстругали и сверху простынь, сделали так хыпы.

И сделали обед, и соединили эту пару. Он говорит, что несмотря на это вот должно быть продолжение рода. Еврейского народа.

– Сапожник молился?

– Да, что-то он говорил там, а мы стояли все как... говорили, смотрели.

– А кольца у них были?

– Та нет, откуда там кольца?

– Какое-то вино, может, что-то разливали?

– Он, что-то они там доставали, он дал им, они, видно, сами делали вино или с чего там.

Виноградники же были там кругом, потому что были, были напитки какие-то там, дали им выпить. Помню даже, как стаканов не было – чашку разбили. Одну чашку взяли у какой-то женщины, принесли ее, а то ж пили с баночек, с чего только, железных банок.

– Скажите, а пели что-нибудь?

– Ну, этот только, что сапожник, что молитву пел, а так уже просто собрались все и тихонечко советские песни просто пропели, просто⁴⁹.

Знаменательно, что в первых двух примерах хранителями традиций выступают раввины, а в третьем – нееврей при безынициативных и несведущих евреях, способных только петь «советские песни».

Вообще в свободном рассказе о событиях Холокоста, без навязывающих вопросов, еврейские практики упоминаются редко; соблюдающие евреи – либо раввины (как в вышеупомянутых случаях), либо выделяются в особую группу – «кошерников»:

...до этого постреляли (в Бабьем Яру, где рассказчик работал гольдзухером. – Г.З.) 60 человек с Умани или Сум, *кошерников*... и этот мальчик узнал своего отца. Он крикнул: «Папа!» Тот был здоровый дядько. А тот скелет. А он: «Что с тобой стало, Сема?» Целуются, а что ж, он кости держит... и когда расстреливали, то строили всех арестантов. И у ребенка слезы, думает, что сделают – расстреляли... И этот отец, вот прежде, чем уложить в огонь, надо с цепи снять, и отец пошел до сына – а кто-то его держит, не пускает: «Не иди, не иди!» А этот вырвался... и он взял этого мальчика на руки и понес... А когда нес, то он шептал

все время. Мы потом спросили, что он шептал. Это он *кадыш* говорил, молился...⁵⁰

Можно предположить, что старшее поколение и раввины продолжали что-то соблюдать и в лагерях или гетто, но младшее вряд ли соблюдало и не помнит об этом; на прямые вопросы о религиозных практиках информанты отвечают отрицательно, классифицируя эти практики как ненужные и излишние в трудных условиях, и взамен называют — в качестве необходимых и актуальных — совсем иные действия, бытового плана:

— Скажите, пожалуйста, когда-нибудь было такое, чтобы люди молились или какие-то еврейские обряды были? Ну я не говорю, праздники, но хотя бы вот, скажем, намек на что-то такое... Ничего такого?

— Нет, нет, мы каждый день жили в большом страхе, потому что рядом расстрелы сплошные были. Я не рассказал, что вывозили каждый день трупы, это уже в зимнее время на таких саночках. На небольших саночках связывали по два-три трупа и увозили, это... о том, что вши были у всех независимо от того, это было... Бывало, берешь этот воротничок и смотришь эти вот, я не знаю, как их назвать. Ну, было. Но что делать? Такие мы были.

<...>

— Старики не собирались вместе, не было молебна какого-то такого вот общего в честь освобождения?

— В честь освобождения... Начали, как бы сказать, подсчитывать, кто есть, кого нету, кто... И когда вернулись уже из лагеря, мы уже... <...> Первое, что было, что мы чувствовали освобожденными, каждый занимался, чем только мог. Я лично, веря в то, что можно что-то руками делать, ходил... были утильные такие, образовались базы, где собирался металлолом. Я находил замочки — в магазинах нигде не было, научился делать ключики к этим замочкам, нашел какую-то смолу, которой я их закрашивал, я их выносил на базар. И у нас не было так в доме, что я заработал, так я пошел, купил себе пирожок и съел, нет. Я эти копейки собирал, отдавал матери, а мать купит, допустим, килограмм кукурузной муки, пол-литра, допустим, молока, и всей семьей мы садимся и кушаем. Вот так мы жили⁵¹.

— Вы не помните, когда освободили Бершадское гетто, как-то вместе людей собирали русские войска для чего-то или нет?

— Нет, просто сказали, что вы свободны, можете ехать домой, куда вам надо.

— Там никакого молебна не было, ничего?

— Нет⁵².

Опорные камни еврейской традиции, например праздники, заменены другими вехами. Притом что в гетто и лагерях люди теряли счет времени, восприятие времени искажалось («у меня тогда смешались все дни, недели, годы, для меня это казалось вечностью»⁵³), но если информант все-таки пытается датировать описываемые события, то маркерами служат не ритуалы еврейского годового цикла (как было бы в традиционном еврейском нарративе), а христианские или, скорее, советские праздники. Собственно запоминающимися событиями в лагерной жизни тоже оказывались не Песах или Суккот, а праздники совсем иного рода:

И там был литовец, начальник лагеря. Литовец. И был у нас праздник в лагере.

– Какой?

– Какой, я скажу. Значит, и его лошадь была. Видно, лошадь заболела, так он ее привел в лагерь и застрелил. И сказал: «Жиди, кушайте!» Ты бы посмотрел, как люди кинулись грызть, со шкурой вместе, этого лошадь. А он стоит, смеется и фотографирует. Немец там один фотографирует, как жиди грызут это. И друг друга отталкивают, хватают. <...> Это был праздник. Большой праздник был. Что кусок мяса покупали. А дошли до печенки, кишки там, хватали, ели. Кто стоял трусил, весь в крови кушает. Вот это было такое. И к концу 43 года это было, хорошо уже помню. Это было *под Рождество*, и нас погнали в Бершадь, в лагерь этот, в Бершадь⁵⁴.

Это было начало декабря 41 года. 5 декабря. Эту дату я хорошо помню, День конституции. В общем, с этим горьковчанином, десантником, здоровый такой мужик, нестарый тоже. Решили бежать, да. <...> А это было 5 декабря 41 года, День конституции сталинской, да. Мы спрятались. <...> Был День Октябрьской революции 42 года. И в этот день... 7-го, в ночь на 7 ноября выпал снег, и он уже не растаял. Это был снег 43 года! Он ни разу не растаял. Почему? Он упал, снег упал на мокрую землю! Там вода стояла. И он как лег, ночью морозом прихватило – и все...⁵⁵

2. Нетрадиционные салютистские практики:

Я вот только помню такую деталь, что я была очень заболела (до войны. – Г.З.), и дядя Хаим привез мне большую куклу. Он говорит, вот ты больная, так пусть вот кукла вместо тебя. Вот такую деталь я помню, кукла такая большая была... Вот это я помню.

– Ну и как, кукла на себя болезнь вашу брала или нет?

– Не знаю, может, она меня осчастливила, что я осталась жива, не знаю...⁵⁶

– О чем вы думали в то время, когда ждали смены караула (перед побегом. – Г.З.)?

– Ааа, думали! Думали спастись, как бы живыми остаться... Каждый думал о себе. Я обыскивал одну женщину, и я у нее нашел медальон, я не знаю, медный или какой. У меня была спрятана фотография маленькая (неизвестно, чья. – Г.З.), так я ей головку отрезал и вставил в этот медальон, и повесил. Думаю, вот если я счастливая (видимо, либо «я счастливый», либо «фотография счастливая». – Г.З.), значит, я спусь...⁵⁷

Мы видим, что «авторские» магические салютистские практики, спонтанного возникновения которых можно было ожидать, на самом деле упоминаются крайне редко, причем практики эти не специфически еврейские и не всегда связаны с выживанием именно в условиях Холокоста.

* * *

Наряду с религиозной или, так сказать, агностической рефлексией Холокоста и своего спасения в нем не реже, а, скорее, чаще встречается альтернативная рефлексия – в терминах секулярно-реалистических: «надежда на освобождение», «стремление к жизни»⁵⁸, везение («в шелковой рубашке родился»⁵⁹), «самосохранение»⁶⁰, выживание благодаря своим качествам и навыкам (активности⁶¹, «воле к жизни», знанию языка и привычек украинцев⁶²). В рамках такого восприятия еврейские религиозные практики могут оцениваться негативно – как лишние, ненужные или даже губительные.

Наиболее показательным здесь оказывается отношение к обряду *обрезания*, дважды ключевому для информантов мужского пола: знак Завета и вхождения в еврейство, обрезание становится каиновой печатью во время Холокоста. Информанты вспоминают, как боялись разоблачения и как пытались скрыть этот несмыслимый признак:

Самые тяжелые дни для меня были банные дни. Это крестьянские бани. Если топится у одного сегодня баня, вся деревня идет туда. На другую неделю у другого крестьянина, идут все туда. По очереди. И каждый старался подсмотреть. Я это чувствовал. Я так вертелся, крутился,

так обливался водой, чтобы было незаметно о том, что оставили ритуальные изменения на моем организме. Вот это было очень тяжело и опасно, потому что один подсмотрит, по деревне пойдет слух, кто я и что я⁶³.

Соответственно оценки этой важнейшей в иудаизме заповеди оказываются негативными вплоть до парадоксальности – ее отсутствие рассматривается как знак спасения свыше:

Пришли в комендатуру (в лагере для военнопленных. – Г.З.). Вышел капитан, с таким квадратиком на погоне, и полицай ему докладывает, что «я жида привел». Ну, очевидно, эти слова капитан понимал. И меня спрашивает: «Юде?» Он по-немецки говорил. Я говорю, что нет, я не еврей. «Кто ты?» Я говорю, что у меня мать армянка, – я все-таки темный лицом, – а отец у меня поляк. Он говорит: «Хорошо, сейчас проверим». «Подожди», – говорит. Вызывает врача. Я слышу, что он по-немецки говорит: «Арцт». Тот говорит: «Раздевайся!» Ну, мне делать ничего не оставалось, как раздеться. Но, я повторяю, что родители мои были атеисты, и у меня обрезание не было сделано. Так меня, может быть, Господь Бог спас. Одно это послужило для того, чтобы меня этот украинский полицай с удовольствием бы расстрелял около этой ямы. Это, я считаю, Господь Бог меня сохранил. Переубедить меня в этом просто невозможно⁶⁴.

Другой информант, как раз носивший на себе печать «ритуальных изменений» и случайно избежавший досмотра (внимание немецкого офицера отвлекла обрушившаяся крыша амбара), раздражается мощной инвективой против обрезания, которая перерастает в инвективу против традиционного образа жизни в целом и еврейского изоляционизма:

А многие евреи, и это их беда была, жили обособлено, они язык плохо знали, с большим акцентом говорили, и они считали, что они во многом умнее, кошернее. И многие погибали именно по этой причине. Я же кажу, бо я страшно озлоблен и на это крещение еврейское, обрезание. Це все придумано, це липа! Да! Ну, Моисей, ну, Моисей был прав. Он правильно делал, что он заставлял обрезаться. Почему? <...> Потому что пустыня, воды нет, до воды далеко, воды сырой не напьешься, потому что сразу там начнется дезинтерия, и все прочее... Свинину кушать нельзя, потому что пища жирная, свиньи не выживали при такой жаре. И он принимал вот эти меры, потому что надо было, так как шли воспалительные процессы. Это все делалось. Но проблема в том, что это обрезание делалось в канон и оно стало как заповедь Божья! Она-то была за-

поведь. Она-то нужна была с гигиенических соображений. Да, да, да. Ну а теперь, на Украине, какая тут пустыня, что, тут воды нету?! Или в Америке, в Израиле – что, там воды нету?! Сейчас условия другие, и климат переменялся, и образ жизни переменялся. Нет, обрезай! И через эти обрезания сотни тысяч евреев расстреляли! И очень многие у меня на глазах... И сам я бы отляпался, если бы та крыша амбара не обвалилась и людей роздавила⁶⁵.

Напрашивается следующий псевдонаучный вывод, льющий воду на атеистическую мельницу: те, кто дает интервью, то есть люди, сумевшие выжить, не занимались религиозными практиками, а убежали, скрывались, маскировались, добывали пищу и т.д., и про религиозные практики им рассказать нечего; а занимались религиозными практиками те, кто не выжил. Но поскольку подобный вывод очевидным образом некорректен, сформулируем иначе: те, кто выжил и дожил до времен интервьюирования – 1990-х – 2000-х гг., в большинстве своем осмыслили (точнее, мы можем лишь утверждать, что по прошествии времени осмыслиют) свое спасение в секулярно-реалистической парадигме, а не в религиозно-мистической – за исключением случаев, когда память эмигрировавшего информанта подверглась некоторой трансформации в рамках традиционного религиозно-националистического мировоззрения⁶⁶.

Примечания

¹ Оценку состояния научной литературы по этой теме см., например, в: *Farbstein E.* Hidden In Thunder: Perspectives on Faith, Halachah and Leadership During the Holocaust. Jerusalem: Mossad Harav Kook, 2007. P. 10–11.

² Ibid.; *Rosenbaum I.* The Holocaust and Halakhah. New York: KTAV, 1976; *Zimmels H.J.* The Echo of the Holocaust in Rabbinic Literature. New York: KTAV, 1976.

³ *Eliach Y.* Hasidic Tales of the Holocaust. The First Original Hasidic Tales in a Century. New York: Oxford UP, 1982 (см. рус. перевод: *Элиах Я.* Бог здесь больше не живет. Хасидские истории эпохи Катастрофы. М., 2005); *Schindler P.* Hasidic Responses to the Holocaust in the Light of Hasidic Thought. New York: KTAV, 1990; *Wrestling with God: Jewish Theological Responses during and after the Holocaust.* New York: Oxford UP, 2007. Part I: Ultra-Orthodox Responses during and following the War.

⁴ Коллекции «Свидетели еврейского века» (далее – СЕВ) и «Еврейские судьбы Украины» (далее – ЕСУ), Архив Института иудаики (Киев); The Steven

Spielberg Film and Video Archive (далее – SS) и архив Frankel Center of Judaic Studies at the University of Michigan (далее — Frankel) цитируются по копиям, хранящимся в архиве Института иудаики (Киев).

⁵ Информанты, чьи интервью исследуются в данной работе, в большинстве своем родом из местечек, поэтому провести сравнительный анализ на этом материале мы не можем. О городской vs. местечковой еврейской идентичности в Советском Союзе (а также о поколенческих различиях) см.: *Shtetnshis A. Soviet and Kosher: Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923–1939*. Bloomington: Indiana UP, 2006.

⁶ Бельская Полина, 1931 г.р., местечко Махнуква Винницкой обл.; зап. 1995 г., Хайфа. SS.

⁷ Гольдберг Мария Львовна, 1930 г.р., Умань; зап. в 1998 г., Симферополь. SS.

⁸ Шпорт Циля Бениаминовна, 1925 г.р., с. Кирнасовка Винницкой обл.; зап. в 1997 г., Умань. SS.

⁹ Россинский Михаил Анатольевич, 1926 г.р., местечко Плисков Винницкой обл.; зап. в 1997 г., Мельбурн. SS.

¹⁰ Шмушкевич Михаил (урожд. Рахмиль) Юрьевич, 1913 г.р., Ржищев Киевской обл. СЕВ.

¹¹ Балан Наум Маркович, 1928 г.р., Одесса; зап. в 2003 г., там же. СЕВ.

¹² Грин Александр Моисеевич, 1924 г.р., Москва. СЕВ.

¹³ *Зайцева Л.И.* О времена! О нравы! Страницы жизни. Годы 1926–1951. М., 2008. С. 12.

¹⁴ Серебряков Леонид Борисович (урожд. Вольф Каган), 1922 г.р., Тараща; зап. в 1998 г., Херсон. SS.

¹⁵ Гойхберг Моисей Иосифович, 1921 г.р., с. Ивановка Винницкой обл. СЕВ.

¹⁶ Шпорт Ц.Б.

¹⁷ Россинский М.А.

¹⁸ Фукс Бронислава, 1924 г.р., местечко Зиньков Каменец-Подольской обл.; зап. в 1997 г., Ришон Ле-Цион. SS.

¹⁹ Климановская (урожд. Шнапер) Зинаида Абрамовна, 1938 г.р., местечко Шпикив Винницкой обл.; зап. в 1996 г., Москва. SS.

²⁰ *Самарин Вл.* Протоколы сионских мудрецов // Речь. № 70(253). 20 июня 1943 г.

²¹ Дувидзон Абрам, ок. 1932 г.р., местечко Кодом Одесской обл.; зап. в 1994 г., Лос-Анджелес. SS.

²² Фукс Б.

²³ Подольская Евгения, 1924 г.р., местечко Доманьевка Одесской обл.; зап. в Лос-Анджелесе. SS. Здесь, конечно, добавляется антихристианский компонент, но атеистическое воспитание, которое девочка сама упоминает, проводя параллель с внучкой хозяйки, очевидно, играло ведущую роль в ее «бунте».

²⁴ Гольдберг М.Л.

²⁵ Кляйман Феня Ароновна, ок. 1929 г.р., Черновцы. SS.

²⁶ Серебряков Л.Б.

- ²⁷ Гойхберг М.И.
- ²⁸ Шмушкевич М.Ю.
- ²⁹ Серебряков Л.Б.
- ³⁰ Шкодник Александр Борисович, 1930-х г.р., Умань. SS. Генезис этого сюжета неочевиден; возможно, он возник под влиянием какой-либо истории о христианских отшельниках.
- ³¹ Пинчук Юрий Климентьевич, 1930 г.р., г. Шпола Киевской обл.; зап. в 1998 г., Винница. SS.
- ³² Berkhoff K. Harvest of Despair: Life and Death in Ukraine under Nazi Rule. Cambridge, Mass., 2004. Ch. «Religion and Popular Piety». P. 252.
- ³³ Бельская П.
- ³⁴ Фукс Б.
- ³⁵ Видимо, оговорка – должно быть 21-е.
- ³⁶ Фалк Семен Давыдович, 1929 г.р., с. Дидковичи Житомирской обл.; зап. в 2003 г., Ужгород. СЕВ.
- ³⁷ Довгалева Клара Лазаревна, 1914 г.р., с. Триполье Киевской обл.; зап. в 2001 г. СЕВ.
- ³⁸ Портянская Софья Григорьевна, 1923 г.р., Каменка. ЕСУ.
- ³⁹ Зайцева Л.И. Указ. соч. С. 83.
- ⁴⁰ Бельская П.
- ⁴¹ Россинский М.А.
- ⁴² Гольдберг М.Л.
- ⁴³ Гитерман Рейзля Абрамовна, 1928 г.р., Ямполь; зап. в 1998 г., Хотин. ЕСУ.
- ⁴⁴ Шпорт Ц.Б.
- ⁴⁵ Павлова (урожд. Ярошевер) Софья, 1935 г.р., Тульчин; зап. в 1996 г., Нью-Йорк. SS.
- ⁴⁶ Соболева Лиза, 1921 г.р., местечко Чечиник Винницкой обл.; зап. в 1998 г., Нью-Йорк. Frankel.
- ⁴⁷ Дувидзон А.
- ⁴⁸ Фукс Б.
- ⁴⁹ Зангелевич Мария Исааковна, 1925 г.р., с. Малая Богачовка Одесской (ныне – Николаевской) обл.; зап. в 1997, г. Кривое Озеро. SS.
- ⁵⁰ Трубаков Захар Авраамович, 1912 г.р., Сураж Брянской обл.; зап. в 1996 г., Киев. SS.
- ⁵¹ Штрикман Фавиш Фроимович, 1931 г.р., Хотин; зап. в 1998 г., там же. ЕСУ.
- ⁵² Самковская (урожд. Вайнберг) Удя Шлёмовна, 1926 г.р., Новоселица Черновицкой обл.; зап. в 1998 г., там же. ЕСУ.
- ⁵³ Гольдберг М.Л.
- ⁵⁴ Шкодник А.Б.
- ⁵⁵ Серебряков Л.Б.
- ⁵⁶ Гольдберг М.Л.
- ⁵⁷ Трубаков З.А.
- ⁵⁸ Зангелевич М.И.

⁵⁹ Шапиро Анатолий Фальтерович, 1910-х г.р., Луганск. SS.

⁶⁰ Он же.

⁶¹ Гольдберг М.Л., Серебряков Л.Б., Россинский М.А., Фукс Б., Зангелевич М.И.

⁶² Серебряков Л.Б.

⁶³ Сигал Яков Исаакович, 1921 г.р., Умань; зап. в 1997 г., США. Frankel.

⁶⁴ Чимирецкий Роман, 1922 г.р., Енакиево; зап. в 1997 г., Нью-Йорк. Frankel.

⁶⁵ Серебряков Л.Б.

⁶⁶ В пандан к вышеприведенной филиппике против традиции и изоляционизма стоит процитировать мнение информанта, эмигрировавшего в США: «Когда приходишь в синагогу, такая гордость, что здесь еврейство есть, твоя нация. Что никто тебя притеснять не будет. Что ты можешь продолжить свой род, свою нацию. И я очень горжусь тем, что я еврей. <...> Я хочу пожелать нашим внукам, чтобы они продолжили наши еврейские традиции, чтобы они остались настоящими, верными евреями. И никогда не ассимилировались, ни в коем случае» (Дувидзон А.).

Игорь Бессонов
(Москва)

Записки Богу и святым в русской и еврейской традициях

В последние десятилетия по всему миру распространилась практика написания записок Богу и святым. Темой нашей статьи станет описание, анализ и сопоставление бытования этой практики в двух этнических и религиозных традициях – еврейской и русской.

Практика написания записок возникла в еврейской традиции довольно рано. Первые упоминания о бытовании этой традиции в земле Израиля мы обнаруживаем в XVI в., когда евреям было позволено оставлять записки с просьбами к Богу в отверстии стены пещеры Махпела, где, по преданию, похоронены патриархи и их жены (ЭЕЭ, Махпела). Начало традиции вкладывать записки в Стену Плача популярные источники датируют XVIII в.¹ Основой этой датировки является легенда о марокканском каббалисте Хаиме бен Атаре и его ученике Хильде. Согласно распространенному варианту легенды, один из учеников Хаима бен Атара отправился в землю Израиля. При расставании его учитель дал ему записку, которую посоветовал вложить в Западную Стену. Приехав в Израиль, ученик забыл об этом. Долгое время на него никто не обращал внимания; однажды он вспомнил о совете своего учителя и вложил записку в Стену Плача. Сразу после этого его ученость была замечена иерусалимскими евреями, и вскоре он стал одним из признанных авторитетов. Содержание записки гласило: «Господи, даруй моему ученику Азулаю успех в Израиле».

Следует отметить, что эта легенда вряд ли может пролить свет на время возникновения традиции вкладывать записки в Стену Плача. Впервые она появляется в сочинении львовского раввина Исаака Сперлинга, изданном в 1890 г. По всей видимости, ее стоит отнести

к области иерусалимского фольклора, посвященного чудесам, связанным со Стеной Плача. Сам рассказ мог быть принесен в Галицию кем-то из еврейских паломников, побывавших в Иерусалиме, и затем попасть в книгу рабби Сперлинга. Очевидно, что подобная легенда могла быть рассказана о любом известном и почитаемом мудреце прошлого. Таким образом, вопрос о времени возникновения этой традиции остается открытым. Вполне логично предположить, что если обычай оставлять записки в пещере Махпела существовал уже в XVI в., то традиция оставлять записки в Западной Стене тоже могла возникнуть не позже этого времени.

Известно, что Стена Плача стала главным местом молитв иерусалимских евреев уже в V в. (ЭЕЭ, Западная Стена). Сама практика особого почитания этого места основывается на том, что, согласно Мидраш Раба, Шхина никогда не оставит Западную Стену: «Сказал рабби Аха: “Шхина” никогда не покидала Западной стены Храма, как сказано (Песнь Песней 2: 9): Вот Он стоит за нашей стеной». (Шмот раба 2: 2). По-видимому, побуждением оставлять записки в Западной Стене стала общепринятая в еврейских общинах практика молитвенных обращений к Богу в святых местах. Когда некий еврей отправлялся в паломничество в землю Израиля, ему передавали множество записок с обращениями к Всевышнему. Поскольку прочитывать их не всегда удавалось, то их часто оставляли между камнями Стены. Более ранней формой почитания Стены были обычаи вбивать гвозди в Стену и выбивать на ней имена больных, зафиксированные Венямином Тудельским уже в XII в. В XX столетии эта традиция приобрела всемирную известность: ежегодно у Стены Плача оставляют около миллиона записок. Тем не менее следует отметить, что этот обычай более популярен у светских израильтян и туристов, нежели у религиозных евреев.

Большой интерес для нас представляет традиция написания записок, бытующая в современной хасидской среде. В странах СНГ, Польше, Израиле и США существует общепринятая среди хасидов традиция оставлять записки на могилах известных раввинов. Так, записки оставляют на могилах Нахмана из Брацлава в Умани, Дов Бера в Нежине, Алтер Ребе (Шнеур Залмана) в Гадяче, Садигорского цадика, Баал Шем Това в Меджибоже; в Польше записки оставляют на могилах Якова Ицхака из Люблина, на могиле Моше Иссерлеса (известного польского раввина XVI в.) в Кракове; в Израиле — на

могилах царя Давида и Гурского ребе в Иерусалиме, на могиле Шимон Бар Йохая в Цфате. В США наиболее почитаемым в хасидской среде местом является, конечно, могила последнего Любавичского ребе в Нью-Йорке. Эта традиция имеет хасидское происхождение. В хасидизме было разработано учение о цадики как о посреднике между Богом и людьми, ходатае перед Богом. Хасидизм оценивает роль цадики чрезвычайно высоко. Так, в сочинении ребе Леви Ицхака из Бердичева «Кдушат Леви» («Святость Леви») говорится: «Мы находим в Талмуде указание на то, что “Всевышний называл праотца Якова словом Эль (Бог)” (Мегила 187а). Имеется в виду, что, поскольку Яков выполнял все заветы Торы, он был в определенном аспекте подобен Б-гу, – и все праведники, выполняя заповеди Торы, также уподобляются Б-гу»². Согласно другому известному хасидскому высказыванию, «цадик – основа мира». В книге последнего Любавичского ребе «Ликутей Сихот» («Сборник бесед») говорится: «Говоря простыми словами: каждый еврей, со всеми его достоинствами должен быть связан с Ребе. Ведь именно посредством Ребе этот еврей связывается со Всевышним. Как сказано в Открытой части Торы (“Мехилта” на слова “и поверили в Б-га и Моше его раба”): каждый кто верит в Моше, как будто верит в Б-га. И более того – все детали жизни (“иньяним”) еврея, как в материальной, так и в духовной сфере зависят от Ребе»³. По словам знаменитого исследователя еврейского мистицизма Г. Шолема, в хасидизме цадик предстает как «живое воплощение Торы» (Шолем 2007: 422).

Из подобного взгляда родилась традиция написания записок известным раввинам. Она фиксируется уже в конце XVIII в.: так, рассказывается, что уже Леви-Ицхак из Бердичева в канун Йом Кипура принимал записки от евреев с просьбами помолиться о них. Подобные записки в еврейской традиции называются «квитлах». Необходимость использования записок диктовалась как многочисленностью учеников знаменитых цадики, так и удаленностью мест их проживания. Обычно хасид передает цадику некоторую сумму денег, называемую «пидьон». Записка пишется ребе, даже если хасид лично посещает его. После прочтения записки раввин благословляет хасида. Такая же практика широко распространена и сегодня. В наше время она адаптирована и сефардскими евреями: именно таким образом принимал записки («пидьон нефеш») израильский чудотворец Элиезер Абухацира (Баба Элиезер).

В определенный момент традиция написания записок начинает переноситься с ныне живущих раввинов на умерших. Если живой ребе слышит просьбы своих последователей, то почему это не может сделать ребе, уже почивший? Сам Менахем-Мендл Шнеерсон считал такую практику вполне возможной. В частности, он писал одному из почитателей его тестя, ребе Йосефа: «Вы опечалены тем, что сейчас уже нельзя посоветоваться с Ребе, когда возникают сомнения о том, как следует поступать. Но если Вы сохраняете сильную связь с ним, пошлите Ваш вопрос в Охель Ребе и Ребе найдет способ ответить»⁴. В хабадской традиции написание записки праведнику прошлого также получило название «пидьон нефеш». Первые обнаруженные нами упоминания о написании «пидьонейс» к умершим относятся к концу XIX столетия. В воспоминаниях шестого Любавичского ребе, Йосефа-Ицхака, рассказывается, как отец привел его в Охель, где были похоронены его дед и прадед, и объяснил, как читать «пидьонейс» (см.: Воспоминания).

Следует отметить некоторое различие между хабадской и общехасидской практикой. Представление о том, что праведник прошлого выступает как ходатай, в большей степени характерно для любавичских и брацлавских хасидов; в остальных хасидских течениях считается, что душа праведника помогает молитве вознестись к Богу, так как святость могил цадиков в определенной мере равна святости земли Израиля.

Наиболее своеобразные формы традиция написания записок почившим праведникам приобрела в современном Хабаде. Вера многих любавичских хасидов в мессианскую роль последнего Любавичского ребе, Менахема-Мендла Шнеерсона, сделала эту практику особенно актуальной. Помимо записок на могиле ребе, существует целый ряд ритуалов. Самый популярный из них заключается в написании записок ребе и их вкладывании в собрание его писем «Игрот Кодеш» («Святые послания»). Считается, что, наугад вложив записку в сборник писем, можно найти ответ на свой вопрос на странице, на которую попала записка. То, что ответы на вопросы ищутся в сборнике написанных Шнеерсоном ответов на письма его почитателей, представляется совершенно логичным и не требующим специального объяснения. Сама практика сильно напоминает широко распространенное во всем мире гадание по книгам, в первую очередь священным. В еврейской традиции подобная форма получения сове-

та именуется «гораль ГРО» («жребий Гаона рабби Элиягу», т.е. Виленского Гаона): желающий воспользоваться ею наугад открывает Тору и читает первые попавшиеся строки. Интересно, что к этому «гаданию» иногда прибегали даже известные раввины. В наше время ответ на свой вопрос можно получить и в интернете: существует сайт, на котором можно написать письмо Любавичскому ребе. Программа, основанная на генераторе случайных чисел, выберет отрывок из «Игрот Кодеш», который и послужит ответом на заданный вопрос. Надо сказать, что традиционно для подобного гадания использовалась исключительно Тора, и ее замена письмами Любавичского ребе часто вызывает критику со стороны многих ортодоксальных раввинов. Так, авторитетный среди русскоязычных израильтян раввин сионистского направления Элиягу Эсас рекомендует своим читателям «не поддерживать, а при удобном случае – высмеивать поверье, миф о “чудом появляющемся ответе” – на любую тему, которые как будто бы сегодня можно найти в письмах Ребе с помощью вложенного листочка»⁵.

Критику этого обычая мы также встречаем в довольно давнее время. Так, даже четвертый Любавичский ребе говорил своим хасидам, что необязательно вручать «пидьонейс» праведнику – помолиться за просителя может каждый еврей. Еще более жесткой критике эта практика подвергалась в среде литваков, которые часто рассматривают подобные практики как запрещенное Торой обращение к мертвым.

Проанализировать содержание хасидских записок, обращенных к почитаемым праведникам, равно как и записок, оставляемых в Стене Плача, представляется достаточно сложным. В еврейской традиции подобные тексты считаются сугубо личным обращением человека к Богу, поэтому их публикация или публичный анализ рассматривается как заведомо предосудительные действия. То же самое относится и к запискам, созданным в сети, – они не выкладываются на общедоступных форумах. По определенным косвенным данным⁶ можно сказать, что подобные записки часто содержат списки имен людей, которым требуется ходатайство покойного праведника, просьбы об успехах в изучении Торы, в израильских записках довольно часто встречаются актуальные политические темы.

Форма записки, оставляемой на могиле цадика, также может варьироваться. Это может быть как обращение к Богу, так и обраще-

ние к цадику (как видно, хасидская традиция допускает оба варианта), обращение к цадику с просьбой о ходатайстве перед Богом (наиболее богословски корректная форма «квитлах»). Большой интерес в данном случае представляет типовая форма письма Любавичскому ребе, выложенная на многих хабадских сайтах⁷. Записка содержит формулировку: «Любавичскому ребе. Прошу пробудить милосердие Всевышнего для меня (имя и имя матери, например Ицхака бен Сары) и членов моей семьи (родных, друзей, знакомых)». Далее следует список этих людей. Конкретные обращения к ребе предваряются формулировкой: «Мы просим благословения Ребе для исполнения наших просьб Творцом»⁸. Автор записки должен при этом взять на себя обязательство исполнять какие-либо заповеди Торы (в этом пункте чувствуется характерное для Хабада стремление к возвращению евреев к соблюдению норм иудаизма).

Как видно, в иудейской традиции существуют две основных формы написания записок. Первая из них – написание записок для Стены Плача – связана со святостью Храма, Иерусалима и земли Израиля. Эта традиция возникла в Новое время и сейчас широко распространена не только среди евреев, но и среди людей других национальностей и вероисповеданий, посещающих Иерусалим. Повидимому, эта традиция тяготеет к разряду светских традиций, так как к ней чаще прибегают светские люди, чем религиозные евреи и, тем более, христиане и мусульмане. Вторая форма традиции написания записок имеет хасидские корни и произошла из особого почитания цадиков в хасидской традиции. Она характерна в первую очередь для религиозной еврейской среды, хотя в нее втягиваются и светские евреи, и даже проживающие вблизи могил цадиков неевреи.

Далее мы обратимся к традиции написания записок в другой этнической и религиозной традиции – русском православии. Традиция написания записок в русской православной среде имеет не столь давнюю историю, однако сейчас она, пожалуй, получила еще большее распространение, чем в еврейской среде. Первые упоминания о ней связаны с Санкт-Петербургом. Наиболее ранние сообщения о бытовании этой традиции относятся к часовне на могиле блаженного Матвея Татомира (1848–1904), знаменитого петербургского подвижника, на Никольском кладбище в Санкт-Петербурге. Так, исследователи отмечают, что «уже к 1917 г. на надгробие блаженного клали

записки с разнообразными просьбами: об исцелении от различных недугов, удачной сдаче экзаменов, получении места службы» (Почитание 2006). В дальнейшем эта традиция была перенесена на часовню блаженной Ксении на Смоленском кладбище Санкт-Петербурга. Первые упоминания о написании записок блаженной Ксении относятся к 1930-м гг. (см.: Филичева). Интересно, что эта традиция возникла еще до закрытия часовни в сентябре 1940 г.

Мы не располагаем информацией о бытовании этой традиции в других регионах России, относящейся к столь раннему периоду. По всей видимости, в первой половине прошлого века данная традиция была характерна преимущественно для Санкт-Петербурга. Это позволяет с большой вероятностью предположить ее заимствование из европейских стран. Другим возможным объяснением ее петербургской локализации может быть существование сходных с написанием записок практик почитания святынь в севернорусской народной традиции. Так, Т.Б. Щепанская отмечает характерную для Северо-Запада России традицию оставлять около почитаемого места кусок тряпочки и полотенца с аппликацией креста или вышитой на нем молитвой к святому (Щепанская 1995: 117). Г.П. Дурасов писал о существовании такого же обычая в Каргопольском р-не Архангельской обл.: кусок ткани с вышитым на нем изображением или просьбой к святому оставляют в часовнях у икон (Дурасов 1977: 110–111). Как известно, Петербург традиционно был центром притяжения для крестьянства севернорусских областей, так что нельзя исключать влияния народной традиции на сложение данной практики. Тем не менее европейская версия происхождения традиции написания записок кажется нам все-таки более предпочтительной. Важную роль в распространении этого обычая мог сыграть и высокий уровень грамотности в столице Российской империи, в том числе среди простого народа.

В 1990-е гг. традиция написания записок святым распространяется по всей России. Одним из наиболее ярких примеров развития подобной практики стало почитание Матроны Московской. До 1993 г. первоначальная могила Матроны на Даниловском кладбище в Москве если и почиталась, то очень узким кругом лиц. Выход книги З.В. Ждановой «Сказание о житии блаженной старицы Матроны» изменил ситуацию. Тираж первого издания превысил 150 тыс. экземпляров, затем последовали многочисленные переиздания. Житие,

составленное З.В. Ждановой, изобиловало фольклорными рассказами, повествованиями о чудесах, народными суевериями и т.д. В результате произведение Ждановой не стало каноническим житием блаженной Матроны, но осталось самым популярным произведением о святой, создающим вокруг нее атмосферу ожидания чудес, привлекательную для многих читательниц книги. Спустя несколько лет культ новой святой распространился настолько, что в 1998 г. (еще до официальной канонизации) ее мощи были перенесены в собор Покровского женского монастыря. Нам кажется, что почитание Матроны Московской во многом имело образцом почитание Ксении Петербургской.

Сейчас практика написания записок святым распространена по всему СНГ. Перечислим хотя бы часть наиболее известных мест, где принято оставлять записки. Это часовня Ксении Петербургской, мощи Матроны Московской в Покровском монастыре в Москве, мощи Серафима Вырицкого (там стоит специальный ящик для записок) в городе Вырица, могила солдата Евгения Родионова в деревне Сатино-Русское (Московская область), могила оптинских новомучеников (Ферапонт, Трофим, Василий), убитых психически больным в 1993 г., могила Валентина Амфитеатрова на Ваганьковском кладбище в Москве, могила схимонахини Ольги Ложкиной на Калитниковском кладбище в Москве, могила старицы Алимпии Голосеевской под Киевом (ее почитание в Киеве сравнимо с почитанием Ксении в Петербурге и Матроны в Москве), могила игумении Параскевы Топловской в Топловском монастыре на юго-востоке Крыма.

Что характерно для выбора святынь? В первую очередь это народный, неофициальный характер почитания святого. В огромном количестве случаев мы имеем дело либо с непрославленными святыми (Валентин Амфитеатров, Евгений Родионов, Ольга Ложкина, Алимпия Голосеевская, оптинские новомученики), либо прославленных достаточно недавно, когда народное почитание уже сложилось. Так, Ксения Петербургская была канонизирована в 1988 г., Матрона Московская – в 1999 г., Параскева Топловская – в 2010 г. Таким образом, мы имеем дело с практикой, характерной для народного почитания. В таких случаях у людей нет возможности обратиться к почитаемому ими человеку с молитвой, почитать ему акафист или заказать молебен. Практика почитания покойного праведника сводится к служению панихид и написанию записок – пись-

менных обращений к святому. Именно благодаря этому почитание приобретает более личностный характер. Люди имеют возможность почитать святого «по велению сердца», потому что этот человек им лично симпатичен, они лично считают его святым, они могут обратиться к нему не в форме канонических славянских молитв и акафистов, а с личной молитвой. Невозможно не увидеть определенные параллели между этой практикой и хасидизмом. Почитание цадика также является для иудея вопросом личного выбора, оно также имеет народный характер, также связано с почитанием могил и обращением с личными, изложенными в записках просьбами. Немаловажно и то, что обычно речь идет о людях относительно недавнего времени: как правило, большинство почитаемых святых жили в XX столетии. Здесь также очевидны и параллели с раннехристианской практикой могил мучеников, из которой, собственно говоря, и выросло почитание святых.

Некоторые исследователи отмечают, что просители часто видят в таких святых «подателей благ» – безотносительно к их житию. Крайние случаи подобной практики представляют собой «фантомные культы» вроде почитания «святой Софии» Новодевичьего монастыря, когда существует традиция, но нет реальной личности, ставшей предметом почитания (Громов, Ипполитова 2011). Тем не менее думается, что такое суеверное почитание святых является примером вырождения практики в результате ее перехода в народную малорегионную среду. Первоначальное почитание большинства упомянутых святых первоначально складывалось в среде их учеников и духовных чад, распространялось в издаваемой ими литературе и лишь на последней стадии переходило в народную среду. Таким образом, можно говорить о трех типах мотивации: человек обращается к святому, так как при жизни входил в круг его учеников, духовных чад, посетителей; потому что читал о его жизни, знает его сочинения или высказывания; потому что это просто может помочь.

Какие святые становятся объектом почитания? В большинстве случаев это старцы или старицы – люди, к которым уже при жизни обращались за духовными советами. Это Матвей Татомир, Серафим Вырицкий, Валентин Амфитеатов, блаженная Матрона, Ольга Ложкина, Параскева Топловская. Здесь мы опять-таки видим прямую аналогию с еврейским почитанием цадиков. Своеобразной чертой является большое количество женщин в этом списке – притом, что

старчество является традиционно мужской, а не женской практикой. Возможно, это связано с тем, что авторы большинства записок в современной русской традиции – женщины, и им близки старицы, к которым они могут обратиться со своими женскими проблемами.

Другой характеристикой почитаемых святых являются их страдания, гонимость, юродство. Это или мученики в буквальном смысле (Евгений Родионов, оптинские новомученики), или люди, страдавшие от тяжких болезней, юродивые, невинно гонимые (Ксения Петербургская, Матрона Московская, Алимпия Голосеевская, Ольга Ложкина, Славик Крашенинников). Тут параллели с еврейской традицией не так очевидны, но нельзя не отметить, что идея неприкаянности, невинных страданий часто звучит и в биографиях хасидских цадиков (Нахмана из Брацлава, Зуси из Аннаполя). Более четкая параллель здесь выстраивается с классическим христианским почитанием мучеников и юродивых.

Немаловажным мотивом является завещание праведника, который обещает быть заступником и в том мире. Так, в житии Матроны, написанном З.В. Ждановой, приводятся следующие слова блаженной: «После моей смерти таких, как я, не будет, а вы приходите на могилку, я там всегда буду, я вам так же буду помогать и молиться за вас, как при жизни моей. Разговаривайте со мной, все горести свои поверяйте мне, я буду вас видеть и слышать; что душе вашей скажу, то и делайте» (Жданова 1996: 34). Похожий мотив мы встречаем и в хасидских рассказах: так, согласно преданию, рабби Нахман из Брацлава перед кончиной говорил, что того, кто придет на его могилу, прочтет там десять псалмов (Тикун-а-Клал) и пожертвует монету на милостыню, он вытащит за пейсы из глубины ада, если тот туда попадет (Сихот а-Ран, 141).

Кроме традиции написания записок в широко известных местах паломничества, существуют примеры написания записок в местах, почитание которых носит локальный характер, зачастую ограничиваясь рамками одного прихода. Автор может привести пример московского Донского монастыря. Фактически там есть три места, где прихожане обычно оставляют записки: это икона Матроны Московской (записки засовывают за икону), рака с мощами патриарха Тихона, наиболее почитаемого святого в Донском монастыре (записки оставляют под ракой) и мозаичная икона Николая Мирликийского на Донском кладбище. С этой иконой связана следующая легенда: во

время революции большевистский солдат выстрелил в нее из ружья и был ранен срикошетившей пулей. Из-за этого случая икона стала считаться чудотворной и около нее регулярно оставляют записки, обращенные к св. Николаю. Как видно, представление об иконе, как о чудотворной, провоцирует обращение к изображенному на ней святителю. Надо полагать, что такие «местнотимые святыни» можно найти в каждой церкви и каждом монастыре. Похоже, что люди уже нуждаются в этой практике и считают ее важным элементом почитания святых. Интересно, что около главной святыни Донского монастыря – списка Донской иконы Божьей Матери – записки обычно не оставляют. По всей видимости, Донская икона воспринимается как слишком «серьезная» святыня.

Обратимся к содержанию записок. В первую очередь, следует оговорить, что мы будем пользоваться текстами записок к святым, опубликованными пользователями сети интернет на предназначенных для этого сайтах. Выбор подобного материала для анализа позволит нам избежать этических проблем, связанных с чтением и публикацией чужих молитвенных обращений, – ведь размещение записок в интернете уже подразумевает согласие авторов с доступом к их текстам других пользователей сети.

Как правило, просьбы, излагаемые в подобных записках, стереотипны: это просьбы об устройстве работы, личной жизни, решении семейных проблем и т.д. Приведем любопытную статистику, полученную из гостевой книги сайта, посвященного Матроне Московской (<http://matrona.kiev.ua>). Мы рассмотрели 190 записок к Матроне Московской, созданных посетителями сайта с января по октябрь 2011 г.⁹ На первое место по популярности среди обращений к Матроне явно выходит тема семьи. Это либо поиск второй половины (10 текстов), либо любовные отношения (19 текстов), либо супружеские отношения (19 текстов). Сюда же можно добавить значительное число текстов с просьбой забеременеть или хорошо выносить ребенка (23 записки). Таким образом, темы любовных и семейных отношений в том или ином ракурсе затрагиваются в 71 записке – более чем в трети рассмотренных текстов. Далее следует тема здоровья (32 записки) и темы работы (22 записки) и учебы (13 записок). Таким образом, мы видим доминирование трех тем – любовные/семейные отношения, работа/учеба и здоровье. Особняком стоят более специфические группы текстов – просьбы об исцелении близких или

даже себя от пьянства – 6 текстов, благополучного разрешения дел в суде – 7 текстов, решения жилищных проблем – 6 текстов. Следует отметить, что в данных подсчетах мы учитывали только «тематические записки», посвященные одной или даже нескольким серьезным проблемам, беспокоящим автора. Во многих записках выделить такое тематическое ядро не представляется возможным: в них перечисляется множество просьб за себя, свою семью, родственников и друзей, относящихся к разным житейским нуждам и проблемам.

Авторами 92% записок являются женщины. Это связано как с тем, что женщины в принципе чаще склонны разделять околоцерковные суеверия (к которым большинство священников причисляет написание записок святым), так и с тем, что св. Матрона – женщина и ее почитательницам кажется вполне логичным обращаться со своими женскими проблемами именно к ней. Как видно, темы записок оказываются вполне ожидаемыми. Следует отметить, что люди очень часто просят не за себя, а за своих родных и друзей.

Скажем несколько слов о стилистике записок. В подавляющем большинстве текстов преобладает уменьшительно-ласкательное обращение к святой – «Матронушка», довольно часто оно дополняется различными эпитетами: «святая Матронушка», «милая Матронушка», «дорогая Матронушка». Преобладание уменьшительной формы, вероятно, связано с влиянием народной традиции, для которой характерно употребление уменьшительно-ласкательных имен по отношению к блаженным и юродивым. Записки часто заканчиваются формулами, характерными для молитв: «Аминь», «Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь». Таким образом, мы видим сочетание неформального, интимно-личного обращения к святой и восприятия записки как обращенной к ней молитвы.

Большой интерес представляет собой отношение православного духовенства к этой традиции. Так, О.Н. Филичева в своей работе о почитании Ксении Петербургской отмечает негативное отношение большинства священников к этой традиции (см.: Филичева). Такое же отрицательное отношение к написанию записок святым существует и в московском Донском монастыре. Тем не менее некоторые священники придерживаются не столь ригористичных взглядов. Так, протоиерей Вл. Сергеев в своей работе о народном почитании православных святых отмечает: «Священно- и церковно-служителям необходимо быть более терпеливым и не бросаться пустыми обви-

нениями, поскольку эти народные проявления благоговения перед святынями невозможно признать предрассудками, а тем более язычеством. Писание записок уже нельзя остановить. Наш анализ позволяет предположить, что это возникло от отсутствия духовничества. А потому рядовому человеку часто некому высказать свое сокровенное и наболевшее» (Сергеев 2007).

Подведем итоги. Как видно, практики написания записок святым в русской и еврейской традициях имеют много общего. В обеих традициях мы находим почитание могил праведников, продиктованное народной верой и первоначально не связанное с официальными религиозными инстанциями, веру в чудесное заступничество святого перед Богом, личный характер подобного обращения. Наиболее серьезным отличием является мужской характер этой практики в хасидизме и женский – в русском православии. Из этого обстоятельства проистекают отличия в тематике и стилистике записок. В хасидских записках часто встречается актуальная для религиозных евреев тема изучения Торы, в израильских записках мы видим большое количество политической тематики. Для русских записок, напротив, характерны преимущественно женские темы, связанные с семейными и любовными отношениями. Стилистика хасидских записок, по всей видимости, носит более четкий и формализованный характер в отличие от достаточно непосредственного и глубоко личного стиля обращений в записках к Ксении Петербургской и Матроне Московской.

Примечания

¹ http://en.wikipedia.org/wiki/Placing_notes_in_the_Western_Wall

² http://toldot.ru/tora/rabbanim/rabbanim_3254.html

³ http://www.moshiach.ru/FAQ/geula/1856_3_8.html

⁴ <http://www.lchaimweekly.org/cgi-bin/calendar?holiday=pesach222>

⁵ <http://www.evrey.com/sitep/askrabbi1/q.php?q=otvet/q624.htm>

⁶ Рассказам самих носителей традиции, текстам записок, «подсмотренных» российскими и израильскими исследователями.

⁷ Подобные письма распечатываются и централизованно доставляются в Охель Любавичского ребе в Нью-Йорке. Сложно сомневаться в том, что опубликованная в интернете форма письма восходит к рукописным запискам к Любавичскому ребе.

⁸ <http://www.jewishmariupol.com.ua/news.php?newsid=631>

⁹ При анализе записок мы исключали из анализа очевидные записки-дубликаты, написанные одним человеком на одну и ту же тему.

Литература

- Воспоминания – Воспоминания ребе Раяца (<http://www.lechaim.ru/ARNIV/99/rebe.htm>).
- Громов, Ипполитова 2011 – *Громов Д.В., Ипполитова А.Б.* Карта человеческих желаний, или записки у стен московского монастыря // Традиционная культура. 2011. № 3. С. 76–87.
- Дурасов 1977 – *Дурасов Г.П.* Каргопольское «заветное» шитье // Советская этнография. 1977. № 1. С. 110–113.
- Жданова 1996 – *Жданова З.В.* Жизнеописание блаженной старицы Матроны. М., 1996.
- Почитание 2006 – Почитание захоронений блаженного Матвея Татомира, молчальника схимонаха Патернуфия и иеросхимонаха Алексея в Александро-Невской Лавре накануне ее разгрома // Путь исихастов. Февраль 2006. № 42 (205) (<http://www.russian-inok.org/page.php?page=way1&dir=way&month=0206>).
- Сергеев 2007 – *прот. Владимир Сергеев.* Особенности народного поклонения православным святыням. М., 2007 (<http://www.agioc.orthodoxy.ru/date/6k.pdf>).
- Филичева – *Филичева О.Н.* Записки для Ксении Блаженной. Позиция церковнослужителей и народный обычай (<http://www.ruthenia.ru/folklore/filicheva2.htm>).
- Шолем 2007 – *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2007.
- Щепанская 1995 – *Щепанская Т.Б.* Кризисная сеть (традиция духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–177.
- ЭЕЭ – Электронная еврейская энциклопедия (<http://www.eleven.co.il/>).

Элина Иоффе
(Москва)

**«Старое» и «новое»
в еврейской похоронной обрядовости
(по материалам экспедиций
в Бессарабию и на Буковину)**

В еврейской традиционной культуре похоронный обряд можно назвать одним из самых устойчивых. При столкновении с таким горестным и пугающим явлением, как смерть близкого человека, люди стремятся опереться на готовые схемы поведения, проверенные многими поколениями предков. Однако это не значит, что похоронный обряд не менялся с течением времени. Как и многое другое, в XX в. еврейский традиционный похоронный обряд претерпел множество изменений.

В межвоенный период в большинстве местечек черты оседлости он практиковался в своем классическом виде. В то же время в больших городах и, тем более, в советский период погребальный обряд утрачивал многие религиозные элементы и стремился к образцу гражданской панихиды. Случалось, что традиционный похоронный обряд проводился тайно, что также не позволяло соблюсти некоторые необходимые, с точки зрения традиции, тонкости. В период, когда похороны с каким-либо религиозным оттенком не поощрялись, придерживающиеся традиции евреи прибегали к некоторым уловкам, позволявшим хотя бы частично исполнить обряд согласно обычаю. За последнее двадцатилетие еврейский похоронный обряда в Восточной Европе продемонстрировал тенденцию впитывать в себя и воспроизводить как традиционные, так и заимствованные элементы погребальной обрядовости.

Возрождение еврейской религиозной жизни в Бессарабии и на Буковине, реализуемое во многом благодаря активистам из других регионов, способствовало возвращению интереса к традиции, однако

в более широком ее варианте, а не в форме локальных обычаев, которые сейчас можно проследить лишь пунктирно. Кроме того, новое поколение, выросшее без тесной связи с более ранней традицией, но сохранившее еврейскую идентичность, привносит в традиционный похоронный обряд свое собственное переосмысление еврейских обычаев и символики.

Большинство информантов-неевреев также проводит четкую грань между исконно еврейскими погребальными традициями и традициями, заимствованными в ходе ассимиляции у окружающих народов. Они рассказывают, как евреи хоронили раньше – «правильно, по-еврейски», «по Библии» и как евреи хоронят сейчас – «как все»:

Раньше ставили, как по Библии написано. А сейчас нет, обыкновенно, как русских хоронят. [В гробу?] Да, в гробу, всё как нужно. [А как раньше – «по Библии»?] Раньше их привезли сюда, специальный такой был... сейчас там ящик такой, вроде бы гроб¹.

Очевидно, имеется в виду особый «еврейский гроб», который представлял собой простой ящик с квадратным сечением из неприязнательного дерева. Классическое еврейское захоронение без гроба в глазах большинства информантов является архаичным. Сотрудница еврейской общины в Бельцах рассказывает:

С тех пор как Бессарабия вошла в состав Российской империи, был издан специальный указ, что евреям запрещено хоронить своих умерших без гробов. Может быть, это кто-то делал в тех населенных пунктах, возможно... но существовал такой закон².

С точки зрения эмансипированного и секулярного еврейства, способ захоронения без гроба считался деревенским и непрестижным. Городская еврейка, вспоминая последние часы жизни своего отца, происходившего из местечка, рассказывает:

Он все просил меня: «Похороните меня по-человечески – в гробу!» Говорил: «Не дай им похоронить меня по-еврейски». Когда папа умер, пришли какие-то люди из синагоги и сказали – вот, мы знаем, что тут умер еврей. Я их прогнала, сказала, что нам не нужно³.

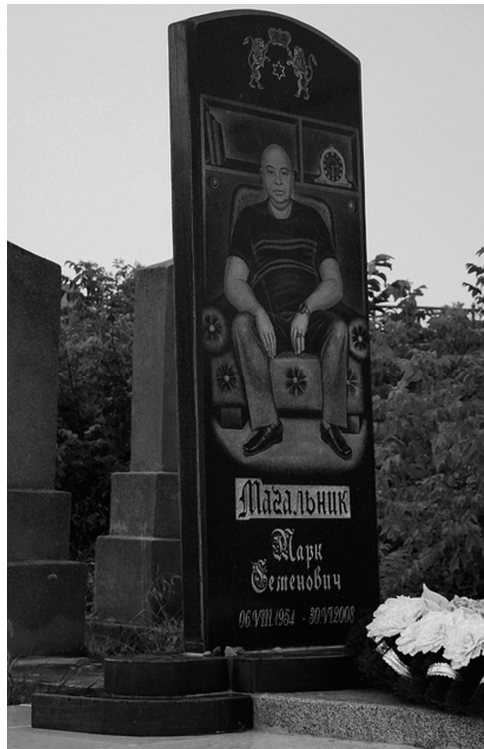
Информант из Бельц⁴ тоже помнит, что раньше хоронили без гроба, но и теперь нужно, чтобы у покойного «была связь с землей»: для этого можно отломать одну из досок гроба или положить внутрь мешочек с землей. Незаметное отламывание доски перед непосред-

ственным положением тела в могилу было одной из самых распространенных уловок в советское время. Мешочки же с землей были распространены в межвоенный период и ранее, однако их функция была несколько иной: в мешочке находился песок или земля, привезенная из Палестины, часто с гробницы праматери Рахели. Добавление такого мешочка к захоронению было призвано продемонстрировать, что покойный некоторым образом присоединился к своим предкам и упокоился в Святой Земле.

Традиционные простые белые похоронные одежды (тахрихим) практически исчезли в советский период из-за излишней броскости. В некоторых случаях практиковалось надевание тахрихима под костюм⁵ или сохранение самых «невинных» его элементов: «если хоронят еврейку, так, допустим, без тахрихим, её завязывают – ну, у христиан то же самое – обязательно завязывают платочек»⁶. Традиционный погребальный обряд также предусматривает погребение мужчины завернутым в талес – молитвенное покрывало, которым он пользовался при жизни. Информантка из Черновцов⁷ вспоминает, что для того, чтобы соблюсти этот обычай, ее семье пришлось специально купить талес уже после смерти отца: он не был религиозным человеком и не имел собственного молитвенного покрывала при жизни.

Кроме талеса и мешочка с землей, существует набор предметов, которые было принято или просто позволительно класть в могилу. Подчеркнутая скромность, отсутствие намеков на земные богатства является согласно религиозному закону главной особенностью еврейских похорон. Однако народные верования оказались сильнее, и традиция «выработала» предметы с четко выраженными мифологическими функциями, несмотря на враждебное отношение к этому явлению нормативного иудаизма. Например, положенные в могилу замки «запирали» могилу за умершим не своей смертью, вложенные в руки палочки помогали ему продвигаться к месту будущего воскресения в Земле Израиля. Самым распространенным обрядовым предметом были черепки, которые было принято класть на глаза покойному:

Это потому, что человек имеет большие глаза: сколько у него есть, так он еще больше хочет. Вот, например, есть у вас один костюм хороший – второй. А вы думаете, ах, если бы еще летний, у меня было бы уже все. Сколько ни есть, то мало. Так и обувь, так и все. Так закрывают, чтобы не имел большие глаза, чтобы не хотел много⁸.



Ил. 1

Надгробие на еврейском кладбище в г. Бельцы (Молдова).
Фото Э. Иоффе. 2011 г.

Вспоминая еврейские похороны в XX в., многие информанты упоминают о соломенной подушке, которую принято класть покойному под голову. Однако этот обычай не специфически еврейский, скорее всего он заимствован в последние несколько десятилетий у окружающего населения. В ходе раскопок⁹ более ранних захоронений из личных предметов были найдены также курительные трубки. Это может быть связано с особым каббалистическим значением, которое табакокурение приобрело в хасидской традиции на Западной Украине. В современном мире список предметов, которые кладут в гроб, расширился: это и трости, и очки, и вставные челюсти, и даже фотографии¹⁰.



Ил. 2

Памятник на еврейском кладбище в г. Бельцы (Молдова).

Фото Э. Иоффе. 2011 г.

Изображать самого покойного на надгробном памятнике до последнего времени было не принято. Традиционная символика включала в себя изображения животных, растительный узор и определенный набор символов. Звезда Давида стала использоваться для украшения памятников только с последней трети XIX в., но в начале XX столетия уже приобрела огромную популярность, что скорее всего связано с расцветом сионизма. Памятники начала XX в. отличаются скромностью, чего нельзя сказать, например, о памятниках постсоветского периода в Бессарабии. «Еврейские надгробия – это целая история жизни человека, который похоронен, так как вся символика отражает его социальный статус, его профессию, его добродетели и даже его пороки, – рассказывает представитель еврейской общины в Бельцах. – Раз машина – значит, скорее всего погиб в автомобильной катастрофе»¹¹. Современные памятники на еврейском кладбище г. Бельцы вообще пестрят предметами роскоши – изображениями машин, кожаных диванов и прочих символов богатства

1990-х годов. При этом традиционная еврейская символика в том или ином виде сохраняется. Многие информанты, стремясь оформить памятники в еврейском духе, подходят к этой символике творчески и стараются развить и дополнить ее:

Для нас была очень большая проблема с надписью, потому что нам хотелось сделать надпись, чтобы она была на иврите, на идише. Вот и мы консультировались... с раввинами, в общем, в итоге имя само шло как написано на идише, а фамилия и как бы даты они идут на иврите. И вот эта аббревиатура из псалма тоже, как принято в еврейских могилах. И мы решили вот символику Маген-Давида использовать, и свеча – как бы память. Тут мама похоронена... То же самое, мы поставили одинаковые памятники. <...> а в общем это получается две половинки скрижали! <...> мы выбрали просто как форму скрижали¹².

Примечательно также изменение традиционного расположения обязательных элементов кладбищенского комплекса. В довоенный период еще соблюдалось раздельное захоронение женщин, мужчин, детей и коэнов. В Черновцах, где большая часть еврейского населения была ассимилирована, практиковалось захоронение на европейский манер – в семейных склепах, но, по мнению отдельных информантов, некоторое подобие разделения всё же соблюдалось даже внутри склепа¹³. В современной практике обычно муж и жена покоятся рядом. Это частично связано с нехваткой мест на старых кладбищах или же на еврейском участке общего кладбища. Например, на кишиневском кладбище еврейский участок организуется стихийно, так как еврейская община не имеет возможности выкупить для своих нужд какой-либо участок земли полностью:

Тоже чисто случайно получилось, что вот было место рядом. Вообще у евреев даже на одной стороне не принято было раньше хоронить... Женщин с одной стороны, мужчин с другой стороны. Но здесь уже как бы... В советское время вообще никто это не соблюдал. <...> И когда вот это вот внезапно случилось, просто нам... Здесь, вообще на этом квартале, здесь уже давно нет мест. Но так случилось, что когда умер отец, то нашли просто место на одном квартале, чтобы не ходить далеко. Получилось, вот видите, мама получается рядом с женщиной, а папа рядом с мужчиной. <...> Хотя в общем это не соблюдается¹⁴.

Современное представление о единстве и неразлучности семьи пересилило даже конфессиональное разделение на сугубо еврейские и христианские кладбища. Чаше всего мужа и жену, состоящих

в смешанном браке, хоронят рядом. В г. Бельцы среди еврейских могил можно заметить надгробные памятники таких супругов в виде крестов, что, конечно, еще в начале XX в. было неприемлемо. До сих пор сохраняется особый тип надгробного памятника для умерших ранней и не своей смертью. В таких случаях над могилой ставится изображение дерева с обрубленными ветвями.

Помимо самих похорон, традиции траура и поминовения также претерпели ряд изменений. Часть из них обусловлена трудностями, с которыми может столкнуться человек, стремящийся соблюдать традицию в населенном пункте, где еврейской общины либо нет, либо она слишком мала. После похорон одного из родителей в течение всего периода траура (один год) в доме должна читаться поминальная молитва «Кадиш». Эта молитва, как и многие другие в еврейской традиции, требует кворума — «миньяна», состоящего из десяти евреев (обязательно мужчин) старше 13 лет. Но в послевоенный период найти десять евреев, которые могли бы каждый день приходить в дом покойного, было затруднительно. Информантка из Черновцов вспоминает, как выходили из этого положения:

А за мамой мы не целый год держали [траур], тоже держали, но не целый год, по-моему, несколько месяцев. Тяжело было собрать — даже мы попросили неевреев, чтобы они приходили, чтоб десять человек было¹⁵.

Особый интерес представляет отношение современных евреев к нееврейскому обычаю приносить на кладбище цветы вдобавок к древней традиции класть на могилу небольшие камешки. Этот обычай всеми информантами рассматривается как чужеродный, но тем не менее он исполняется:

Вот стараемся каждый раз по традиции: мы приносим... ну у нас уже получается смешанная традиция, потому что мы приносим и цветы, и приносим и камень. Стараемся приносить камень на могилы, довольно часто стараемся, приносим сюда еще и поминальные свечи. Принято у нас...¹⁶

Также, видимо сразу после войны, появилась новая традиция посещать кладбище 9 мая — в День Победы. Это объясняется тем, что почти на каждом кладбище имеются братские могилы погибших в результате массовых расстрелов во время фашистской оккупации. Именно в этом случае на могилу обычно приносят цветы. Эту обязанность также можно перепоручить кому-либо, даже нееврею. Об этом рассказывает сторож еврейского кладбища в местечке Бричаны:



Ил. 3

Надгробие в виде дерева со срубленными ветвями на еврейском кладбище в г. Бельцы (Молдова). Фото Э. Иоффе. 2011 г.

Вот, допустим, кто-то ушел из покойных в другие страны, кто-то учился вместе или имели еврей-друзья, вот Ваня, 9-го или так, пойдешь к могиле моего... поставь цветы и так далее¹⁷.

На коллективное посещение кладбища 9 мая распространяются те же религиозные запреты, что и на посещение кладбища во всех остальных случаях. Например, коэн (потомок священников Храма, для которого действуют особые ограничения касательно соблюдения ритуальной чистоты, включающие в себя минимизацию контакта со смертью) из Черновцов говорит о предстоящем траурном митинге:

Я пойду, так пойду только... буду где-то 6 метров от забора. Я имею право даже... вот забор, вот тут кладбище, так тут 6 метров. На кладбище зайти нельзя!¹⁸



Ил. 4

Стена из обломков мацев на еврейском кладбище в Варшаве.
Фото Э. Иоффе. 2011 г.

Примечательно, что еврейская община Кишинева, когда День Победы выпал на субботу, день, когда нельзя посещать кладбища, проводила траурные мероприятия утром в пятницу.

На многих еврейских кладбищах на территории Восточной Европы появился новый объект, который уже можно считать органично вписавшимся в традицию посещения кладбищ. Это стена или ограда, сделанная из обломков могил, которые пострадали от вандалов и в меньшей степени от времени.

Тут находят такие, которые идут и разрушают это все, из вандалов... Я не знаю, как они могут, как у них рука подымается, когда никого нету здесь, ночью или когда. Один раз утром кто-то пошел на кладбище, приходит и смотрит, чтоб не соврать, пара десятков могил были полностью разрушены. Разрушены от и до, буквально так уже нечего было исправлять, так многие могилы взяли... которые эти камни, стелы, собрали и [сделали стену]. Если в Израиле есть Стена Плача, то тут тоже такое наподобие. Приходят сюда, ставят свечки, некоторые там что-то просят Всевышнего помочь, ведь у каждого есть проблемы¹⁹.

Также к стене кладут камни и цветы, но это нельзя объяснить предположением, что родственники приходят к какому-то из вделанных в стену осколков могил. Действительно, иногда на этих осколках можно разобрать имена, но большинство разбитых мацев относятся к XIX – началу XX в., поэтому скорее всего большинство потомков этих умерших либо погибли во время войны, либо не живут больше в Черновцах. Таким образом, можно сделать вывод, что стена стала самостоятельным объектом почитания, неким сборным образом еврейского кладбища и символической могилой множества безвестных еврейских праведников.

Примечания

¹ Бирзой В.Г., 1948 г.р., сторож на еврейском кладбище; зап. О. Белова, С. Амосова в г. Бричаны, 2010.

² Гортолум И.В., сотрудница еврейской общины, 1965 г.р.; зап. О. Белова в г. Бельцы, 2011. Экспедиция 2011 г. проводилась при поддержке фонда Ави Хай.

³ Комм Ц.Л., 1920 г.р.; зап. Э. Иоффе в г. Екатеринбурге, 2011 (из полевого дневника).

⁴ Гринберг Д.М., 1948 г.р.; зап. М. Гехт в г. Бельцы, 2011.

⁵ Горовец К.И., 1926 г.р.; зап. М. Каспина, О. Белова в г. Черновцы, 2005.

⁶ Там же.

⁷ Клейман Ф.А., 1931 г.р.; зап. А. Полян, М. Гордон в г. Черновцы, 2007.

⁸ Колоденкер Е.У., 192? г.р.; зап. М. Каспина, А. Соколова, С. Пахомова в г. Тульчине, 2005.

⁹ Молчановский Ф.Н. Отчет о работе в 1929 г. на Бердичевщине (г. Бердичев, 1929, рукопись).

¹⁰ Горовец К.И., 1926 г.р.; зап. М. Каспина, О. Белова в г. Черновцы, 2005.

¹¹ Гортолум И.В., сотрудница еврейской общины, 1965 г.р.; зап. О. Белова в г. Бельцы, 2011.

¹² Каргер Г.М., 1962 г.р., Каргер И.М., 1965 г.р.; зап. М. Каспина, Е. Лазарева, Э. Иоффе в г. Кишиневе, 2010.

¹³ Ройф М.Х., 1929 г.р.; зап. С. Пахомова, С. Николаева, Э. Иоффе в г. Черновцы, 2011.

¹⁴ Каргер Г.М., 1962 г.р., Каргер И.М., 1965 г.р.; зап. М. Каспина, Е. Лазарева, Э. Иоффе в г. Кишиневе, 2010.

¹⁵ Кац К.М., 1935 г.р.; зап. М. Каспина, С. Ериш в г. Черновцы, 2008.

¹⁶ Каргер Г.М., 1962 г.р., Каргер И.М., 1965 г.р.; зап. М. Каспина, Е. Лазарева, Э. Иоффе в г. Кишиневе, 2010.

¹⁷ Бирзой В.Г., 1948 г.р., сторож на еврейском кладбище; зап. О. Белова, С. Амосова в г. Бричаны, 2010.

¹⁸ Ройф М.Х., 1929 г.р.; зап. А. Полян, Э. Иоффе в г. Черновцы, 2011.

¹⁹ Ройф М.Х., 1929 г.р.; зап. С. Пахомова, С. Николаева, Э. Иоффе в г. Черновцы, 2011.

Ольга Белова
(Москва)

**«Мне приятен этот обычай...»,
или
Как мы выбираем традицию**

В основу этой работы положены материалы интервью, записанных во время полевых исследований на Буковине, в Галиции и в Бессарабии в 2007–2011 гг. Изучая культуру евреев этих регионов, мы в первую очередь старались побеседовать с представителями старшего поколения, которые помнили живую традицию еврейских городов и местечек, традиционный быт и уклад, религиозные обряды и праздники. Но не менее интересным и поучительным стало для нас общение со «средним» (50–60 лет) и даже «молодым» (35–40 лет) поколением. У представителей этих возрастных групп свое видение традиции и свое отношение к ней. Если в семье были соблюдающие бабушки-дедушки, то молодежь могла хотя бы наблюдать традиционный уклад; если семьи были ассимилированные, смешанные или просто «советские», представления о национальных и религиозных традициях практически отсутствовали, что не означало, однако, равнодушного отношения к «еврейской старине» наших информантов.

В какой-то момент (так сложились обстоятельства, поменялась работа, изменились социальные условия) представители «среднего» (советского) поколения стали причастными к еврейской традиции, познакомились с ней, вспомнили что-то из багажа детства и даже смоделировали для себя «традиционность» так, как они ее понимают.

Оживление семейных традиций или сотворение собственной традиции часто происходило потому, что нашим информантам пришлось занять те или иные посты в «еврейской номенклатуре» (директор школы становится директором хеседа, бизнесмены – главами

общин). При этом «по жизни» они могут быть детьми от смешанных браков или сами состоять в смешанном браке – и тут возникает проблема выбора и уравнивания традиций.

В беседах с такими рассказчиками больше всего привлекает личностное восприятие основных элементов традиции (праздники и традиционная обрядность – свадьба, похороны, имянаречение, правила и предписания, выбор своего отношения к религиозной и светской части традиции).

Традиция и семья

Тема самоопределения в традиции чаще всего связана у информантов «среднего» поколения с воспоминаниями о семье, о том, как родители (или бабушки-дедушки) эту традицию для них «приоткрывали» – ненавязчиво (время было такое!), но красочно и колоритно – через семейные праздники и угощения (детская память ярко сохраняет впечатления от вкусов и запахов), и всегда деликатно – примером уважительного отношения в семье к представителям разных национальностей и религий. Именно так видится приобщение к традиции одной из наших рассказчиц из г. Бельцы.

У меня не традиционная еврейская семья в связи с тем, что папа у меня еврей был, мама – русская, поэтому это нетрадиционная еврейская семья.

И вот тут я вспоминаю слова мамы – она мне рассказывала, как ее встретила бабушка, то есть папина мама. Папина мама была очень верующим человеком, глубоко верующей еврейкой она была, ее в городе здесь все знали, ее звали Песя. В принципе, я получила ее имя – я Полина, по бабушке. Глубоко верующая женщина. И вот мама рассказывала, как она ее встретила. То есть приехала русская невестка, которую она не знала и не ведала. Вы ж понимаете, в то время в еврейской семье это было почти криминальное событие! Поезд приходил в два часа ночи или в час ночи приходил поезд, и она встретила вот эту русскую невестку, полуслепая старая женщина, встретила мою маму на улице. И мама вспоминает – она ее взяла за руки, почти не видя, ночью, взяла ее за руки и сказала: «Приехала моя Анечка». Я всегда, когда это вспоминаю, рассказываю, у меня слезы наворачиваются, потому что это великое дело ума человеческого. Сын привел невестку, совершенно другого вероисповедания, совершенно другой национальности, и вот с таким умом бабушка встретила свою будущую невестку. Никогда не возникал вопрос

о том, что мама русская, а папа из семьи евреев. Никогда. И все соседи, пока бабушка была жива, все соседи знали, что «это моя Анечка» <...> [Бабушка] была очень религиозным человеком. В этом и весь вопрос – что будучи очень религиозным... глубоко религиозной женщиной, с глубокими еврейскими корнями, принять русскую невестку – это было равносильно героизму Советского Союза! <...>

У нас в доме отмечались все праздники, независимо от того – это еврейский праздник или русский <...> У нас был вкусный дом. Теплый и вкусный дом. <...> Я выросла в этом окружении вот этого – вкусной кухни, независимо от того, кому она принадлежит – молдаванам, русским или евреям.

...Я прожила свою жизнь без понятия «национальность». У нас в округе жили евреи, молдаване, цыгане, русские, и мы, дети, не чувствовали своей национальности. Нам было всё равно. Вечером, когда молдаване приходили с поля, они: давайте, ребята, к нам! Сиделись все, нас кормили – той же мамалыгой, жареной рыбой – что там было. Напротив нашего дома жили цыгане. Ходили все дети к ним – они нас тоже кормили. Голубцы там были всегда великолепные. Понимаете – у нас дома всегда... не было различия, мы не понимали, что такое национальность.

Впервые я это почувствовала, когда окончила школу. Я окончила школу и поступала в Тираспольский институт <...> Когда я поехала поступать – у меня очень звучная еврейская фамилия, Розенберг. И когда я поехала поступать, я сдавала физику, я хорошо окончила школу, я сдавала физику, сидело два молодых человека, молдаван, которые принимали экзамены, я ответила на все вопросы, и тогда один другому задал вопрос: «Ты видел, какая у нее фамилия?» – на молдавском языке. И они поставили мне четверку. Это сыграло свою роль, что я по конкурсу не прошла. Конечно, если бы это было сейчас, я бы знала, как с ними расправиться за то, что они сказали. Но это было тогда, мне было неполных 17 лет, девочка из села, как я могла среагировать? Мне пришлось уехать в Архангельск. <...>

Папа не был приверженцем религии, мама у меня не была религиозным человеком. <...> К субботе всегда готовилось. Потому что в любом случае суббота – это праздничный день при любой религии. Суббота – это праздничный день. Мама всегда пекла. Раз в неделю мама в русской печке пекла хлеба вот такие [показывает – в высоту ок. 30 см] вот высокие, очень вкусные. Мама пекла всевозможную выпечку, очень вкусные рулеты с повидлом, с брынзой, с творогом, с капустой...

На Рош-а-шана, на Новый год, мы обязательно чувствовали, что есть такой Новый год и такой Новый год [т.е. еврейский и «общий»], были яблоки и был мед, конечно. Обязательно стояло блюдо с медом, нарезанные яблоки. [Вам объясняли, что это еврейский Новый год?] Да.

Впервые я как-то прошла этот Новый год, я ребенком помню, здесь, в Бельцах. Мы к тете приехали, так получилось, что мы приехали именно на Рош-а-шана к ней, и вот мы увидели этот мед и эти яблоки. У папиного брата и у его жены было тут тоже окружение еврейское, пришли к ним гости, и с тех пор у нас дома на Рош-а-шана тоже всегда был мед и яблоки. Но и без Рош-а-шана мы тоже любили мед с яблоками. [Была елка на «общий» Новый год?] Стояла всегда елка. Традиционная елка тоже всегда стояла в обязательном порядке. [Папа никогда не подчеркивал религиозную сторону еврейской обрядности?] Никогда, ни при каких обстоятельствах, ни в каком возрасте¹.

Наша следующая рассказчица говорит о себе, что о принадлежности к еврейской традиции никогда специально не задумывалась, но благодаря тесному общению с бабушкой сохранила идиш: из молодого поколения семьи бабушка, говорившая только на идише, всегда особо выделяла внуку, внешне очень на нее похожую, и предпочитала общаться именно с ней. У нашей информантки смешанный брак, и в семье сосуществуют две традиции, к которым приобщается ее сын.

[Сын информантки знает, что он еврей.] Он уже знает это в силу того, что мне не дали еврейского воспитания. Я не могу дать ему то, чего нет у меня. Пытаемся, конечно. Он приходит в хесед на какие-то детские мероприятия, дать ему какие-то понятия мы пытаемся, но точно ровно настолько и папа пытается. Папа ходит на православную Пасху в православную церковь, святит кулич, в этом году слезы были, потому что папа обещал взять с собой, а кое-кто не хотел просыпаться ночью! Утром уже этого не помнит, что ночью он не хотел просыпаться! И у нас были слезы, что папа его с собой не взял. Мы пошли во второй класс, нам 8 лет. Он впитывает всё, поэтому мы ему и даем всё, что можем. Мы не религиозные в принципе, но как-то живем, миримся. Муж у меня понимает абсолютно всё. [Так можно две Пасхи в семье справлять!] А мы так и делали! Когда были наши мамы, так и делали. На одну Пасху ходили к одной маме, на другую Пасху ходили к другой маме. И всё было хорошо!²

Традиция и имянаречение

В семьях, совмещающих две или несколько традиций, своеобразно решается вопрос с выбором имен для новорожденных. Часто дают имя в честь кого-то из старших родственников (при этом назвать

можно и в честь здравствующего члена семьи); могут выбрать просто понравившееся или «нейтральное» имя или даже назвать ребенка «по календарю», т.е. по святцам. Трансформации еврейских имен, по мнению наших информантов, связаны с тем, что традиционные еврейские имена уже в конце 1950-х гг. представлялись «смешными» (что может показаться удивительным, например, для г. Сорока в Молдавии, где до 1970-х гг. еврейское население составляло если не бóльшую, то наиболее значительную (и в социальном, и в общественном плане) часть жителей).

Бабушку я не застала. Бабушка моя умерла буквально через три недели после моего рождения. Поэтому получилось так, что я ее совершенно не знала, имя я получила своей бабушки [бабушка Песя – внучка Полина. – *Прим. соб.*]. <...> Внучку мы назвали в честь моей мамы, у меня мама была Анастасия, моя старшая внучка получила имя Анастасия. <...> И я помню, моя мама говорила, когда мы назвали (мы не обсуждали), но так вот – дочка с зятем пришли к такому выводу, что назовут [в честь бабушки], мама моя была жива еще, и вот моя мама тогда сказала такую фразу: «Посмотрите, земной шар действительно круглый. Я, Анастасия, уехала из России, рожденная там приехала сюда. У меня родилась правнучка в России, и Анастасия вернулась туда». [Семья дочери живет в Орловской обл.] Вот так вот получилось, может, немножко тавтология, но образно получилось. Что я, Анастасия, уехала, и я же давала какой-то корень Анастасии, которая вернулась туда³.

Уже я своего ребенка называла ни в честь кого, ни в честь никак. Мне было важно, чтобы было какое-то такое имя... ну, не очень экзотическое. Я не знаю, где и как этот ребенок будет жить, брак у меня смешанный, у меня муж русский, он имеет право ходить в православную церковь, хочет пойти в синагогу – никто не выгонит, поэтому мы не хотели изначально давать ему чисто еврейское имя. В его ситуации это тоже неправильно. Мы долго выбирали что-то такое нейтральное, я не знаю почему – мы выбрали имя Ромка, Роман. Вполне так нейтрально, мы очень ждали девочку, девочке мы выбрали имя Анна. Мы решили: будет жить в Германии – будет Анхен, будет жить во Франции – будет Анни, будет жить в России – будет Аня. Вот так решили, нам очень нравилось это имя, но девочка у нас не получилась. Но у нас есть Роман Николаевич, который уже знает, что он еврей⁴.

[Почему вас называли Семён?] В честь моей бабушки. Мамина мама. Ее звали Сура. Меня называли Суня. Сюня вообще. В паспорте я Семён. [Можно называть мальчика в честь женщины?] Ну, да. У нас называют

по умершим. Первые две буквы как бы... можно назвать, а остальное можно назвать как бы другими. Как бы соединяются. Но это, как бы, закон. Умер, значит должен быть назван. [По живому никогда не называют?] Нет. [И до сих пор?] Ну, сейчас молодежь – у меня дочка названа просто, она родилась в Анну, 22 декабря, Анна.

[То есть вы просто выбрали имя?] Ну да, у нас не было в то время никого, кем можно было [назвать]. [А по отчеству вы как?] Абрамович. Записано «Абрамович», а звали Щика. [Как?] Не знаю, звали Щика, а записан Абрам. [Щика это тоже имя?] Щика, такое имя! [Было принято менять еврейские имена?] Я вам расскажу сейчас историю. Мой брат, на 10 лет старше меня, он был записан Хаим. Хаим-Хаим, пошел в школу, «Хаим-Хаим, Хаим-Хаим» – смеются! Уже советская власть, записали «Ефим». Хаим по-еврейски – это Ефим. И он стал русский [смеется].

А записан был Хаим. [Почему еврейские традиционные имена считались смешными?] Ну, такие имена... на слуху. [Что смешного в имени Хаим?] Ну, видите, смеялись люди – не знаю почему. Да и сейчас такие имена как бы не дают. Тоже чтоб детей не дразнили – так или не так? Может, думаешь, ребенок пойдет в школу, в садик, одно-другое, а так красивое имя, чтоб было на слуху. <...> Я в школе когда учился, у меня классный руководитель был тоже еврей. Я вообще Векслер Семён Абрамович. Для того чтобы, я не знаю – смеялись или что – он мне написал Векслер Семён Александрович. Это мой классный. [В журнале?] Да, так он написал, и ничего! Школа у нас была почти еврейская – учителя, процентов 75, это были евреи⁵.

Традиция и профессия

Если наши предыдущие собеседники представляют традиции семей, выбравших светское направление в культуре, то следующий рассказчик, 62-летний уроженец Станиславова (Ивано-Франковска), сознательно и последовательно формировал свое религиозное сознание. Его родители были верующими, и сам он с 1960-х гг. посещал полуподпольные собрания, на которых молились, читали Тору и изучали иврит. С 1994 г. он – шамес в городской синагоге; рассказывая об избранном жизненном пути, он подчеркивает, что во многом его выбор был обусловлен семейными традициями.

С 60-х годов я приходил в дома, где, знал, собираются [религиозные евреи] – тогда действительно были праздники: и Рошашу́не, и Пейсах, и все праздники, где собирались. Потом начали выезжать в Польшу, Израиль, дальше и дальше. В 60-е в Станиславе было несколько мест, где

евреи молились. Отец мой был помощником раввина <...> собирались те старшие люди, которые знали отца, до 1989 года, пока отец не умер. После этого старики стали умирать. Некоторые повыезжали, но в основном – поумирали. [При жизни папы приходили только старшие люди или молодежь тоже приходила?] Молодежь тоже приходила – те, кто знали идиш и поддерживали традиции. Последний раз, когда молились дома, немного пострадали, потому что пришли дружинники с милиционером, а мама, которая сидела во дворе, не распознала их. Соседи доложили. Они [милиционеры] говорили, что это была незарегистрированная община. Я им говорю: «Вы меня извините! У вас свои есть праздники, у нас – свои. Тут собрались старшие люди, молитву читают, ничего больше нет». Показали молитвенники – там на иврите, а офицер говорит: «Я не знаю, что тут написано, может тут против Союза написано». Оштрафовали. Многих милиционеров я знал по комсомолу, так что сумму штрафа уменьшили. Старшие люди, когда собирались на праздник, собрали эти деньги и вернули отцу...

<...> Еще десять лет тому назад собирались люди в синагоге на встречу субботы, а в последнее время только старики. На Пейсах, Рошашу́не, Суккот ребе дает задание, чтобы я обзванивал людей, чтобы люди приходили. Дедушка тоже был шамесом, шамес должен идти по селу, зазывать людей на службу в синагогу – перешло мне, а я еще отвечаю в синагоге за траурные дела. Кто из евреев умирает, ребе посылает ко мне, и перед тем как войти в дом траура, я должен все проверить, накрыть... [По словам информанта, «похоронные обязанности» его родителям передала одна старушка:] она имела полотно с магендóвидом, и перед смертью она сказала, чтобы папа и мама мои забрали это вот, чтобы были последователями этого. По этому перешедшему, моя мама, когда хоронили по закону, если женщина умирает, она шила ночную сорочку, платок и одевала ее, омывала, одевала, и ложили тогда в гроб. Гроб – он должен быть на полу, над головой свечи, и должен быть стакан с водой. Когда мужчина умирает, то мать тоже шьет, отец одевает, омывает, мама помогает, кто мог – за эти дела платили⁶.

Но в ситуации, когда в городе нет раввина (как, например, сегодня в Бельцах), «главным» по делам синагоги оказывается администратор, который по роду своей деятельности должен решать не только общественно-хозяйственные вопросы, но и неизбежно вникать в религиозную сферу и даже «корректировать» поведение своих прихожан. Администратор синагоги в Бельцах не считает себя религиозным человеком, но старается изучать традицию; при этом субботу не соблюдает, по его словам – зажигает свет и ездит на транспорте.

[Говорят, у вас тут кошерная Тора?] Конечно, кошерная! [Объясните, пожалуйста. Показывает аронкодеш – шкаф, завешенный парохетом]. Вот это называется *арона-кодеш*. Перевод: *арон* – это шкаф, а *кодеш* – святой шкаф. Могу вам прочесть, что здесь написано [читает вышитую надпись]. *Моше бат Елизер* (я не знаю кто, это кто-то подарил) *падзит-нада* (дал пожертвование) *лек бейт а кнесет* (в синагогу) *лизкор* (это в память) *ишито* (его жены) *Малка бат* (а здесь аббревиатура, я не знаю, что это такое) [из аудитории подсказывают: *рав!*] она дочь раввина Мее-ра... Это в 89-м году [на вышивке: 1989]. Кто это дал, я не знаю. Это ручная работа, это была дорогая вещь. [Открывает шкаф, показывает Торы (свитки).] Здесь у нас четыре Торы и только одна кошерная – вот эта [в красном чехле, с вышитой звездой Давида]. Вы не знаете, что такое кошерное, а что некошерное? Кошерное – это настоящее, а некошерное... Здесь слово «кошерное» уже народ не применяет, слово «кошерное» относится к еде.

Бывает, что приходят такие люди, что... у нас есть миссионеры, евреи за Иисуса Христа. Но когда узнаешь, что кто-то из наших туда ходит, туда ходили и сюда, то сюда уж не будет красиво. Пару человек мне пришлось прям с одним условием: если мы узнаем, что он туда ходит, ладно – ходи туда. Потому что там отличие есть. Пришел один, ходил, ходил, потом и исчез. И нету, и нету. Потом я прохожу, а он выходит. Я говорю: «Дима, ты что отсюда выходишь?» – «Я хожу к ним, к этим миссионерам». – «Так тебе больше подходит?» (а говорил, что у него бабушка еврейка!). Я документы его не смотрел. Ну, бабушка еврейка – ходи туда. «Да, я буду сюда ходить». Потом прошло недели три-четыре, он опять сюда пришел. Я ему говорю: «Ты чего сюда пришел, ты ж туда ходишь?» – «Нет, я уже буду сюда ходить!» А я говорю: «Нет, сюда запрещено! Не будешь, я не разрешаю!» И он вышел и чуть ли не плачет...⁷

Для послевоенного поколения своеобразным «элементом еврейской идентификации» может стать еврейское кладбище. В последние десятилетия в некоторых городах бывшего СССР еврейские кладбища стали предметом внимания местных еврейских общин, объектом исследования и реставрации. Появились энтузиасты, взявшие на себя роль «хранителей древностей». С одним из таких знатоков местной еврейской истории мы познакомились в Черновцах. Бывший фотограф, в настоящее время он занимается поиском захоронений и уходом за могилами на еврейском кладбище в г. Черновцы.

Как я, как еврей, пришел на еврейское кладбище заниматься вот такими делами? Я же не от этого... Просто когда приехала израильянка

одна <...> она здесь на неделю, она вытаскивает 100 долларов и говорит: «Это памятник моей мамы, ты еврей, мы друзья, ты не обижайся, я тебе даю эти деньги, и не отказывайся и не сопротивляйся. Возьми эти деньги и каждый год, когда там *юрцайт*, я тебя прошу – это еврейская рука будет зажигать, для меня эти деньги... я рада, что я могу их дать именно еврею, что именно еврей будет», – так она мне подчеркивала, уговаривала. Ну хорошо, взял эти деньги и пришел. Взял парня молодого, начинаем немножко убирать. Я не занимался этим, понимаете, у меня совсем другая работа! И возвращаюсь обратно. Идет женщина пожилая и с молодой: «О! Вы тут работаете?» Я говорю: «Я не работаю тут». – «Ну, все равно, помогите, мы из Спрингфилда, с Америки! Мы вам даем деньги!» Я говорю, слушайте, я ж не занимаюсь. Она вытаскивает деньги, 100 долларов тоже, воткнула мне: нам надо уже, сейчас приедут родственники все, стыд и позор! <...> И пошло, и пошло, и пошло... Америка – Сакраменто, Бостон, Бруклин, Нью-Йорк, штат Огайо, потом Лондон, Париж, потом Испания, понимаете? <...> А раньше я занимался свадьбами. Я ж фотограф. Это было доходное дело! Но на сегодняшний день есть люди, которые этого не понимают – я ж не могу им объяснить. Мне на кладбище приятней работать, чем обслуживать свадьбы. Ну, во-первых, с точки зрения финансов, так тут постоянные клиенты, одни и те же <...> Свадьба же – это люди, которые не очень доброжелательно относятся к евреям в общем-то в душе, так? И когда ты работаешь, ты чувствуешь на себе это вот. Ну, платят деньги. Не всегда деньги приятно получать! Смотря от кого. Когда делаешь, он: вот, хитро, вы [еврей] всё привыкли так вот [схитрить]... Тут же, наоборот, я с евреями имею дело, и он мне не скажет обидные слова. <...> Я получил от него [клиента] деньги. Эти же деньги я получу от какой-то свадьбы, от какого-то Ивана Степановича, который мне скажет, что вот ты много денег взял, вы, еврей, привыкли [обманывать]. Мне не очень приятно будет эти деньги получать. Так лучше уж тут получить, когда тебе тут желают добра и всё. А там... По-разному бывает⁸.

Говоря о своей миссии, наш рассказчик подчеркивает, что осознание еврейства пришло к нему именно тогда, когда он оказался взыскан на роль хранителя традиции, чем он, безусловно, гордится.

Интеграция в еврейскую традицию

У большинства наших собеседников искренний интерес вызывают неевреи, проявляющие склонность к еврейской религии и традиции. И версии объяснения этого явления здесь у каждого свои⁹. Кроме

того, в Бессарабии и на Буковине до сих пор сохраняется практика обращения нееврейского населения к раввинам или в синагогу за помощью и советом в трудных жизненных ситуациях¹⁰.

У нас есть один в Молдавии – реб Залман! [имеет в виду кишиневского раввина] <...> У нас даже и президент ходил к нему! Коммунист – просил благословления. [И как?] Не помогло! Переизбрали! [т.е. не выбрали на другой срок.] Вы будете смеяться, но моего товарища долгое время не утверждали начальником налоговой инспекции республики, он потом был министром финансов. И вот его повели к ребу Залману нашему другу. И на третий день его утвердили. Хочешь верь – хочешь не верь. Чуда бывают всякие¹¹.

Многие неевреи принимают еврейскую веру. Заместитель кишиневского раввина – молдаванин (Мунтян). Он представляет общину на всех религиозных мероприятиях, прошел гиюр, изучил Библию, знает еврейское всё и при этом этнический молдаванин. <...> Это не мода – это явление существует годами. [Бывает, что просто молдаване приходят?] Приходят, они считают, что еврейские раввины знают какие-то тайны. И вот ездят к ним на консультации советоваться по жизненным проблемам. В Черновицы особенно, в Бельцы, пожертвование дают. Это массовое явление. Да, знают тайны евреи, наследники учения каббалы. Они слышаны об этом и думают, что если такие известные люди себя этому посвящают, то, наверное, что-то есть!¹²

[Молдаване ходят в синагогу?] У нас цыган ходит. На молитву. Цыган! Я не знаю, как его зовут, я тоже не религиозный, я прихожу иногда на молитву, я вижу его тут частенько. Он приходит, ему нравится вера эта, он читает, он всё знает. [Читает по-еврейски?] Нет, там на русском тоже ж есть. [Это который барон?] Нет, другой. Барон просто знает идиш. Он знает три слова. Он их просто собирает, получается 7–8 слов, понимаете? И как бы... Он сказал просто красивые слова. У нас было мероприятие, 20-летие [общины] как бы сделали, и он сказал красивые слова: «Только в Сороках евреи говорят на цыганском, а цыгане разговаривают на идише». [А то, что евреи говорят на цыганском, это факт?] Есть! Я лично слышал! У моего брата друг жил опять же на Горе, работал среди цыган, у него там база была, он работал, он знал по-цыгански лучше, чем цыгане. Он разговаривал свободно, как говорят – *liber* – спокойно. И многие знали. [А цыган, который на молитву ходит?] Ему нравится! Он приходит, он не ходит ни в церковь, он сюда ходит, ему нравится. Он приходит к нам на праздники, я даже много раз видел. [Но веру он не принимает?] Нет, как бы нет. Но историю – всё, он учит, читает. Он знает больше историю, чем я. Однозначно, честно!

Как бы даже был заместитель раввина Молдовы здесь, я знаю, что у нас здесь ведет молитву, он спросил: это можно? Вот, если люди приходят и ставят там 5 лей, я не знаю, там есть у них ящик, можете бросить, чтоб... Он говорит: нет проблем! Пускай ложат деньги, вы можете читать. Показал, какая молитва¹³. Так они ходят. [В поисках справедливости?] Да. Они считают, что у нас Бог посильнее¹⁴.

Евреи г. Бельцы единодушно рассказывают об уважаемом человеке, враче Иване Александровиче Виеру, молдаване, сделавшем иудаизм предметом своего философско-нравственного выбора. Эти рассказы, видимо, «цитируют» самого Виеру, являясь пересказами бесед с ним; одновременно в этих текстах содержится оценка, которую информанты дают данному факту. Об Иване Александровиче рассказывают и за пределами Бельц, но там уже это не пространные нарративы (в отличие от тех, что записаны от «очевидцев-собеседников»), а лаконичные свидетельства, сохраняющие только основные наиболее значимые моменты.

У нас сейчас ходит один врач, уважаемый врач, молдаван сам, но он очень давно ходит в синагогу, где-то с середины 80-х, где-то с 88-го, с 89-го, его зовут Виеру Иван Александрович. Он очень хорошо знает Тору, он всё это читал, он на самом деле преданный еврейской религии, он у нас уважаемый человек, он вот тут сидит [показывает на первый ряд у окна, в парте лежит его сидур], он, бывает, рассказывает нам недельную главу, он подготовленный. В общем-то, он очень хотел принять гиюр. Где хотите он ездил – и к раввину в Киев он ездил, и в Одессу, и в Кишинев, и где угодно. Ему ставили условие: ладно, если ты хочешь... Они думали, что у него есть цель гиюра... Знаете, для того чтобы репатрироваться в Израиль. Он говорит, мне надо не для того, я хочу просто... На самом деле мы его не имеем права к Торе вызывать, и он знает, что по закону нельзя. А он хочет, чтоб и к Торе подходить. Быть полноправным членом еврейской общины. Но так и не удалось. У него дети, обе дочери выехали замуж в Канаду, но так у него не получилось гиюр принять. Хотя он бы сдал экзамен, он всё знал¹⁵.

Да, Иван Александрович. Это человек, который умнейший человек, и вообще с ним побеседовать очень интересно. Он молдаван, он мне рассказывал, мы с ним сколько раз беседовали, он говорит – я изучил много религий. И я пришел к выводу, что мне подходит только иудаизм. Это его сознательный выбор. Он не в детстве к этому пришел – человеку 60 лет почти. Он пришел это сознательно, и он уверовал в это. Вот он –

истинно верующий человек. Но пройти гиюр он никак не может, это большая проблема у нас, и никак не может. Для того чтобы пройти гиюр, ему нужно всё здесь бросить, уехать в Киев, там прожить сколько-то – полгода, год, два года, я не знаю точно, чтобы пройти все эти процедуры, а он говорит: а на что я буду жить?! Вот он – истинно верующий человек¹⁶.

Я вот уважаю только этих людей, которые... христиан православных. А вот эти, что есть другие веры, я не знаю, я не верю. Там описывается совсем другое, как я вам сказала... А вы были, вы не были – были утром, а вы же не были в синагогу. К нам ходит один врач из города. Он это вот – травматолог. Он уже ходит двадцать лет – сколько я хожу, столько и он уже.

Так он перешел в нашу веру. В смысле он молдаван. Он знает, что он молдаван, он не еврей, он не считается евреем, потому что ему раввины не дали это вот еще, что он еврей или нет. Он не это вот, не обрезание или не прошли это, как называется, что проходят – я вот вам не могу сказать тоже. Гиюр не прошел. Так поэтому не дают ему это еще. И они хотят эти в Киеве раввины, чтоб и жена прошла гиюр – это вот. А жена чтоб это прошла, ей... Они обоим врачам. Но он ходит к нам постоянно, и он знает больше, чем еврей. Эти вот говорят, что они не знают, но он знает больше, чем еврей.

Так я ему раз спросила. Он раз моя дочка было упала, я его вызывала домой к нам. И я спросила: «Иван Александрович, скажите, пожалуйста, почему вы стали верить в еврейскую веру?» Он говорит: «Потому что я начитанный, и я читал все веры, описанные все веры, все, которые существуют. Самая верная, самая справедливая вера – это иудейская». И я же вижу – приходят из другие веры к нам, сидят, и берут – наши не забирают <...> и читают сколько хочешь. И они переписывают, и все это вот ... Так к чему мы это говорили? [Что у них вера такая же, как у евреев.] Да, так я же говорю. Христиане это православные точно так, что у нас пишут...¹⁷

В бельцкой синагоге есть врач Виеру. Он не смог пройти гиюр, но в синагоге на всех собраниях он выступает¹⁸.

Для многих смешанных семей вопрос «интеграции» встает, когда приходится провожать в иной мир почивших родственников или супругов. В последнее время практика захоронения нееврейских членов семьи на еврейском кладбище или евреев на христианском получила довольно широкое распространение даже в таких исконно «еврейских» центрах, как Бельцы, Хотин и Сорока¹⁹.

Но есть случай, как еврея похоронили на христианском кладбище. [Почему?] На сегодняшний день никто этого не знает, у него жена была русская, он умер внезапно, его ударило током, я знаю, что он похоронен на христианском кладбище. Зовут Фройя. Миттельман Фройя. [Не потому, что он был партийный?] Нет. Это желание жены. Я думаю, что он сам бы это не одобрил. Его хоронили евреи, шли за гробом. Все зашли в церковь, даже я там был, а мы все стояли на улице, пока его там отпели. [А его отпевали, несмотря на то что он был еврей?] Да. Это значит, прошло так, что его сразу и крестили, значит? [А он был некрещеный?] Нет, конечно. Чистокровный еврей. [Может, жена это сделала, потому что хотела потом рядом с ним лежать?] Она уже в Израиле, а он здесь лежит. Она живет в Израиле. Вот это жизнь... [усмехается]²⁰.

Очень много евреи лежат на русском кладбище, очень много русских лежат на еврейском кладбище. [А можно так?] Ну а чего нельзя? Чего нельзя? [А раньше, в прежние времена?] Ну, у меня жена русская была, украинка. Я ее положил на еврейском кладбище, я даже не думал, думал, шо если шо, так положим на украинском, у ней и сёстры есть. А перед смертью она говорит: «Я не буду ходить к тебе в гости, не нужно, щоб ты ходил ко мне в гости – ты должен ложить мене там, где ты будешь». Я говорю: «Я на русском не попаду». – «Значит, мене ложи». Сёстры обиделись, но ничего! Только я сделал разницу. Допустим, родители – закрыта могила по еврейским [законам], должна плита быть, она просила, щоб были цветы. Я оставил открытым и цветы сажу всё время, смотрю за ними. И всё, и ничего страшного нэма. Не побьются и не подерутся²¹.

[Бывали случаи, когда неевреев хоронили на еврейском кладбище?] Да, есть был случай. Могила рядом с моими родителями, похоронен муж с женой – она не еврейка, она украинка. <...> она умерла раньше на полгода, и он как бы просил разрешения, чтоб похоронить ее на... [еврейском кладбище]. Она очень хорошо относилась к евреям, не могу сказать, что она постоянно соблюдала еврейские традиции, но... в общем, так и осталась. [Даже если нееврей не соблюдал еврейские традиции, можно его здесь похоронить?] Ну да. И через полгода он умер уже <...> [Надо какое-то специальное разрешение просить?] Разрешение – ну как бы считается, что мы отвечаем за кладбище, по традиции за ним следим, он с нами поговорил, и мы не против, чтобы там [супруги были вместе]. [А наоборот бывает, чтобы еврей – на христианском кладбище?] Ну, еврей, ассимилированный в смысле, если там наполовину еврей, то такие случаи есть. Но когда родители евреи, я таких случаев не упомяну²².

[Можно на одном кладбище похоронить еврея и нееврея?] Я не знаю, как тогда выходили [из положения], мне трудно судить. Это детские воспоминания, я не знаю. Но когда умирала моя мама, вопрос был однозначный. Она сказала: «Я должна быть похоронена только рядом с папой». И этот вопрос не обсуждался. У меня русская мама похоронена с евреем папой здесь на еврейском кладбище. [Не надо было спрашивать разрешения?] Нет, ни у кого нигде я никакого разрешения не спрашивала. Я похоронила маму рядом с папой. Никто на ее национальность не смотрел, она была Розенберг, с такой же фамилией, как папа. Поэтому этот вопрос была однозначен. Мама сразу предупредила, чтобы никто не ломал и не ломал себе голову: я должна быть похоронена вместе с папой²³.

Моделирование «индивидуальной» традиции и ее трактовка

Интересно отметить, что в картине мира некоторых наших собеседников довольно значимую роль играет фактор создания собственного варианта какого-либо обряда или ритуальной практики. Такое моделирование, на наш взгляд, является своеобразным ключом, открывающим вход в мир традиции, который долгое время был для человека закрыт (в силу специфики времени, на которое пришлось взросление наших информантов 1930–1950-х гг. рождения). Объясняя, почему то или иное действие они совершают именно так, а не иначе, наши собеседники обращаются либо к рациональным доводам, либо, наоборот, подчеркивают субъективные переживания, связанные с тем или иным фрагментом традиции.

[В еврейской традиции всегда можно ходить на кладбище?] В пятницу после захода солнца, то есть с шести часов начиная, и целый день в субботу на кладбище не ходят. И мы не ходим на кладбище. А в воскресенье – уже да. [Можно ходить на кладбище тому, у кого родители живы?] Я не наблюдал таких запретов в этом отношении. Честно сказать, лично я, например, не ходил на кладбище, я себе в 13 лет дал какой-то зарок такой – что я не буду на кладбище, пока кто-то из моих самых близких там не будет. И вот очень много лет я это соблюдал, я доходил только до ворот, а на кладбище не ходил. И только когда отца хоронили, я первый раз зашел на территорию кладбища. [А почему в 13 лет вы так решили?] Ну, как-то так получилось просто. Может, как-то осознанно, может, в 14 лет... не вспомню, не приурочено к какому-то

там возрасту определенному. [То есть это вы так для себя решили, а такого правила нигде не написано?] Нет-нет, мои дети ходили. [То есть с детьми можно прийти на могилу к бабушке, к дедушке?] Конечно. Дети приезжают, у меня двое детей живут в Кишиневе, а старшая дочка в Израиле. Прилетает, и мы все вместе приходим на кладбище обязательно – в день приезда или на второй день, или перед отъездом²⁴.

Мы сейчас немножечко нарушаем, и я нарушил раньше, и эти – помоложе <...> На еврейских кладбищах мужчины отдельно похоронены в ряду, женщины – отдельно. И я, как бывший член партии, то есть член КПСС (а сейчас я член партии другой – партии коммунистов Молдовы), нарушил это. Похоронил отца, потом через несколько лет мать умерла, и рядом поставил им памятники. [Не было принято делать семейные участки?] Нет. Некоторые меня осуждали, сейчас я скажу: это было в... в 78-м году отца хоронил, а в 83-м мать. Получается, через пять лет. И когда я мать там похоронил, мне осуждающие, старшее поколение, старше меня гораздо, говорили: ты некрасиво, ты неправильно поступил, ты осквернил, ты нарушил, ты такой-сякой. Я говорю – это ваше мнение, ваше суждение, пусть оно у вас остается. Я так поступил. Прошло 10–15 лет, некоторые, которые приезжали уже потом из других стран, значит, они покинули Молдову, покинули Единцы: «Ой, Семен! Ой, Сёма! Ты был мудрым человеком, ты правильно сделал, что не в одном конце кладбища, а рядом похоронил родителей. Мы видим, что ничего тут страшного нет, покойники между собой там не ссорятся, никаких скандалов». Они [имеет в виду братьев Аккерман, тоже похоронивших своих родителей рядом и поставивших им общий памятник] тоже так сделали. <...> Я считаю, что это не такой уж страшный грех и такое преступление. Но есть люди, которые считают себя святыми, набожными, но живут они по далеко не нравственным законам²⁵.

Израильская свадьба. Священник пьет вино, а потом из этой кружки должны все пить, как ни противно. У разных евреев по-разному. Традиция разбить тарелку? На какой-то свадьбе так порезались, что кровь лилась рекой. У бессарабских евреев надо было пополам разломать тарелку об угол стола, потом тарелку отдавали жениху и невесте. <...> У нас бокал не били. Какой смысл разбивать, когда наоборот семью соединяют? Непонятно²⁶.

Я в синагогу вообще не хожу, я там бываю только по праздникам. На Пейсах, на Рош-а-шана в обязательном порядке, я прихожу туда в день смерти своего отца, своей мамы – несмотря на то что мама русская, я тоже прихожу в синагогу, и Рома (он не раввин, но он глубоко верующий человек, он у нас работает в хеседе, он ведет всю эту работу в сина-

гоге, и он читает молитву). Я говорю там за моих родителей, и он читает и в этом криминала тоже не видит. Но даже в эти праздничные дни приходит очень много людей, которые не имеют к еврейству абсолютно никакого отношения. Им нравится, им интересно, они просто в душе верят, что это место, которое им поможет.

В христианской традиции потом обязательно застолье делается, у евреев это не делается. У евреев нет поминок. У них единственное, что когда выезжают... всё, похоронили человека, опустили его, если есть жена – то ей обязательно нужно порвать косынку, нужно разорвать ее, потому что как бы ее жизнь уходит в две стороны – ушел муж, и она осталась с этой стороны, обязательно читается молитва на кладбище, и никаких поминальных столов не делают. Когда все вышли за территорию кладбища, обязательно нужно вымыть руки, но это в традиции всех народов. И вот тут такое небольшое угощение, вообще положено лейкех и по глотку водки. Вот это всё, что должно быть. И никаких поминальных столов не делается. И я считаю, что это хорошо <...>

Всё возвращается на круги свои, на каком-то этапе всё где-то что-то возвращается. Я родилась в нееврейской семье, но папа у меня еврей, и я не прошла этап роста в еврействе, как говорится, но, несмотря на то что у меня есть эти гены, я вернулась в еврейство. Пусть это было уже в таком преклонном возрасте моем, но я вернулась в это еврейство! Понимаете, вот что-то есть! Поворот какой-то есть, от которого мы не можем никуда уйти. Смотрю, моя дочка, которая абсолютно не жила в еврейской... ничего не знает о еврейских традициях, но когда еврейские праздники, я тут же получаю от нее поздравление с праздником.

Вот я дома зажигаю свечу в пятницу вечером теперь. Теперь я ее зажигаю, эту свечку, ставлю на подоконник и зажигаю. То есть – мне приятен этот обычай. Не потому что я ударились в религиозность, а потому, что мне приятен этот обычай. Поэтому я это делаю. Я получаю удовольствие от этого. Я одна, я живу совершенно одна, и поэтому какая-то живая такая ниточка, и я зажигаю. У меня есть ханукия, у меня есть вот эти прибабасики, как я говорю, это душевно. А свеча – ведь это душа. Живой огонь. В день смерти родителей, мужа я зажигаю свечу дома. Это тоже какой-то такой ритуал, как-то согревает, и как-то себя чувствуешь в каком-то русле определенном. Приятно получается²⁷.

Еврейские традиции и мир «соседей»

В полиэтнической и поликонфессиональной традиции города Бельцы (как и во многих регионах тесного этнокультурного соседства) интерес к традициям соседей всегда велик, несмотря на возможное

противостояние и даже враждебность в период общественных кризисов. Практика соседства в конечном итоге всегда пересиливала конфронтацию, и разные традиции становились друг для друга источником культурного обогащения. Об этом – яркий рассказ жительницы г. Бельцы (по национальности украинки), у которой еврейская традиция вызывает искреннее восхищение; значимыми моментами при формировании «портрета» еврейской традиции становится, во-первых, кулинарный код, а во-вторых – набор положительных характеристик образа еврея.

Вы знаете, я вот даже вчера себе вот так вот набросала [разворачивает конспект!], некоторые вещи я вспомнила. Что мы переняли от евреев? У нас в рационе появилась фаршированная рыба, у нас появилась фаршированная куриная шейка, у нас появился бисквит. Я хочу, чтобы вы понимали, что в 60-е – 70-е годы такого понятия, как миксер, не было. И когда евреи на работе угощали маму бисквитом, они объясняли, что надо очень долго взбивать яйца – отдельно белки, отдельно желтки. Я помню, как моя мама сама и меня заставляла взбивать, потому что это был бисквит, это Франия дала ей рецепт! Еще у нас появилось в семье такое блюдо, как форшмак – мы его очень любим. Если вы знаете, что это такое – рубленая сельдь с луком, со сливочным маслом и так далее.

И буквально несколько слов о стереотипах. Есть отрицательные стереотипы о евреях в нашей местности, есть положительные стереотипы. Отрицательный стереотип (мы вчера говорили) – евреи все хитрые. Боже упаси кушать еврейскую мацу, потому что в нее добавляется кровь христианских младенцев. Есть такой злой, такой черный юмор: ну зачем же портить еврейскую мацу хрустящую христианской кровью?! Или: евреи боятся СПИДа и поэтому не делают этого.

Теперь хочу сказать о положительных вещах. Опять таки – вчера начала вспоминать. Евреи ели только курицу. Вот, идя с бабушкой на рынок – они покупали только живых курей. А мы жили тоже в таком райончике, где было много евреев, и бабушка все время здоровалась с ними, потому что моя бабушка работала у евреев по хозяйству. [После войны это было?] Да, после войны, и до войны она была у них как бы управительницей хозяйства в доме. Моя бабушка очень вкусно готовила, и мы еще от бабушки это переняли. И вот она шла, здоровалась и говорила: ой, смотри, Фаня идет. Фаня курочку выбирает. Очень интересно, как выбирали курей. Покупали только живых. Брали курочку, поворачивали ее попкой к себе и дули в эти перышки, чтобы посмотреть. Меня всегда это удивляло, я спрашивала: «Бабушка, зачем они это делают?» Она говорит: «А чтобы посмотреть: если курица здоровая, если она хорошо

кормленная, она жирная и попка у нее чистая. Значит, курица была у хороших хозяев, она находилась в чистоте». Еще бабушка рассказывала, что евреи сами никогда курей не резали. У них был человек, который резал куры. <...> [А он долго был? В какие года?] Это не могу сказать. Моя бабушка умерла в 79-м году. Мне тогда было 12–11 лет, поэтому вот это мои детские воспоминания.

А уже вот в моей семье я очень хорошо помню, как моя мама всегда говорила: «Инна, я очень хочу, чтоб ты удачно вышла замуж, только, пожалуйста, не выходи за молдаванина. Или за еврея, или за украинца». Она всегда говорила: еврейские мужчины очень порядочные, они не пьют. Это хороший стереотип! Не потому что среди евреев нет пьяниц, но в принципе бытовало мнение, что еврейская семья – это очень порядочная семья. Их мужчины не пьют, их мужчины не гуляют [дружное хихиканье], и что самое важное – их мужчины не бьют! Вы понимаете, к сожалению, насилие в семье у нас сохраняется и сейчас. И в молдавских семьях это присутствует, и некоторые воспринимают это как должное. Бьет – значит любит. У евреев это отсутствовало. И еще один очень хороший стереотип. Так, как евреи любят своих детей, так никто не любит своих детей. Потому что, говоря о еврейских детях, каким бы ни был ребенок, шалун, нездоровый, больной, они всегда говорили о нем в превосходной степени, он всегда самый умный, он всегда самый хороший. И у нас можно услышать: ты такой-сякой, своим детям на улице давать подзатылки, то есть вот это норма. У евреев этого никогда не было. И всегда моя мама говорила: «Посмотри, как они воспитывают, там, Игоря! Посмотри, как они воспитывают – что бы он ни делал!» Они не позволяют себе в школе ругать после родительского собрания. И евреи очень много денег, всё внимание уделяли воспитанию детей и их образованию. Это было приоритетным, и еврейские дети практически все прошли через музыкальную или художественную школу. Это было обязательным. Если мы – русские, украинцы – ходили в спортивные секции, на танцплощадки, я не помню, чтоб мои одноклассники-евреи приходили на дискотеку, не помню! Я закончила школу в 82-м году. Но все они обязательно закончили или художественную, или школу музыкальную.

Еще я помню очень вкусное блюдо – *маина*. Я забыла об этом сказать. Все знают, что такое «маина»? Слоеное тесто внутри с мясом. Вот это тоже стало любимым блюдом в нашей семье. И еще у нас до сих пор существует выражение: «м-м-м... цимес!» Это тоже характерно для нас, потому что у нас морковь растет в любом огороде на любой даче, и вот эти кругляшки моркови, вареной или жаренной в жире, с фруктами, с мясом – ну, они символизируют денежку, достаток. И вот некий такой вкус. [Не говорили, что евреи научили украинцев готовить?] Вы знаете,

я хочу сказать, в Молдавии традиция кухни очень большая. И молдаване сами готовят великолепно. Я бы даже сказала, лучше, чем украинская кухня, хотя я сама украинка. Но я больше предпочитаю молдавскую кухню. В ней большое обилие овощей, брынзы – коровьей, овечьей, поэтому евреи перенимали что-то у молдаван и у русских, а вот эти блюда я точно знаю, что появились в нашей семье, когда мама приносила вот эти вот рецепты.

И еще один момент. Это было только на еврейских свадьбах. Это сейчас стало повсеместно, но это было на еврейских свадьбах. Когда свадьба заканчивалась и подавали сладкое на стол, только на еврейских свадьбах всем гостям раздавали кулечки, и ты мог сладкое взять с собой. Вы ж понимаете, будучи на свадьбе, ты уже не так, а вот так наелся [выше головы]! И то пирожное, и та пахлава, или то сладкое – тебе хочется, но оно уже не лезет. Это было настолько здорово, и когда я впервые в 85-м году побывала на еврейской свадьбе, вы не представляете – не потому что я голодная или у нас этого нет, но это было очень приятно, что то сладкое, которое ты не смогла съесть, тебе дали его в кулечек. Причем ты можешь взять столько, сколько ты хочешь. Да, тебе не клали, а просто кулечки раздавали, они лежали под тарелочкой, и ты мог уходить – оно было рассчитано на сладкое, но кто хотел, тот брал там что-то еще. <...> И вот это была чисто еврейская традиция, которая была настолько приятна, поэтому я говорю, что у меня такого вот восприятия негатива из своего детства об евреях нет...²⁸

«А вообще-то это весь народ от Бога...»

Проблема выбора традиции – во многом проблема индивидуального выбора, особенно в том случае, если человек в равной степени (в силу своего происхождения или семейных уз) привязан к различным традициям. В такой ситуации через выбор чего-то одного, через совмещение различных элементов или через моделирование собственного уклада и приходит, с одной стороны, осознание своих корней, а с другой – происходит отстаивание собственных ценностей (семейных, личных, приобретенных с опытом). Это личностное отношение к традиции и ее составляющим позволяет по-новому взглянуть на универсальную социокультурную оппозицию «свой–чужой» и во многом прояснить толерантность, присущую культуре полиэтничных традиций.

Я была, например, в церкви. Тоже на свадьбах у наших приятельниц. То, что там батюшка читает, это самое у нас пишется. То, что на иврите.

Так что мы всё равно все люди одинаковые. Потому что Бог дал все животные и все людей одни... одну кровь. А потом люди переделали вот это. И евреи и неевреи. А вообще-то это весь народ от Бога²⁹.

Примечания

¹ Распитина Полина Григорьевна, 1949 г.р., с. Препелица Синджерейского р-на, Молдавия; учитель математики (Архангельский пединститут им. Ломоносова и Бельцкий пединститут), ныне директор «Хесед Яаков» в г. Бельцы; зап. О. Белова, 2011. Экспедиция 2011 г. проводилась при поддержке фонда Ави Хай.

² Груздева Римма Хаимовна, 1967 г.р., г. Бельцы, Молдавия; сотрудница «Хесед Яаков» в г. Бельцы; зап. О. Белова, 2011.

³ Распитина Полина Григорьевна, 1949 г.р.; зап. О. Белова, 2011.

⁴ Груздева Римма Хаимовна, 1967 г.р.; зап. О. Белова, 2011.

⁵ Векслер Семён Абрамович, 1962 г.р., г. Сорока, Молдавия; по профессии – мастер-обувщик, ныне руководитель еврейской общины г. Сорока; зап. О. Белова, 2011.

⁶ Глейс Рувим Давидович, 1949 г.р., г. Станиславов (Ивано-Франковск), Украина; зап. О. Белова, М. Каспина, 2009, Ивано-Франковск.

⁷ Ходак Леонид, 1953 г.р., г. Бельцы; по профессии – строитель, ныне администратор синагоги г. Бельцы; зап. О. Белова, 2011.

⁸ Лившиц Леонид Хаимович, 1953 г.р., Черновцы; зап. О. Белова, Т. Соломатина, 2009, Черновцы.

⁹ См. статью С. Амосовой и С. Пахомовой в этом сборнике.

¹⁰ Описанию и анализу этого явления посвящен целый ряд публикаций, см., например: *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. С. 131 и сл.; *Белова О.* Народная магия в регионах этнокультурных контактов славян и евреев // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2007. С. 110–136; *Белова О.В.* Интеграционные аспекты еврейско-славянского межкультурного диалога // Этнографическое обозрение. М., 2009. № 6. С. 29–37; *Киреева Н.* Обращение к «чужому» праведнику в магических целях // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2007. С. 137–145; *Амосова С., Каспина М.* Парадокс межэтнических контактов: практика обращения неевреев в синагогу (по полевым материалам) // Антропологический форум. 2009. № 11 Online // URL: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11_online_04_kaspina-amosova.pdf; *Иоффе Э., Лазарева Е.* Раввины-чудотворцы и их почитатели на территории современной Буковины и Бессарабии // Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2011. С. 273–282. См. также статью Е. Лазаревой в этом сборнике.

¹¹ Бондарь Лев Шаевич, 1948 г.р., Бельцы, Молдавия; руководитель еврейской общины г. Бельцы; зап. О. Белова, 2011.

¹² Аккерман Леон Моисеевич, 1945 г.р., Единцы, Молдавия; руководитель строительной компании «Аkkerман L&E»; зап. О. Белова, Н. Киреева, Э. Иоффе, Е. Лазарева, 2011, Единцы.

¹³ Ср.: по словам православной информантки, христианам следует индивидуально молиться за «иноверных» родственников св. мч. Уару или св. Николаю (Э.В. Букчина, 1955 г.р.; зап. О. Белова, А. Мороз, 2009, Черновцы). Св. мученик Уар – единственный христианский святой, являющийся небесным ходатаем за некрещеных умерших.

¹⁴ Векслер Семён Абрамович, 1962 г.р.; зап. О. Белова, 2011.

¹⁵ Ходак Леонид, 1953 г.р.; зап. О. Белова, 2011.

¹⁶ Распитина Полина Григорьевна, 1949 г.р.; зап. О. Белова, 2011.

¹⁷ Мазур Мария Марковна, 1922 г.р., Бельцы, Бессарабия; зап. О. Белова, М. Каспина, Н. Киреева, 2011, Бельцы.

¹⁸ Аккерман Леон Моисеевич, 1945 г.р.; зап. О. Белова, Н. Киреева, Э. Иоффе, Е. Лазарева, 2011, Единцы.

¹⁹ См. также статью Э. Иоффе в этом сборнике.

²⁰ Векслер Семён Абрамович, 1962 г.р.; зап. О. Белова, 2011.

²¹ Трахтенберг Ефим Хунович, 1928 г.р., Хотин, Бессарабия; зап. М. Каспина, О. Белова, Н. Киреева, Л. Жукова, 2007, Хотин (Черновицкая обл.).

²² Аккерман Ефим Моисеевич, 1950 г.р., Единцы, Молдавия; руководитель строительной компании «Аkkerман L&E»; зап. О. Белова, Н. Киреева, Е. Лазарева, Э. Иоффе, 2011, Единцы.

²³ Распитина Полина Григорьевна, 1949 г.р.; зап. О. Белова, 2011.

²⁴ Аккерман Ефим Моисеевич, 1950 г.р., Единцы, Молдавия; зап. О. Белова, Н. Киреева, 2011, Единцы.

²⁵ Фурман Семён Михайлович, 1932 г.р., Единцы, Бессарабия; учитель истории, член КПСС (ныне КПРМ); почетный житель города; зап. О. Белова, Н. Киреева, Э. Иоффе, Е. Лазарева, 2011, Единцы.

²⁶ Аккерман Леон Моисеевич, 1945 г.р.; зап. О. Белова, Н. Киреева, Э. Иоффе, Е. Лазарева, 2011, Единцы.

²⁷ Распитина Полина Григорьевна, 1949 г.р.; зап. О. Белова, 2011.

²⁸ Гортолум Инна Владимировна, 1965 г.р., учитель, сотрудница еврейской общины; зап. О. Белова, А. Кушкова, 2011, Бельцы.

²⁹ Мазур Мария Марковна, 1922 г.р.; зап. О. Белова, М. Каспина, Н. Киреева, 2011, Бельцы.

Статья написана в рамках проекта «Мир и человек в этнолингвистическом словаре “Славянские древности” (к 90-летию со дня рождения академика Н.И. Толстого)» (грант РФФИ, 12-06-00048-а).

*Светлана Амосова,
Светлана Пахомова*
(Москва)

**«Свой среди чужих»:
варианты интеграции неевреев
в еврейскую религиозную и общинную жизнь**

В 1990-е гг. на волне исторических изменений на бывшем пост-советском пространстве возникает большое количество еврейских религиозных и общественных организаций. Цели и задачи этих организаций разнообразны – религиозное и общинное «возрождение» и строительство, формирование идентичности, оказание гуманитарной помощи и др. Большая часть еврейского населения в разной степени была вовлечена в работу этих организаций, но и нееврейское население различными способами оказалось интегрировано в них.

В нашей статье мы покажем те способы коммуникации и интеграции неевреев в еврейскую общинную и религиозную жизнь, которые появились в течение этого времени. В основном наше исследование основано на интервью, которые были собраны в экспедициях 2010–2011 гг. в Бельцах и Кишиневе (экспедиции проводились при поддержке фонда Ави Хай), для сравнения мы будем привлекать материалы из других мест, например из Тульчина (Украина, Винницкая обл.), Солотвина (Украина, Ивано-Франковская обл.).

«Старые» способы интеграции

Обычно взаимодействие нееврейского и еврейского населения происходило благодаря проживанию по соседству. Из этнографических источников XIX и XX вв., а также из современных полевых интервью известны различные способы коммуникации (см. об этом подробнее, например: Белова 2005; Белова, Петрухин 2008). Одним из самых часто встречающихся видов «взаимодействия» с соседями,

пожалуй, является работа у евреев по хозяйству или окказиональная помощь во время различных праздников. Этот способ соприкосновения с «чужой» культурой являлся актуальным до последнего времени. Наиболее часто нам рассказывают о том, как неевреи приходили в шаббат и помогали разжечь печь, грели еду, включали свет и пр.:

И была такая услуга, что я впервые узнала еще в детстве, что такое шабес гой, потому что у них с соседями, молдаванами, была хорошая такая взаимосвязь, взаимопонимание, и всегда они по субботам приходили и разжигали огонь. Это был такой между ними как бы договор. Очень дружно жили... (Kish_010_025).

Надо отметить, что такие рассказы о помощи в субботу мы записываем в разных местах (например, в Подолии, Галиции, Закарпатье) от наших нееврейских информантов. Очень часто именно с них начинается рассказ о жизни евреев в местечке, иногда это единственное, о чем могут рассказать наши информанты, описывая еврейскую жизнь:

Инф 2: У них в субботу – они не працювали. В субботу они не працювали.

Инф: Абсолютно. Суббота – абсолютно. Ниче не робили. Даже нанимали девчаток чи хлопчикив, чтобы они им запалили кухню.

Инф 2: Да.

Соб.: Нанимали?

Инф: Да, просто, ну, даст конфетку, чи шо там, договорятся (IF_Sol_09_01).

Как нам кажется, такая частотность фиксации этого сюжета связана с тем, что данный способ «культурно-хозяйственного» межконфессионального взаимодействия был постоянным, поэтому он и остался в памяти многих наших информантов – как евреев, так и неевреев.

Помимо помощи в хозяйственной жизни известны другие примеры и способы включения иноконфессиональных соседей в значимые даты еврейского календарного цикла, например угощение обрядовой едой – мацой и ументашн на Песах и Пурим соответственно. Об этой традиции и стереотипах, с ней связанных, известно и из материалов XIX в., и из современных записей (см. подробнее: Франко 1910: 312, Львов 2008: 71–73). Кроме угощения, многие упоминают, что иноэтнические соседи помогали печь мацу перед праздником:

Когда мама пекла мацу, к ней приходила соседка помогать. Русская (Bel_011_034).

Об этом мы также записывали рассказы и от нееврейских информантов:

У кого была русская печь где-то дома или еще что-нибудь, собирались пекари, помощники, потому что там ее же надо вымешать... вымесить было, это ж не то, что производство, это потом где-то доставали машинки, которые прокатывали, там же дырочки вот эти вот есть, пропускалось это тесто через эту машинку, и делались эти дырочки, и в печке ставилось. При этом использовался труд и русских, и украинцев, не только евреев, они нанимали, потому что там тяжелый труд был, вот это вымешивание, я знаю, что даже мой отец, он кондитером был, то другой раз его просили, что, говорят, иди, поможешь нам, рассчитаемся, заплотим тебе хорошо за это (Tul_05_032).

Кроме того, наши информанты, описывая жизнь в советский и досоветский период, отмечают, что многие местные жители хорошо знали идиш:

Инф: Вы знаете, тут молдаване и евреи жили в очень тесном контакте. Потому что евреев было очень много, были еврейские поселения, очень много молдаван владеют прекрасно еврейским языком.

Соб: Почему?

Инф: Они выросли вместе, они говорили, приходили к евреям и говорили там на еврейском языке, то есть старые молдаване есть, которые прекрасно говорят на еврейском языке, и даже вот не скажешь, что это не еврей (Bel_011_030).

Таким образом, большинство нееврейского населения, которое жило на одной улице с евреями, так или иначе соприкасалось с жизнью иноэтничных соседей в определенные периоды и оказывалось включено в нее, а не только наблюдало со стороны.

Еще одной очень важной практикой взаимодействия с «чужой» традицией является распространенная на данной и соседних территориях традиция посещения синагоги или раввина с просьбой о помощи в трудной ситуации (Амосова, Каспина 2009). Эта традиция обращения за молитвой к представителям другой веры актуальна до сих пор. Об этом рассказывают все наши информанты. Мы сами во время экспедиции стали свидетелями визитов неевреев в синагогу с различными просьбами.

Таким образом, эти отдельные разрозненные явления нельзя называть интеграцией в полном смысле слова. Это некоторое соприкосновение с еврейской жизнью, при этом у иноэтничного соседа, который оказывается «внутри» еврейской жизни, есть вполне определенные функции «чужого», этот человек оказывается «снаружи», он не является своим в полном смысле этого слова. Он противопоставлен «своему» миру, он выполняет те функции, которые не может сделать «свой» – например, зажечь свет в субботу. Если он включается в религиозную жизнь, то он приходит в другое время, с другими целями и т.д. В общем, мы можем говорить лишь о различных формах коммуникации и внешнем взаимодействии с иноэтничными соседями. В такой коммуникации мы видим четкое разделение на «своего» и «чужого», характерное для традиционной культуры.

«Новые» способы интеграции

Сейчас различные еврейские организации взяли на себя функцию сохранения и трансляции еврейской традиции, все еврейское население маленьких городов так или иначе оказывается включено в эти еврейские организации, отношение к ним может сильно отличаться у разных поколений (см. об этом подробнее: Евсеенко 2011). В условиях изменившейся исторической ситуации, с возникновением целого ряда еврейских общественных и религиозных организаций появились новые способы интеграции в еврейскую жизнь, при этом нельзя сказать, что все старые способы ушли. Так, например, обращение в синагогу с какой-либо просьбой остается нормальной практикой, чему мы были свидетелями в последние годы в Черновцах, Кишиневе, Бельцах, Сороке и пр. Но, кроме вхождения в частную и религиозную жизнь, появилась возможность интегрироваться в некоторые еврейские организации.

1. Нееврейские супруги, «сомнительные» евреи и еврейские организации

Одной из главных форм интеграции в еврейскую жизнь в XX в. стали смешанные браки. К сожалению, проблема смешанных браков, отношения к ним разных сторон, а также то, как нееврейские супруги воспринимали еврейскую традицию, мало изучены. Наиболее рас-

пространенными подобные браки стали с 1950-х гг., но и в 1930-е гг. их было уже довольно много. Отношение к нееврейским невесткам/зятям в еврейских семьях могло быть разным, чаще всего старшее поколение было категорически против таких союзов:

Инф: Нет, стремились очень, особенно родители. Очень были против смешанных браков. Но у кого получалось, а у кого нет.

Соб. А ваша мама хотела, чтобы вы вышли замуж за еврея?

Инф: Да, конечно. Очень хотела. Только за еврея.

Соб. Она вам прямо так и говорила?

Инф: Да, говорила, что нельзя, чтоб было смешано. Но есть смешанные, очень много смешанных семей в Молдавии.

Соб. А как к ним относятся? Считают их евреями?

Инф: Ну, как вам сказать. У них другой обычай, другие...но они уже входят...держат и ваши праздники, держат и наши праздники, понимаете, и ихние, и ваши. Что им делать.

Соб. А вы своим детям говорили, что нужно жениться на евреях?

Инф: А был разговор в доме, что я против смешанного брака. Будьте внимательны и старайтесь, чтобы ... Да, было такое (Bel_011_016).

В этой статье мы не будем подробно останавливаться на проблеме смешанных браков и отношения к ним. В данном контексте нам интересно, что нееврейские супруги принимаются в еврейские организации. Во многих небольших городах, например в Бельцах, они составляют ощутимую часть подопечных хеседа. Они участвуют в еженедельных шаббатах, еврейских праздниках и пр., получают благотворительную помощь.

Так как смешанные браки в позднесоветский период стали довольно частым явлением, сегодняшние еврейские организации не могут полностью игнорировать нееврейских членов еврейских семей и вынуждены включить их в число своих подопечных. Такая позиция благотворительных организаций по отношению к нееврейским супругам и потомкам смешанных браков соответствует закону о возвращении в Израиль, изменением является лишь то, что вдова или вдовец еврея могут продолжать претендовать на помощь благотворительных организаций.

К этой же группе нееврейских супругов, которые ходят в еврейские организации, примыкают потомки смешанных браков, которые до недавнего времени всячески скрывали свое еврейское происхождение, а в еврейские организации обратились, например, в связи

с возросшими симпатиями к иудаизму, желанием войти в круг общения подопечных хеседа, а также с общим тяжелым материальным положением (вообще о еврейской идентичности потомков смешанных браков в России см.: Носенко 2004; Синельников 2004; Клочкова, Капцан 2009). Стоит, однако, учитывать, что включение нееврейских родственников в программы местных еврейских организаций в маленьких городах часто носит взаимовыгодный характер; в ситуации стабильного сокращения еврейской общины в небольших городах и местечках с их помощью эти организации обеспечивают высокую явку подопечных на свои мероприятия:

Понимаете, сейчас очень многие пришли к нам из-за куска хлеба, который дает Джоинт (Bel_011_09).

При этом нееврейские супруги, «новоиспеченные» евреи находятся на некоторой периферии еврейских организаций, их «берут к себе», но при этом они не являются ядром, заметными фигурами в этих организациях. Однако далеко не всех людей принимают руководство и постоянные члены еврейских организаций. Если нееврейских супругов включают в состав общины, то в рассказах о них постоянно подчеркивают, что они неевреи, но имеют право на участие и помощь, потому что они члены семей. Несмотря на относительно лояльное отношение к приходящим в еврейские организации нееврейским родственникам, часто встречаются спорные случаи, в которых еврейская община по тем или иным причинам отказывает в признании некоторым людям. Даже когда эти люди доказали свое происхождение и формально стали членами этих еврейских организаций, все равно оказывается, что их продолжает не принимать в свой круг костяк данной организации или общины. С ними не стремятся общаться, выражают сомнение в подлинности их документов. Так, например, в г. Бельцы нам несколько раз рассказывали о некой женщине, которая после войны воспитывалась в детдоме, в советское время никак не демонстрировала свою еврейскую идентичность, а в 1990-е пришла в хесед за помощью, а затем стала посещать синагогу. Хесед долгое время не хотел принимать ее, документы оценивал как сомнительные, но затем все-таки принял:

Инф: Женщина, работала продавщицей. Папа работал замдиректором универсама крупного, она была продавщицей. На руке у нее был знак, номерной знак. <...> В то время была некая Агния Барто, если вам

что-то говорит это имя. Агния Барто вела передачу «Ищу человека». И, видимо, эта девочка написала туда, молодая женщина написала туда письмо, и она нашла ее родителей. И мать, и сестру.

Инф 2: Они были в Освенциме.

Инф: Они были все в Освенциме. Прошло время, жизнь у нее сложилась сначала очень хорошо, потом очень плохо. <...> Потом она пришла и принесла справку, что она иудейского вероисповедования. Наши принципиальные хеседовцы, почему-то она им не понравилась, стали с ней ругаться, что это не так, что это поддельное. Она доказывала, что ее вырастила еврейская семья. Когда советская армия проходила по Бельцам в сторону Болгарии, видимо, туда, то она была в эшелоне. Ее солдаты взяли, они просто на станции Бельцы Западные ее высадили. И она попала в детприемную, потом, видимо, это еврейская семья была. Я сейчас боюсь доказывать, потому что она доказывала. Ее приютили, воспитали и выдали замуж. Есть ребята, начали доказывать, что это ложь, не была узником Освенцима. Я говорю: «Стоп, ребята, вот этого вы мне не расскажите!» Я ребенком знаю эту ситуацию. Я обратился в Джоинт, и она сегодня подопечная хеседа. <...> Она единственная жительница Молдовы – узница Освенцима. Причем у меня есть ее документы... (Bel_011_09).

Тем не менее рядовые члены организаций все-таки отказываются считать ее своей:

Есть вот женщина подопечная хеседа, она никакого отношения... в ее жилах нет следа еврейской крови. Она просто, ну, как она рассказывала. Знаете, но люди по-всякому подстраиваются. Она рассказывала, в общем, что она была еще ребенком, и то я не понимаю как, потому что она говорила, что она 40-го года рождения. И как она таким ребенком очутилась в концлагере?! Мол, родители погибли, и ее мол, потом, когда освободили концлагерь, ее в детдом определили. Еще ребенком с детдома, с детдома ее забрала на воспитание еврейская семья. Как видно, удочерили, поэтому, мол, она имеет отношение к хеседу. Но она русская! В ее жилах совсем ни следа еврейской крови! Так она каждую субботу, каждую субботу ходит в синагогу. Каждую субботу. Люди удивляются, тебе бы скорее в церковь, мол, ходить. Так она говорит, объясняет свое присутствие в синагоге, что она, мол, очень больная, часто лежит в больнице, и она просто ходит молиться, чтобы бог ей немножко здоровья дал. Ну, так... Тут много таких, которые никакого отношения к еврею не имеют (Bel_011_014).

Некоторых членов общины возмущает то, что женщина претендует не только на материальные блага со стороны общины, воплощенные в хеседовских посылках, но и на право молиться в синагоге.

Как известно, в еврейской религиозной традиции женская роль довольно скромная. Она не участвует в синагогальной службе и в большей части обрядового комплекса. В нашем случае на объективные причины наложились еще и субъективные: эта женщина находилась в стесненном финансовом положении, не имела семьи, не имела высокого социального статуса. Мы также не можем сбрасывать со счетов возможного наличия у членов общины неких личных причин, не известных собирателям, для отказа принять в свой круг этого человека.

2. Нееврейская «элита» еврейских организаций

Национальная принадлежность к общине не всегда оказывается необходимым условием на пути к обретению признания и уважения со стороны ее членов. Здесь мы хотим показать несколько удачных случаев интеграции этнических неевреев в еврейское сообщество из религиозной и общественной сфер.

А. «Культурная элита»

Одним из ярких примеров вхождения в еврейскую культурную элиту в Молдавии является Марина Шрайбман (Панкова) – вдова известного идишского писателя Ихила Шрайбмана. На сайтах и в газетах, посвященных еврейской жизни Молдавии, довольно часто приводится история их знакомства и последующих отношений: «Рядом с именем нашего земляка – выдающегося еврейского писателя И.И. Шрайбмана – всегда и везде упоминается, в самых возвышенных тонах, его жена Марина. Почти сорок лет они шли по жизни рядом. И все годы она была его Музой, женой, помощницей, другом. <...> С годами еврейство вошло в плоть и кровь этой женщины, идиш (наравне с русским) стал ее родным языком. А по знанию прошлого еврейского народа, его устоев, уклада, культуры она заткнет за пояс любого, считающего себя осведомленным» (Семенова 2006); «Евреи Молдовы говорят о Шрайбмане: мудрец и “старейшина” наш так творчески плодovit и ухожен, потому что идеальные условия для сего ему создала русская жена его – Марина. Они спокойны за “национальное сокровище”. <...> Идишкayт (еврейство) вошло в кровь этой женщины. Она даже гиюр (еврейство) хотела принять, да раввин не позволил. Чувствует женщина: за то, что жи-

вет рядом с евреем, на нее распространяется некая благодать (шхы-на)» (Патриарх... 2002).

Сейчас Марина преподает идиш в еврейской школе, курирует переводы и издания произведений мужа, участвует в различных мероприятиях, посвященных идишской культуре. Эмоциональность интернет-публикаций не идет вразрез с собранными нами свидетельствами простых еврейских жителей Молдовы. Несмотря на осознание этнического различия, местным молдавским евреям импонируют культуртрегерские инициативы Марины Шрайбман в области языка и культуры на идиш:

И, кстати, к нам приезжала какая-то девушка немецкая, которая идиш пропагандирует, вместе с женой писателя Шрайбмана. Та тоже не еврейка, кстати, она тоже идиш пропагандирует, ну и как бы творчество своего мужа. Они вдвоем приехали сюда и очень хотели, чтобы говорили на идиш (Bel_011_015).

Анализируя интервью с Мариной, которые она давала как участникам наших экспедиций, так и журналистам, можно сказать, что в ее ситуации можно говорить о дрейфующей идентичности. Самоидентификация М. Шрайбман определилась по языковому и культурному принципу. Ее нынешний довольно высокий статус в еврейской общине обусловлен не только ее личными качествами (прекрасное знание идиша и еврейской традиции, вовлеченность в культурную и общинную жизнь и пр.), но и особым положением ее супруга.

Б. «Религиозная элита»

После многолетнего советского атеистического периода на постсоветском пространстве религия снова стала важной составляющей жизни людей. Однако процесс естественной принадлежности к той или иной конфессии был нарушен, поэтому в 1990-е гг. многие встали перед нелегким выбором подходящей для них веры. Этнический фактор далеко не всегда обуславливал этот выбор, поэтому даже в такой закрытой религиозной общине, как еврейская, сегодня можно встретить верующих других национальностей.

Первый случай, который мы хотим разобрать, это история доктора из Бельц, молдаванина по национальности, который сознательно выбрал иудейскую веру, специально для этого выучил иврит. Он

еще с начала 1990-х гг. постоянно посещает синагогу, соблюдает все основные религиозные предписания и ввиду отсутствия в Бельцах своего раввина, а также какого-либо другого достаточно компетентного в вопросах религии человека, занял заметную позицию в духовной и обрядовой сферах еврейской жизни города:

Инф 2. Да, у нас есть такой очень давно ходящий в синагогу. Он врач. Очень интересно, он из поповской семьи. <...> Это самое интересное. Он врач. Он ходит в синагогу давно. Он решил, что иудаизм может ответить на вопросы, на которые он ищет ответы. То есть он пришел не просто из-за кого-то... Вот он такой вот у нас фанатик. Хороший человек. <...> Молдаванин. Вот, и он туда ходит прилежно. И знает много, чего многие евреи не знают (Bel_011_015).

Однако, как и в случае с Мариной Шрайбман, казалось бы естественное в такой ситуации прохождение гиюра представляется почти невозможным. Основное требование раввината заключается в необходимости развода с супругой или супругом. Это жесткое условие возмущало всех информантов, рассуждающих о судьбе бельцкого врача, даже тех, кто продолжает относиться к нему с известной долей недоверия:

Соб. А молдаване, русские не приходили в синагогу?

Инф. Есть такие. Есть даже и сейчас такие. Он сам врач-травматолог, но по специальности он работал даже здесь в хеседе. <...> Врач, работал здесь в хеседе тоже некоторое время по программе «Медицина». И он все время, уже давно-давно много очень лет он тоже ходит в синагогу. Но он старался. Он говорил, что он интересовался многими религиями, много читал про разные религии. И он говорил, что он остановился на иудаизме. Значит, эта религия ему больше всего импонирует. И он все время ходил и ходит в синагогу, все обычаи, знаете, как в синагоге, эти одеяния для мужчин. Так никто не мог понять, или он действительно истинно хотел влиться в эту религию, или с целью выезда, потому что евреи, знаете, евреи в Израиль – пожалуйста. Эмигрируй, и то в Америку. Вы знаете, легче выехать. И он все время старался, и в Москву ездил, и в Кишинев к этому главному раввину. И никак он не может пройти этот гиюр, чтобы стать полноценным евреем, как говорится. Говорили, и я вроде бы понаслышке слышала, что ему сказали, чтобы принять гиюр, чтобы он разошелся с женой. Так все удивлялись, мол, есть очень много евреев, которые женаты на русских, на молдаванках. Значит можно, почему вдруг ему велели разойтись с женой, чтобы там гиюр принять? (Bel_011_014).

<...> к нам у нас ходит там врач. 20 лет он ходит. Молдаван. Он хочет принять гиюр. Он хочет стать евреем. Тяжело ему, его не принимают. Говорят, что он должен с женой развестись, но это глупость. Также Залман [кишиневский раввин] говорит, он был в Киеве, и в Москве был. У этого раввина вашего. У вас там тоже есть этот в синагоге, худошавый. Я его по телевизору... тоже он так ответил. Он хочет. И он Библию знает лучше, чем Яша. Еще больше он знает. Но когда он что-то рассказывает, но акцент видно. Что молдавский. Вот я не могу понять, девочки, вот это я не могу понять (Bel_011_018).

В интервью сам врач довольно подробно рассказывает о причинах своего обращения в иудаизм и то, как его приняли в синагоге, когда он пришел туда впервые. Сейчас он один из старейших членов общины:

Инф. <...> Я ничего не понял, что они читают, но я смотрел на лица людей, которые молились в синагогу. И я понял, то, что они говорят, они верят. Я понял, что что это есть. Я по ихней лица, люди. Вы понимаете, потому что стоять и молиться 3, 4, 5 часов. Для тогда меня было много. Сейчас нету ни одной... Много умерли, уехали. Тогда были люди старые по сравнению со мной. И сидеть, и играть роль 3–4 часа, это невозможно. Вы понимаете?

Соб. Вы о синагоге говорите?

Инф. Я говорю о миньяне. Я только смотрел на ихнее лицо. Я ничего не понял. Но то, что они делают, я понял, что это что-то правильное и они верят в это, потому что они не актеры, понимаете? Я думал так, что если это какая-то игра, что люди приходят с другими целями в синагогу, понимаете, а не искать связь с Богом, все равно я буду ловить их. Потому что какую-то психологическую подготовку я имею. Что они играют театр, понимаете? А когда смотрел один раз, второй раз, десять раз смотрел, что люди стоят, что люди читают, что люди плачут, потому что смотрю, плачут на эти праздники, я понял, что это истина, понимаете или нет? И я тогда начал этот самый искать пути к этой истине (Bel_011_035).

Случай врача из г. Бельцы можно назвать уникальным для еврейской религиозной общины, границы которой этнически трудно проницаемы особенно в небольших городах. Здесь значимыми оказались сразу несколько факторов внешнего характера (особенности самого города и его еврейской общины, отсутствие собственного религиозного лидера), но не стоит умалять и личные достоинства этого человека. Он посвятил почти 20 лет своей жизни пристально-

му изучению еврейской религии, языка, культуры, пытаюсь доказать право на ту веру, которую он считает для себя единственно возможной. Здесь мы также видим пример дрейфующей идентичности.

Не менее экзотичной фигурой для общинной и религиозной жизни евреев Молдовы является цыганский барон из г. Сороки, который, по рассказам местных жителей, частый гость синагоги, участвует в молитве, приходит на праздники и свободно владеет еврейским языком:

Соб. Нам говорят, что к вам в синагогу ходит цыганский барон. Это правда?

Инф: Это было, когда был у нас Новый год. Он пришел. Цыганский барон со своей семьей. На Паску. Это был первый день Паски. Вечером они были, в 10 вечера они ушли. Я тоже ушла, до 10 была. Он сказал нашей директрисе, что он еврей цыганский. Я ее спросила, ее Полина Георгиевна, наша директриса с общества, вы ее не видели? <...> И она сказала: Да, Галя, он еврей (Bel_011_018).

...между прочим, вы будете в Сороках, там приедет ихний цыганский барон – он великолепно говорит на идиш. Он оттуда из Сорок, он вырос среди евреев (Bel_011_030).

...барон в Сороках – умный, породистый <...>. Встреча еврейской цивилизации с индийской (Bel_011_041).

Как видно из приведенных примеров, информанты сами реконструируют мотивации барона, побуждающие его приходить в синагогу. В первом случае это тайная принадлежность барона к еврейской нации. Этот факт снимает все дальнейшие противоречия для нашего собеседника. Во втором интервью интерес цыганского барона к евреям и еврейской религии естественно вытекает из многолетних соседско-дружеских отношений между еврейскими и цыганскими семьями в данном городе. Примечательно, что большая часть упоминавших цыганского барона в своих рассказах отзывалась о нем уважительно, восторженно, с определенной гордостью за то, что такой значимый человек участвует в еврейской жизни города. Причастность сильных мира сего к еврейской религии и культуре повышает статус иудаизма и евреев как в их собственных глазах, так и в глазах окружающих народов. В этой ситуации декларирование нееврейского происхождения барона даже более выигрышно: члены еврейской общины продолжают частично оценивать себя в категориях

своих этнических соседей, поэтому дополнительное признание извне укрепляет их позицию в иерархии народов на постсоветском пространстве.

Проанализировав все приведенные выше случаи, мы можем говорить о том, что произошла некоторая демократизация механизмов вхождения в еврейскую общину, но в целом она продолжает оставаться довольно избирательной и закрытой для внешнего влияния.

Мы бы хотели выделить основные отличительные черты тех городов, в которых подобная интеграция неевреев в еврейскую религиозную и общественную жизнь стала возможной: небольшой город, удаленный от столицы или центра; отсутствие собственного раввина или харизматичного уважаемого религиозного лидера, наличие нескольких противоборствующих направлений иудаизма (Кишинев); отсутствие четкой группы еврейских старожилов, часто решающих общинные дела именно в синагоге (как в Могилеве-Подольском, где была компактность еврейского проживания); постоянно сокращающееся количество еврейского населения и высокий процент смешанных браков.

Финансовое неблагополучие молдавского региона, отсутствие уверенности в экономической и политической стабильности в стране мало способствует укреплению тесных связей с уехавшими в эмиграцию евреями. В той же Украине эти связи осуществляются за счет стабильной бизнес-активности уехавших в Израиль, Америку и т.д. бывших украинских евреев. Это обеспечивает непрерывающуюся практику посещения малой родины выходцами из этих мест, причем не только по делам, но и по личным обстоятельствам. Этот поток визитеров стимулирует внутреннюю еврейскую жизнь, обеспечивая ее относительную самодостаточность. Ситуация в Молдове неизбежно вынуждает общину более широко смотреть на вопросы причастности к еврейскому народу, что иногда создает возможности продвижения внутри общины для людей иной национальности, но отвечающих другим высоким требованиям неформальных общинных или культурных лидеров.

По нашему мнению, кроме вышеперечисленных обстоятельств, сами люди, которые вливаются в еврейскую общину и приобретают там высокий статус, также должны обладать рядом личных качеств: высокий социально-экономический и/или культурный статус – при-

надлежность к уважаемой в еврейской системе ценностей профессии или обладание соответствующими знаниями, высокое положение в официальной, а чаще неофициальной властной иерархии города, района; личные достижения – образование, владение еврейским языком. В некотором смысле, если говорить традиционным еврейским языком, это люди с «ихесом», то есть с высоким социальным положением, особыми знаниями. Евреи неосознанно продолжают оценивать людей, даже неевреев, с точки зрения ихеса, но само слово к неевреям не применяют (или вообще его не знают). А. Кушкова пишет о том, что нееврейского ихеса не бывает (Кушкова 2008: 129–130), но эти люди принимаются в круг евреев, занимают значимое положение в еврейских организациях, поэтому в некотором роде они уже совсем «свои» и к ним применимы именно эти оценки.

Значим и временной фактор: признание, которое получают наши герои сегодня, результат их многолетней вовлеченности и активного участия в еврейской жизни общины. Первое недоверие и подозрительность со стороны евреев со временем трансформировались в уважительное отношение, хотя сам факт иного этнического происхождения никогда не сбрасывался со счетов как самими этими людьми, так и членами еврейской общины.

Литература и источники

- Амосова, Каспина 2009 – *Амосова С.Н., Каспина М.М.* Парадокс межэтнических контактов: практика обращения неевреев в синагогу (по полевым материалам) // Антропологический форум. 2009. № 11 (http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11_online_04_kaspina-amosova.pdf)
- Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Белова, Петрухин 2008 – *Белова О., Петрухин В.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008.
- Евсеев 2011 – *Евсеев Н.* Разрыв традиции и его преодоление на постсоветской Украине (анализ материалов полевого исследования в г. Балта Одесской области) // Диаспоры. 2011. № 2. С. 80–98.
- Клочкова, Капцан 2009 – *Клочкова Ю., Капцан Д.* «Начинающие евреи»: к проблеме игры и подлинности в контексте актуализации еврейского самосознания и культурной идентичности в постсоветском пространстве России // История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2009. С. 231–241.

- Кушкова 2008 – *Кушкова А.* Понятие «ихес» и его трансформация в советское время // Штетл. XXI век: полевые исследования / Сост. В. Дымшиц, А. Львов, А. Соколова. СПб., 2008. С. 99–134.
- Львов 2008 – *Львов А.Л.* Межэтнические отношения: угощение мацой и «кровавый навет» // Штетл. XXI век: полевые исследования / Сост. В. Дымшиц, А. Львов, А. Соколова. СПб., 2008. С. 65–82.
- Носенко 2004 – *Носенко Е.Э.* Быть или чувствовать? Основные аспекты формирования еврейской идентичности у потомков смешанных браков в современной России. М., 2004.
- Патриарх... 2002 – Патриарх идишской литературы тоскует по своему местечку // PRESS-Обозрение. 02.11.2002. <http://press.try.md/item.php?id=21691>
- Семенова 2006 – *Семенова А.* Муза патриарха // Еврейское местечко. 2006. № 12. http://www.dorledor.info/magazin/index.php?mag_id=132&pg_no=19
- Синельников 2004 – *Синельников А.* Еврейство только по матери – путь в тупик. Где выход? // Диаспоры. 2004. № 3. С. 100–138.
- Франко 1910 – Галицько-руські народні приповідки / Зібрав, упорядковав і пояснив І. Франко. Львів, 1910.
- Kish_010_025 – Архив центра библеистики и иудаики РГГУ (далее – ЦБИ), зап. в г. Кишиневе от жен., 1962 г.р. (г. Фалешты).
- Bel_011_09 – Архив ЦБИ, зап. в г. Бельцы от муж., 1948 г.р. – Инф. 1; жен., 1965 г.р. – Инф. 2.
- Bel_011_014 – Архив ЦБИ, зап. в г. Бельцы от жен., 1936 г.р. (с. Сырбешты Флорештского р-на).
- Bel_011_015 – Архив ЦБИ, зап. в г. Бельцы от жен., 1948 г.р. – Инф. 1; жен., 1948 г.р. – Инф. 2.
- Bel_011_016 – Архив ЦБИ, зап. в г. Бельцы от жен., 1935 г.р. (г. Теленешты).
- Bel_011_018 – Архив ЦБИ, зап. в г. Бельцы от жен., 1936 г.р.
- Bel_011_030 – Архив ЦБИ, зап. в г. Бельцы от жен., 1949 г.р. (с. Препелица Сынджерейского р-на).
- Bel_011_034 – Архив ЦБИ, зап. в г. Бельцы от жен., 1931 г.р. (с. Гоноровка Ямпольского р-на).
- Bel_011_035 – Архив ЦБИ, зап. в г. Бельцы от муж., 1950 г.р. (г. Фалешты).
- Bel_011_041 – Архив ЦБИ, зап. в г. Бельцы от муж., 1955 г.р.
- Tul_05_032 – Архив центра «Петербургская иудаика» Европейского университета в Санкт-Петербурге, зап. в г. Тульчине Винницкой обл. от муж., 1950 г.р.
- IF_Sol_09_01 – Archives of the project «Jewish History in Galicia and Bukovina», зап. в п. Солотвин Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл. от муж., 1929 г.р. (с. Перегинск Рожнятовского р-на) – Инф. 1; жен., 1957 г.р. (Солотвин) – Инф. 2.

*Лариса Фиалкова,
Мария Еленевская*
(Хайфа)

**Праздничные ритуалы
в среде русскоязычных израильтян:
между традицией и инновацией***

Данная статья основана на фокусных интервью, записанных в августе-ноябре 2011 г. в Хайфе и Нетании (7 информантов, продолжительность звукозаписи 7 часов), а также на анализе русскоязычных Интернет-сайтов и включенном наблюдении. Статья продолжает наш многолетний проект изучения образа жизни выходцев из бывшего СССР в Израиле. Наши предыдущие исследования показали мозаичность элементов еврейской традиции при явном доминировании русских и советских культурных практик. Наряду с воспоминаниями о советских ритуалах информанты рассказывали об отдельных примерах поведения родителей или бабушек-дедушек, ранее казавшихся им странными. Например, о вымачивании курицы до белого цвета (позднее осознанное как домашнее кошерование); о зажигании трижды в год керосиновой лампы (как потом оказалось, в Судный день и в дни поминовения погибших сыновей) или о запрете на посещение школы в один из осенних дней, тоже оказавшийся Судным днем. Характерной чертой таких рассказов было признание того, что только в Израиле «странное» поведение родственников обрело смысл, вписавшись в картину еврейской традиции (Еленевская, Фиалкова 2005: 86–111).

С тех пор прошло около десяти лет, в течение которых мы продолжали включенное наблюдение. Как и наши коллеги, исследовавшие вторичную социализацию русскоязычных израильтян в плане

* Статья является результатом совместного проекта. Вклад авторов равнозначен и порядок имен чередуется.

их отношения к религии (Remennick, Prashizky 2010), мы отмечаем рост осведомленности о еврейской традиции и включенности в нее. В отличие от публичного празднования на улицах и площадях, куда приходит каждый желающий, домашнее празднование, обычно связано с приглашением гостей / выходом в гости и какими-либо совместными действиями. Несмотря на то что отношение гостей и хозяев к религии или к традиционным ритуалам может не совпадать, оно всегда определенным образом учитывается. Так, приход религиозных гостей вынуждает светских хозяев заказать еду в кошерном ресторане и подать ее в разовой пластиковой посуде или ограничиться напитками в разовых стаканчиках, мороженым и орешками. В тех случаях, когда гости не религиозны, но соблюдают кашрут, ограничения могут быть менее жесткими и сводиться к отказу от мясных блюд. Как правило, гости, в той или иной мере соблюдающие еврейскую традицию, приходят к своим светским друзьям не на еврейские праздники, которые они предпочитают отмечать в своей среде, а на вечеринки или на дни рождения. В дни же еврейских праздников они предпочитают пригласить светских знакомых к себе в надежде приблизить их к традиционному образу жизни.

При выборе информантов мы сознательно ориентировались на тех, кому, как мы считали, было что рассказать о праздничных ритуалах. Нас интересовала рефлексия о роли праздничных традиций в их жизни, причем не только еврейских, и о тех изменениях, которые эта роль претерпела в связи с различными сменами жизненного уклада, неизбежном следствии эмиграции. Одним из таких изменений стало иное членение времени, распространяющееся и на неделю, и на весь год. Во всех городах Израиля, за исключением Хайфы и Верхнего Назарета, общественный транспорт в праздничные дни, а также со второй половины дня пятницы и до субботнего вечера не работает. Наличие машины, как и наличие денег на такси, проблему решает, но в малоимущих семьях люди обречены на привязанность к дому. Сам этот факт изначально закладывает возможность двойного отношения к еврейским праздникам, которые могут рассматриваться как семейные и положительно окрашенные или как вынужденный «домашний арест». В последнем случае возникает их протестное неприятие, схожее с пассивным сопротивлением советскому

официозу (Дубин 2004: 242, 246–247). Постепенно в отношении к еврейским праздникам возникает расслоение: одни, более гибкие, приспосабливаются к новому, иногда отбрасывая, а порой сохраняя и старые обычаи. Другие сопротивляются новшествам, демонстративно или пассивно. Нередко это приводит к семейным конфликтам, отразившимся в интервью. Аналогичные процессы происходят и в тех семьях, в которых кто-то начинает соблюдать христианские традиции уже после эмиграции.

Приведем три рассказа о конфликтах, вызванных разным отношением к традициям¹. Первый пример из интервью с Вероникой Р.² Оставаясь светской и не соблюдая строгие каноны иудаизма, она полюбила еврейские праздничные ритуалы и пыталась привить их в кругу семьи и друзей, но натолкнулась на сопротивление.

Вероника: Но при этом, допустим, все остальное [кроме празднования Нового года для маленького сына] давалось с большими потугами, на самом деле. То есть, на *рош ха-шана* там, допустим, ты зовешь, естественно, гостей, но, то есть, когда ты садишься с гостями за стол, о новолетии никто, практически, никогда не вспоминает. <...> То есть, когда вокруг тебя люди, которые принципиально демонстрируют, что им на это дело чихать, то это очень тяжело. Тебя пригласили на праздник. Праздник – в некотором роде – это определенная игра. То есть ты приходишь для того, чтобы вместе поиграть во что-то веселое и радостное, потому что это – вот такое замечательное событие для всех. Ну, так поучаствуй, не отвалится, в общем-то. Но это было очень принципиально, например, для этого самого Р. [мужа], то есть, он торпедировал это изо всех сил.

Второй пример из интервью с Ритой Ф.:

Рита: Э-э, мама пробовала, пробует праздновать *Песах*. Это у нее не очень получается.

Интервьюер: Почему?

Рита: Ни папа, ни Саша [брат] без хлеба не могут, поэтому [смеется]. Она очень пробует, она нашла булочки, которые в... мацовой муке, но булочки отдельно, хлеб отдельно [смеются].

Интервьюер: А сам *седер* делает?

Рита: Э-э, делали когда-то, когда еще дед был жив.

Интервьюер: Ага, ага.

Рита: А после этого уже...

Интервьюер: Нет, да?

Рита: После этого я пошла в армию, потом Саша пошел в армию, и она осталась с коалицией «А я не хочу».

Интервьюер: Понятно.

Рита: Поэтому сейчас уже не получается.

Интервьюер: А дед был очень «за».

Рита: Дед был «за», и мама «за». Но мама одна против всех, которые против...

Третий пример из интервью с Юрием:

Юрий: К тому же у моего брата жена, как я говорил, она – русская. А ее мама, которая продолжает жить в Украине, она очень, может, это дань, дань моды, она изображает себя, может быть, она и есть глубоко верующий православный человек. И она постоянно оказывает влияние на нее. То есть и ей вроде бы важно съездить в Мигдаль-Эмек, посвятить эти куличи. <...>

Интервьюер: И ваш брат с ней ходит?

Юрий: Нет. Брат относится очень отрицательно к любой религии. Не активно, но его отношение к религии можно свести к каким-нибудь нескольким ироничным фразам типа: «Чему тебя еще научили эти торговцы опиумом для народа?»³

Острота конфликта, вызванная разным отношением к праздникам и связанным с ними ритуалами, может иметь как идеологическую, так и сугубо практическую основу, а именно нежелание менять привычки и поступаться комфортом. С течением времени конфликтное отношение к праздникам и ритуалам может усугубляться или, напротив, сглаживаться под влиянием окружающей среды. Так, например, произошло в семье Иосифа.

Иосиф: Приход в религию они [родители] восприняли очень... Конечно, для них было тяжело. В основном из-за образа жизни. Но потом я понял, что для них это было тяжело, в основном потому, что они боялись, что моя религиозность отдалит меня от семьи. Потому что они видели других ребят, которые тоже пришли в религию <...> Я думаю, что родители, в основном, они этого боялись, поэтому они так скептически относились. Но, в конце концов, постепенно они к этому привыкали и довольно много меня поддерживали, в конечном счете. Я так думаю, потому, что они сами чувствовали желание как-то поддерживать свое еврейство. И мой папа даже некоторое время даже сам кippу носил. Потом перестал, правда, но все равно. Мой брат [пауза] *кашрут* соблюдает.

Больше ничего, правда, не соблюдает, но *кашрут*, вот, ему важен. Мама зажигала одно время субботние свечи, потом перестала тоже... Но, в общем, они как-то пробовали и определенные вещи в семье остались. И, конечно, когда я оттуда ушел, сначала у них было какое-то облегчение... но когда я сказал: «Вот, я познакомился с нееврейской девушкой», они сказали: «Лучше бы, лучше бы ты женился на религиозной, и лучше бы ты учился в *ешиве*», – и... так далее и тому подобное.

Наши информанты отмечают важную роль праздничных ритуалов для объединения семьи. Хотя не все задумываются о философском и историческом смысле еврейских праздников, будь то Рош-хашана, Ханука или Песах (ср. Носенко б.г.), но знакомы с их атрибутикой и игровыми элементами.

Вероника: Вот вы все вместе имеете к этому отношение. То есть вы – как бы не частные лица, которые пришли там, а вы все вместе имеете к этому отношение, и плюс есть в этом праздничность, потому что ты зажигаешь свечи, причем ты не просто так зажигаешь свечи, **пасхальные** свечи, то есть, как бы, и-и ты читаешь некий текст, на русском языке, не важно, собственно, и рассказываешь какую-то историю. То есть, после этого, ну, после этого остается ощущение праздника. Открыл мацу, закрыл мацу. И есть *офикоман*, за которым дети должны побегать. То есть, в общем, и дети на самом деле, это, как бы существенная часть всего этого сценария. То есть, это не то, что, как это у нас обычно происходит: вот, взрослые сидят в одной комнате, дети сидят в другой комнате. То есть, а тут и взрослые, и дети должны сидеть за одним столом. С моей точки зрения, это ужасно важно.

Элла: Ну, а в чем традиция? Все съезжаются. Вот, все съезжаются. Ну, конечно, никакие сказки не читаем [Агаду на Песах]. Я эту профанацию не люблю. Если мы сами не знаем и не понимаем того, что читать, то зачем это нужно? Праздник. Все собираются. Ну, я знаю, вот единственное на *Песах* – мы прятали эти кусочки, и у нас Лешка был самый, как он?

Интервьюер: *Офикоман*.

Элла: *Офикоман*. Лешка был самый маленький. Он всегда находил. Но от него же, практически, невозможно спрятать никуда. А сейчас вот Данка подрастает. Конечно, дети за то, чтобы она воспитывалась в этих традициях. Я смотрю, вот, мы вчера ее альбом смотрели. В садике они и *Суккот* празднуют, все-все-все. Значит, теперь я должна как-то вот приложить усилия, чтобы она уже искала этот хлебный ку... [путает мацу с хлебом] будем как-то вот уже стараться. Это вот интересно очень. А так...

В отличие от Вероники и Эллы, описывающих действо с родительской точки зрения, Рита вспоминает свои детские поиски офикомана во время седера:

Рита: *Офикоман* получали и обычно прятали не очень трудно, так что было очень легко найти.

Мотивы приобщения детей к ритуальной игре могут быть разными. Тут и желание приблизить их к культуре принимающего общества, и укрепление внутрисемейных контактов, и даже сугубо дидактические цели. Как показывает наше включенное наблюдение, чтение пасхальной агады – это еще и повод побудить ребенка к чтению вслух – упражнению, в израильской школе непопулярному. Надо отметить роль детей в приобщении к праздникам старших членов семьи. Ожидание яркого карнавального костюма на Пурим, равно как и подарков на все праздники, о которых напоминают детский сад и школа, побуждают родителей к участию. Нам известны случаи, когда именно дети настаивают на том, чтобы в семье отмечали еврейские праздники, о чем потом можно рассказать школьным друзьям. В отличие от типичной межпоколенческой модели передачи традиции от старших к младшим в данном случае консультантами оказываются дети. Особое место занимает вопрос традиций в тех смешанных семьях, в которых дети не являются евреями по Галахе. Именно поэтому одной из задач, которые ставит перед собой Ассоциация в защиту прав смешанных семей, является интеграция детей в общество посредством приобщения их к культуре и традиции. Совместно с реформистскими раввинами они проводят коллективные *бар-* и *бат-мицвы* и организуют праздничные вечера для детей и их родителей. При ассоциации действует детский театр «Перах бар» («Цветок пустыни»), ставящий спектакли по библейским сюжетам (Fialkova, Yelenevskaya 2011: 156–157).

Праздник – это прежде всего досуг. Вовлеченность в праздник и, опосредованно, отношение к нему нередко определяются наличием или отсутствием выходного дня. Разница в календаре непосредственно коснулась и его «красных дней», ставших в Израиле рабочими. Мы имеем в виду Новый год, Международный женский день и День Победы. Как и в позднесоветские времена, когда празднования годовщины Октябрьской революции и Международного дня со-

лидарности трудящихся, не вызывавшие идеологического энтузиазма, стали поводом встретиться с друзьями и родственниками (Байбурин, Пиир 2008: 236, 244), так и застолья в русскоязычных израильских семьях в дни еврейских праздников часто лишены ритуальности и традиционного содержания (см. выше слова Вероники о забытом «новолетии» и Эллы об отказе от чтения агады). Об этом свидетельствуют и интервью, и наши наблюдения.

Разница между активным и пассивным отношением к праздникам, а следовательно, и к отстаиванию своего образа жизни ярко проявляется в рассказах о Новом годе, самом популярном среди эмигрантов «старом» празднике, вызвавшем противодействие израильского общества. В отличие от СССР и постсоветской России, где Новый год «беспроблемен» (Николаев 2003), привязанность к нему русскоязычных иммигрантов 1990-х гг. воспринималась как подтверждение их нееврейской идентичности и вызов обществу. Проиллюстрируем это фрагментами из интервью:

Юрий: Если помню, я во время армии работал, я работал официантом в гостинице <...> с русскоязычным коллективом. <...> И значит, это было очень тяжело получить отпуск в этот день. **Мне казалось, что это вопрос жизни и смерти какой-то.** Что я должен **не** работать в этот день, мы должны все собраться именно те, кто работали там. К тому моменту это был основной круг моих друзей. И мы должны пойти вместе отметить в какой-то русский ресторан. Сейчас меня это абсолютно не привлекает. Я, я не знаю, как я буду отмечать этот Новый год. Скорее всего, родители, которые живут у меня [пауза] в Верхнем *Нацерете*, захотят, чтобы я приехал к ним. На самом деле, я не хочу, чтобы это оставалось каким-то пустым днем, но в то же время сейчас я не делаю из этого большого слишком праздника. И если есть **повод** и **друзья**, которые собираются с тобой вместе отпраздновать, и атмосфера располагающая, то *Рош-ха-шана* может быть для меня лучшим праздником, нежели, нежели гражданский Новый год.

Элла: А у нас не получается. Просто не получается. Вот *Рош ха-шана* все будут отмечать, просто все. **А Новый год – это обычно рабочий день.** Ну и как? А потом, раньше была елка и подарки детям, а теперь просто сидеть ночь перед телевизором? Ну, какой интерес? Ну, посидим, немножко выпьем, там, бокал шампанского, и этим ограничивается. Вот так, как раньше, когда были маленькие дети, стучал Дед Мороз, приносил мешок подарков, но сейчас же этого тут нет. Ну, и мы вот

так негласно оно у нас как-то. <...> Ну, не могу сказать, что мы не покупаем шампанское, не выпиваем, но **уже в полпервого все ложатся спать. Это что, праздник? Сил нет, и все вот.** Так что вот такого полновесного праздника у нас не получается.

Эллин рассказ об отходе от празднования Нового года, как и у многих других русскоязычных израильтян, не совпадает с реальными практиками. Декларации о равнодушии к Новому году не отменяют покупки подарков, украшения дома и семейного застолья. Так, нам известно, что 31 декабря 2011 г. Элла с мужем готовятся устроить праздник для маленькой внучки. Специально для этого покупают елку, игрушки и маски для всех членов семьи, включая собаку. По результатам Интернет-опроса, проведенного институтом «Мутагим», 83% выходцев из СССР продолжают «торжественно» отмечать Новый год. Из них 76,6% планируют встретить 2012 год за праздничным столом, а 15,1% пойдут на вечеринки; 63% опрошенных утверждают, что повысят сумму, выделяемую для закупок продуктов питания, а 60% собираются купить подарки родным и друзьям⁴. В связи с этим отметим, что коммерческая выгода изменила отношение многих израильтян к празднованию Нового года. В начале 1990-х гг. новогоднюю атрибутику можно было купить только в арабских районах. Сегодня она продается и в магазинах, принадлежащих евреям, и не только русскоязычным. Устойчивость новогодней традиции вынудила некоторых раввинов попытаться «абсорбировать» чуждый праздник, акцентировав его семейный и нерелигиозный характер (Фиалкова, Еленевская 2012).

В отличие от Вероники, для которой праздники – это игровое приобщение к истории, как еврейской, так и славянской, и Юрий, и Иосиф соприкоснулись с праздничными традициями в рамках религиозной общины. Юрий приехал в Израиль в 2001 г. по молодежной религиозной программе, на которую попал по недоразумению и которую оставил через четыре месяца. Иосиф, напротив, вскоре после приезда в Израиль охотно приобщился к религии. В возрасте с 15 до 23 лет он углубленно изучал иудаизм и вел ортодоксальный образ жизни. Несмотря на то что путь в ешиву у молодых людей различен и что оба из этого круга ушли, для них характерно толерантное отношение к верующим и признание особой торжественной атмосферы отвергнутых ими религиозных ритуалов.

Иосиф: ...в те времена, когда я был религиозным, я помню, мы дома начали отмечать все религиозные праздники. Родителям это было тяжело, но, в принципе, они меня поддерживали. И *Рош-ха-шана* и *Суккот*, мы рядом с домом, там у нас маленькое место есть, строили *сукку*. И в *Песах* мы делали *седер Песах*. И я помню, что эти вещи были намного, намного больше в них было ощущение праздника, чем Новый год. Было именно ощущение, что сейчас – праздник, какой-то определенный, как говорят на иврите, *маамад* и какое-то положение такое, атмосфера. Тогда действительно чувствовались праздники. И даже мои родители это признавали. Что была какая-то **церемония от начала до конца**, были какие-то молитвы, определенные блюда. Несмотря на то что на Новый год тоже [смеется] оливье с винегретом, тоже признанные блюда... <...> тем не менее на еврейские праздники это все было... чувствовалась традиция, которая за этим стоит. И это было красиво. Я помню, одно время, когда мой отец на *Песах* одевал *талит*, который ему подарили, такой белоснежный, красивый, это очень красиво. Это очень торжественно выглядит все. И мы все вокруг садились и, конечно, – это серебряное блюдо на *Песах*. Чувствовался праздник, вот. Не знаю, у нас никогда, ни на какой светский праздник не было такой атмосферы торжественности <...>

Юрий: Знаете, вначале мне действительно казалось, что так и будет, что я забуду, как кошмарный сон [пребывание в *ешиве*]. Но... и оказавшись в кибуце, то есть перейдя с одной крайности в абсолютно другую крайность, я почувствовал, что мне чего-то не хватает. Что мне не хватает того *шабата*, какой был там, когда я мог одеться в черный костюм, белую рубашку, галстук и пойти [пауза] к Западной стене. Нету этой атмосферы.

Все информанты подчеркивают значимость сценария и атрибуты для создания радостной атмосферы. Повторяемость элементов и предвкушение встречи со знакомой церемонией настраивают на радость и на чувство общности, которые также являются запрограммированными сценарием (ср. Дубин 2004: 233). В то же время ритуал неприязни праздника тягостен и утомителен (ср. Николаев 2003).

Важная часть праздничных сценариев – еда, что закономерно отразилось в рассказах как о еврейских, так и о нееврейских праздниках. Из блюд, ассоциирующихся с советскими праздниками, несомненно, лидирует салат оливье, упоминания о котором вызывают смех. Нередко, впрочем, эту функцию с ним делит винегрет. Как и

в России, так и в среде русскоязычных израильтян произошла ритуализация новогодней еды. Хотя ни салат оливье, ни винегрет не имеют никакого сакрального значения, они приобрели его в сознании выходцев из бывшего СССР (ср. Кушкова 2005). Сакральность блюд, однако, не всегда сочетается с положительным отношением. Некоторые женщины, с которыми нам случалось беседовать, сетовали на трудоемкость их приготовления, а в случае с салатом оливье – и на его избыточную калорийность. Жалобы имеют выраженный гендерный характер: праздник не в радость, когда падаешь с ног к приходу гостей. Однако даже те, кто не любят эти блюда, например Вероника Р., считают, что без них в новогоднюю ночь не обойтись. Подтверждением служит реклама новогодних торжеств в гостиницах Эйлата и на побережье Мертвого моря, обещающая традиционное новогоднее меню с «радостями советских времен» – селедкой под шубой, фамильярно редуцированной до «шубы», и винегретом⁵.

Из ритуальных блюд еврейской кухни, знакомых еще до эмиграции, чаще всего упоминают целую фаршированную рыбу и мацу. Рыба (*гефилте фиш*), рецепт которой усвоен с детства, презрительно противопоставляется «котлеткам», продающимся в израильских магазинах. Акцент на «целости» рыбы звучит во всех приведенных ниже рассказах, включая рассказ Юрия, в котором фаршированная рыба заменена заливной. Любопытно, что интервью отразили и частные отступления от традиции, воспринимавшиеся как ее проявление. Так, например, ритуальной едой, подававшейся бабушкой Юрия на Рош-ха-шана, был маковый пирог вместо яблок с медом.

Элла: Ну, мы, вообще, мне кажется, все делаем не так и празднуем все не так. Мы отмечали и в Союзе, и здесь, отмечали все революционные праздники, Новый год, отмечали Рождество. Когда, например, мы сюда приехали, мы отмечали и русское Рождество, и *Рош-ха-шана*, и все. Но у нас как-то, в основном, это связано с едой. И на каждый праздник, ну, кроме *Песаха*, я делаю фаршированную рыбу. [Обе хохочут]. Но не такой вот *гефилтен фиш*, котлетки, вот, ерунда всякая, а **настоящую**, вот потрошимую такую большую рыбу. Вот это у нас. И, если рыба, то это – праздник. Вот. Мы очень много людей всегда приглашаем, да. И вот сейчас я буду делать на *Рош-ха-шана*. Может быть, оно и не правильно, там надо другие продукты, но у нас обязательно рыба, обязательно форшмак, потом какая-то селедка в горчице, потом еще что-то такое.

Юрий: Как правило, мама делает заливную рыбу, то, что делала бабушка. Если бабушка делала, там, заливную рыбу обязательно в *Песах* и в *Рош-ха-шана*, то и мама делает.

Интервьюер: Значит, вы не фаршируете?

Юрий: Не *гефилте фиш*. Заливную рыбу, э-э то есть целую. Вот. Ну, маца обязательно. Это наряду с хлебом. <...> Мама со мной, со мной консультируется по поводу меню иногда на *Песах*, что там должно быть. Я говорю, что должно быть... я сам все время это забываю, что должна быть *зроа* [косточка с мясом], что должно быть яйцо, что должна быть *хазерет* [хрен], что должно быть что-то еще. Я не помню все, все виды блюда, что должно быть. Также и на Новый год я ей напоминаю, что должен быть мед, что должны быть яблоки...

Интервьюер: А есть какие-то в семье блюда, которые готовятся на определенные праздники, или на все праздники одно и то же?

Рита: [Пауза] Нету какого-то блюда, которое **всегда** на какой-то праздник. Ну, а вот определенная какая-то еда? Ну, вот, *суфганиот* – это на *Хануку*. <...> С *Рош-ха-шана* больше всего ассоциируется рыба. Когда дед был, была целая голова на столе [хохочет]. Полностью. Меня это всегда как-то... Несколько пугало [неразборчиво, говорят хором]. Я ее все поворачивала, чтобы она на других смотрела. А с *Песахом*, я думаю, что это – *мацот*. Но не только *мацот*, а курица. Так как надо поставить одну куриную ногу или лапку, то мама готовит курицу, как мясное. Всегда две-три... и целая курица, и ноги в соусе. Поэтому всегда на *Песах* я это вижу. Что еще? Какие у нас еще есть праздники со своей едой? А, на *Шавуот*, допустим, обычно, что смешно, – у мужа семьи на *Шавуот* мясное готовят. Делают *а ля-эш* [мясо на открытом огне].

Заметим, что при описании еврейских ритуальных блюд гебраизмы появляются даже у тех информантов, которые, как Юрий, в обычной речи их избегают. Причина состоит в неразрывной связи блюд и названий, усвоенных как единое целое.

Наши наблюдения показывают, что в то время, как одни воспроизводят привычные кулинарные рецепты, не желая менять привычки, другие осваивают новые продукты и блюда, демонстрируя и любознательность, и открытость новой культуре. Особый случай – попытка Вероники совершить экскурсию в кулинарное прошлое древних евреев:

Вероника: У меня еще *Песах* вызывает всякие интересные ассоциации, связанные с кулинарией, потому что, потому что вот, я помню, что там, допустим, был год, когда мне очень хотелось устроить *Песах* аутен-

тичный. То есть, чтобы не было ничего, допустим, как мудрецы, там, в первом, во втором веке нашей эры, вот они сидели за пасхальным столом чего-то там ели. То есть, и ежу понятно, что они не ели помидор, они не ели баклажанов, они не ели картошки, они не ели шоколада, они не ели фасоли, то есть, они не ели индейки, естественно. То есть, соответственно, для того чтобы устроить аутентичный *Песах*, то есть, ты должен очень четко представлять, что ты можешь поставить на стол. И это тоже ужасно, как бы, интересно.

Интервьюер: Но тебе удалось это?

Вероника: Ну, частично. Частично. Потому что без помидоров невозможно. [Обе смеются.] Без помидоров невозможно, но без картошки можно. И без перцев можно, и без баклажанов можно.

Особый случай представляют собой праздничные традиции в тех семьях, где один из супругов не является выходцем из бывшего СССР, и тема эта пока не исследована. Едва касаясь ее, Ломски-Федер и Лейбовиц тем не менее отметили, как конфликты, возникающие в связи с несоблюдением русскоязычными партнерами кашрута или отказом от пасхального седера, так и готовность одной из сторон к компромиссу (Lomsky-Feder, Leibovitz 2010: 120–121). Наши наблюдения подтверждают этот вывод. Ситуация облегчается в тех случаях, когда оба супруга одинаково относятся к религии и традициям. Тема праздников часто всплывает еще на уровне ухаживания, а реакция партнеров может вызвать дальнейшее сближение или подтолкнуть к разрыву. Краеугольными камнями снова оказываются Новый год и пасхальный седе́р. Из интервью с Ритой, недавно вышедшей замуж за светского ашкеназа, уроженца страны, мы знаем, что нового члена семьи уже «включили» в семейные новогодние празднования, подарив шапочку с надписью «Я люблю Снегурочку». Эта молодая семья сознательно стремится к выработке общего пути:

Интервьюер: Но вот Вы, как Вы себе представляете, у Вас новая семья. Вы будете продолжать как-то, вот, с родителями или свои какие-то хотите собирать компании?

Рита: Мы будем свои собирать, когда мы поймем, как мы хотим праздновать каждый праздник. Мы пока что ходим по семьям, собираем из каждой семьи, потом сделаем салат и скажем: это наш праздник. Вот так она наша.

В процессе сбора материала наряду с ожидаемыми религиозными и светскими ритуалами мы обнаружили праздник, совмещающий

черты квазирелигиозности и квазинаучности с выраженными игровыми элементами. Речь идет о праздновании мифического дня – одиннадцатого числа одиннадцатого месяца две тысячи одиннадцатого года, на котором мы присутствовали в Нетании. В двухчасовом интервью, предшествовавшем празднованию, о «мифическом дне» было сказано мало, так как первоначальную информацию мы получили, когда договаривались о встрече по телефону. Раиса, информантка и организатор праздника, заранее обзвонила родственников и друзей, назначив сбор на центральной площади Нетании. Время встречи «мифологии» не соответствовало: вместо положенных одиннадцати часов и одиннадцати минут утра остановились на пяти вечера, поскольку и Раиса, и большинство ее знакомых утром работают. Заранее были куплены воздушные шары и заготовлены плакаты на иврите, приглашающие всех любить друг друга и обниматься. Текст на иврите, по-видимому, был рассчитан на присоединение к церемонии ивритоговорящих прохожих, так как все приглашенные говорили по-русски. К большому разочарованию Раисы, надежда на приход «половины Нетании» не осуществилась – пришли всего двенадцать человек⁶. По словам одной из участниц, ивритоязычные нетанийцы собрались утром, в «правильное время», но никакой информации в Интернете мы об этом не обнаружили. Раисины плакаты не помогли, и лишь три русскоязычные девушки присоединились к загадывающим желания. Желания записывались карандашами на тонких полосках бумаги, принесенных Раисой, и вкладывались в шары. При надувании многие шары лопались, и их приходилось заменять, что тем не менее интерпретировалось как добрый знак. Настроение было приподнятым. С наступлением темноты небольшая процессия, состоявшая преимущественно из женщин, двинулась к морю для запуска шаров. Море – это сакральный локус (ср. природная миква), поэтому намерение запустить шары в направлении моря неслучайно. Два гелиевых шара подняли связку, но ветер отнес ее в противоположную сторону – на дорогу. Но и это огорчения не вызвало. Все действие было запрограммировано на успех – плохих предзнаменований не было в принципе. Главным для экономически и социально неустроенных людей было общение и нарушение монотонности будней. Праздничная атмосфера ожидания чуда создавала иллюзию управления собственной судьбой. В отличие от религиозных ритуалов, обращенных к Богу, способному не только наградить,

но и покарать, в данном случае записки адресовались симорону или, иначе, Симорону Степановичу, который, как сказочный Дед Мороз, не требует жертв и гарантирует исполнение желаний. Эти записки трансформируют традицию письменных просьб к Богу и святым, принятым и в иудаизме, и христианстве (см. статью И. Бессонова в этом сборнике), сближая их адресата с современными квазисвятыми (ср. Мороз 2011).

И Раиса, и ее подруга Мария начали «симоронить» еще в России после знакомства с книжками Долохова и Гурангова (известными также под кличками «Папа» и «Борода»). Среди первых шагов, сделанных подругами в Израиле, был поиск местных симоронистов, подобно тому как верующий человек ищет свою религиозную общину. Единомышленников обнаружили быстро и стали активными участниками встреч. Как ясно из интервью с Раисой и Марией, празднования лишь дополняют регулярное выполнение ритуалов, под которые подведена квазинаучная основа альтернативной психологии (ср. с наблюдениями о квазинаучности в религиозной среде – Akhmetova 2008). Раиса широко использует такие термины, как *семинар*, *тренинг*, *лекция*, *консультант*, а также демонстрирует первоисточники – книги Долохова и Гурангова «Технология успеха. Курс начинающего волшебника» и «Курс начинающего волшебника. Учебник везения»⁷. Раиса посещала тренинги для симоронистов и охотно продемонстрировала нам полученное после одного из них свидетельство. Пытается проводить их и самостоятельно в надежде улучшить свой социальноэкономический статус, но пока без особого успеха. Ритуалы, заимствованные или придуманные самостоятельно, сопровождаются рифмованными текстами, функционально напоминающими разговоры. Слово это, однако, Раиса не упоминает и не принимает, вместо него предпочитая игровое – *симоРаюшки*. Этот каламбур прижился в ее окружении. Многие *симоРаюшки* насыщены обценной лексикой, а сами ритуалы имеют выраженный карнавальный характер. Так, например, для получения денег нужно привязать к халату веник и разгуливать с ним по квартире, приговаривая:

Шоб было в хате много денег –
Привяжите к жопе веник.

По утверждению Раисы, она действительно в таком виде расхаживала по квартире, что, как ни странно, не вызывает у нее ассоциа-

ций с Бабой Ягой, летающей на помеле. Придуманные Раисой стишки заучиваются друзьями и произносятся вслух, когда нужно, по ее словам, «поволшебить», чтобы, например, найти подходящую съемную квартиру, приманить жениха или добыть денег. И ее речь, и, конечно, *симоРаюшки* насыщены паронимией и каламбурами. В нарративах об исполнении желаний с помощью Симорона Степановича легко узнаются жанровые признаки меморатов. Превращение этих меморатов в легенды – вопрос времени. В качестве примера приведем совместный рассказ Марии и Раисы об обращении к Симорону с просьбой помочь Марии сначала эмигрировать, а потом перебраться в Нетанию.

Раиса: Маша никак не могла выбраться на наши занятия, потому что у нее был хор один, работа, мама. Она мне все говорит: «Ну, скажи мне что-нибудь, чтобы я тоже могла делать, но чтобы легкое, чтобы время не занимало, и, вот, по ходу. И первое, что мне пришло... жопа – волшебное слово в симороне. <...>

«Жопой я кручу-верчу,
Получаю, что хочу».

Она говорит: «Вот, это для меня». И, вот, она с этого начала.

Мария: Ну, это действительно так. Это – мое. На мой характер. Поскольку я человек очень подвижный, очень энергичный, и это легло **сразу**. А мы собирались сюда, и там что-то не получалось с документами, что-то тянулось все вот, так вот, заморочки какие-то. И я стала с этими стишками жить. Вставала – говорила, ложилась – говорила, на работу бегу – говорю. И через недельку все пошло, как по маслу, пошло-пошло. И я до сих пор с этим. Когда у меня что-то, бывает очень плохое настроение, я сразу себе говорю [декламирует с чувством]:

Жопой я кручу-верчу,
Получаю, **что хочу**.

И понеслась. Все. Потом, когда мы перебрались сюда, жили мы в Бней Браке, мы там снимали квартиру. И я побывала на дне рождения здесь, и мне так понравился город. И я решила, что буду перебираться сюда. Раз приехала – что-то какие-то квартиры, все не так. И вот я себе тоже...

Раиса: А, так ты же Расскажи, что мы сделали с тобой!

Мария: А чего мы сделали с тобой?

Раиса: [разочарованно] Привет, приехали. У нас четыре мужика, знаете, железных? Бетонных стоят на *кикаре* [памятник на площади]? Мы когда сейчас на площадь пойдем – увидите. Один, сначала их было два.

Мария: Это уже потом, когда я приехала сюда.

Раиса: [иронически] Да, конечно...

Мария: Нет?

Раиса: Нет. Что ты мне старой перечнице [наложение голосов]. И мы пошли, благо был выходной день. Чтобы так мы, может быть, и не рискнули, хотя, может быть, и рискнули. И мы с этими железными мужиками, мы с ними потанцевали. У одного была засунута фантик из-под конфеты, я его взяла – вытащила и положила ему конфетку хорошую. И проходит буквально какое-то время, и Маша находит эту квартиру.

Мария: Значит, что я себе написала:

Симороню-симороню, вся засиморонилась,
Очень я хочу в Нетанию, прямо заморочилась.
Помоги мне, симорон, так стремлюсь в Нетанию,
И <...> Раиска в тон мне ее притя... приманивает.
Я тебе в ответ душой открытой постараюсь одарить,
Подарю красоты мира, радость буду приносить.
Глажу белье – наглаживаю,
Кстати, вот тоже мне надо бы дорогу разглаживать.
Глажу белье – наглаживаю,
Дорогу в Нетанию навораживаю.
Дорогу гладкую, налаженную,
Вокруг садами засаженную.

Среди описанных в интервью ритуалов отметим один, представляющий собой цепь трансформаций. В бутылку вкладывают полоску бумаги с записанным пожеланием, а затем наливают воду и ставят бутылку в морозильную камеру. Когда вода превратится в лед, бутылку вынимают и оставляют оттаивать. Завершает ритуал торжественное сливание воды в унитаз. Отметим, что манипуляция с бутылкой напрямую перекликается с современной практикой произнесения заговора от тоски, описанной С.Б. Адоньевой. В обоих случаях магической силой обладает именно проточная вода, будь то вода в реке, в батарее или вода, сливаемая в унитаз (Адоньева 2011: 73). С нашей точки зрения, это действие – инверсия описанного выше ритуала с воздушными шарами. В обоих случаях желания отправляются в «иной мир», будь то сакральный верх или хтонический низ. Сакральное и профанное, как и сочетание возвышенной и обценной лексики, представляет собой нарушение границ реального и символического пространства с целью магического воздействия.

Анализ интервью в сочетании с многолетним включенным наблюдением позволяет рассматривать отношение к праздникам и ритуалам как часть интегративных и сепаратистских процессов, которым эмигранты подвержены в разной степени. Инерционное принятие новых праздничных ритуалов нередко сочетается с симулятивной идентичностью. В тех случаях, когда эмигранты принимают новое искренне, они интернализируют эти ритуалы, отделяя их от официоза. Движущими факторами при этом оказываются любознательность, стремление ощутить себя частью общности, желание преодолеть монотонность будней веселой игрой или атмосферой торжественной приподнятости. Разный подход к принятию традиций или к отказу от них является конфликтогенным фактором, как в пределах семьи, дружеского круга, так и общества в целом. На соблюдение традиций или отказ от них, помимо идеологии, влияет и прагматический фактор – наличие или отсутствие выходного дня. С течением времени резкое неприятие чужих праздников сменяется адаптивными тенденциями: израильское общество привыкло к обилию цветов 8 марта, к параду ветеранов 9 мая и даже, страшно сказать, к елке⁸. Эмигранты, в свою очередь, часто накрывают праздничный стол, отнюдь не всегда кошерный, на Песах и Рош-ха-шана. Дети и праздник – это особая тема. В одной и той же семье ставят елку, покупают колпак Санта Клауса, а через два месяца – карнавальные костюмы для Пурима. Причиной такого смешения является родительское стремление передать детям часть своей культуры, но и не сделать их изгоями в новой стране.

Не менее важной темой является и гастрономическая сторона праздников, особенно заметная в рассказах женщин. Более всего говорят о блюдах, составляющих важную часть праздничного ритуала, от салата оливье до фаршированной рыбы. Рассказы о еде в еврейские праздники нередко окрашены в плутовские тона, включая в себя мацу со свининой и хлеб, съеденный в пасхальную неделю. Новый год является отправной точкой в рассказах о праздниках и основой для сравнения. В отличие от ситуации, наблюдавшейся нами десять лет назад, элементы еврейской традиции глубже вошли в жизнь русскоязычных израильтян, потеснив русские и советские традиции. Вместе с тем мозаичность и гибридность остаются основной формой культурной идентичности светской части общины.

Примечания

¹ Отрывки из интервью не редактировались и отражают контаминации и стиль речи информантов. Пропуски отмечены многоточием в угловых скобках. Ивритские вкрапления выделены курсивом. Интонационно выделенные слова напечатаны жирным шрифтом. Тексты приводятся в авторской пунктуации.

² Имена информантов изменены, а демографическая информация соответствует действительности. Приведем список информантов в алфавитном порядке.

Вероника Р., 47 лет, до эмиграции жила в Тирасполе, Москве и Фрунзе (ныне – Бишкек). Переводчик и экскурсовод. Еврейка по Галахе (отец – русский). Разведена. В Израиле с 1990 г.

Иосиф М., 25 лет, до эмиграции жил в Бишкеке. Студент-философ. Еврей. Женат на гражданке России. В Израиле с 2000 г.

Мария Х., примерно 60 лет, до эмиграции жила во Владивостоке. Бывший преподаватель хорового дирижирования, ныне – сиделка. Еврейка по Галахе. Живет с матерью. В Израиле с 2006 г.

Раиса Е., 53 года, до эмиграции жила во Владивостоке. Бывший капитан милиции, ныне – сиделка. Еврейка. Замужем. В Израиле с 2006 г. Имя сохранено в связи с его каламбурным обыгрыванием в тексте интервью.

Рита Ф., 28 лет, эмигрировала из Одессы. Выпускница Техниона – Израильского Технологического Института. Еврейка по Галахе (отец – сын еврея и украинки). Замужем за уроженцем Израиля. В Израиле с 1991 г.

Элла Н., 64 года, до эмиграции жила в Латвии, Киеве и Калининграде. Совмещает работу уборщицей с частными уроками английского языка. Еврейка. Замужем. В Израиле с 1995 г.

Юрий К., 27 лет, эмигрировал из Горловки, студент-политолог (магистратура). Еврей по Галахе (отец – украинец). Холост. В Израиле с 2001 г.

³ Эти иронические слова – отголосок советского атеистического воспитания.

⁴ «Что пьют “русские” израильтяне на Новый год, и сколько это стоит?» (<http://nofesh.gid.co.il/?p=6233>)

⁵ «Новый год в Израиле: винегрет и “шуба” от шеф-поваров» (http://izrus.co.il/hotels_news/article/2011-12-09/16396.html).

⁶ Одна из нас получила в декабре 2011 г. юмористическое электронное письмо вирусного типа с сообщением: «Друзья, пиздец, запланированный на 11/11/11 11:11:11 переносится на 12/12/12 12:12:12».

⁷ См.: <http://bookap.info/popular/gurangov/>, http://www.koob.ru/gurangov_doloxov/wizard_course

⁸ В декабре 2010 г. в Хайфе впервые была установлена необычная елка, сделанная из пустых пластиковых бутылок, а празднование Нового года вышло из квартир на улицу (http://www.israel.russian-club.net/news_show_38738.html).

Литература

- Адоньева 2011 – *Адоньева С.* Магия воды // *Адоньева С.* Символический порядок. СПб., 2011. С. 71–83.
- Байбурин, Пиир 2008 – *Байбурин А., Пиир А.* Счастье по праздникам // Антропологический форум. 2008. Вып. 8. С. 227–257 (http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/008/08_04_baiburin-piir_k.pdf).
- Дубин 2004 – *Дубин Б.* Будни и праздники // *Дубин Б.* Интеллектуальные группы и символические формы: Очерки социологии современной культуры. М., 2004. С. 232–248.
- Еленевская, Фиалкова 2005 – *Еленевская М., Фиалкова Л.* Русская улица в еврейской стране: Исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле. М., 2005. Т. 1.
- Кушкова 2005 – *Кушкова А.* В центре стола: зенит и закат салата Оливье // Новое литературное обозрение. 2005. Т. 76 (<http://magazines.russ.ru/nlo/2005/76/ku23.html>).
- Мороз 2011 – *Мороз А.* Квазисвятые в традиционной культуре // Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2011. С. 191–199.
- Николаев 2003 – *Николаев О.* Новый год: праздник или ожидание праздника? // Отечественные записки. 2003. № 1 (http://magazines.russ.ru/oz/2003/1/2003_01_20.html).
- Носенко (б.г.) – *Носенко Е.* Еврейские праздники в контексте народной культуры. Заметки по еврейской истории: Сетевой журнал, 20–21 (<http://berkovich-zametki.com/Nomer20/Nosenko2.htm>, <http://berkovich-zametki.com/Nomer21/Nosenko2.htm>).
- Фиалкова, Еленевская 2012 – *Фиалкова Л., Еленевская М.* Новый год в эмигрантской среде в Израиле // Ритуал в языке и коммуникации / Ред. Л.Л. Федорова. М., РГГУ, 2012 (в печати).
- Akhmetova 2008 – *Akhmetova M.* Knowledge, Science, and the Scientist in Contemporary Mythology: A Study of Quasi-Scientific Narratives Collected from People Involved in Russian Religious Organizations // *Folklorica*. 2008. XIII. P. 1–24.
- Lomsky-Feder, Leibovitz 2010 – *Lomsky-Feder E., Leibovitz T.* Inter-Ethnic Encounters within the Family: Competing Cultural Models and Social Exchange // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2010. Vol. 36. Number 1. P. 107–124.
- Remennick, Prashizky 2010 – *Remennick L., Prashizky A.* From State Socialism to State Judaism: 'Russian' Immigrants in Israel and Their Attitudes towards Religion (Sociological Papers. 2010. Vol. 15 (Special Issue)).

Fialkova, Yelenevskaya 2011 – *Fialkova L., Yelenevskaya M.* Immigrants in the City: From Exploration to Domestication // Israel Affairs. 2011. Vol. 17 (1). P. 142–163.

Елена Носенко-Штейн
(Москва)

Еврейская традиция сегодня и межпоколенная передача культурной информации

Цель данной публикации – показать роль еврейской традиции в сохранении культурной памяти. Последнюю, как мне уже приходилось писать, я понимаю как передачу культурной информации или культурного опыта из поколения в поколение¹. Я говорю о культурной памяти, т.е. вслед за Я. Ассманом объединяю под этим понятием коллективную и историческую память². Коллективная память – это тот опыт, который очевидцы и свидетели тех или иных событий передают следующим поколениям. Память же историческая – это то, что фиксируется, а в ряде случаев и конструируется профессионалами – историками, политиками и т.п. Здесь уместно вспомнить, что Ассман, говоря о так называемых помнящих культурах, в качестве наиболее яркого примера приводил культуру еврейскую³. Здесь, как и в ряде других своих публикаций, я пытаюсь выяснить, можно ли назвать «помнящей» культуру евреев современной России.

Мое исследование представляет собой своего рода case study, так как очевидно, что в индустриальном и постиндустриальном обществе роль традиции, включая многие обычаи и обряды, постепенно отходит на задний план. Евреи в этом отношении не составляют исключения, но российский случай имеет свою специфику, так как в советское время еврейская идентичность была почти полностью отрезана от иудаизма. Таким образом, из-под нее, равно как и из культурной памяти, была удалена важнейшая ее опора. В последние два десятилетия на разных уровнях осуществляются попытки реанимации иудаизма и еврейской идентичности.

При подготовке публикации я использовала комплексный подход, т.е., как и прежде, я опиралась на результаты качественных ис-

следований (тексты глубинных интервью и включенное наблюдение). Но поскольку в адрес исследователей, применяющих качественные методы, иногда звучат упреки в недостаточной репрезентативности, я также провела анкетный опрос (2007–2010 гг.) в Москве, Пензе, Смоленске и Краснодаре. Генеральная выборка составила 320 человек, возраст респондентов колебался между 16 и 96 годами. Женщин было 62%. Значительная часть респондентов оказалась в той или иной степени вовлечена в поле деятельности еврейских организаций (клиенты хеседов и других благотворительных организаций, посетители «Гиллеля» или программ «Сохнута» и т.п.). Хотя я и стремилась выровнять выборку, она по своей половозрастной структуре в определенной степени отражает пол и возраст посетителей еврейских организаций – это люди старше 55–60 лет и молодежь в возрасте до 25–30 лет.

Я уже писала о том, что коллективная еврейская память плохо передается из поколения в поколение: это, в частности, выражается в отношении к идишу, еврейской музыке, кухне⁴. Мне также доводилось писать о шокирующем незнании трагедии Холокоста⁵ (что, кстати, ставит под сомнение определение культуры российских евреев как «помнящей»).

На этих страницах я буду говорить о других составляющих еврейской традиции. Для начала я попыталась выяснить, насколько в сознании опрошенных связаны понятия «еврейская традиция» и «иудаизм».

Тут мы видим расхождение между «декларациями о намерениях», т.е. ответами на прямые, лобовые вопросы анкеты, и реальным поведением информантов. О последнем, как правило, куда более адекватно говорят материалы интервью. Как видно из таблицы 1, на вопрос «Что, по-вашему, означает “быть евреем”?» почти 45% ответили «соблюдать еврейские традиции, обычаи», причем почти 16% считают, что для того, чтобы быть евреем, необходимо исповедовать иудаизм.

Когда же из списка этих вопросов (а их было 23) респондентов попросили выбрать один главный, то тех, кто предпочел соблюдение еврейских традиций и обычаев, оказалось менее 6%, а тех, кто выбрал иудаизм, – менее 1%. Иными словами, даже опрос показывает, что в сознании респондентов иудаизм и еврейство мало связаны между собой.

Таблица 1
Что, по-вашему, означает «быть евреем»? (%)

Ощущать себя частью еврейского народа	84,1
Знать и помнить историю своего народа	50,7
Восприниматься другими как еврей(ка)	44,9
Соблюдать еврейские традиции, обычаи	44,9
Быть сыном (дочерью) родителей-евреев	44,9
Испытывать гордость за свой народ	36,2
Быть сыном (дочерью) одного из родителей – еврея/еврейки	36,2
Чувствовать свое отличие от людей других национальностей	20,3
Исповедовать иудаизм	15,9
Быть сыном (дочерью) матери-еврейки	7,2
Чувствовать неприязнь к себе окружающих, антисемитизм	2,9

Таблица 2
Что из названного вами главное? (%)

Быть сыном (дочерью) родителей-евреев	24,6
Быть сыном (дочерью) одного из родителей – еврея/еврейки	10,1
Быть сыном (дочерью) матери-еврейки	1,4
Соблюдать еврейские традиции, обычаи	5,8
Ощущать себя частью еврейского народа	52,2
Восприниматься другими как еврей(ка)	1,4
Испытывать гордость за свой народ	2,9
Затрудняюсь с ответом	1,4
Итого	100,0

Это вполне коррелирует с результатами моего качественного исследования – от 2 до 4% информантов в разных возрастных группах говорили мне, что они исполняют основные или большинство предписаний иудаизма.

Любопытно также посмотреть, насколько опрошенные осознают взаимосвязь иудаизма и еврейской традиции. Так, согласно таблице 3 большинство респондентов полагает, что соблюдение еврейских традиций имеет большое значение для еврейской самоидентификации.

Таблица 3

Насколько, по-вашему, важно знать еврейские традиции? (%)

Обязательно	31,9
Желательно	39,1
Не имеет значения	11,6
Затрудняюсь ответить	8,7
Нет ответа	8,7
Итого	100,0

А вот знание основ иудаизма, по мнению респондентов, уже не так важно для этого.

Таблица 4

Насколько, по-вашему, важно знать основы иудаизма, чтобы быть евреем? (%)

Обязательно	17,4
Желательно	36,3
Не имеет значения	33,3
Затрудняюсь ответить	8,7
Нет ответа	4,3
Итого	100,0

Иными словами, в понятие «еврейские традиции» многие респонденты вкладывают то, что с иудаизмом, по их мнению, не связано или связано слабо (идиш, музыка и песни, кухня и пр.); это прежде всего относится к информантам старше 60 лет). При этом характерно, что на вопрос о значении обрезания для сына (таблица 5) лишь 8,7% назвали совершение этого ритуала обязательным и еще 11,6% – желательным, при этом очень велика доля (20,3%) затруднившихся с ответом на этот вопрос. Это свидетельствует как о ре-

альной роли важнейшего еврейского ритуала в самоидентификации опрошенных, так и о понимании респондентами роли иудаизма.

Таблица 5

Как по-вашему, нужно ли сделать сыну обрезание? (%)

Обязательно	8,7
Желательно	11,6
Не имеет значения	49,3
Затрудняюсь ответить	20,3
Нет ответа	10,1
Итого	100,0

Хотя более четверти респондентов высказались за желательность или даже обязательность соблюдения кашрута (таблица 6), можно видеть, что только чуть более 4% опрошенных постоянно соблюдает кашрут, но более 76% этого не делает (таблица 7).

Таблица 6

Важно ли, по-вашему, соблюдать кашрут, чтобы быть евреем? (%)

Обязательно	5,8
Желательно	23,2
Не имеет значения	40,6
Затрудняюсь ответить	21,7
Нет ответа	8,7
Итого	100,0

Таблица 7

Соблюдаете ли вы кашрут? (%)

Соблюдаю постоянно	4,3
Соблюдаю иногда	15,9
Не соблюдаю	76,8
Нет ответа	3,0
Итого	100,0

Здесь опять наблюдается разница между ответом на прямо поставленный вопрос и реальным поведением опрошенных. Среди таких «частично соблюдающих» кашрут некоторые информанты «пытаются не есть свинину» или не смешивать мясное с молочным, хоть и покупают эти продукты в обычных магазинах. Особенно любопытны упоминания о «сложных отношениях» информантов с мясным борщом и сметаной. Так, «одна дама (информантка Н.С. Евсеенко. – *Е.Н.-III.*) клятвенно заверила интервьюеров, что она “в борщ сметану не дает”⁶». Мне уже приходилось цитировать фрагмент из интервью с Софьей Б., 71 год (Великий Новгород), в семье которой «конец кашрута» был также связан с мясным борщом. Приведу снова этот фрагмент. Бабушка Софьи, по ее словам, строго соблюдала предписания кашрута. Семья Софьи в 1930-е гг. жила на Украине, в коммунальной квартире. По словам Софьи, «однажды у нас были гости, евреи, русские, украинцы. Бабушка поставила на стол большую кастрюлю борща, а сама куда-то вышла. А тут кто-то схватил ложку, зачерпнул сметану – и бух в борщ! Бабушка вошла, увидела, ахнула, всплеснула руками, потом засмеялась – и на этом кашрут в нашем доме кончился». Характерная деталь: на столе уже соседствовали мясное блюдо (борщ) и молочное (сметана); это свидетельствует о том, что кашрут к тому времени соблюдали не строго (точнее, *уже* не соблюдали, но помнили о некоторых правилах).

В отличие от обрезания и кашрута Суббота пользуется куда большей популярностью, но встречают и празднуют ее, как правило, в общинных центрах. Я писала о феномене «светского иудаизма» среди части еврейской молодежи – разновидности светской религии, для которой характерно выборочное исполнение тех предписаний религии, которые сами люди считают значимыми⁷. Большинство (54%) молодых людей считают Субботу важнейшим еврейским ритуалом, хоть и нередко рассматривают ее как своего рода тусовку, которую можно устроить в удобное время, в том числе в синагоге. Как видно из таблицы 8, разброс ответов на вопрос о значении Субботы гораздо больше, но почти 15% считают соблюдение Субботы обязательным, 35% – желательным; это по преимуществу люди за 60 и моложе 25, активно участвующие в еврейской жизни.

Таблица 8

Надо ли, по вашему мнению, соблюдать Субботу, чтобы быть евреем? (%)

Обязательно	15,9
Желательно	34,8
Не имеет значения	27,5
Затрудняюсь ответить	14,5
Нет ответа	7,3
Итого	100,0

Среди 36% тех, кто действительно соблюдает Субботу (таблица 9) «иногда», в основном посетители светских еврейских организаций. Те 49%, кто этого никогда не делает, в еврейской жизни, как правило, не участвуют.

Таблица 9

Соблюдаете ли вы Субботу? (%)

Соблюдаю постоянно	13,0
Соблюдаю иногда	36,2
Не соблюдаю	49,3
Нет ответа	1,5
Итого	100,0

Надо отметить, что из всех еврейских ритуальных предметов в домах респондентов чаще всего имеется субботний подсвечник, а также менора и ханукия – у 44,9%. Конечно, большинство из них получили эти предметы в общинных центрах, но при этом кипа имеется у 29%, мезуза – у 18,8%, а талит – у 7,2%. Это отражает как структуру раздачи ритуальных предметов в общинных центрах, так и востребованность этих предметов самими респондентами. Для сравнения: у 21,7% опрошенных дома есть иконы, а у 19% есть крест. Правда, многие из ответивших положительно на эти вопросы – потомки смешанных браков или лица, состоящие в таких браках, поэтому кресты и иконы нередко принадлежат их нееврейским родственникам. Однако необходимо помнить, что по результатам

моих исследований почти 14% опрошенных назвали себя христианами.

Очень интересна картина с популярностью различных праздников, причем я сравнивала праздники религиозные и светские, еврейские и христианские (те, которые указали сами респонденты). Как видно из таблиц 10–14, из еврейских праздников респонденты чаще всего отмечают (в порядке убывания) Хануку, Пурим, Рош а-Шана, Песах и Симхат Тора.

Таблица 10

Как часто в последние годы вы отмечаете Рош а-Шана? (%)

Отмечаю постоянно	40,6
Отмечаю иногда	30,4
Совсем не отмечаю	27,5
Нет ответа	1,5
Итого	100,0

Таблица 11

Как часто в последние годы вы отмечаете Хануку? (%)

Отмечаю постоянно	42,0
Отмечаю иногда	29,0
Совсем не отмечаю	27,5
Нет ответа	1,5
Итого	100,0

Таблица 12

Как часто в последние годы вы отмечаете Пурим? (%)

Отмечаю постоянно	39,2
Отмечаю иногда	31,9
Совсем не отмечаю	27,5
Нет ответа	1,4
Итого	100,0

Таблица 13

Как часто в последние годы вы отмечаете Песах? (%)

Отмечаю постоянно	37,7
Отмечаю иногда	31,9
Совсем не отмечаю	30,4
Итого	100,0

Таблица 14

Как часто в последние годы вы отмечаете Симхат Тора? (%)

Отмечаю постоянно	30,4
Отмечаю иногда	20,4
Совсем не отмечаю	47,8
Нет ответа	1,4
Итого	100,0

Ханука и Пурим, как мне уже приходилось писать, пользуются наибольшей популярностью как наиболее красочные, сопровождающиеся представлениями и играми. Здесь у меня наблюдаются расхождения с материалами М.М. Каспиной, которая указывает, что ее информанты нередко Хануку и Пурим просто путают⁸. С одной стороны, мои информанты тоже не всегда могут внятно рассказать суть того или иного праздника, но чисто эмоционально отдают предпочтение театрализованному и ярким. С другой стороны, я опрашивала не только пожилых информантов, которые что-то еще помнят о традициях, а людей разного возраста, живущих в русском культурном окружении. Наконец, тут опять надо различать «декларацию о намерениях» и реальное поведение: на какой праздник люди чаще приходят в общинный центр или синагогу. Это подтверждают и таблицы 15 и 16; постоянно и иногда отмечали Йом Киппур в последние годы почти 58% респондентов, но на вопрос о соблюдении поста во время последнего Йом Киппура положительно ответили 20% (цифра очень высокая, если учесть, что процент последователей иудаизма гораздо ниже). Среди соблюдающих пост много молодежи, придерживающейся «светского иудаизма».

Таблица 15

Как часто в последние годы вы отмечаете Йом Киппур? (%)

Отмечаю постоянно	36,2
Отмечаю иногда	21,7
Совсем не отмечаю	39,2
Нет ответа	2,9
Итого	100,0

Таблица 16

Соблюдали ли вы пост на последний Йом Киппур? (%)

Да	20,3
Нет	79,7
Итого	100,0

В то же время любопытно отметить, что более 30% респондентов постоянно или часто отмечают христианскую Пасху, около 25% – Рождество и 19% – Троицу. Если учесть, что около 40% опрошенных в той или иной степени вовлечены в сферу деятельности еврейских организаций, то это очень высокий процент. Хотя некоторые информанты, особенно обладающие гибридной идентичностью, говорили мне, что могут праздновать как Пасху, так и Песах и т.п.

Однако светские праздники пользуются однозначно большей популярностью. Абсолютное первенство среди них держит 9 Мая – его постоянно или иногда отмечают чуть более 92% респондентов. Затем следует 8 Марта – 89,9% опрошенных, опередив даже Новый год, который постоянно или иногда празднуют 88,4%. Другие советские праздники значительно менее популярны – 1 Мая и 7 Ноября постоянно и иногда празднуют соответственно около 36% и 32% респондентов. Но лидируют всё же праздники, так сказать, частные – дни рождения (97,5% респондентов). Это, как и невысокий процент посещения синагоги, соблюдения постов, чтения молитв и т.п., говорит о реальной роли еврейской традиции в самоидентификации людей еврейского происхождения в России. Если же учесть, что подавляющее большинство респондентов, кроме тех, кому более 70 лет, указали, что на их еврейское самосознание оказали воздейст-

вие не семья и не приобщение к религии, а книги и еврейская общинная жизнь, то мы видим специфичность передачи еврейской культурной памяти. Если ранее она передавалась прежде всего в семье, в синагоге и в общине, то в настоящее время именно еврейские общинные центры, в основном светские, взяли на себя эту функцию.

Примечания

¹ Носенко-Штейн Е.Э. О коллективной памяти российских евреев на рубеже веков (предварительные наблюдения) // Этнографическое обозрение. 2009. № 6. С. 20–29.

² Ассманн Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 19–25.

³ Там же. С. 29–35.

⁴ Носенко-Штейн Е. «Невстреча» поколений? Пути формирования современной еврейской самоидентификации в современной России // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2010. С. 207–221.

⁵ Nosenko-Stein E. «Lost Jews», «Chimeras» or the «Hope of the Nation»? Jews, Russia, Mixed Marriages and Historical Memory Revised // Anthropology and Archaeology of Eurasia. Summer 2009. Vol. 48. No. 1. P. 39–66.

⁶ Евсеенко Н. Стратегии презентации современной еврейской идентичности в г. Ивано-Франковске // Научные труды по иудаике. Материалы XVIII Международной конференции по иудаике. М., 2011. Т. 2. С. 393.

⁷ Носенко-Штейн Е. «Светский иудаизм» в России: изобретенная реальность? // Научные труды по иудаике. Материалы XVII Международной конференции по иудаике. М., 2010. Т. 1. С. 244–253.

⁸ Замечание было высказано в устной форме во время моего доклада.

*Вера Сурво,
Арно Сурво*
(Хельсинки)

**Традиционный праздник
и квазимифы постиндустриального ландшафта
(по материалам Карелии)**

В течение многовекового существования календарь народов Карелии (карел-ливвиков и карел-людигов), вепсов и локальных групп русских (заонежан, пудожан и др.) подвергался различным трансформациям, для которых характерен принцип наслоения. Календарь представлял собой сложное явление, в котором сохранялись элементы различных систем летосчисления. В промысловой стадии хозяйствования (особенно для охоты и рыболовства карел) был характерен лунный календарь¹, тогда как солнечный с основными точками отсчета летнего и зимнего солнцестояния и весеннего и летнего равноденствия соответствовал аграрной культуре. Региональное сходство праздничных комплексов (обрядность святок и масленицы, Благовещения, Троицы) объясняется тесными этнокультурными контактами, одинаковыми социально-экономическими и культурно-бытовыми факторами, а в ряде случаев было результатом заимствования. Празднично-обрядовая система традиционно имела этнолокальные отличия, но в целом базировалась на датах православного церковного календаря и соответствовала хозяйственно-культурному типу пашенных земледельцев². Впрочем, в более северных районах Карелии земледельческие ритуалы сохранялись менее всего, что было связано с природно-климатическими условиями жизни и частичной сменой занятий населения³.

Начало и конец наиболее ответственных работ (начало сева и первый день выгона скота на пастбища, начало сенокоса, уборки

урожая и т.п.) были регламентированы народным календарем, выверены на протяжении столетий, как наиболее адекватно отвечающие системе местного экономического уклада. В то же время эти дни были также строго приурочены к датам церковного календаря: существовали негласные запреты начинать работы в другой день, что было обусловлено ритуальной практикой и системой религиозно-мифологических координат. Например, у карел существовал запрет что-либо рубить или резать в лесу и в поле, собирать травы до Иванова дня. С Иванова до Петрова дня заготавливали веники: верили в особую продуцирующую силу растительности (*viändöi*) в этот период. Сенокос начинался с Петрова дня, хотя кое-где начинали косить и после Иванова дня, но не раньше⁴.

Народная традиция выделяет несколько временных циклов (годовой, месячный, недельный, суточный), а также жизненный цикл человека, которые соотносятся с природными и астрономическими циклами. При этом наблюдается изоморфизм в их восприятии, когда представления о структуре суточного и годового цикла почти идентичны. В народных представлениях о структуре земледельческого года ярко отражена его цикличность, основанная на повторяемости основных природных и хозяйственных периодов. Связь народного календаря с природными явлениями явилась основой разделения календарных праздников и обрядов на основные сезоны: весну, лето, осень и зиму. Каждый сезон года не только имел определенный набор праздников и обрядов, но и получал свое мифологическое осмысление. По своему обрядовому наполнению значительно выделяется весенний период народного календаря. В природных процессах, нашедших отражение в календарных поговорках, приметах и поверьях этого периода, отразились процессы весеннего пробуждения природы, начала вегетации растительного мира. Осмысление этих явлений получало ритуальное воплощение.

В прошлом основной функцией календарных традиционных обрядов являлась религиозно-магическая функция: они обеспечивали благополучие социума во всех областях жизни. С изменениями социально-экономической структуры общества и народного мировоззрения магическая функция ослабевала и постепенно утрачивалась. Сами календарные обряды трансформировались, некоторые элементы забывались. Важной общественной функцией календарных праздников являлась конфессионально-объединяющая и организующая,

что регламентировало общественную и семейную жизнь, обеспечивало хозяйственный распорядок. Хозяйственные (практические) и магические функции календарных праздников переплетались, существовали в единстве. К концу XIX в. базовым стал церковный календарь, основанный на юлианской и лунной системе исчисления времени. Значительные церковные праздники становятся главными и в народном календаре, к ним приурочивается большое число обычаев и обрядов.

До коллективизации 1920–1930-х гг. в Карелии существовала естественным образом сложившаяся система общинных праздников, которые традиционно подразделяются (по своему происхождению) на церковные и не установленные церковью⁵. К первым относятся престольные (храмовые) праздники, являвшиеся наиболее важными для православного крестьянского социума всей России⁶. Они поддерживали родственные межпоколенные связи, являлись формой общения между отдаленными деревнями, к родне приезжали на несколько дней, иногда и за сотни километров. В структуре гостьбы, семейно-родственных встреч особая роль отводилась молодежи (происходили знакомства, договаривались о возможности брака). К неуставленным церковью праздникам относились святки, Новый год, масленица и заветные праздники, обставляемые религиозно-магическими обрядами (вепс. *zavetan praznikad*; ливв. *jiäksindähiine pruazniekku, jiäksindö*). Последние справлялись обычно в течение дня. Заветные праздники имели локальный характер: их возникновение связано с важными событиями в жизни конкретной деревни («явление иконы», эпидемия, пожар, ураган, эпизоотия и т.п.). В память об этом событии и для предотвращения повторения бедствия в будущем жители деревни давали обещание (*завет*) ежегодно проводить праздник. У вепсов подобные праздники назывались *zivatan prazdnikat* (праздники скота)⁷, поскольку подавляющая часть праздников была связана с произошедшим когда-то падежом скота. В основе заветных праздников лежали церковные ритуалы – крестный ход, окропление скота священником, молебен у часовни, к которой пригоняли скот, приношение «заветов» к святым местам. Гостей в эти дни не принимали, но обычно устраивали праздничный семейный обед⁸. Празднование «заветов» приходилось в основном на летнее время, часто на день свв. мучеников Флора и Лавра (18/31 августа). У сегозерских карел, как и у русских Заонежья и Каргополя,

в этот день окропляли лошадей, купали животных в водоемах. У вепсов праздники, посвященные лошадям (*hebon praznikad*), приходились на Маккавеев день (1 августа). В отдельную группу выделяются праздники с жертвоприношениями животных⁹. Заветные праздники, таким образом, берут свое начало из окказиональных обрядов, постепенно становясь периодичными, отвечая необходимости корректировки календарной обрядности согласно местным условиям жизни. В д. Морщихинская (Каргопольский р-н Архангельской обл.) до 1930-х гг. у часовни Флора и Лавра (народное название: *часовня Флора и Лавры*) прогоняли скот, служили молебн. Сегодня большинство жителей не помнит этого. Восстановленная часовня функционирует в качестве заветной (данные из наших экспедиционных поездок 2002 и 2010 гг.).

На постепенное прекращение проведения храмовых праздников повлияла антицерковная государственная политика. К 1930 г. в Карелии из 596 соборов и церквей было закрыто 333, из 1724 часовен – 1708, из 17 монастырей не осталось ни одного¹⁰. Престольные праздники постепенно утрачивали свое значение. На это повлияло и исчезновение такой важной для сельского общества социальной фигуры, как священник. Многие представители сельского духовенства были репрессированы¹¹. Революционные изменения коснулись и названий праздников. Начиная с 1920-х гг. стали проводиться «красные свадьбы» и «октябрины». Митинговые формы семейных обрядов внедрялись по всей стране, но мало где прижились. Традиционная карельская семейная обрядность была насыщена религиозно-магическими дохристианскими элементами, от которых стали отказываться в 1920–1930-х гг. Как отмечает исследователь карельской семейной ритуалистики Ю.Ю. Сурхаско, в родильной обрядности негативная сторона преобладала над позитивной, что повлекло отторжение старых обычаев новым поколением женщин, воспитанных советской школой и комсомолом. Особенно явно это стало проявляться в 1930-х гг., когда стала доступной медицинская помощь. В это же время стала отмирать прежняя свадебная обрядность, сведшаяся к регистрации брака в сельсовете и небольшой вечеринке. Так продолжалось до 1950-х гг. Поскольку полифункциональность и синкретизм традиционной свадьбы делали ее исключительно ценным явлением культуры, она сохранилась в памяти народа. Этому способствовали и инсценировки карельской

свадьбы в клубах – некие «спектакли из народной жизни», поставленные силами художественной самодеятельности. В пятидесятых годах возрос интерес к традиционной свадебной обрядности, все чаще в деревнях и поселках Карелии свадьбы сопровождались исполнением обрядов традиционного свадебного ритуала¹².

Изменения в церковной политике государства произошли в годы Великой Отечественной войны, когда были открыты некоторые церкви и разрешены службы. К 1946 г. в Карелии было всего 9 зарегистрированных церквей и только 5 священников. Кроме городских храмов Олонца и Петрозаводска действовали церкви в крупных селах – в Ладве, Паданах, Шелтозере, Великой губе и других¹³. В послевоенное время было живо поколение людей, которые помнили о престольных праздниках, могли передать обрядово-праздничные традиции, что способствовало возрождению престолов. На престольные праздники продолжали играть свадьбы в 1950–1960-е гг. Но позднее с изменением социально-экономической и демографической ситуации на селе (отток молодежи из деревень) и ослаблением межпоколенных связей традиционная обрядность теряла актуальность¹⁴. В Карелии, как и повсюду в хрущевский период, проводилась политика укрупнения сельских поселений, «неперспективные» деревни забрасывались, в 1962 г. все деревенские церкви были закрыты, проведение местных праздников стало невозможным. Остались только действовавшие храмы в Петрозаводске и Олонце¹⁵. Весенние крестные ходы вокруг хлебных полей и другие подобные обряды ушли в прошлое. Колхозно-совхозная деревня сохраняла лишь некоторые важные скотоводческие и земледельческие ритуалы¹⁶.

Трансформации структуры и цели традиционных сельских праздников, стереотипов и представлений об их обрядовой составляющей, изменения в поведении участников и в социально-возрастном составе происходили на протяжении многих десятилетий. Новые праздники советского времени приурочивались к традиционным, сложившимся в данной местности. В 1920-е гг. праздник Ивана Купалы, например, в центрах традиционной культуры Карелии (Заонежье, Пудожье) часто отмечался под видом Международного дня кооперации. С 1923 г. праздник стали отмечать по всей стране, поскольку кооперация была провозглашена «столбовой дорогой к социализму». Отмечали его в первую субботу июля по традиционному сценарию:

народное гулянье, детские игры, митинг и торжественное заседание с докладом, концерт или спектакль. Во многих деревнях праздник переносили на 7 июля – день, в народном календаре традиционно считавшийся днем Ивана Купалы или праздником рождения Иоанна Предтечи с молебнами и церковной службой. Международный день кооперации могли приурочить и к 6 июля, когда, по народным представлениям, был день Аграфены-купальницы. Эти два традиционных народных праздника сливались в одно масштабное событие, наполненное для земледельца огромным смыслом. В некоторых деревнях, чьим храмовым праздником был день Петра и Павла (Ладва, Толвуя), Международный день кооперации 1926 г. перенесли на канун Петрова дня (т.е. на 11 июля), когда туда съезжались родственники из дальних деревень. Таким образом, под видом новых советских праздников отмечались прежние с сохранением традиционной ритуальности – совместно приготовленным праздничным столом, застольем, молодежными играми, гуляньями¹⁷.

В середине июля в Карелии традиционно занимались сенокосными работами. Сенокос всегда был главной заботой крестьянского лета. Участвовали в нем всем миром. Высоко ценились хорошие косари, их умение править косу, легко и «чисто» пройти участок, оставляя за собой ровный слой скошенной травы, высушить скошенное, защищая от непогоды, сметать красивый, плотный стог, которому не страшен ни дождь, ни ветер. Традиционно начало сенокоса, жатвы, сева считалось праздничным днем. Например, начало жатвы старались не назначать на день какого-либо праздника¹⁸ или святого мученика. Само начало сенокоса или жатвы обставлялось словесными формулами, произносимыми в наиболее значимые моменты обрядов, приметами и поверьями, связанными с совершением конкретных действий¹⁹. Большую ритуальную роль играли первые срезанные колосья, которые связывали и затыкали за пояс, чтобы не болела спина²⁰. В первый день по окончании жатвы это «вязево» уносили домой и клали за иконы в красном углу, чтобы «хлеб всегда водился в доме»²¹. Особое значение придавали и первому сжатому снопу: он был больше обычного, сушился и обмолачивался отдельно. Начало новой полосы сопровождалось особыми приговорами, которые должны были ускорить работу: «Полюшко, задрожь, в уголок убежи!»²²



Ил. 1

Обед на сенокосе.

Д. Типиницы Медвежьегорского р-на Карелии.

Из семейного альбома В. Сурво, 1960-е гг.

Вплоть до 1980-х гг. на сенокос собиралась сельская и городская родня

Ряд запретов сопровождал процесс уборки урожая. Например, женщинам нельзя было во время работы переносить с места на место несвязанный сноп – иначе муж будет неверен. В начале XX в. соблюдался обычай «помочей» – безвозмездной взаимопомощи в работе в воскресные и праздничные дни. Завершение жатвы сопровождалось большим разнообразием обрядов, чем ее начало. Известен обряд «завивания бороды Илье». На полосе оставляли островок из нескольких несжатых колосьев. Колосья пригибали к земле, обернув руку фартуком, чтобы из них не ушла сила, «завивали», обращаясь к Илье-пророку: «Это тебе, Илье, на бороду». Действия были призваны обеспечить заботу святого о будущем урожае. Последний сноп наделялся особой значимостью – под пение его украшали цветами, обвязывали ленточками. В Заонежье и Пудожье последний украшенный сноп с поля приносили в правление к председателю

колхоза и ставили под портреты партийных деятелей, так же как раньше несли в свои избы и ставили под иконы в красный угол. В колхозный период последний сноп, связанный с торчащими во все стороны колосьями, оставляли на участке у того, кто отставал в работе. Традиционно по окончании работ устраивался праздник *от-жинахи*. В колхозный период председатель устраивал его для колхозников с митингом и застольем в клубе, гостями из соседних колхозов, песнями и танцами²³. В старинной деревне Кинерма (карелы-ливвики) вплоть до 1980-х гг. существовал обычай приносить плоды урожая в местную часовню:

Это вот первое помещение, сени. Раньше до революции служило местом сходов – собрания здесь шли, старшины... Печек нет здесь, ни электричества. С этой комнатой связана такая традиция: выращивали рожь, овес, лен. И хозяйки несли такие букеты злаков, перевязанные своими ленточками. Как сожнут. Бочка стояла, туда хозяйки складывали свои букетики. Много семей было – много букетиков. И целую зиму эта бочка стояла. Мы вот нашли один. Стоит здесь. Весной забирали букет, отделяли зерно. И это зерно, которое всю зиму стояло в церкви, перемешивали с зерном, которое сажалось. Получалось как бы благословение, освящение нового урожая. Урожай был хорошим... Наша часовня всегда была часовней...²⁴

Индустриальный период совпадает с внедрением советских праздников, когда в деревнях строились клубы, ставшие местом встреч и проведения досуга. В советской культуре традиционные церковные праздники утратили официальное значение, уступив место секулярным. Во многих карельских деревнях под клубы перестраивались здания церквей и часовен, строительство новых клубов стало особенно интенсивным в 1960–1970-х гг. Этому способствовал Всероссийский смотр художественной самодеятельности, при организации которого на местах выявились серьезные проблемы существования культуры на селе. По данным на 1985 г. половина клубов в Карелии размещалась в специально построенных зданиях²⁵. Церковные праздники отошли в прошлое. Освободившиеся ниши стали заполняться праздниками государственного характера, в то же время имевшими в своей основе традиционные обрядовые элементы и обретавшими статус «народных».

В 1970–1980-х гг. в Карелии стало развиваться массовое краеведческое движение, основывались музеи районного и деревенского

масштаба, краеведы-любители наряду с учеными собирали сведения о традиционных праздниках и их содержании. На местах краеведы выявили, обосновали событийно и постепенно сформировали новые по содержанию праздники в дополнение к праздничной системе официального уровня. Так появились локальные, преимущественно летние праздники (День города, День родного села). Конец 1980-х – начало 1990-х гг. ознаменовались востребованностью национальной и локальной специфики и возрождением традиционных национальных праздников на новой основе: ингерманландский праздник Юханнус (Иванов день, г. Петрозаводск), межрегиональный вепсский праздник «Древо жизни» (с. Шелтозеро), детский фольклорный праздник, проводимый в Троицу (г. Олонец), и т.д.

Сегодня праздничные традиции на селе представляют собой сплав традиционного праздничного календаря (с возрождающимися престольными, храмовыми праздниками и т.п.) и оставшихся советских праздников (День рыбака, День сельскохозяйственного работника, 1 Мая и др.). С 2004 г. в Пряжинском р-не проводится Фестиваль танца и музыки финно-угорских народов «Suguvastavundufestivaali» («Родовое гостевание»). В его основе – дата церковного календаря и традиционный обычай съезжаться из окрестных деревень на Троицу, являющуюся престольным праздником села Виданы. Постепенно районный праздник обрел республиканский статус, а в последние годы принимает также гостей из других регионов и стран (финно-угорские республики РФ, Финляндия, Литва).

С развитием туристической индустрии праздник на селе нередко организуется для привлечения горожан и зарубежных гостей (в Карелии это по преимуществу туристы из Финляндии). В рамках «деревенского» туризма выделяется «событийный» туризм – посещения деревень, приуроченные к определенному празднику. Одним из стратегических направлений туриндустрии стало использование местных этнолокальных особенностей прибалтийско-финских и севернорусской традиций. Создаются новые бренды территорий и районов, в основу которых ложатся крестьянские традиции, связанные с земледелием, скотоводством и ремеслами. Устроителями современных праздников зачастую являются не сами сельчане, а местные работники культуры, администрация, сотрудники музеев. 9 июля 2011 г. работниками Кондопожского музея был проведен первый «Фестиваль сена»²⁶. Поголовье крупного рогатого скота резко сокра-

тилось за последние два десятилетия, и сенокос отошел в прошлое, уступив место «сенофесту». В празднике, помимо зрителей, приняло участие несколько команд с полной «экипировкой» косарей, состоявших во владении традиционными навыками. Для карельских косогоров естественны валуны, кочки, кустарники, что требовало от участников искусного владения инвентарем, уже почти не используемым в карельской повседневности, не говоря уже о реалиях зарубежных туристов. В Финляндии процесс сенокоса давно механизирован, и ручные косы в диковинку: «У нас такого нет. Мы используем электрокосы».

(Медиа)образы прежнего сельского быта служат своеобразным каналом передачи *представлений* о традиции, формирующихся на основе музейного и книжного знания. Изымаемые из привычных контекстов традиционные символы играют в современной культуре двойственную роль «открытых произведений»²⁷. В процессе переосмысления этнокультурного наследия сопричастен воспроизводство псевдоархаики. Этнокультурный опыт становится частью симулятивных развлечений, традиция облекается в формы, адаптированные к культурному уровню среднестатистического потребителя, смысл чего выражен в лозунге ассоциации «Society for Creative Anachronism»: «сыграть средневековую жизнь не такой, какой она была на самом деле, а такой, какой должна была быть»²⁸. Из интервью с сотрудником Олонецкого национального музея в д. Большая Сельга:

Сколько мы пытаемся работу предложить в Большой Сельге, ищем энтузиастов. Люди работать не хотят: расколоть дрова некому в Сельге, скосить огород – проблема. За все надо платить деньги и немаленькие – и то с трудом. Чтоб баню построить, нам пришлось не местных жителей просить, которые знают традиции и всё, а нам пришлось нанимать бригаду молодых ребят, которые сегодня занимаются банями у нас. Хотя местные уже понимают, появилась заинтересованность, поскольку в течение нескольких лет уже такой интерес к деревне. Дом там сейчас не купить – местные держатся за свои дома. Это хорошо. Но при этом ничего не делают. Мы предлагаем – у вас овцы, может, с валянием шерсти что-то попробовать. Конечно, там старенькие бабушки, но есть и молодежь. Сейчас стараемся с молодежью работать, чтоб они хоть немного чего-то захотели. Но очень трудно... Вот таджики туда сейчас переехали – хотят заниматься разведением коз, зеленую, пытаются туда воду провести... То есть кто-то приехал, начинает работать. Местные жите-

ли – ага, чего это вы тут, а сами ничего делать не хотят. Стояли эти фермы огромные – пожалуйста, работайте. Телятники были замечательные. Это был совхоз «Куйтежский». Куйтежа с ее зверофермами славилась на весь мир, норка, меха. Это был совхоз-миллионер. Когда мы возим экскурсии, мы об этом много рассказываем. Зверосовхоз, фермы, производство молока... Эти огромные фермы стоят пустые...²⁹

Наряду с экономическими причинами нежелание местного населения соответствовать статусу «профессиональных туземцев» в музейных, экологических и туристических проектах имеет культурно-исторические предпосылки. Использование «реплик» и «этнокопий» вне привычных традиционных контекстов, дискретность «брендового» дискурса создают проблему «непереводимости». Большая Сельга курируется туристическим сектором Олонецкого краеведческого музея. В деревне сохранилась традиционная планировка и несколько старинных карельских домов, один из которых музей выкупил под гостевой дом для приема туристов. Большесельгская баня «по-чёрному» построена по образцу бани в д. Кинерма (Пряженский р-н Карелии), в последние годы являющейся одним из наиболее известных пунктов «этнического» туризма. Там финляндские архитекторы, к своему удивлению, обнаружили односкатную баню, относимую к наиболее архаичному типу строений (для использования туристами построена ее точная копия). Однако жители Большой Сельги не проявили энтузиазма в архаизации деревенского ландшафта, не отвечавшей их собственному «краеведческому» опыту: «У нас таких бань никогда не было».

Изначально в научных исследованиях и музейных экспозициях преобладало позиционирование традиционных вещей как предметов материальной культуры, подчеркивалась их утилитарность (раскрытие экстраутилитарного контекста пришло позже). Сегодня же наблюдается другая крайность, когда «реплики» и «цитаты» наделяются искусственным экстраутилитарным смыслом, в то же время зачастую не имея утилитарной функции и связи с повседневностью. В модели «открытого произведения» заложены не просто широкие возможности для интерпретаций. У. Эко также пишет о «шумах», к «произведениям» не относящихся, чем в немалой степени и являются претендующие на статус «произведений» дизайнерские и интерактивные «реплики», бессмысленный труд «сенофестов» и т.п. При выборе сюжетов для сувенирной продукции стало характерным при-



Ил. 2

Музейный работник в стилизованном народном костюме
и местная жительница. Д. Большая Сельга Олонецкого р-на Карелии.
Фото В. Сурво. Июль 2008 г.

Олонецкий музей развивает в Большой Сельге «событийный» туризм. Туристический потенциал местного престольного праздника Ильи-пророка не имеет возможности реализации (бревенчатая часовня в руинах). Продуктом музеевческого творчества является карельский персонаж Паккайне (Морозец), придуманный для Олонецкого района в качестве туристического бренда.

влечение нетипичных для традиционных промыслов сюжетов и толкование их в качестве трансформированных древних образов и символов, что отражает тенденцию к квазимифологизации деревенской повседневности как таковой и превращения традиционной культуры в объект потребления, один из секторов рыночных услуг. Как результат – курьезности ландшафта сельской повседневности, когда обслуживающий туристов музейный персонал обряжен в стилизованные народные костюмы, а местные жители – в импортную «гуманитарную помощь».

В одном из селений Олонецкого р-на мы фотографировали деревенские виды и заговорили с проходившей мимо женщиной. Она на мгновение смутилась, раздумывая, сказать ли то, что на самом деле думает о деятельности благотворителей (заметила на нашей машине иностранный номер), но всё же решила использовать представившуюся возможность озвучить коллективную оценку, объединяющее значение которой для социума особым образом подчеркивается второстепенностью местных конфессиональных различий («А Вы сами православная?» – «Не совсем...»):

– А как у вас в деревне дела? Есть ли школа, процветает ли совхоз? Или как везде?

– Школа была раньше, сейчас в Ильинском... Всё, как везде. В основном пожилые жители, молодежь спилась, на погосте... Вот когда нам везли гуманитарную помощь сюда – и продукты и вещи – люди перестали работать...

– Вы думаете, что это причина была?

– Конечно, это первая причина.

– А откуда везли гуманитарку? Из Финляндии?

– Да. Если человек хоть немножко не поработал [то раздавали «гуманитарку»]...

[Подошел хозяин дома, рядом с которым происходила беседа:]

– Terve, terve! Здравствуй, Наташа!

– Здравствуй, дядя Ваня!

[Продолжение беседы:]

– А как Вы думаете, везли гуманитарную помощь в основном церковные организации?

– Да, они.

– Так они у вас построили церковь, организовали общину?

– Была община. Сейчас там у нас поставили часовню – около бывшей школы. Поэтому они к нам больше не ездят, слава Богу... Потому что столько людей развратили! Вообще был кошмар какой-то!

– Я уже слышала такое мнение, что кто-то из-за горя ходил, а кто-то из-за гуманитарки.

– Конечно, только из-за гуманитарки... Всё сюда везли... Вы сами подумайте: человек полгода не работал, а потом он не пойдёт никуда работать. Вот даже выкосить траву – он не будет косить. Зачем? Пускай придёт финн, он мне выкосит, и я буду счастлив.

– А часовня ваша там, что это за часовня?

– Православная. Местные собирали деньги, местные верующие.

– А Вы сами православная?

– Не совсем, у меня другая вера, иудейская... У нас Тора есть, я по рождению [еврейка]...

– Так Вы можете наблюдать немного, как бы со стороны.

– Конечно.

– Получается, результаты этой гуманитарной работы не всегда положительные.

– Очень часто – наоборот.

– А в часовню батюшка приезжает?

– Да, на все праздники приезжает батюшка. Всё, как положено... Ходили по домам, по списку собирали [средства на часовню]. Потом местный дядечка у нас там её собрал. Когда он её собрал, её перенесли сюда... Не знаю его фамилии, но местный.

– То есть не всё наготово, как у финнов, а надо самому вложить.

– Естественно. Они приезжали, шатёр вечно ставили у клуба, народ собирали, подарки раздавали... Это в 90-е годы... Это вот там, где наш центр – почта, библиотека, магазин... Они там проводили [собрания] на финском языке.

– Карелы туда стягивались?

– Стягивались, но именно за подачками... Дело в том, что у нас, когда они приезжали, дети были одеты лучше, чем в Олонце дети [районный центр]. И они никогда не стирали эти вещи, зачем?..

– Выкидывали?

– Конечно. У нас на карьере там помойка, там вообще кошмар был. Сейчас, слава Богу, они к нам не возят... Потихе стало³⁰.

Позднее в российских теленовостях прошел сюжет о финляндских агротуристах в вепсских деревнях Ленинградской области. После войны половина финляндцев проживала в сельской местности, сегодня же в сельском хозяйстве страны задействована лишь десятая часть населения. В дореволюционный период финляндские батраки и пастухи не были редкостью в Ингерманландии (Санкт-Петербургская губерния). Современные «батраки» и «помещики»,



Ил. 3

День рыбака, 14 июля 2002 г. Д. Куганаволок Пудожского р-на Карелии.

Фото А. Сурво

В 1991 г. был основан Водлозерский национальный парк, сотрудничающий со скандинавскими странами и Финляндией. В 1990-х гг. закрылся местный рыбо-завод, были расформированы рыболовецкие бригады, а затем по «экологиче-ским» причинам местным жителям вообще запретили ловлю рыбы сетями.

напротив, готовы платить за возможность воспроизводить «живые картинки» прошлого: «Если мы подключим своё воображение, то поймём, что существует множество путей обеспечения соответствующего уровня жизни и получения дохода. Традиционный уклад жизни стоит того, чтобы ознакомиться с ним, а в лучшем случае и попытаться применить его на практике. В один прекрасный день мне хотелось бы увидеть группу посетителей на территории национального парка “Водлозерский”, которые знакомятся и даже участвуют в трелёвке леса при помощи лошадей или покрытии кровли домика гонтом. Вокруг каждого национального парка можно разработать большое количество туристических продуктов и услуг, основанных на природном и культурном наследии данного региона. Парк может предоставить работу для местных производи-телей продукции и услуг. Как совместную попытку или сотрудни-

чество можно рассматривать составление пакета всех этих услуг в маркетинговую сеть, которая способна удовлетворить потребности каждого региона.

В распоряжении имеются природные и культурные ресурсы, есть и великолепные идеи по их использованию. Объединив наши усилия, мы сможем добиться прогресса. И пусть национальные парки несут пользу местным жителям, сохраняя при этом природу и превращая изолированные охраняемые территории в часть жизни общества»³¹.

Хотя культурная и благотворительная инициатива исходит от представителей «просвещенного» капитализма, она не содержит какого-либо экономического обоснования, учитывающего интересы местных жителей согласно конкурентному принципу. На практике происходит избавление российского села от «лишних» людей: превращение части населения в обитателей этнографических резерваций, занятых «сувенирным» трудом и вынужденных приобретать действительно жизненно необходимое у «просвещающей» стороны, в то время как не поддающийся подобному форматированию нерентабельный остаток обречен на поиск работы с переменной места жительства или окончательную люмпенизацию и вымирание. Постиндустриальной культуре не свойственен трезвый взгляд владимирского крестьянина XIX в. (из «Беглых заметок» А.М. Горького, 1896 г.):

Я это говорю без всякой задней мысли, имея в виду такие явления, как вопленица Федосова с её старинными русскими песнями и эпосом, как капелла Славянского, восстанавливающая семнадцатый век своими боярскими костюмами и воскрешающая старую народную русскую песню, сильно попорченную столкновением с творчеством фабрики, и, наконец, владимирских рожечников. С последними мне привелось поговорить по поводу их искусства, – они, бесспорно, играют с большим искусством и замечательно верно передают напевы русских песен.

– Давно вы этим делом занимаетесь?

– С 1883 года, сударь мой. Эво с какой поры! В тот год мы были приглашены покойным государем и перед ним играли. С той поры и пошёл на нас спрос: то туда зовут, то сюда, крестьянством хоть не занимайся...

– А разве вы занимаетесь всё-таки?

– Дыть как же?! На то родились, чтобы крестьянствовать. В дуду-то играть весь век неспособно нам... зазорно будто. Тоже вон волосы седые у иного есть.

– Да чего же зазорного в игре-то?
 – Оно конечно... А всё как будто не схоже с крестьянским-то делом.
 Тянет земля к себе — как хошь...

Это говорил седой старик, играющий на басовом рожке. У него умное лицо с задумчивыми тёмными глазами и характерно окающая речь³².

Конструируя этнографические резервации, зарубежные культуртрегеры пытаются за счет «просвещаемых» создать квазитрадиционную реальность для туристического потребления, чем попутно обеспечивается рынок сбыта собственных культурных ожиданий, предрассудков и излишков производства. В этом онтологическая причина экспансии. В одаривании «гуманитарной помощью» и капиталистически нежизнеспособными экономическими моделями присутствует подражание структуре заветной традиции: проблема и связанные с ней дискурсы конкретизируются в «заветном» приношении, жертвуемом на символических границах (традиционно объектами «переноса» служили также нищие, использовавшие одежду из «заветных» часовен)³³. В inferнальном самопожертвовании современных «нищих», оказавшихся в итоге на погосте, прочитывается традиционная модель поведения и причина ее симуляции «просветительским» одариванием. «Гуманитарка» (уже использованное и/или ненужное, излишнее, *роскошь*³⁴) трансформируется в уничтожаемую *новую* вещь, новизна которой обеспечивается ее импортным происхождением и одноразовым статусом («они никогда не стирали эти вещи, зачем?..»). Происходит карнавализация одноразовости культуры бесконечного потребления, превращение вещи в избыток и растрачивание его подобно новогвинейским сианам: «Никогда не существовало ни “обществ нужды”, ни “обществ изобилия”, поскольку затраты общества выстраиваются — каков бы ни был объективный объем ресурсов — в зависимости от структурного избытка и столь же структурного недостатка. Огромный избыток может сосуществовать с самой страшной нуждой. В любом случае некоторый избыток сосуществует с некоторой нуждой. И в любом случае именно производство этого избытка управляет целым: уровень выживания никогда не определен снизу, но всегда сверху. Есть вероятность, что, если того потребуют социальные императивы, никакого выживания вообще не будет: будут уничтожаться новорожденные (или военнопленные — прежде чем раб станет рентабельным в новом кон-



Ил. 4

Финляндский плакат 1950-х гг.:

«Маргарин опустошает сельскую местность»

(Historian huminaa vapaakappalenäyttelyssä // Hiidenkivi, 2007. № 3. S. 57)

Позднее ту же роль импортные квазипродукты сыграли в Карелии. Развитое сельское хозяйство в 1990-х гг. буквальным образом было превращено в руины. В начале 2012 г. с прилавков финляндских магазинов вдруг исчезло сливочное масло, затем подорожавшее в цене. Покупательский бум был вызван тем, что до потребителей, наконец, дошел «секрет Полишинеля» по поводу вредности маргарина для здоровья. Продажа десятков сортов искусственного продукта с сопутствующим рекламным потенциалом разнообразных названий и брендов является намного более выгодным бизнесом. Реклама со ссылками на «научные» исследования оказывала влияние вплоть до уровня языковой повседневности, в которой маргарин стал называться маслом (Хельсинки, наблюдение начала 1990-х гг.).

тексте производственных сил). Сианы с Новой Гвинеей, обогатившись в контакте с европейцами, все просаживают на праздниках, продолжая жить ниже «прожиточного минимума»³⁵.

Согласно архаичной семантике *священного* (финск. *pyhä*) финно-угорских традиций внутреннее в человеческом теле тождественно внешнему, «чужому» пространству, и оба остаются как бы невидимыми. В свою очередь, поверхность человеческого тела символически соотносится с видимой территорией «своего». С этой идеей связано представление об амбивалентности священного и двойственное отношение к нему как к отторгаемому, нечистому и в то же время являющемуся объектом поклонения и вызывающему чувство страха³⁶. Наиболее очевидным способом сакрализации ландшафта согласно архаичной модели служит использование вышитых вещей, и прежде всего обрядовой одежды. Во взаимоотношениях «своего» и «чужого» ключевое значение имеют пространственные, (мета)географические аспекты традиции: *обряженная* поверхность тела коррелирует с видимым пространством «своего», таким образом наделяя его соответствующей знаковостью. Понятийное пространство невидимого, разделенное на «свое» и «чужое», в ритуале подвергается освоению и экстраполируется на видимый ландшафт, обновляя его смысловое содержание³⁷. Изготовление вышитой вещи представляло собой трудоемкий процесс (сеяние льна, сбор и обработка урожая, прядение нити, тканье полотна, его декорирование), обставленный многочисленными ритуалами. Обрядовое функционирование вышитого текстиля могло быть связано и с календарными праздниками, и с определенными семейными ритуалами, и с «заветной» традицией, что говорит о ритуальной полифункциональности традиционной одежды и прочих орнаментированных предметов быта (апотропейная, продуцирующая, очистительная функция, одежда как маркер праздника и т.д.). Пространственная доминанта обрядовой практики ярко выражена в символическом отождествлении дара с объектом дарения (корреляция невидимых пространств «своего» и «чужого»), что прослеживается и на уровне наименований текстильных изделий: «свекровник», «образник» (ср. с часто встречающимся на полотенцах вышитым текстом: «Кого люблю, того дарю»). Обращение к этимологии названий и к семантике ритуальных действий вскрывает довольно архаичные обрядовые реалии, где дары маркируют и оформляют локусы непосредственного контакта с иным (и/или тождественным ему «чужим») миром³⁸.



Ил. 5

Сенокос в заонежской д. Типиницы Медвежьегогорского р-на Карелии.

Фото В. Сурво (из семейного альбома). 1980 г.

Сравнительные данные по прибалтийско-финской лексике указывают, что в прошлом в карельском и вепском языках для обозначения праздника существовали близкие названия *pyhä* (карельск.) и *pühä* (вепск.) ‘святой, сакральный’ (совр. ‘святой; пост’), подчеркивающие сакральное содержание праздника, существование в этот период определенных ограничений. Календарный праздник был обрядовым нарушением табу, ритуальным охранительным действием, нейтрализующим силу запрета и открывающим возможность определенной хозяйственной деятельности. К концу XIX в. карелы и вепсы для обозначения общинных праздников стали использовать кальки с русского слова *праздник* (*praznik*, *pruaznikka* и т.п. вариации), восходящему к славянскому *праздь* ‘отдых, безделье’³⁹. Развлекательно-игровые элементы обязательно присутствовали в структуре народного праздника, способствовали реализации эмоционально-психологической и регулятивной функций праздника. В середине XX в. в сельский колхозный быт активно входили сценические формы проведения обрядов: свадьба в качестве театрально-сценической

постановки в клубе перед односельчанами, различные действия во время календарных праздников, что, с одной стороны, привело к некоторой имитации народных традиций, с другой – дало возможность фольклорным формам обрести новую жизнь в концертном исполнении любителей и профессионалов. Процессы трансформаций в обрядовой сфере ускорились с возросшим влиянием города на крестьянский быт. Под воздействием массовой культуры сельский житель постепенно превращался из активного участника событий в их стороннего наблюдателя, апофеозом чего стал туристический бизнес, «трудоустраивающий» лишь ограниченное количество «актеров».

Трансцендентность безделья традиционного праздника чужда праздности этнографических реконструкций, в которых символы не имеют в своей предыстории реального труда, а созданный продукт – реального, жизненно необходимого (утилитарного и символического) применения. Глянцевой картинкой «прошлого» формально воспроизводится структурный уровень архаичной модели. Производители «этнокопий» одновременно апеллируют и к невидимому «своему», говоря о «возрождении традиций», и к невидимому «чужому» туристов, также ангажированных псевдотрадиционалистской риторикой. Однако в обоих случаях за символами нет труженика, тотальным образом трансформирующего понятийное и физическое пространства в единый означиваемый ландшафт. В этом принципиальное отличие «креативного анахронизма» и от аграрного, и от индустриального прошлого, когда День рыбака был днем Рыбака, а не воспоминаниями о нем среди проржавевших остовов средств производства. Библейское «в поте лица твоего» содержит неотъемлемую буквальность, с утратой которой остается лишь мизантропия реконструкций: превращение традиционного наследия в туристическую экзотику, труда – в его видимость, местного населения – в музейных обитателей, избавляемых не только от возможности и потребности трудиться, но и от самой рефлексии горьковских собеседников.

Примечания

¹ Клементьев Е.И. Карелы. Календарная обрядность и праздники // Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е.И. Клементьев, Н.В. Шлыгина. М., 2003. С. 279–288.

² Винокурова И.Ю. Праздничная система крестьянского населения Олонецкой губернии (конец XIX – начало XX в.) // Праздничные традиции и новации

народов Карелии и сопредельных территорий / Научн. ред. и сост. И.Ю. Винокурова. Петрозаводск, 2010. С. 9–36.

³ Конкка А.П. Традиционные сельские праздники // Духовная культура сегозерских карел конца XIX – начала XX в. / Изд. подг. У.С. Конкка, А.П. Конкка. Л., 1980. С. 89; Venäläinen perinnekulttuuri: Neuvostoliiton Pohjois-Euroopan venäläisväestön etnologiaa 1800-luvulta 1900-luvun alkuun [Русская традиционная культура: Этнология русского населения северноевропейской части Советского Союза XIX – начала XX в.] / Toim. K.V. Čistov ja SNTL:n tiedeakatemia N.N. Mikluho-Maklain nimelle omistetun Etnografian instituutin itäslaavilaisen jaoston työryhmä; [käsikirjoituksesta] suom. Marjatta Ryynänen. Helsinki, 1976. S. 196–197.

⁴ Конкка А.П. Viändöi – время летнего поворота в календарной обрядности карел // Обряды и верования народов Карелии / Научн. ред. Ю.Ю. Сурхаско, А.П. Конкка. Петрозаводск, 1992. С. 29.

⁵ Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX–XX вв. Л., 1988. С. 214.

⁶ Тульцева Л.А. Русский праздник и демография в XX – начале XXI в. // Этнографическое обозрение. 2011. № 4. С. 65.

⁷ Винокурова И.Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX в.). СПб., 1994. С. 87.

⁸ Винокурова И.Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX – начало XX в.). Петрозаводск, 1996. С. 118.

⁹ Винокурова И.Ю. Праздничная система крестьянского населения Олонецкой губернии. С. 26–27.

¹⁰ Олонецкая епархия: страницы истории / Сост. Н.А. Басова и др. Петрозаводск, 2001. С. 37–38.

¹¹ Винокурова И.Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья. С. 19.

¹² Сурхаско Ю.Ю. Традиция в семейных обрядах карел КАССР // Материалы VI международного конгресса финно-угроведов: Т. 1 / Отв. ред. Э.А. Савельева. М., 1989. С. 275.

¹³ Олонецкая епархия: страницы истории. С. 42.

¹⁴ Ср.: Тульцева Л. А. Русский праздник и демография в XX – начале XXI в. С. 66.

¹⁵ Олонецкая епархия: страницы истории. С. 47.

¹⁶ Тульцева Л.А. Русский праздник и демография в XX – начале XXI в. С. 65. В советское время роль знахаря мог выполнять, например, заведующий фермой. В 1980-х гг. некоторые ритуалы скотоводческой обрядности (помещение можжевеловых веток в углы фермы, «покупка» муравейника у «Муравьиного царя», чтение соответствующего заговора и т.д.) были зафиксированы этнографами в Коми. Сакральный авторитет заведующего поддерживался вербальными текстами, в которых подчеркивалось, что до него эти обряды проводили сильные знахари. Хорошее состояние фермы должно было влиять на стабильность жизни всей деревни. Поэтому произошедшее позднее разрушение ферм и всего скотоводческого комплекса на Русском Севере имело пагубные последствия для

жизни села (Лимеров П.Ф. Корова как символ // Коренные этносы Севера европейской части России на пороге нового тысячелетия. Материалы международной научной конференции. Сыктывкар, 2000. С. 251).

¹⁷ Дианова Е.В. Советские праздники 1920-х гг. и центры традиционной культуры Карелии // Рябининские чтения–2007: Материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера / Отв. ред. Т.Г. Иванова. Петрозаводск, 2007. С. 12.

¹⁸ Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины. С. 153.

¹⁹ Абросимова Д.Д. Жатвенная обрядность и фольклор (по материалам Заонежья и Пудожья конца XIX – первой трети XX века) // Кижский вестник. № 12 / Научн. ред. И.В. Мельников, В.П. Кузнецова. Петрозаводск, 2009. С. 150.

²⁰ Логинов К.К. Трудовые обычаи, обряды, запреты и приметы русских Заонежья // Этнокультурные процессы в Карелии / Научн. ред. Е.И. Клементьев, Р.Ф. Никольская. Петрозаводск, 1986. С. 35–36.

²¹ Логинов К.К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX – начала XX века). СПб., 1993. С. 22.

²² Логинов К.К. Этнолокальная группа русских Водлозерья / Отв. ред. А.К. Байбурин. М., 2006. С. 61, 64.

²³ Абросимова Д.Д. Жатвенная обрядность и фольклор. С. 144, 147.

²⁴ Надежда Калмыкова, ок. 40 лет (д. Кинерма Пряжинского р-на Карелии, июнь 2007 г.). В советское время колхозное хозяйство «Красная Кинерма» занималось выращиванием картофеля и овса; была своя конюшня. Считается, что благодаря часовне в годы репрессий никто из жителей не пострадал, хотя Кинерма относилась к зажиточным деревням.

²⁵ Попов А.А., Сметанин А.Ф. Советская северная деревня в 60-е – первой половине 80-х годов / Научн. ред. А.Н. Турубанов. Сыктывкар, 1995. С. 124, 129.

²⁶ «Национальный колорит фестиваля обеспечили и народные умельцы, и фольклорные коллективы, и мастера национальной кухни. В ходе фестиваля можно было полакомиться карельской выпечкой и напитками, в ярмарочных торговых рядах приобрести сувениры и изделия традиционных ремесел, посмотреть выступление Петровского народного хора, группы “Вечорка”. Массу зрителей и наблюдателей была вовлечена в концертно-игровую программу фольклорного коллектива “Зорюшка”: танцевали на берегу озера. <...> В Европе сегодня грабли и косы, наверное, можно увидеть где-нибудь в этномузее. А в Кондопожском районе удалось собрать целых пять команд (по пять человек) с полной собственной экипировкой. Четыре этапа соревнований включали в себя: косьбу участка на скорость и чистоту, “ювелирную косьбу”, “экстремальную косьбу” и стогометание» (Кондопожский фестиваль сена // Сайт «Коренные народы Карелии». 08.10.2011. – <<http://knk.karelia.ru/2011/10/festival-sena.html>>).

²⁷ Эко У. Открытое произведение / Пер. с итал. А. Шурбелева. М., 2004; см., например, анализ Л.А. Кузьминой наскальных изображений северных народов в качестве интерпретативного артефакта, «открытого текста» (Кузьмина Л.А. Семиотика наскального искусства: интерпретация в контексте традиционной

культуры народов Севера. Автореф. дис. на соиск. учен. ст. канд. культурологии. М., 2009).

²⁸ Соловьева А.Н. От этноландшафта к медиаландшафту: репрезентации этнокультуры в туристическом дискурсе // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 3: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера: сб. научных статей / Отв. ред. Н.М. Теребихин; Сост. Н.М. Теребихин, А.О. Подоopleкин, П.С. Журавлев. Архангельск, 2008. С. 246.

²⁹ Д. Большая Сельга Олонецкого р-на Карелии, июль 2008 г.

³⁰ Наталья Кирилловна, ок. 60 лет (д. Тулокса Олонецкого р-на Карелии, июль 2008 г.).

³¹ Котимяки Т. Роль национальных парков в повышении уровня жизни сельского населения [The Role of National Parks in Enhancing Rural Livelihoods] // Человек и окружающая среда Баренц-региона в начале XXI века. Материалы международной конференции 6–11 августа 2001 г. Петрозаводск – Водлозеро – Варишпельда / Ред. кол. В.С. Куликов, В.М. Разумовский, О.В. Червяков, О.С. Кислова. Петрозаводск, 2001. С. 132.

³² Горький А.М. Беглые заметки. Цикл фельетонов // Горький А.М. Собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 23. М., 1953. С. 156; впервые опубликовано под псевдонимом «Некто Х.» 10 июля 1896 г. в газете «Нижегородский листок», № 188.

³³ См.: Сурво В., Сурво А. Местные, пришлые и их дары: новое освоение Русского Севера // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2008. С. 180–181.

³⁴ См. о роскоши в батайевской интерпретации, согласно которой существует взаимосвязь между новизной вещи и ее сакральным уничтожением: «в жертву приносят то, что для чего-то служит, а не предметы роскоши». Нельзя пожертвовать тем, что было разрушено изначально; потраченный на производство роскоши труд уже уничтожен, растрочен впустую, и соответственно жертвование предмета роскоши равнозначно повторному использованию в этих целях одного и того же предмета (Батай Ж. Теория религии / Пер. с фр. С.Н. Зенкина // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология / Сост. С.Н. Зенкин. М., 2006. С. 71–72; Сурво В., Сурво А. Комментарии к несуществующей киносценарии // Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2011. С. 315–317).

³⁵ Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Предисл. В. Кузнецова; Пер. и послесл. Д. Кролечкина. М., 2003. С. 75.

³⁶ Anttonen V. Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana. [Границы человека и земли. 'Священное' как культурная категория.] Helsinki, 1996. (SKS:n toimituksia, 646). S. 94.

³⁷ Л.А. Тульцева проследила этнокультурную динамику престольного праздника в послевоенное время на материале Рязанской области, отметив, что тогда люди на селе особенно дорожили своим очагом и малой родиной, своим храмовым праздником. Храмовый праздник являлся знаком «идентичности», объеди-

нявшем конкретную социально-пространственную среду и социум в единое целое (Тульцева Л.А. Русский праздник и демография в XX – начале XXI в. С. 65).

³⁸ У вепсов было принято развешивать полотенца в избе, что представляется отголоском жертвоприношений домашним и родовым духам. В карельской свадебной обрядности подобное применение полотенца также связано с культом духов-покровителей рода мужа и с культом предков. Полотенца вешались к коньку печного столба с поклонами столбу, а не вручались непосредственно свекрови; оставлялись в бане, чтобы снискать благосклонность «хозяина» бани (то есть изначально дар предназначался баеннику), потом полотенца доставались свекрови (Сурво В.В. «Девка прядёт, а Бог ей нитку даёт» // Гендерная теория и историческое знание: Материалы второй международной научно-практической конференции / Отв. ред. А.А. Павлов, В.А. Семенов. Сыктывкар, 2005. С. 177–192. В сети Интернет: сайт «Полевые финно-угорские исследования». – <http://www.komi.com/eam/sci/conf.asp>; Сурво В. Текстильная тема в обрядовой практике (по материалам Карелии) // Мифология и религия в системе культуры этноса. Материалы Вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2003 (см. также приведенные в статье источники)). В иных контекстах и традициях «пространственную» функцию ритуальной одежды может играть татуировка, как, например, в криминальной среде.

³⁹ Винокурова И.Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья. С. 19; Конкка А.П. Viändöi – время летнего поворота в календарной обрядности карел. С. 29; Винокурова И.Ю. Праздничная система крестьянского населения Олонецкой губернии. С. 10–11.

Александр Чувьуров
(Санкт-Петербург)

**Внехрамовые службы коми
православного сельского населения¹:
молебны, почитаемые сельские святыни,
паломничество
(традиции и новации)**

Проблемы народного христианства выдвинулись в последние годы в число важнейших направлений в отечественной этнографии. Пожалуй, наиболее пристальный интерес отечественных этнографов вызывает тема внехрамовых служб и молебнов, почитаемых деревенских святынь (святые источники, почитаемые природные (ландшафтные) объекты и т.д.). Материал по данной теме регулярно появляется на страницах журнала «Живая старина»², выходят статьи и специальные монографические исследования, посвященные данной теме³.

В настоящей работе на основе полевых материалов, собранных автором (1993–2008 гг.), а также имеющихся в литературе сведений характеризуются некоторые особенности внехрамовых служб и молебнов у коми-зырян и связанных с ними почитаемых сельских святынь.

В этнографии коми активные исследования, связанные с данной темой, стали проводиться с начала 1990-х гг. В середине 1990-х гг. появляется ряд статей (В.Э. Шарапов, П.Ф. Лимеров, А.В. Панюков и др.⁴), в которых на основе полевых исследований давалось описание современного бытования обрядов и ритуалов, связанных с почитаемыми сельскими святынями, у верхневычегодских, удорских и ижемских коми.

Собранные к настоящему времени материалы позволяют выявить некоторые особенности пространственно-временной организации внехрамовых служб у коми-зырян. Представляется, что приводимые

в настоящей работе архивные и современные полевые материалы могут способствовать дополнению картины некоторых локальных особенностей традиций народного православия у финно-угорского населения европейского Северо-Востока России.

Внехрамовые службы и молебны являлись важнейшей частью церковной жизни православных общин. Поводами для них служили как определенные праздники, так и конкретные обстоятельства, требующие каждый раз назначения срока молебна (засуха, эпидемии, бедствия и т.д.)⁵.

На конец XIX – начало XX столетия в этнографической литературе зафиксированы следующие типы внехрамовых служб у коми-зырян:

- молебны и крестные ходы во время престольных праздников, когда священник вместе с прихожанами совершал крестный ход по деревне, обходил поля и совершал молебен возле обетных крестов;

- молебны в случаях бедствия (пожар, мор); молебен, совершаемый для избавления от бедствия, со временем закреплялся в народной памяти (посредством местных исторических преданий и мифологических сюжетов) и приобретал статус постоянного действия, приуроченного к определенному дню церковного календаря и совершаемого сельским социумом для преодоления кризисных ситуаций, например в праздник Сретения Владимирской иконы Пресвятой Богородицы (26 августа / 8 сентября) – *Крест лун* (с. Усть-Кулом), в день памяти св. Прокопия Устюжского (8/21 июля) – *Прокопий лун* (д. Покча) и т.д.;

- молебны и паломничества к чтимым и чудотворным иконам (чудотворная икона Святой Пятницы Параскевой Нареченной – в с. Кривонаволоцк (Кривое), св. Николая Мирликийского – в д. Скаляп, и др.);

- молебен в праздник Происхождения честных древ Животворящего Креста Господня (1/14 августа); в этот день у коми-зырян (у сысольских, прилузских, верхневычегодских коми) служился особый водосвятный молебен *Вöвъяслön молебен лун* («День молебна лошадям») для освящения лошадей: священник благословлял крестом лошадей и обрызгивал их святой водой («для придания им здоровья и крепости»); после этого устраивались скачки на лошадях; аналогичные обряды у русских (а также у коми-пермяков) проводились в праздник свв. Флора и Лавра (18/31 августа);

— молебны и паломничества к «святым» источникам для исцеления от болезней;

— паломничества к могилам почитаемых местных христианских подвижников (могила инохимника Варлаама в д. Дзель, могила и келья Оникея (Иоанникия) возле с. Латьюга и др.).

После закрытия православных храмов и часовен в 1930-е гг. внехрамовые службы стали единственно возможными средствами функционирования религиозных общин. За невозможностью проводить службы в храмах местами регулярных богослужений стали дома прихожан. На эти религиозные службы собирались в дни церковных праздников, а также для исполнения различных треб (крещение, похоронно-поминальная обрядность). Молебны и службы проводились также в местах явления чудотворных икон и Богородицы, возле целебных источников, на кладбищах и на месте бывших храмов и часовен.

На Верхней Вычегде в 1920-е гг. значительная часть прихожан РПЦ после закрытия храмов стала посещать религиозные богослужения *бурсьылысьяс* (певцы добра). Это религиозное движение возникло в конце XIX в. Исследователи отмечали сходство отдельных деталей обрядовой жизни данного вероучения (пророчества, видения) с мистическими сектами (хлысты), но, как и представители официальной церкви⁶, рассматривали данное направление в рамках официального православия⁷.

Основателем этого движения стал крестьянин из верхневычегодского села Мыелдино Степан Ермолин. Первоначально он оказывал помощь настоятелю Мыелдинской Иоанно-Предтеченской церкви Саватию Суморокову: переводил и читал на коми религиозные поучения священника. Затем С.А. Ермолин стал проводить самостоятельные религиозные беседы, перевел на коми Псалтырь и ряд духовных стихов, а также написал на коми несколько религиозных текстов для духовных песнопений. В первое время местное православное духовенство в его действиях не усматривало какого-либо отхода от официальной церкви, но в дальнейшем, когда некоторая часть прихожан из-за богослужений Ермолина перестала посещать богослужения в православных храмах, епархиальные власти приняли ряд суровых санкций: он был дважды оштрафован за проведение домашних богослужений, под угрозой высылки ему было воспрещено выезжать из Мыелдино⁸.



Ил. 1

Молебен у обетного креста в Ильин день в с. Усть-Нем Усть-Куломского р-на Республики Коми. Фото Ю.В. Гагарина. 1962 г. Из: Шаронов В.Э. Богородичные праздники у современных коми // Научные доклады КНЦ УрО РАН.

Сыктывкар, 1995. Вып. 359. С. 29

Богослужения у *бурсьылысьяс* – *бур кывзӧм* (духовные беседы) включали в себя проповеди и толкования Священного Писания (на коми), пение религиозных песен и гимнов. Признаком особой благодати у *бурсьылысьяс* считались видения, пророческие дары, что в виде массового явления не было характерно для официального православия⁹.

В начале 1920 г. движение *бурсьылысьяс* охватило восемь верхневычегодских волостей: Мыелдинскую, Усть-Немскую, Пожегодскую, Донскую, Большелугскую, Подъельскую, Усть-Куломскую и Керчемскую. При этом оно распространилось не только в волостях с православным населением, но и в районах с населением старообрядческим (Керчемская волость). В 1920–1930 гг. большинство руководителей этого движения были арестованы, но богослужения среди *бурсьылысьяс* не прекратились. Так, Т.А. Крюкова, побывав-

шая на Верхней Вычегде в 1935 г., в своем полевом дневнике о *бурсьылысьяс* пишет следующее: «В Мыелдино много сектантов. Там в лесу до сих пор можно неподалеку от села встретить деревянные скамейки и столики у деревьев. Туда сектанты носили иконы и ходили молиться»¹⁰.

Подобные богослужения среди *бурсьылысьяс* в верхневыхегодских деревнях проводились и в 1960-е гг. В докладной записке уполномоченного Совета по делам Русской Православной церкви при Совете Министров Коми АССР М. Пунегова на 1 января 1964 г. сообщается следующее: «В поселках Смолянка и Усть-Нем база православные совершают молитвенные собрания под открытым небом на кладбищах, где ими сооружен большой крест, рядом длинный стол и скамейки для сидения. В Смолянке, например, на молениях бывают до 150 верующих. Аналогично богослужения проводятся в с. Усть-Нем и Лебяжск»¹¹ (ил. 1). Молебны на кладбище устраивались и в других верхневыхегодских деревнях (Усть-Куломский р-н): в с. Пожег – в Рождество Иоанна Предтечи (*Иван лун* – 24 июня / 7 июля); в д. Шахсикт – в день памяти св. пророка Ильи (*Илья лун* – 20 июля / 2 августа)¹².

Жители с. Усть-Кулом и пос. Кебаньёль (Усть-Куломский р-н) проводили общественные богослужения возле святого источника, который находился в лесу в местечке Нюр Курья (Куш-шор) в трех километрах от села Усть-Кулом¹³. Богослужение у этого источника проводилось в праздник Сретения Владимирской иконы Пресвятой Богородицы (26 августа / 8 сентября). Молебен в этот праздник в Усть-Куломе начал проводиться еще в конце 30-х гг. XIX в., в память избавления от эпизоотии. Об этом событии сообщает писатель П.В. Засодимский в своих очерках «Лесное царство» (1878 г.): «Устькулом замечателен тем, что на улицах его в разных местах стоят 22 деревянных креста. <...> В Устькуломе служат у крестов молебны 26 августа (ст. ст. – А. Ч.), в память избавления от страшного скотского падежа, страшно свирепствовавшего лет 40 назад. Хозяева нескольких дворов обыкновенно, складываются вместе и платят священнику за молебен с каждого креста по 20 копеек и сверх того, к каждому кресту сносится масса пирогов, шанег, блинов и т.п. При этой процессии двое крестьян носят на коромысле колокол, а третий, идущий позади, звонит в него при переходе от одного креста к другому»¹⁴.

После закрытия храма в Усть-Куломе молебны в праздник Сретения Владимирской иконы Пресвятой Богородицы стали проводиться за пределами села возле «святого» источника, который находился в лесу в местечке Нюр Курья (Куш-шор).

В одном из местных преданий следующим образом объясняется почитание этого места жителями Усть-Кулома: «В местечке Нюр Курья один мужчина видел явление иконы Пресвятой Богородицы Девы Марии, которая спустилась с ночного неба на белом камне, похожем на *челпан* (круглый хлеб). Эту икону мужчина поутру принес в житник. Но образ сам вышел из житника, и на следующее утро его вновь нашли у источника. Так повторялось три раза. Ночью одной женщине было видение: Пресвятая Богородица просила, чтобы ее образ вернули на источник и поставили в храм. После этого решили построить часовню для иконы прямо на источнике, а на месте явления Божьей Матери – рядом со священным камнем установили большой деревянный крест»¹⁵. Часовня на «Источнике явления Божьей Матери» стояла вплоть до 30-х годов XX в. Впоследствии возле источника был установлен деревянный крест с пристроенным к нему столом, на который ставили свертки с едой и посуду с набранной из источника водой для освящения их во время молебна.

В Удорском р-не местом паломничества являлась часовня св. вмч. Параскевы в д. Кривое (Кривонаволоцкое). Здесь богослужения проводились в девятую пятницу после Пасхи. В «Справке о положении и деятельности религиозных объединений и служителей культа на территории Коми АССР» за 1959 г. сообщается следующее: «В деревне Кривая Важгортского сельсовета Удорского района, верующие во главе гр-ки Поповой Ольги Григорьевны самовольно захватили молитвенное здание (церковь – часовню) и пользовались им несколько лет, хотя это здание является национализированным имуществом государства и находится под охраной Удорского райисполкома. Летом верующие этого района собираются в эту деревню (Кривое) и проводят религиозное шествие от церкви до реки и обратно. На реке проводится ими специальное богослужение»¹⁶. В 1960–1970-е гг. в богослужениях в праздник св. вмч. Параскевы в д. Кривое участвовали до 150 человек из сел и деревень Пучкомского, Чупровского, Важгортского сельских советов¹⁷.

Еще одним местом паломничества удорских коми являлась келья Оникая (Иоанникия) – по легенде, прославленного некогда местного

отшельника-старовера, расположенная в местечке Келля Яг¹⁸ недалеко от с. Латьюга. К этой келье приезжали верующие Удорского и Лешуконского р-нов, приносили пожертвования продуктами и деньгами и проводили богослужение. В 1959 г. эта келья была сожжена неизвестными, но паломничество к этому месту продолжалось¹⁹.

В Троицко-Печорском р-не местом паломничества являлся почитаемый местными коми родник в окрестностях д. Мамыль. Его сакрализация восходит к личности одного из старообрядцев-поморцев – Изосима Семеновича, русского, в конце XIX – начале XX в. жившего неподалеку в своем скиту. Согласно преданию одной женщине во сне явился Изосим и попросил прийти похоронить его. Через два дня она с мужем пришла к избушке, где жил Изосим, и нашла его уже умершим. Они выполнили просьбу старца, похоронив его. Спустя некоторое время эта женщина тяжело заболела. Во сне ей вновь явился Изосим и сказал, чтобы она поклонилась его могиле и умылась водой из лесного родника. Женщина пошла в лес, исполнив все, что было велено, и исцелилась. Об этом узнали жители деревни и в случае болезней стали ходить к этому ручью²⁰.

У сысольских коми местами таких паломничеств являлись «святые» источники в д. Вадыб, что вызывало значительную обеспокоенность у местных советских органов. Так, в специальной справке, написанной для Совета Министров Коми АССР в 1962 г., сообщается следующее: «Выездом на место установлено, что организаторами незаконно действующей религиозной общины в селе Вотче являются Щетинина Анна Николаевна (дочь бывшего дьякона) и пенсионер (по возрасту) Пыстин Василий Васильевич. В дни религиозных праздников указанные выше лица организуют исполнение религиозных обрядов под открытым небом, у дома пенсионера Чуманова Григория Васильевича, производят сбор денег в виде святых сборов и по совету гр-на Чуманова эти деньги сдают на сбережение в сберкассу для ремонта церкви <...>. Такая религиозная деятельность Пыстина, Щетининой и других активных церковников способствовала возрождению старых религиозных традиций. На религиозные обряды в деревню Ягвыл (село Вотча), где в прошлом стояли часовня и большой крест, стали собираться верующие из села Межадор, Чухлом, Куниб, Пыелдино и других близлежащих деревень. Таким же образом возродилось паломничество к “святым” источникам в деревне Вадыб. В настоящее время широко распространено веро-

вание “лечебным” свойствам Вадыбских ключей, куда ходят в дни религиозных праздников верующие из многих сел, даже из города Сыктывкара. Верующие у т.н. “святых” источников пьют ключевую воду, моются, а то и обливаются, из всех ключей понемногу берут воду в бидоны, чтобы дома продолжать “лечение”. Причем, после пользования “святой” водицей верующие в каждый ключ бросают (жертвуют) конфеты, печенья, а то и деньги и кончают пением молитв. Число паломников, как рассказывают жители Вотчи и Вадыба, достигает ста и более человек»²¹.

Ряд дополнительных сведений о внехрамовых службах сысольских коми приводится в специальной справке, составленной в 1963 г. администрацией с. Межадор: «Религиозность населения, главным образом пожилого возраста, проявляется в посещении Ибской и Кочпонской церквей, в праздновании религиозных и местных престольных праздников: “Иванов день”, Николин день”, “Михайлов день”, “Степанов день”, “Введение”, “Успение”, “Преображение”, а также в массовых поминках умерших в “Иванов день” на кладбище и участии в молитвах в селе Вотча в честь ликвидации болезни сибирской язвы после “Петрова дня”. Как выяснилось из бесед с коммунистами, работниками сельсовета и верующими, на кладбище в с. Межадор ранее существовала часовня, которая была построена в честь, якобы, “чудесных” явлений там (горение свечей). В 1930 году эта часовня была снесена. В 1959 году на этом месте гражданами села Оплесниным В.П. (умер), его братом Александром и Давыдовым П.Ф. (рабочие совхоза) был сооружен большой крест. Последний по предложению сельсовета Давыдовым был снят, но вскоре неизвестными вновь был поставлен крест поменьше размером. В дни поминок, особенно в “Иванов день” около креста верующие исполняют молитвы в честь предтечи и крестителя Иоанна, после чего раздают милостыни попрошайкам, угощают и пьют водку у могил своих родных. Это, по существу, является паломничеством к “святому месту” проявлений “чудес”. Кроме того, религиозность населения села Межадор проявляется в паломничестве в “Ильин день” к Вадыбским “святым (лечебным) ключам”»²².

Наряду с почитаемыми местами («святые» источники и т.д.) местами богослужений являлись также закрытые православные храмы, куда верующие приходили в дни престольных праздников. Так, в 1960-е гг. жители с. Сизябска и окрестных деревень (Ижемский р-н) в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы собирались возле

закрытого одноименного местного храма и проводили там молебн. А после молебна возле храма продолжение богослужения происходило в доме одной из жительниц села, у которой хранилась храмовая икона «Благовещение Пресвятой Богородицы»²³.

В д. Жежим и с. Дон (Усть-Куломский р-н) молебны проводились в день памяти св. вмч. Власия (11/24 февраля). Писатель П.В. Засодимский в своих очерках приводит описание, как происходил молебен в этих верхневыхгодских деревнях в 70-е годы XIX в.: «...в селении Жижем и Дон есть часовни, в которых служатся молебны св. Власию и Модесту (по-зырянски “Медос”). В эти праздничные дни в жертву святым, т.е. в пользу священника с причтом, окрестные жители сносят к часовням телячьи грудинки, ноги, головы, а иногда и целых телят»²⁴.

Согласно местным преданиям установление почитания этого праздника началось после следующего события: «У одной женщины муж был колдун (*тöдысь*), по имени Клим (Климентий). Незадолго перед смертью он сказал своей супруге, что, когда он умрет, его следует положить в гроб лицом вниз, чтобы он ни к кому не сделал зла, но она забыла о его просьбе. Когда он умер, колдуна обмыли и положили в гроб, как обычных людей. Кто-то из присутствующих родственников спросил хозяйку, не боится ли она и не следует ли кому-нибудь из них с ней остаться на ночь. Хозяйка ответила, что она не боялась своего мужа при жизни и тем более не боится его сейчас, когда он умер. Ровно в полночь умерший колдун вдруг встал из гроба и стал подниматься к хозяйке на полати. Хозяйка сложила пальцы для крестного знамения и стала про себя творить молитву. Рядом с печкой, в загородке находился недавно родившийся теленок. Тогда колдун стал грызть ногу теленка. В это время открылась дверь и вошел седой мужчина в белой одежде. Он ударил колдуна, и тогда разверзлась земля, и колдун провалился под землю. Женщина слезла с печи, поклонилась вошедшему и сказала: “Спасибо, тебе, Господи, что выручил, спас”. А седой мужчина отвечает: “Я ради своего создания сюда пришел”, – и показал на теленка. Вот с тех пор и стали в Жежиге почитать праздник святого Власия»²⁵. После закрытия часовни в 1930-е гг. верующие стали собираться у одной из местных жительниц, в доме которой хранилась икона св. вмч. Власия. По рассказам информантов, в этот день в Жежим съезжались также жители окрестных деревень (Парма, Парч, Лебяжск).

В с. Покче, в Троицко-Печорском р-не, верующие проводили службу в праздник памяти св. Прокопия Устюжского (*Прокопий лун* – 8/21 июля). В одном из преданий, записанном в 1960-е гг. этнографом Н.И. Дукарт, почитание этого праздника среди местных жителей объясняется следующим образом: «Когда-то день Прокопия в Покче не отмечали, ходили на работу, но однажды в этот праздник случился пожар – начали гореть дома. Жители деревни вместе с попом, который нес образ Прокопия, вышли на улицу и пожар сразу же начал затихать, а затем и прекратился. Дали обет не работать три дня, но скоро об этом забыли. И вот опять новый пожар – загорелись посевы на поле. Опять вышли с образом Прокопия, и пожар опять затих. С тех пор уже никто не выходил на работу три дня»²⁶. В эти дни приезжали гости в Покчу с низовьев и верховьев Печоры. Многие жители деревни, даже несмотря на горячую сенокосную страду, не работали. Пожилые женщины в этот день собирались по домам и проводили молебен.

Важной частью религиозно-обрядовой жизни коми являлись охранительные и обетные кресты, которые устанавливались в различных местах сельской округи для защиты деревенского социума от различных бедствий²⁷. Два креста этого типа были зафиксированы Т.А. Крюковой в 1935 г. во время экспедиции в Усть-Куломский район: обетный крест в селах Дон и Усть-Нем. В коллекционной описи фотографии из с. Дон имеется следующая запись: «Крест деревянный, восьмиконечный, врытый в землю, стоит у задней стены деревянной избы, около изгороди. <...> Такие кресты в дореволюционное время ставились хозяевами (во дворе, около дома или на поле) “по обету”, якобы для излечения от болезней или для отогнания нечистой силы от дома (например, в случае если в доме “чудится”, т.е. слышатся непонятные звуки); во время крестных ходов около таких крестов служили молебны с водосвятием»²⁸. Такую же форму имел и крест из с. Усть-Нем, и установлен он был для тех же целей: защитить сельскую округу от различных бедствий²⁹. Судя по фотографиям, надписи на этих крестах отсутствовали.

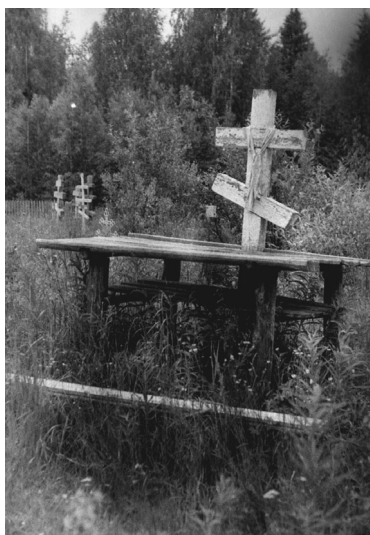
Подобные кресты существовали и среди коми-ижемцев (с. Ижма, Сизябск)³⁰. В архиве РЭМ имеется фотография обетного креста из с. Ижма, отснятого Т.А. Крюковой и М.А. Браун в 1959 г. во время экспедиции в Коми АССР. Съемка выполнена в двух видах. К первой из двух фотографий сделана следующая запись: «Крест деревян-

ный – предмет религиозных верований – поставлен на месте возникновения пожара (как оберег), от которого пострадало село в нач. XX в.»³¹; ко второй: «Крест деревянный большой (предмет религиозных верований), на котором прикреплены лоскутки ткани, с изображением на некоторых из них креста (старообрядческого). Эти лоскутки являются предметами жертвоприношений различных людей. Со слов пожилой женщины известно, что она “повесила на крест свой любимый шелковый платок, чтобы сын с войны домой вернулся”»³². Как видно из этих записей, произошло расширение функционального назначения креста: он стал восприниматься не только как оберег от пожара, но и как средство, способствующее защите от других бедствий.

Несмотря на меры, предпринятые местными советскими органами, в том числе и с привлечением силовых структур, паломничества верующих к почитаемым сельским святыням в разных районах Коми АССР продолжались на протяжении 1960–1970-х гг.

Активизация религиозной жизни во многих деревнях происходит во второй половине 1980-х гг., что связано с изменениями в общественно-политической жизни страны. Как показывают полевые исследования сыктывкарских и петербургских исследователей, важной частью религиозной жизни православного населения по-прежнему остаются внехрамовые службы.

Они совершаются у почитаемых сельских святынь, расположенных на территории села, либо за его пределами: коллективные и индивидуальные молебны у священных источников (сысольские, вычегодские коми), камней (вычегодские, ижемские коми), деревьев (сысольские коми), расположенных за пределами села; у обетных крестов, установленных в память об избавлении от бедствия или чудесном явлении святынь (повсеместно у коми). Для удорских, вычегодских и печорских коми, проживающих в селах, где ранее располагались старообрядческие скиты, характерна традиция совершать календарно приуроченные паломничества к предполагаемым местам захоронения местночтимых святых: на р. Мезень жителями с. Латьюга и близлежащих населенных пунктов посещается вышеупомянутое место захоронения (Келля Яг) старообрядческого подвижника Оникея (Иоанникия); на р. Вычегда в селах Керчомья, Вочь, Дзель и Пруп почитается место погребения инохимника Варлаама, по преданию переселившегося в эти края из Москвы во времена патриарха Никона³³.



Ил. 2

Поминальный крест на кладбище в с. Мыелдино
Усть-Куломского р-на Республики Коми. Фото А.А. Чувьюрова. 2001 г.



Ил. 3

Поминальный крест на кладбище в д. Кекур
Усть-Куломского р-на Республики Коми. Фото А.А. Чувьюрова. 2001 г.

В дни сельских престольных праздников, а также в ходе календарных поминовений повсеместно у коми проводятся коллективные молебны по всем усопшим возле особых поминальных крестов, установленных в центре кладбища. Поминальные кресты зафиксированы, в частности, в ряде верхневьчегодских сел и деревень: в с. Мыелдино (ил. 2), Усть-Нем, Пожег, д. Шахтсикт, Вомынбож, Кекур, Пожегдин³⁴. Так, например, в с. Усть-Нем и д. Шахтсикт такие службы проводят на Рождество Иоанна Предтечи (*Иван лун* – 24 июня / 7 июля); в д. Вомынбож – в день свв. апп. Петра и Павла (*Петыр лун* – 29 июня / 12 июля). В д. Кекур днем коллективного поминовения всех усопших является первое воскресенье после Петрова поста (ил. 3), которое здесь называют *Енвайлан лун* («День, когда выносят “Бога”» – выносят иконы). На р. Вашка в с. Коптюга (Удорский р-н) аналогичные поминальные службы проводятся местными жителями в престольный праздник на месте символического захоронения разрушенной деревянной часовни – глава храма с крестом была установлена местными жителями в центре кладбища.

Существенное место в институте почитания местных святынь у современных сельских коми занимают легенды о чудотворных иконах и местночтимых святых, а также связанные с ними рассказы о чудесных исцелениях (удорские, вычегодские коми). В настоящее время, как и в прошлом, традиционные местночтимые праздники, помимо религиозных служб, ориентированных в той или иной степени на церковный канон, органично включают в себя и обрядовые действия, типологически сопоставимые с лечебно-магическими ритуалами (вычегодские, удорские, ижемские, сысольские коми).

В с. Мыелдино, в д. Денисикт, местным храмовым праздником является день памяти Тихвинской иконы Божьей Матери. Памятный крест недалеко от места, где в прошлом стояла часовня, стоит в местечке Денисикт, на берегу реки Вычегды. Крест установлен настоятелем Мыелдинской Иоанно-Предтеченской церкви о. Тихоном (ил. 4). Почитание Тихвинской иконы Божьей Матери объясняют следующей легендой: «Одному человеку, который искал место для переселения, Богородица во сне явилась. И ему было сказано, что если будут почитать Богородицу, то жизнь его будет благословенной. И вот взяли икону Тихвинской Божьей Матери и стали подниматься по Вычегде. Нигде не могли пристать, и вот только около Мыса (с. Мыелдино) лодка сама пристала к берегу. Затем в откровении было ска-



Ил. 4

Памятный крест на берегу р. Вычегды, недалеко от места, где в прошлом стояла часовня Тихвинской иконы Божьей Матери. Крест установлен настоятелем Мыелдинской Иоанно-Предтеченской церкви о. Тихоном.
С. Мыелдино-Денисикт Усть-Куломского р-на Республики Коми.
Фото А.А. Чувьюрова. 2001 г.



Ил. 5

Крестный ход в праздник Тихвинской иконы Божьей Матери
(26 июня / 9 июля) в с. Мыелдино Усть-Куломского р-на Республики Коми.
Фото А.А. Чувьюрова. 2001 г.



Ил. 6

Молебен на берегу р. Вычегды в праздник Тихвинской иконы Божьей Матери (26 июня / 9 июля) в с. Мыелдино Усть-Куломского р-на Республики Коми.
Фото А.А. Чувьюрова. 2001 г.

зано, что если будут почитать икону Тихвинской Божьей Матери, *Мыс* (с. Мыелдино) все время будет тихой пристанью (*лѡнь пристань*)»³⁵. Согласно другой легенде Богородица сама явилась (приплыла) на камне: «Этот крест называют – *крест Явленной Божьей Матери*. Когда-то Богородица на камне приплыла к этому месту. Старые люди еще помнят это место, где находился камень»³⁶. Как рассказывают информанты, в прошлом в праздник Тихвинской иконы Божьей Матери в Мыелдино приезжали жители окрестных сел (Усть-Нем, Лебяжск, пос. Тимшер), и возле креста совершался молебен. К кресту приходили больные, крест обвешивался детскими платьями, пеленами, полотенцами, платками страдающих болезнями. В настоящее время также считается, что на этом святом месте можно получить исцеление от болезней. В праздник Тихвинской иконы Божьей Матери (26 июня / 9 июля) настоятелем Мыелдинской Иоанно-Предтеченской Церкви о. Тихоном и местными жите-

лями совершается крестный ход: от церкви к кресту (ил. 5, 6). Для совершения крестного хода приезжают также из пос. Тимшер, с. Усть-Нем и с других близлежащих населенных пунктов (ил. 7, 8).

В с. Мыелдино есть еще ряд других почитаемых мест. Село делится на девять частей, исторически связанных с деревнями, вошедшими в его состав: Чойвыв, Тимсикт, Грезд, Попсикт, Онисикт, Денисикт, Коджувдор, Кирсикт, Курьядор. В каждой из этих деревень в прошлом были свои престольные праздники. Общесельским праздником, наряду с праздником Тихвинской иконы Божьей Матери, являлся храмовый праздник Мыелдинской Иоанно-Предтеченской Церкви – Рождество Иоанна Предтечи (*Иван лун* – 24 июня / 7 июля). В селе имелись еще три часовни: часовня Тихвинской иконы Божьей Матери (д. Денисикт), недалеко от нынешнего расположения обетного креста; в д. Курьядор – часовня свт. Николая Мирликийского; в д. Коджувдор – часовня св. вмц. Екатерины (24 ноября / 7 декабря). В 1930-е гг. часовни были закрыты и позднее их разобрали. Позднее жителями села на месте этих часовен были установлены обетные и памятные кресты, которые периодически обновлялись. Всего в настоящее время в селе и его окрестностях установлено девять обетных крестов. Часть этих крестов установлена на месте часовен, другие в почитаемых местными жителями местах. По рассказам информантов, крестные ходы к обетным крестам местными жителями совершались в дни праздников Успения Пресвятой Богородицы (15/28 августа) и Преображения Господня (*Шёр Снас* – 6/19 августа). В настоящее время в дни этих праздников люди также приходят к этим обетным крестам, совершают молитвы и кладут монеты.

Еще несколько обетных крестов, по рассказам информантов, стояли в окрестностях села. На месте старого кладбища, в верхней части села, стоит обетный крест, к которому крестный ход в прошлом совершался в день памяти св. пр. Илии (20 июля / 2 августа). На полях, недалеко от центра села (Попсикт), по рассказам, стоял крест преп. Серафиму Саровскому, где также в день памяти святителя собирались для молитвы³⁷.

Еще одним почитаемым местом верхневьчегодских коми является местечко Сотчем-шор, возле с. Лебяжск. Почитание этого места также связано с явлением Богородицы. Согласно местной легенде к одной женщине как-то под осень пришла странница и спросила,



Ил. 7

Молебен на берегу реки Вычегды в праздник Тихвинской иконы Божьей Матери (26 июня / 9 июля) в с. Мыелдино Усть-Куломского р-на Республики Коми. Фото А.А. Чувьюрова. 2001 г.



Ил. 8

Молебен у креста в с. Мыелдино Усть-Куломского р-на Республики Коми. Фото А.А. Чувьюрова. 2001 г.

можно ли отдохнуть. Хозяйка сказала, что она может зайти и посидеть погреться. Странница поставила свою котомку у дверей и поднялась на полати. Через некоторое время по какой-то нужде хозяйка решила выйти во двор. Проходя мимо котомки, она заметила, что в ней мелкая речная галька. Странная какая-то эта женщина, подумала хозяйка про странницу. Когда хозяйка вернулась в дом, странница заторопилась, слезла с полатей, поблагодарила за прием и, взяв котомку, вышла на улицу. В это время в избу входила соседка хозяйки. Та стала ее бранить за то, что она не поздоровалась со странницей. Соседка ответила, что она не видела никакой странницы. Тогда хозяйка выбежала вслед за странницей и увидела ее, идущую через поле. Она побежала за ней и догнала ее около ручья Сотчем-шор. Здесь странница исчезла. Хозяйка поняла, что это была Богородица. Вот с тех пор и стали почитать это место. В дни больших праздников приходят к этому ручью, набирают воду из источника, обмывают лицо, руки в надежде на исцеление³⁸.

В д. Дзоль почитается священный источник – Марьин ключ, расположенный в центре селения. Ежегодно накануне праздника Богоявления Господня (6/19 января – *Вежа лун*) к ключу приходят местные жители и набирают освященную иконами крещенскую воду. У вычегодских коми считается, что искупавшись обнаженным в «Источнике явления Божьей Матери» до полудня на праздник *Крест лун* (Сретение Владимирской иконы Пресвятой Богородицы), можно избавиться от *шевы*. По поверьям местных жителей, можно даже услышать, как шева будет выходить с диким криком из тела больного человека, окунувшегося в воды источника. По мнению информантов, страдающие шевой люди тайно на восходе солнца посещают целебный источник и на Покров Пресвятой Богородицы. У сысольских коми село Ыб славится многочисленными священными источниками (в местных легендах говорится о 9 или 12 целебных ключах). Вместе с тем наиболее почитаемым и целительным у местных жителей считается колодец, сооруженный в середине 1980-х гг. в д. Чулиб неподалеку от многолетней священной ели, в пышной кроне которой, по преданию, некогда произошло чудесное явление иконы св. вмц. Параскевы. В первый день Петровского поста местные жители и приезжие из окрестных селений совершают крестный ход от Свято-Вознесенского храма к священному колодцу в д. Чулиб за целительной от всех болезней водой³⁹.



Ил. 9

Обетный крест св. вмц. Параскеве на берегу р. Йола в с. Чупрово
Удорского р-на Республики Коми. Фото О.Н. Смирновой. 2002 г.

Интересно, что в 90-е гг. XX в., когда происходит возрождение православной традиции, у сельских коми зафиксированы случаи появления «зеркальных» месточтимых праздников, сценарий проведения которых заимствован из соседних населенных пунктов⁴⁰. В первой половине 90-х гг. XX в. в с. Чупрово на р. Вашка местные жители в первую пятницу Петровского поста стали проводить крестный ход к обетному кресту, установленному на берегу р. Йола (ил. 9). По сообщениям сельчан, этот праздник был «принесен» сюда из д. Кривое, поскольку добираться пожилым людям к часовне св. вмц. Параскевы очень тяжело. В этот день в с. Чупрово приезжают также жители близлежащих сел, в частности Коптюги. Вместе с тем считается, что немощный человек может лично не присутствовать на крестном ходе. Для исцеления от болезней больному челове-

ку необходимо отправить с кем-нибудь «по завету» свое полотенце, которое повязывается на обетный крест⁴¹.

С открытием новых приходов молебны у почитаемых сельских святынь проводятся при участии священника, но во многих населенных пунктах они по-прежнему осуществляются силами местного актива, возглавляемые, как правило, пожилыми вдовыми женщинами, знающими тексты молитв. Как правило, хранители местнотимых святынь стараются найти себе преемниц из среды односельчан, которые несколько лет вместе с ними участвуют в организации и проведении религиозных служб. Нередко с уходом из жизни людей, контролирующих приуроченность посещения святыни и проведения необходимых религиозных служб, связана утрата определенного канона проведения обрядов у сельской святыни, а также единого сюжета легенды о происхождении местнотимого праздника⁴². Так, например, трагическая гибель в 1997 г. А.Е. Кипрушевой, хранителя праздника *Крест лун* (Сретение Владимирской иконы Пресвятой Богородицы) в с. Усть-Кулом, привела к тому, что в различных населенных пунктах, расположенных рядом с «Источником явления иконы Божьей Матери», появились «новые» фольклорные тексты, по-разному объясняющие происхождение одного и того же сакрального локуса. При этом приуроченность посещения священного источника стала существенно различаться у жителей близлежащих населенных пунктов (села Усть-Кулом, Носим и пос. Кебаньель)⁴³. В конце 1990-х гг. при строительстве дороги к с. Носим священный источник был засыпан, а затем вновь очищен и восстановлен жителями пос. Кебаньель. В 2000 г. по просьбе местных жителей настоятелем Усть-Куломской Петропавловской церкви о. Ионой на месте часовни был поставлен крест и проведен молебен. В настоящее время молебен возле обетного креста совершается несколько раз в течение года: жители с. Усть-Кулом ходят в праздник Сретения Владимирской иконы Пресвятой Богородицы (26 августа / 8 сентября); жители пос. Кебаньель – в воскресенье перед заговеньем на Петров пост и на Покров Пресвятой Богородицы (1/14 октября).

У ижемских коми зафиксированы случаи, когда происходит изменение представлений о первоначальном функциональном назначении обетных крестов, что нередко приводит к неоднозначным трактовкам происхождения и символики местнотимых святынь у местного населения. Так, например, в с. Сизябск на р. Ижма в на-

чале 1990-х гг. обетный крест (увешанный пеленами), стоящий на выходе из села, был атрибутирован со слов местных жителей как «оберег от падежа скота», возле которого в прошлом, по весне, в день первого выгона скота (*луд выв лун*) проводился *скѡт молебен*: священник освящал оленей, коней, коров так же, как и на Благовещение у храма. По данным, зафиксированным в 2003 г., этот обетный крест был установлен в XIX в. во славу св. вмч. Пантелеймона, который почитается у ижемских коми как целитель.

Как правило, «заветную» пелену с крестом стараются шить из фрагмента одежды, которую носил заболевший человек. По рассказам местных жителей, такие пелены белого, синего и зеленого цветов с вышитыми на них четырех- и шестиконечными крестами из ткани контрастного оттенка женщины прикрепляют на крест «по завету». Ритуал этот совершается тайно в ночь на 9 августа с произнесением молитв об исцелении от болезней. В то же время отмечается, что некоторые сельчане прикрепляют к Пантелеймонову кресту пелены с вышитыми крестами и накануне праздника св. славного пророка Илии (*Илля лун* – 20 июля / 2 августа) для оберега от болезней оленей и домашнего скота: по местным поверьям, Илья-пророк считается покровителем домашнего скота⁴⁴.

В настоящее время наблюдается возрождение традиции установки обетных и охранительных крестов в деревнях.

Так, в 2002 г. в с. Муфтыга (Удорский р-н) нами зафиксированы три деревянных восьмиконечных креста (высотой около 2 м). Кресты именные – Михаилу Архангелу (ил. 10), Николаю Чудотворцу (ил. 11), иконе Божьей Матери, именуемой «Неопалимая Купина» (ил. 12), соответственно с надписями: «Святые Архангеле Михаиле моли Бога о нас»; «Святитель Николай Чудотворец моли Бога о нас»; «Пресвятая Госпоже Богородице Неопалимая купина моли Бога о нас». На одном из крестов (Николаю Чудотворцу) помещена небольшая медная икона «Распятие». Как удалось выяснить, кресты были установлены в начале 1990-х гг. после ряда трагических событий, постигших жителей деревни: наводнение и в том же году – гибель двух братьев (один сгорел в лесной избушке, второй утонул). В данном случае противопоставление «покровитель – стихия» предстает в виде следующих соотнесений: икона Богородицы «Неопалимая Купина» – пожар; свт. Николай Чудотворец – наводнение; Михаил Архангел – духовное неблагополучие социума (пьянство и др.).



Ил. 10

Охранительный крест, посвященный Михаилу Архангелу, в с. Муфтыга
Удорского р-на Республики Коми. Фото О.Н. Смирновой. 2002 г.

Обетные кресты, как удалось выяснить во время наших полевых исследований, устанавливаются не только в память о коллективном бедствии или же для охраны сельского социума, но и в тех случаях, когда несчастье постигает ту или иную семью. Так, в двух километрах от с. Чупрово установлен деревянный восьмиконечный крест. На кресте имеется дата его постановки: 1988. Как удалось выяснить, этот крест посвящен Ивану Грозному (ил. 13). Крест был установлен одной из жительниц села после смерти ее сына (1986 г.). Когда она обратилась в Сыктывкаре в церковь, чтобы заказать отпевание, то получила отказ, так как имя ее сына (Морис) не встречается в святцах. Женщина съездила в Москву, где в одном из монастырей взяли совершить поминальную службу. Между этими поездками ей приснился сон, в котором ей было сказано, что для спасения она



Ил. 11

Охранительный крест, посвященный Николаю Чудотворцу,
в с. Муфтыга Удорского р-на Республики Коми.

Фото О.Н. Смирновой. 2002 г.

должна установить памятник Ивану Грозному. Одна из пожилых женщин в ответ на просьбу разъяснить этот сон посоветовала поставить на каком-нибудь видном месте деревянный крест. В начале 1990-х гг. в с. Чупрово работала группа археографов из Сыктывкара и Петербурга, и женщина обратилась к ним с вопросом, правильно ли она поступила, что установила крест Ивану Грозному, о котором она знала, что он отличался чрезвычайной жестокостью. После беседы с ними установка креста приобрела новую мотивировку: как объяснила информантка, она из бесед с археографами поняла, что «Иван Грозный перед смертью покаялся, все имущество отдал церкви и отправился в путь в одежде странника и с посохом; так он и умер в странствовании, снискав себе спасение».



Ил. 12

Охранительный крест, посвященный иконе Божьей Матери, именуемой «Неопалимая Купина», в с. Муфтыга Удорского р-на Республики Коми. Фото О.Н. Смирновой. 2002 г.

В последние годы во многих населенных пунктах стали заменять деревянные обетные кресты на металлические – более долговечные (Удорский и Усть-Куломский р-ны). Так, в с. Большая Пучкома в начале 1990-х гг. после пожара, постигшего деревню, возле обелиска павшим в Великую Отечественную войну был установлен кованный восьмиконечный крест для избавления от подобных бедствий.

Как отмечают исследователи, в последнее время наметилась тенденция включения памятников советского периода и связанных с ними памятных дат в религиозную практику современных православных коми⁴⁵.

Один из таких примеров новаций в религиозной жизни современного коми православного населения зафиксирован исследовате-



Ил. 13

Обетный крест «Ивану Грозному» в с. Чупрово Удорского р-на Республики Коми.
Фото О.Н. Смирновой. 2002 г.

лями в с. Пучкома (Удорский р-н). Здесь в середине 1990-х гг. у памятника павшим в Великую Отечественную войну был установлен деревянный восьмиконечный крест с двускатной кровлей. В 2002–2003 гг. деревянный крест обветшал и был заменен шестиконечным металлическим. Первый крест был поставлен в конце 1990-х гг. М.В. Палевой на праздник Пасхи с разрешения главы сельского совета. Воздвижение креста у памятника павшим воинам было весьма значимо для данной общины. По местной традиции, сформировавшейся под влиянием старообрядчества, проведение поминовения над могилой возможно лишь в том случае, если там установлен крест, либо он изображен на самом памятнике. Воины, павшие на полях сражений, относятся в старообрядческой традиции к катего-

рии пропавших, заложных покойников, погребенных не по канону и без покаяния. Солдат, погибших на войне, поминают только в дни родительских служб во время чтения Вселенской панихиды без упоминания имен. Лишь в конце 1990-х гг. происходит пересмотр отношения к данной категории умерших: допускается их поименное поминовение. С 2004 г. ежегодно 22 июня у памятника в с. Пучкома, а позже и в ряде других деревень удорских коми (с. Важгорт и Выльгорт) стали проводиться поминальные службы. У памятника собираются женщины, родственники которых (отцы, братья, деды) погибли на войне. Каждая приносит с собой продукты – *кодрасян* (поминальная еда): домашнюю выпечку, рыбу/рыбник, конфеты. Принесенные продукты складывают на стол, установленный недалеко от креста. У подножья памятника, на постаменте, сооружается импровизированный иконостас: наставница расставляет в ряд меднолитые иконы, принесенные верующими; устанавливает свечи, кадит нателные кресты всех собравшихся на *панатиду* (панихиду). Во время службы она кадит крест, установленный рядом с памятником, мемориальные доски и продукты. В ходе поминовения трижды зачитываются фамилии погибших воинов.

По окончании службы всем молившимся раздаются полотенца, начинается поминальная трапеза, окончив которую, женщины читают благодарственную молитву перед иконами, установленными у памятника, после чего импровизированный «иконостас» разбирается, территория у памятника прибирается. По своей структуре обряд поминовения практически идентичен религиозным службам, приурочиваемым к годовщинам смерти (годовщина, пять, десять лет).

Исследователи подчеркивают, что в ряде населенных пунктов активное участие в организации и проведении религиозных служб у мемориальных комплексов принимают светские власти – местная администрация⁴⁶. Так, например, в с. Пучкома (Удорский р-н) по окончании службы у памятника погибшим воинам раздачу поминальных полотенцев проводит не наставница, как это практиковалось в прошлом, а глава местной администрации. В ряде случаев именно представители местной администрации выступали инициаторами установления крестов у памятных знаков павшим воинам. Так, в середине 1990-х гг. в с. Пысса на р. Мезень по инициативе А.В. Логина, главы администрации села, возле здания бывшей церкви был

установлен бетонный постамент с крестом. На постамент перенесли мемориальную доску с именами погибших в годы Великой Отечественной войны сельчан. Необходимость установки такого креста председатель объяснил тем, что все погибшие солдаты были крещеными. По мнению А.В. Логинова, установка этого креста на месте бывшего приходского кладбища необходима и как память обо всех ранее здесь погребенных. Любопытно, что после ухода А.В. Логинова с должности главы администрации табличка с именами погибших воинов была перенесена представителями новой администрации с креста на прежнее место – на металлический памятник со звездой⁴⁷. Важно отметить, что светские власти принимают участие не только в организации и проведении религиозных служб у мемориальных комплексов, но и в возрождении и поддержании традиции почитания христианских сельских святынь. Так, вышеупомянутый А.В. Логинов, глава администрации с. Пысса, был одним из инициаторов восстановления деревянной часовни на месте кельи старообрядческого подвижника Оникея (Иоанникия) возле с. Латьюга (Келля Яг)⁴⁸.

Активное вмешательство светских властей в организацию и проведение обрядов, связанных с почитанием местных сельских святынь, как отмечают исследователи, нередко приводит к разрушению традиционного канона проведения местных заветных праздников⁴⁹.

Показательна в этом плане ситуация, сложившаяся с заветным праздником удорских коми в д. Кривое – молебном св. вмц. Параскеве, который проходит в девятую пятницу после Пасхи. В 2000 г. часовня св. вмц. Параскевы (памятник архитектуры XVIII в.) в д. Кривое была отреставрирована Комитетом по охране памятников Республики Коми. В марте 2005 г. часовню посетил владыка Сыктывкарский и Воркутинский Питирим, который благословил хранительницу часовни на проведение служб. В июле 2005 г. непосредственной организацией праздника занялись уже представители администрации Удорского р-на. На праздник приезжал глава Удорского р-на, а также жители деревень и сел – Коптюги, Муфтыги, Чупрово, Важгорта, Пучкомы и районного центра Кослан. Во многом изменилась и структура праздника. Раньше он проходил без «народных гуляний» и застолий, поскольку приходится на первую неделю Петровского поста. В 2005 г. в праздничных мероприятиях принимал участие фольклорный коллектив, проходила выставка книг местных

авторов. Эти мероприятия были широко освещены в местной прессе. В 2006 г. на праздник, совпавший со временем проведения недели коми книги, приехали гости из Сыктывкара (чиновники из министерства культуры, деятели науки и искусства), а также представители республиканского телевидения. Такое повышенное внимание к празднику св. вмц. Параскевы в д. Кривое, безусловно, поднимало статус этого праздника и благодаря административному ресурсу из местной локальной традиции он постепенно становится общим праздником удорских коми (вашкинских и мезенских). В районной газете из уст одной из жительниц «прозвучал призыв» руководителям поссоветов «брать хороший пример и проводить подобные праздники, которые действительно объединяют жителей Мезени и Вашки»⁵⁰. Активное вмешательство местной администрации, работников культуры и представителей официальной церкви в традицию проведения местнотимого заветного праздника в д. Кривое привело к «размыванию» местного канона проведения праздника, а повышение официального статуса – к его секуляризации⁵¹.

Приведенный материал показывает, что внехрамовые службы у коми связаны с различным кругом социально-религиозных явлений: почитаемые сельские святыни (источники, камни, деревья); окказиональные обряды в случаях различных бедствий (засуха, эпидемии, бедствия), закрепленные в коллективной памяти; престольные праздники и связанные с ним крестные ходы по полям и возле обетных и охранительных крестов. В этих внехрамовых службах имеется конфессиональная и локальная специфика. Так, среди старообрядцев не зафиксированы фольклорные тексты, связанные с явлением чудотворных икон и Богородицы. Это можно объяснить тем, что в старообрядческой среде достаточно критично относились к различным историям явлений чудотворных икон, весьма широко распространенным в православной (новообрядческой) среде. Специфика старообрядческих паломничеств – это могилы почитаемых местных подвижников (могила инохимника Варлаама в д. Дзель, могила и келья Оникея (Иоанникия) возле с. Латьюга, могила Изосима возле д. Мамыль). Характерной особенностью внехрамовых служб последних лет является включение в организацию и проведение связанных с почитанием местных сельских святынь обрядов и ритуалов представителей местной администрации, что может рассматриваться как некая устойчивая тенденция государственных структур в выработке

новых идеологических координат современного российского общества (православие (официальное), государственность и т.д.). В этом отношении показательно включение советских мемориальных памятников в систему религиозной обрядности современных сельских коми.

По своим ритуально-обрядовым действиям местночтимые праздники у коми, связанные с почитанием святынь, расположенных за пределами села («святые» источники, деревья и камни), сближаются с весенне-летними заветными праздниками народов европейского Северо-Востока (русские, финно-угорские народы).

Примечания

¹ В настоящей работе термин «православие» применяется в широком смысле слова: официальное православие, старообрядчество (древлеправославная церковь), а также конфессиональные группы, возникшие внутри официального православия, – коми православное движение *бурсьылысьяс* и ИПХ (истинно православные христиане).

² См. статьи С.А. Штыркова, О.Н. Филичевой, Ж.В. Корминой, В.В. Виноградова в «Живой старине»: ЖС. 2003. № 3 и др.

³ Винокурова И.Ю. Вепские заветные праздники охраны скота // Проблемы истории и культуры вепской народности. Петрозаводск, 1989; Она же. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX вв.). СПб., 1994; Панченко А.А. Народное православие. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998; Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–176; Громыко М.М. Службы вне храма // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. М., 2001. С. 103–124; Поплавская Х.В. Паломничество, странноприимство и почитание святынь (по материалам Рязанского края) // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. С. 251–300 и др.

⁴ Шарпов В.Э. Богородичные праздники у современных коми // Научные доклады КНЦ УрО РАН. Сыктывкар, 1995. Вып. 359. С. 3–15; Лимеров П.Ф. Народные праздники на Вашке // Родники Пармы. Сыктывкар, 1993. Вып. 3. С. 39–44; Лимеров П.Ф. «Святая Пятница Параскева, моли Бога о нас!..» // Арт (Лад). Сыктывкар, 2005. № 3. С. 110–121; Панюков А.В. Традиции и современность: культ икон в современной коми культуре // Вестник культуры. 2000. № 1. С. 43–47; Sharapov V.E. Kansanomainen ortodoksisuus Komissa // Uskonto ja identiteetti. Helsinki, 1999. S. 55–66; Шарпов В.Э. Живая традиция: заветные и храмовые праздники у современных сельских коми // Христианство и язычество народа коми. Сыктывкар, 2001. С. 148–168; Чувьуров А.А. Заветные праздники

коми-зырян // Музеи и краеведение. Труды Национального музея Республики Коми. Сыктывкар, 2001. Вып. 3. С. 183–190; *Чувьюров А.А., Смирнова О.Н.* К типологии деревянных крестов у коми-зырян // Этническое единство и специфика культур. Материалы Первых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2002. С. 78–83; *Чувьюров А.А., Смирнова О.Н.* «Святые» и «святые места» в традиционной культуре верхневьчегодских коми // Музеи и краеведение. Труды Национального музея Республики Коми. Сыктывкар, 2003. Вып. 4. С. 149–164.

⁵ *Громыко М.М.* Службы вне храма С. 103.

⁶ Вологодские епархиальные ведомости (далее – ВЕВ). 1912. Приб., № 22. С. 560–561.

⁷ *Гагарин Ю.В.* «Бурсьылысьяс» как местная разновидность православия в Коми крае // Этнография и фольклор. Труды ИЯЛИ КФАН СССР (Труды Института истории, языка и литературы Коми филиала Академии наук СССР). Сыктывкар, 1976. № 17. С. 69–75; *Гагарин Ю.В.* История религии и атеизма народа коми. М., 1978. С. 218–221; *Жеребцов Л.Н., Лащук Л.П.* Этнографический уклад населения Верхней Вычегды // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1960. Вып. 5. С. 90.

⁸ *Гагарин Ю.В.* «Бурсьылысьяс» как местная разновидность православия... С. 66; *Гагарин Ю.В.* История религии... С. 222.

⁹ ВЕВ.1912. Приб., № 20. С. 511.

¹⁰ Архив Российского этнографического музея (далее – АРЭМ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 129. С. 73.

¹¹ Национальный архив Республики Коми (далее – НАРК). Ф. 1451. Оп. 1. Д. 15. С. 8.

¹² Научный архив Коми научного центра Уральского отделения РАН (далее – НА КНЦ УрО РАН). Ф. 5. Оп. 2. Д. 70 (*Гагарин Ю.В., Дукарт Н.И.* Научный отчет экспедиции Северного этнографического отряда в Удорский, Усть-Куломский районы Коми АССР, Архангельскую, Вологодскую области, Карельскую АССР за 1970–71 гг. Сыктывкар, 1972. С. 166–167).

¹³ НАРК. Ф. 1451. Оп. 1. Д. 15. С. 5.

¹⁴ *Засодимский П.В.* Лесное царство // В дебрях Севера. Сыктывкар, 1999. С. 125–126.

¹⁵ *Шарапов В.Э.* Богородичные праздники у современных коми. С. 14–15.

¹⁶ НАРК. Ф. 1451. Оп. 1. Д. 10. С. 30.

¹⁷ *Власова В.В., Шарапов В.Э.* Символическое структурирование пространства у современных православных коми // Вестник Поморского университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2009. № 4. С. 48.

¹⁸ Буквальный перевод названия «Келля Яг» – «Лес возле кельи».

¹⁹ НАРК. Ф. 1451. Оп. 1. Д. 10. С. 30.

²⁰ *Афанасьев В.* Изосим: Легенда // Войвыв кодзув. 2001. № 4. С. 57.

²¹ НАРК. Ф. 1451. Оп. 1. Д. 14. С. 129–131.

²² НАРК. Ф. 1451. Оп. 1. Д. 14 (Справка о религиозности населения и состоянии научно-атеистической пропаганды в селе Межадор. С. 129–131).

²³ *Шарапов В.Э.* Живая традиция: заветные и храмовые праздники у современных коми. С. 149–158.

²⁴ *Засодимский П.В.* Лесное царство. С. 114; *Конаков Н.Д.* От Святков до сочельника. Сыктывкар, 1993. С. 36.

²⁵ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 129. С. 65.

²⁶ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 159 (*Гагарин Ю.В. Дукарт Н.И.* Научный отчет об этнографической экспедиции 1967 г. в Троицко-Печорский район Коми АССР по теме «Религиозные пережитки в Коми АССР и их преодоление». Сыктывкар, 1968. С. 60).

²⁷ В одной из наших статей была предпринята типология деревянных крестов у коми (зырян). Нами было выделено семь групп крестов: 1) памятные кресты – кресты на местах бывших часовен, церквей; 2) обетные кресты, устанавливаемые в связи с бедствиями – пожар, наводнение, мор, засуха и др. (функциональное назначение крестов этого типа – преодоление кризиса, постигшего сельский социум); 3) охранительные кресты – устанавливались в различных местах сельской округи для охраны посевов и деревенского коллектива от различных бедствий. По своему функциональному назначению охранительные кресты близки к обетным (защита сельского социума от бедствий). Различие между обетными и охранительными крестами состоит в том, что если первые устанавливаются в память о реально произошедшем бедствии и нередко непосредственно в момент кризиса (как средство, способствующее его преодолению), то вторые не имеют привязки к конкретному факту, играют профилактическую роль (защита от этих бедствий); 4) поклонные кресты – на местах явления икон или у святых источников, к которым совершали паломничества для получения исцеления или избавления от бедствия; 5) престольные кресты – этим термином мы обозначаем особую группу деревянных крестов, которые устанавливались в деревнях, не имеющих церкви или часовни; 6) поминальные кресты – данным термином мы обозначаем группу деревянных крестов, которые устанавливаются на кладбищах для совершения общественных поминальных богослужений; 7) надмогильные кресты (см.: *Чувьуров А.А., Смирнова О.Н.* К типологии деревянных крестов у коми-зырян... С. 78–83).

²⁸ Фототека РЭМ (далее – ФРЭМ). Ф. 6055. № 44/1,2

²⁹ ФРЭМ. Ф. 6055. № 45.

³⁰ ФРЭМ. Ф. 9136/374-51.

³¹ ФРЭМ. Ф. 9136/374-59.

³² ФРЭМ. Ф. 9136/374-60.

³³ *Чувьуров А.А., Шарапов В.Э.* Местнотимые святыни в пространстве времени заветных и храмовых праздников у современных сельских коми // Полярские чтения по семиотике культуры. Вып. 2: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера России. Сб. научн. статей / Сост. Н.М. Теребихин, А.О. Подоплекин, П.С. Журавлев. Отв. ред. Н.М. Теребихин. Архангельск, 2006. С. 266–273.

³⁴ Преобладающая форма – восьмиконечные кресты, но встречаются и шестиконечные (с. Мыелдино, д. Шахтсикт). Размер крестов колеблется от 1,7 м до

2 м. Возле крестов имеются столы для приношений. Надписи на крестах отсутствуют. В ряде случаев на крестах повязано домотканое полотенце.

³⁵ Зап. от Н.П. Елкиной, 1928 г.р., с. Мыелдино, Усть-Куломский р-н, 2000 г. Полевые материалы автора (далее – ПМА).

³⁶ Зап. от И.Ф. Мамонтовой, 1930 г.р., и И.В. Мамонтова, 1928 г.р., с. Мыелдино, 2001 г. ПМА.

³⁷ Зап. от Е.А. Жирютиной, 1982 г.р., с. Мыелдино, 2001 г. ПМА.

³⁸ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 129. С. 73.

³⁹ Чувьюрлов А.А., Шаранов В.Э. Местнотимые святыни в пространстве-времени заветных и храмовых праздников... С. 266–273.

⁴⁰ А.Б. Мороз характеризует этот феномен как «стремление перенести обстоятельства начала почитания святыни поближе к своему, родному пространству» (см.: Мороз А.Б. Сакральная география Каргополя // Святые и святыни северорусских земель (по материалам VII научной региональной конференции) / Сост. и научн. ред. Н.И. Решетников. Каргополь, 2002. С. 107).

⁴¹ Чувьюрлов А.А., Шаранов В.Э. Местнотимые святыни в пространстве-времени заветных и храмовых праздников... С. 266–273.

⁴² На отмеченную закономерность, в частности, обращается внимание в публикации: Кормина Ж.В. О соотношении мифа и ритуала в свете народной веры // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сборник в честь 90-летия профессора М.И. Шахновича (Серия «Мыслители». Вып. № 8). СПб., 2001. С. 300.

⁴³ Чувьюрлов А.А., Шаранов В.Э. Местнотимые святыни в пространстве-времени заветных и храмовых праздников... С. 266–273.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Власова В.В., Шаранов В.Э. Символическое структурирование пространства у современных православных коми. С. 45.

⁴⁶ Там же. С. 47.

⁴⁷ Там же. С. 47–48.

⁴⁸ Там же. С. 48.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же.

Наталья Голант
(Санкт-Петербург)

Обычаи, обряды и образ жизни евреев в зеркале румынских мифологических представлений

В румынском фольклоре существует целый ряд этиологических легенд, в которых говорится о евреях, в частности, даются объяснения их внешних особенностей, особенностей их пищевых традиций и запретов, традиционной одежды, наиболее распространенных у них занятий, их отношения к представителям других этносов и т.д. Целый ряд подобных легенд приводится в работе румынской исследовательницы Тони Брилл «Типология румынской народной легенды»¹. Многие из этих румынских фольклорных текстов сходны с теми, что бытуют или бытовали у различных славянских народов.

Евреи наряду с другими этносами часто упоминаются в румынских легендах о наделении долей. Для этих легенд характерно то, что в них наряду с собственным этносом фигурируют как представители народов, с которыми рассказчики могли сталкиваться в реальной жизни, так и те, реальное представление о которых они вряд ли могли составить. Список этнонимов может меняться от варианта к варианту, однако в нем неизменно присутствуют: 1) представители собственного этноса, то есть румыны; 2) и практически всегда, в вариантах из почти всех областей – цыгане и евреи. Остальной «этнический состав» героев легенды может меняться. Так, в вариантах из Мунтении могут присутствовать наряду с румынами турки, греки, болгары, немцы; в вариантах из Добруджи – турки; в трансильванских вариантах – немцы и венгры; в вариантах из Баната – немцы, венгры и сербы; и, наконец, в вариантах из Молдовы, отличающихся наибольшим «этническим разнообразием», – турки, немцы, русские, а также (в единичных случаях) французы и итальянцы². Заметим, что

примерно тот же список этнонимов встречается в версиях этого сюжета, зафиксированных у балканских славян. Так, например, в легенде из Прилепа (Македония) упоминаются болгары (т.е. собственный этнос), турки, греки, французы, евреи и цыгане³. В некоторых румынских вариантах легенды о наделении долей содержится объяснение того факта, что одним из наиболее распространенных среди евреев занятий являлась торговля. Так, в одном из текстов, записанных в Молдове, говорится: «Когда народы размножились, Бог призвал по одному из каждого народа, чтобы даровать им то, что они попросят, и чтобы с тем они и остались. Первым пришел итальянец и сказал Богу: “Добрый день” (рум. “*Bună ziua*”). Бог дал ему доброту (рум. *bunătate*). Следующим пришел русский и, узнав, что доброта уже подарена, сказал: “Добро” (рум. *bine* – наречие). Бог дал ему добро, т.е. богатство (рум. *bine* – сущ.). Затем пришел турок, который, узнав, что доброта и богатство уже отданы, сказал, что Господь велик и могуч. И Бог сделал турка великим и могучим. Румын, узнав, что доброта, богатство и сила уже отданы, сказал, что это дело (рум. *treabă*) Бога, как распределять дары. Тогда Бог сказал, что румын будет порядочным человеком (рум. *om de treabă*). Еврей, придя позже других, заявил, что Бог продал все дары. И Бог решил, что еврей будет торговцем»⁴. Согласно другим румынским вариантам этой легенды, зафиксированным в Молдове, Мунтении и Трансильвании, Бог дал евреям деньги либо жадность к деньгам (в некоторых из этих вариантов еврей, узнав о том, что те дары, которые он хотел получить, уже отданы другим, восклицает «*Alei!*» («Эй!»), что сходно со словом *lei* ‘деньги’⁵. В некоторых текстах говорится о том, что евреям была дарована удача⁶. Один из вариантов, записанных в Мунтении, говорит о том, что еврей, также как и немцы, любят комедии (это объяснено тем, что еврей и немец, придя последними и услышав о том, что все дары уже разобраны, воскликнули: «Что за комедия!»)⁷.

Нужно отметить, что характеристика евреев в разных румынских вариантах этой легенды является одной из наиболее устойчивых (по сравнению с характеристиками других этносов). Что касается других народов, то румынам чаще всего бывает дарована щедрость (Мунтения, Молдова, Банат), встречаются варианты, согласно которым румын получает порядочность (Молдова), работу (Молдова) или бедность (Трансильвания). Цыгану согласно большинству вариантов

Бог определил быть объектом для насмешек (Мунтения, Молдова, Трансильвания), также довольно часто встречаются варианты, в которых бог дает цыгану темный цвет кожи (Молдова, Трансильвания, Банат), иногда цыган получает бедность (Трансильвания), сбор милостыни (Молдова, Трансильвания) или связь с чертом (Трансильвания). Туркам чаще всего бывает даровано богатство (Мунтения, Добруджа), в некоторых вариантах – здоровье (Мунтения) или физическая сила (Молдова); греки получают удачу или богатство; болгары – глупость (Мунтения); сербы – постоянную спешку (Банат); венгры получили богатство (Трансильвания), высокий рост (Трансильвания) или неспособность к овладению другими языками (Банат); немцы – мастерство (Молдова), стремление к накоплению богатства (Трансильвания), высокий рост (Молдова) или красоту (Трансильвания); русские – богатство (Молдова) или удачу (Молдова); итальянцы – доброту (Молдова), французы – способность творить чудеса (Молдова)⁸. Можно отметить тот факт, что, как и в балканославянских вариантах этой легенды, в румынских чаще упоминаются иноверцы, нежели православные соседи⁹.

Пожалуй, наибольшее число румынских фольклорных текстов, в которых идет речь о евреях, посвящены существующим у них пищевым запретам и в первую очередь запрету на употребление в пищу свинины. Большинство этих текстов объясняют данный запрет тем, что в свинью якобы была превращена еврейская женщина (или, в некоторых случаях, еврейские дети). Варианты этой этиологической легенды распространены в Молдове, Мунтении, Добрудже, Трансильвании и Банате.

Согласно вариантам, зафиксированным в Трансильвании и на Буковине, однажды евреи¹⁰ решили испытать Иисуса и, чтобы поймать его на лжи, спрятали женщину под перевернутым корытом, предложив Иисусу угадать, что именно там спрятано. Иисус сказал, что под корытом находится свинья с семью поросятами, и, когда корыто перевернули, под ним действительно обнаружили свинью и поросят. С тех пор евреи не едят свинину¹¹.

Согласно одному из вариантов легенды, записанных в Молдове, когда Иисус зашел в дом неких евреев, хозяин дома, жена которого недавно родила, спрятал жену и ребенка под кроватью и накрыл сверху ковром, чтобы уберечь их от взглядов посторонних людей. Иисус спросил, что находится под кроватью, и хозяин ответил, что

там свинья, которая недавно опоросилась. Тогда Иисус превратил женщину и ребенка в свинью с поросенком¹².

В варианте, зафиксированном в Мунтении, говорится о том, что евреи, дабы посмеяться над Иисусом, спрятали нескольких детей в свинарнике и велели им хрюкать, как свиньи. Иисус сказал, что в свинарнике находятся дети, но, когда евреи стали настаивать, что там свиньи, превратил детей в свиней¹³.

Другой вариант, также записанный в Мунтении, приписывает «чудо» превращения еврейской женщины и детей (старухи и ее внуков) в свинью и поросят не Иисусу, а Деве Марии. Мария решила, что свинья с этих пор будет считаться нечистым животным и что люди не смогут есть ее мясо, пока не сожгут на ее спине двенадцать саженей дерева. С тех пор христиане опаляют зарезанную свинью соломой, которая «символизирует двенадцать саженей дерева», и затем перекрещивают ей лоб¹⁴. Евреи же не едят свинину, чтобы не съесть свою бабушку или своих племянников¹⁵.

Некоторые румынские варианты этой легенды завершаются утверждением: «С тех пор евреи не едят ни свинину, ни рыбу, потому что рыба жирная, как и свинина»¹⁶.

У румын наряду с приведенными выше вариантами легенды встречаются и такие, в которых в качестве «чужаков», состоящих в родстве со свиньями, упоминаются турки или венгры. Так, в Молдове зафиксирован текст, согласно которому турки когда-то были христианами, и Бог был очень привязан к ним. Однажды турецкий султан попросил Бога сделать так, чтобы турки могли покорить любой народ, и Бог согласился. Когда Османская империя увеличилась в размерах и начались распри, султан попросил Бога, чтобы его подданные стали кроткими, и Бог выполнил и эту просьбу. Заскучав от слишком благополучной жизни, султан захотел жить на небе и оттуда управлять подданными. Тогда Бог разгневался, прогнал султана и превратил его в свинью. И поскольку свинья – их крови, турки не едят свинину¹⁷.

Вариант, согласно которому в свинью была превращена венгерка, известен в Мунтении и Молдове. Он очень сходен с процитированными выше текстами, повествующими о превращении еврейки в это животное, однако с полностью противоположным финалом: «С тех пор венгры с большим удовольствием едят свинину, а также рыбу, потому что рыба жирная, как и свинина»¹⁸.

Подобные тексты о родстве «чужих» этносов, и в первую очередь иноверцев, с животными широко распространены и у славян. Легенда о превращении еврейской женщины в свинью известна, в частности, украинцам и полякам¹⁹. Легенда о происхождении мусульман от свиньи зафиксирована у черногорцев племени кучи. Согласно этой легенде отец, к дочери которого посватались сразу трое, отдал первым сватам дочь, вторым – собаку, а третьим – свинью, и от девушки произошли православные, от собаки – католики, а от свиньи – мусульмане; однако в этой легенде речь не идет о пищевых запретах²⁰.

Особенности традиционной одежды евреев нашли отражение в следующем тексте, записанном в румынской Молдове, в округе Васлуй: «Некий еврей посоветовал одному торговцу продавать лисьи хвосты в одной далекой стране, где этот “товар” якобы пользуется большим спросом. Торговец вложил в этот “товар” все свои средства. Лисьи хвосты никто не хотел покупать, и торговец, у которого не осталось денег даже на то, чтобы вернуться домой, пожаловался королю той страны, попросив у него помощи. Король издал указ, в соответствии с которым все евреи, жившие в той стране, должны были в праздничные дни носить лисьи хвосты на шляпах, чтобы отличаться от христиан. Торговец распродал весь свой товар, и с тех пор евреи носят лисьи хвосты на шляпах»²¹.

Последний сюжет, который будет затронут в данной статье, – представления румын, связанные с еврейскими календарными праздниками. Классики румынской этнографии Тудор Памфиле и Елена Никулицэ-Воронка приводят некоторые сведения, зафиксированные на Буковине и касающиеся осенних праздников. Е. Никулицэ-Воронка, цитируя буковинских румын, пишет: «Евреи дают каждый год, во время осенних праздников, в качестве десятины чёрту одного еврея»²². В более развернутом виде этот сюжет приведен в работе Т. Памфиле, который излагает буковинский вариант легенды об искушениях Христа: «Господь Христос назвался знахарем и лечил людей, а евреи тем временем искали его. Пришел он в одну деревню и вылечил множество людей, остался только один слепой, который приполз к нему на коленях. Христос испачкал палец в земле и коснулся его глаз, и слепой прозрел. “Это не знахарь, – сказали евреи, – это Христос”. И каждый из них взял в руки камень, чтобы убить Христа. Тогда Христос поднялся на высокую скалу. Евреи стояли

вокруг скалы, но не могли добраться до него. Тогда к евреям пришел дьявол и спросил: “Что вы мне дадите, если я его приведу? Дадите ли мне каждого десятого еврея?” Евреи согласились, и дьявол стал взбираться на скалу, но скала была очень высокой, и он упал и забыл, что же ему пообещали. Он снова пошел к евреям и спросил: “Что вы мне пообещали?” Евреи ответили: “Мы пообещали, что дадим тебе каждого десятого из собравшихся на праздник Кушей (в рум. тексте – *cușcă*), осенью”. Дьявол согласился и во второй раз поднялся на скалу и трижды сказал Иисусу: “Поклонись мне, или я сброшу тебя вниз”. “У меня есть кому поклониться, – сказал Господь Христос. – Я поклонюсь Отцу небесному, и он защитит меня от тебя. Ты не сможешь меня сбросить!” Господь Христос сложил руки и сказал: “Не оставь меня, Господи, во власти дьявола! Пошли мне помощь!” Бог послал ему на помощь ангела. Евреи испугались и убежали оттуда, а Христа ангел взял и опустил на землю. Тогда Господь Христос взмолился к Господу Богу: “Дай мне ангела, Господи, мне и моим людям. Если дьявол может посягать на меня с такой мощью, то как могут защититься они?” И с тех пор дал и людям ангела, чтобы он находился от них по правую руку и оберегал их»²³.

Также в работе Т. Памфиле мы находим и упоминание о кровавом навете, зафиксированное среди румын Буковины также в связи с праздником Суккот: «На жидовские праздники должен идти дождь. Тогда, когда евреи собираются и входят в шалаш (рум. *cușcă*), становятся на молитву и едят только пасху (так в тексте, *pască*), замешанную на крови ребенка-христианина, которого они крадут, помещают в бочку, клепки которой пробиты гвоздями, и ударяют его, чтобы он умер, после чего кровь ребенка вытекает сквозь отверстия в бочке. Евреи тогда молятся о дожде, потому что, если нет дождя, один из них в каждом городе или местечке должен умереть. Если в это время идет дождь, то говорят: “Что за радость должна быть у жидов, ведь идет дождь!” В некоторых районах Буковины говорят, что евреи, наоборот, молятся во время этих праздников о том, чтобы не было дождя, а если идет дождь, то в каждой их школе должен кто-то умереть. Про эти дожди на Буковине говорят, что они длятся сорок дней»²⁴.

Поверья о магических обрядах вызывания дождя, осуществляемых евреями в праздник Суккот, широко распространены и у славян – украинцев, белорусов, поляков²⁵.

Что же касается современной румынской мифологии, то в румынском интернете встречаются довольно многочисленные упоминания праздника Пурим (в связи с весенними праздниками, старыми и новыми, которые празднуют румыны). Нужно сказать, что на период середины февраля – начала марта в современной Румынии приходится четыре праздника с достаточно сходной (в наши дни) семантикой: 1 марта (*Mărțișor*), 8 марта, день св. Валентина и праздник *Dragobete* («автохтонный» румынский день влюбленных, в достаточной степени сконструированный праздник)²⁶. Нужно сказать, что всеобщим одобрением среди румын пользуется только празднование 1 марта с его красивым обычаем дарения и ношения красно-белых мартовских нитей (данный обычай широко распространен у балканских народов)²⁷. Праздник *Dragobete*, «румынский день влюбленных», который отмечается 24 февраля, особой популярностью не пользуется, так как изначально он был характерен преимущественно для южных районов Румынии, и попытки его распространения в настоящее время с помощью масс-медиа большого успеха не имеют²⁸. Что касается 8 марта, то многие румыны считают его «коммунистическим» праздником, вследствие чего относятся к нему негативно. День св. Валентина, который распространился в Румынии в конце 90-х гг. XX в., стал весьма популярным праздником, особенно среди молодежи и подростков. Однако в румынском интернете можно найти и весьма неодобрительные высказывания об этом празднике как о совершенно чуждом румынской культуре. На румынских православных форумах и по поводу 8 марта, и по поводу дня св. Валентина встречаются сходные утверждения, сводящиеся к тому, что с помощью этих праздников православных румын пытаются заставить праздновать Пурим. Так, один из участников дискуссии на православном сайте «Apologeticum» в феврале 2011 г. выдвинул тезис о том, что день св. Валентина был навязан христианам для того, чтобы отвлечь внимание от Пурима, который, по мнению этого участника дискуссии, празднуется евреями всего мира именно 14 февраля. Далее следует совет читателям, у которых есть друзья или знакомые-евреи, ни в коем случае не принимать из их рук выпечку, а также не оставлять своих детей без присмотра в этот период. (В скобках заметим, что дискуссия развернулась вокруг интернет-публикации на этом сайте от 14 февраля 2011 г. «В одном из регионов России был запрещен день св. Валентина, праздник папи-

стского разврата» (речь идет о событиях, имевших место в феврале 2011 г. в Белгородской обл.), и почти все пользователи, прокомментировавшие эту новость, выразили горячее одобрение и пожелания румынским властям действовать так же²⁹.) Празднованию 8 марта посвящена интернет-публикация Рэзвана Кодреску от 7 марта 2010 г. «Рабочее 8 марта = жидовский Пурим = резня, инициированная проституткой» (под «проституткой», естественно, имеется в виду Эстер). Автор неодобительно высказывается по поводу празднования 8 марта, называя его наследием «коммунистического прошлого», и утверждает, что праздновать **второй**, по его мнению, «женский» день всего через неделю после первого (поскольку «женским» днем он считает и 1 марта)³⁰ совершенно незачем. Автор статьи отрицает то, что 8 марта можно называть **международным** женским днем, так как его празднование имело широкое распространение только в странах социалистического лагеря, тогда как в других странах его отмечали лишь в левых кругах. Кроме того, автор этой публикации, исходя из ошибочного предположения о том, что Клара Цеткин была еврейкой, и ссылаясь на нашего соотечественника дьякона Андрея Кураева, также высказывает мнение о том, что день 8 марта был выбран в качестве дня праздника из-за того, что близок по времени к Пуриму. Далее следуют нелестные высказывания о моральном облике Эстер и о библейском сюжете, с которым связано празднование Пурима, утверждение о том, что праздник 8 марта совершенно чужд румынской традиции, и сожаления по поводу того, что румыны никак не могут распрощаться с такими «красными» праздниками, как 8 марта или 1 мая, и одновременно с легкостью заимствуют с Запада такие праздники, как день св. Валентина или Хэллоуин. В заключение автор призывает найти другие поводы и даты, подходящие для чествования женщин, например Благовещение или Рождество Богородицы³¹.

В целом, как уже говорилось, очевидно большое сходство представлений румын о «чужих» и, в частности, о евреях, отраженных в этиологических легендах и других фольклорных текстах, зафиксированных в конце XIX – первой половине XX в., с соответствующими представлениями славянских народов. Современные мифологические представления румын о евреях, отраженные в приведенных выше высказываниях румыноязычных пользователей интернета, также находят аналогии в русскоязычном сегменте интернета.

Примечания

¹ Brill T. Tipologia legendei populare românești. 1. Legenda etiologică. București, 2005.

² См.: Brill T. Op. cit. P. 482–486.

³ Белова О.В. «Русские мотивы» в балканославянских народных легендах // Образ России на Балканах. Мифологемы, идеологемы, религиозные, исторические и культурные связи. М., 2011. С. 9–21.

⁴ Brill T. Op. cit. P. 484–485.

⁵ Ibid. P. 482.

⁶ Ibid. P. 482–486.

⁷ Ibid. P. 484.

⁸ Ibid. P. 482–486.

⁹ См.: Белова О.В. «Русские мотивы». С. 9–21.

¹⁰ В румынских фольклорных текстах на этот сюжет, а также на сюжеты, рассматриваемые далее, употребляются термины *jídov* (m. sg., pl. – *jídovi*) и *jídán* (m. sg., pl. – *jídáni*). Согласно этимологическому словарю А. Чорэнеску слово *jídov* чаще употребляется в значении «еврей из ветхозаветных времен» или же, в некоторых районах Мунтении и Олтении, в значении «великан», тогда как для обозначения современного еврея чаще употребляется слово *jídán*. Оба термина происходят из старославянского языка. См.: Ciorănescu A. Dicționarul etimologic al limbii române. București, 2007. P. 444; Dicționarul explicativ al limbii române. București, 1998. P. 547.

¹¹ Brill T. Op. cit. P. 263.

¹² Ibid. P. 264–265.

¹³ Ibid. P. 264.

¹⁴ У румын, особенно на территории Трансильвании, бытовал целый ряд легенд, объясняющих, почему христиане едят свинину. Одна из них звучит так: «Когда в Страстную пятницу Иисус был распят между двумя разбойниками, несколько свиней, пробравшихся сквозь толпу, стали чесаться о его крест. Кровь из ран Иисуса текла на этих свиней. Апостолы вместе с другими христианами сказали, что кровь Иисуса очистит людей от греха. Так же она очистила и свинью, которая согласно закону Моисея считалась нечистой. И с тех пор христиане едят свинину» (См.: Brill T. Op. cit. P. 266).

¹⁵ Brill T. Op. cit. P. 265.

¹⁶ Ibid. P. 264.

¹⁷ Ibid. P. 474.

¹⁸ Ibid. P. 264.

¹⁹ Белова О.В. Евреи глазами славян (по материалам традиционной народной культуры // Вестник Еврейского университета в Москве. 1996. № 3 (13). С. 110–119.

²⁰ См.: Белова О.В. Этнические и конфессиональные «превращения» в балканских народных легендах и поверьях // Доклады российских ученых. X конгресс по изучению стран Юго-Восточной Европы (Париж, 24–26 сентября 2009 г.). СПб., 2009. С. 15–31.

²¹ Brill T. Op. cit. P. 466.

²² Niculiță-Voronca E. Datinile și credințele poporului român. București, 2008. Vol. I. P. 31.

²³ Pamfile T. Mitologie românească. București, 2000. P. 20.

²⁴ Pamfile T. Văzduhul. București, 2001. P. 138.

²⁵ См., например: Белова О., Петрухин В. Славяне и евреи: практика и мифология соседства (по материалам полевых исследований в регионах этнокультурных контактов) // <http://right.karelia.ru/rus/index.php?razdel=articles&page=2008031350>

²⁶ О сходстве содержания перечисленных праздников см.: Голант Н.Г. «Дни влюбленных» и «дни женщин» в современной Румынии // Праздники и обряды как феномены этнической культуры. Материалы X Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2011. С. 380–384.

²⁷ Подробнее см., например: Голант Н.Г. Традиция ношения мартовской нити в странах Карпато-Балканского региона (по материалам МАЭ) // Сборник МАЭ. LVII. Культурное наследие народов Европы. СПб., 2011. С. 111–155.

²⁸ См.: Hedeșan O. Lecții despre calendar. Curs de folclor. Timișoara: Editura Universității de Vest, 2005. P. 158–159.

²⁹ <http://apologeticum.wordpress.com/2011/02/14/intr-o-regiune-din-rusia-a-fost-interzisa-sarbatoarea-valentines-day-sarbatoarea-desfraului-papistas/>

³⁰ У румын в настоящее время мартовские нити носят и получают в подарок главным образом женщины, девушки и девочки. Вместе с мартовской нитью женщинам зачастую преподносят и более ценные подарки. У других балканских народов обычай ношения мартовских нитей не является прерогативой женщин. См.: Голант Н.Г. Традиция ношения мартовской нити в странах Карпато-Балканского региона (по материалам МАЭ).

³¹ <http://ivandimars.blogspot.com/2010/03/8-martie-muncitoresc-purim-jidovesc.html>

Авторская работа выполнена в рамках программы фундаментальных исследований Секции языка и литературы ОИФН РАН «Язык и литература в контексте культурной динамики» по проекту «Карпато-балканские территориальные диалекты: реконструкция традиционной культуры по данным языка».

Леонид Кацис
(Москва)

**К анализу славяно-еврейских параллелей,
касающихся «вызывания дождя в Полесье»
(по работам Н.И. и С.М. Толстых 1970–1980-х гг.,
современным исследованиям и книге
«Прославление Бешта»)**

Предлагаемая работа продолжает наш цикл исследований славяно-еврейских параллелей, отложившихся в текстах славянского фольклора, однако не принимаемых во внимание при анализе соответствующих славянских обрядов, не говоря уже о чрезмерно смелых реконструкциях так называемого славянского язычества¹. Наши предыдущие работы об обыденных обрядах, курбане, «живой траве» и т.д. представляли собой сопоставительный анализ некоторых не объяснимых с традиционной точки зрения особенностей славянских обрядов общеизвестных типов либо анализ конкретных, порой единичных записей известных обрядов в какой-либо необычной и необъяснимой форме. А центром всех этих действий мы полагали разного рода поверья, которые были связаны с «кровавым наветом» на евреев, т.е. с обвинениями евреев в употреблении с разными целями христианской крови. Мы полагаем, что наиболее диагностичными обрядами подобного рода являются так называемые обыденные обряды, основной сюжет которых (изготовление обыденного плата, невешивание его на трости, прогон скота через это сооружение и зажженный костер и т.п., развеивание пепла от обыденного плата по ветру и сооружение на его месте вместо «ветхого» – каменного «обыденного» храма) позволяет увидеть здесь отражение обрядов жертвоприношения в Храме Иерусалимском².

Все остальные славянские обряды связаны, как нам представляется, с этой центральной темой и часто в каких-то отдельных частях

или в целом сопровождают обряды, связанные с урожаем, плодородием, вызыванием дождя и т.д. Хотя, с одной стороны и чаще всего, исследователи, занятые изучением славянского язычества, очень переоценивают собственно языческий субстрат в славянском двоеверии, а с другой – не учитывая принципиальную структурную и смысловую разницу между народным христианством, реликтами язычества и тем более иудейскими обрядами и их смыслом, слишком упрощенно подходят к интересующей нас теме славяно-еврейского взаимодействия.

Более того, именно отражение иудейских обрядов в обрядовой практике славян вследствие своей странности (а порой уникальности именно в полесском регионе) используется для реконструкции предполагаемого славянского язычества без учета того, что это не только зона славяно-еврейского, иудео-христианского соприкосновения, но и хасидско-славянского (наряду с хасидско-миснагедским) контакта. А затем уже сама эта реконструкция применяется для анализа фольклорного материала, собранного в зоне иудео-христианских контактов. Понятно, что в этом случае выявить интересующий нас субстрат уже никак не представится возможным.

Однако исследования самых последних лет привели к тому, что специальное выявление материалов о евреях в славянском окружении при опросах информантов позволяет увидеть относительно более целостную картину, чем это было возможно ранее.

Более того, теперь на русском и английском языках появились переводы еврейских источников, в которых отражаются контакты евреев и славян, а наряду с мнением славян о евреях мы имеем и мнение евреев о славянах, причем именно в связи с совершением тех же самых действий, которые имели место у славян.

Наконец, еврейские источники, с которыми мы имеем дело, при всем большом фольклорном своем субстрате четко относятся к иудейской традиции. А следовательно, те или иные ритуальные действия в них четко соотносятся как с библейскими (для славян ветхозаветными) текстами, так и с Талмудом вкупе с еврейской молитвенной практикой.

Итак, замечательные работы Н.И. и С.М. Толстых, выполненные в 1970–1980-х гг. в парадигме сравнения полесских и южнославянских (наряду с общеславянскими) записей фольклора из соответствующих зон, теперь могут соотноситься с системными сведениями о

евреях, собранными и собираемыми в 2000-х гг. в тех же зонах, а также с первичными еврейскими источниками того же географического ареала.

Поэтому предлагаемая работа имеет принципиальное отличие от всего, с чем мы имели дело ранее. Дело в том, что наряду с традиционными для нас приемами исследований в данном случае мы имеем возможность напрямую увидеть обсуждение удач или неудач вызывания дождя в зоне совместного проживания славян и евреев, как оно отразилось в классическом хасидском тексте «Шивхей Бешт», т.е. прославление Баал-Шем-Това³, и в соответствующих поверьях славян. В предыдущей работе мы уже использовали эту книгу для анализа и сравнения оборотничества (образа волкодлака) в славянских и еврейских источниках. Однако никакой конкретной встречи участников ритуалов там не наблюдалось, либо подобные источники нам просто пока неизвестны⁴.

А теперь обратимся к нашей теме.

Вот эти эпизоды из новейшего перевода книги о Беште:

Низводящий дождь. И был еще такой случай, что имелась весьма большая нужда в дожде, и необрезанные носили свои идолища вокруг деревни, как предписывается их обрядами, но дождя не было. Как-то раз сказал Бешт откупщику: «Передай в окрестные местечки, чтобы пришли сюда на молитву». И объявил пост. И Бешт самолично вел молитву, и молились очень долго. Спросил один из необрезанных: «Почему вы сегодня так долго молились, и отчего раздавалось у вас великое стенание?» Ответил ему без обиняков, что молились о дожде. Изрядно глумился над ним этот необрезанный, говоря: «Те ходили с идолищами, и не помогло. Какая может быть польза от молитвы этих?» Пересказал откупщик слова необрезанного Бешту, и сказал тот: «Иди, передай этому человеку, что сегодня будет дождь». И было так⁵.

Не вдаваясь сейчас в подробности, отметим, что обходы села с разного рода символическими предметами (от креста до антропоморфных изображений, икон и т.д.) указываются Н.И. Толстым в качестве № 1 в списке обязательных ритуальных действий «вызывания дождя» в его полесских работах, написанных в соавторстве с С.М. Толстой⁶.

Но смысл молитвы Бешта о дожде носит совсем не магический характер, будь то симпатический или нет. В другом отрывке книги, прославляющей Бешта, читаем:

Молитва о дожде. Слышал я из уст упомянутого Наставника, что однажды объявил р. Шалом с Запада пост о дожде в Иерусалиме, а был он великий и важный праведник. И велел собраться в одной из синагог, чтобы помолиться всем миром, и послал к упомянутому р. Гершону, дабы тот вел молитву у ковчега. И по обычаю, принятому в Иерусалиме, кто вел молитву, должен был произнести слова назидания. А там у праведников было заведено: высказывания Гемары, мидрашей или Писания приводились слово в слово, как по писанному, а если кто изменил хоть немного – позор ему. Изготовился он к проповеди и по многу раз повторял высказывания, чтобы привести их точно. Не спал всю ночь, а к утру сорвал себе голос и сказал своему уже упомянутому сыну р. Лейбу: «Повредился я речью, поди, скажи р. Шалому, что не могу я вести молитву». И расстроилось собрание, и каждый молился там, где привык, а р. Шолом в своей синагоге, и к ковчегу вышел другой. И посреди чтения Песни услышал р. Шалом, что вернулся голос к р. Гершону, и сразу же после молитвы, произносимой тихо, велел, чтобы тот, кто вел молитву, покинул свое место и чтобы у возвышения встал р. Гершон, и повторил молитву (Амиду. – Л.К.) вслух, и прочел покаянные молитвы (Таханун), и подошел р. Гершон к ковчегу, и после осьмнадцати благословений (Шмонэ-эсрэ. – Л.К.) принял за покаянные молитвы, и произнес самое начало, а после этого покинул ковчег и не захотел больше читать покаяния. И спросил его упомянутый сын р. Лейб, зачем он сделал так, и ответил ему: «Начало молитвы легко текло из моих уст, и почувствовал, что дожди, если продолжу читать покаяния, пойдут немедленно, и побоялся, что обуяет меня дух гордыни, поэтому не молился, ибо знаю я, что дожди пойдут через два или три дня». Так оно и было⁷.

В данном отрывке речь идет об общественных постах, принятых в Иерусалиме в засуху. А смысл цитирования «Песни на камышовом море» (Шмот 15: 1–19) состоит в том, чтобы напомнить читателю, что народ, как известно, роптал на Моисея, а последний боялся, что побьет его народ жестоковыми камнями, однако вода пошла из камня после удара посохом о скалу.

Для того чтобы понять, в чем суть молитвы о дожде, которую произносил Бешт, есть смысл разобраться в том, где и когда остановил свою молитву р. Гершон после чтения в Шахарит. Ведь недаром этот иерусалимский рассказ включен в книгу «Прославление Бешта».

В Псалме 145, читаемом в Шахарит, упоминается следующее деяние Всевышнего (в существенной части связанное с водой): «И ты даешь пищу каждому созданию вовремя. Раскрываешь ты ладонь свою. И щедро насыщаешь все живое». Затем идет «Песнь на камы-

шовом море», затем после произнесения «Шма» идет отрывок из Дварим: «И будет так: если послушаетесь моих повелений, которые я даю вам, послушаетесь, любя Господа, Бога вашего, и служа ему всем сердцем вашим и всей душой вашей, то пошлю я дожди земле вашей в срок: дождь после сева и дождь перед жатвой...», затем в «Шмонэ-эсрэ» («осьмнадцати благословениях») читаем: «Благослови нас, Господь Бог наш, этот год и все виды урожая его на благо нам и пошли благословение на росу и дождь для блага на землю...»

Еврейская традиция говорит, что второе благословение уже не является просьбой к Всевышнему, а лишь выражает наше безграничное доверие к нему.

И вот слова в покаянии «Таханун», которые следуют за тремя предыдущими отрывками: «И он, милосердный, простит злодеяние и не погубит согрешившего, как уже не раз отвращал гнев свой от грешника, и не обрушит на него всю ярость свою. Не лишай нас, Господь, милосердия своего».

Таким образом, перестав читать еще очень пространное покаяние, р. Гершон и отдалил на два-три дня просимый дождь, так как понял, что его молитва дошла до Всевышнего.

Этот комментарий нужен нам для того, чтобы показать, что структура еврейской просьбы о дожде не носит характера просто противоположного (антимирного) по отношению к своему славянскому аналогу. Здесь нет ни традиционно приписываемой славянскому язычеству хтоники, ни даже простой симпатической магии.

Книга «Прославление Бешта» представляет собой сложный источник, само чтение которого требует постоянного соотнесения одних сюжетов с другими. Рассмотрим рассказ «Молитва Бешта – сказ второй: трепет вод» и следующий за ним – «Молитва Бешта – сказ третий: трепет Магида».

В первом из них читаем:

Кроме того, слышал я от раввина святой общины Полонного, высокочтимого автора книги «Потомство Яакова – Йосеф», что однажды, там, где Бешт молился, стояла большая посуда с водой, и увидели, как вода эта дрожит и плещется, ибо взаправду посетила его Шхина, и от этого колебалась земля, как говорится: «Потому что сошел на нее Господь в огне, и содрогалась вся гора весьма» (Шмот, 19, 16–18). Но не было это заметно, а по воде стало хорошо видно⁸.

В следующем рассказе речь идет о некоем праздничном дне «в первый ли это день Песаха или в Шмини ацерет и что тогда следовало благословлять росу или дождь»⁹. Без понимания этой внутренней силы молитвы Бешта нельзя понять ни отношение к нему необрезанных соседей, ни его собственных последователей, не говоря уже о силе его молитвы¹⁰.

При этом надо помнить, что всему хасидизму, к которому и относится «Прославление Бешта», примерно 300 лет, что дает нам возможность установления точной временной границы сравнения еврейских молитв в зоне хасидско-славянского контакта о дожде с собственно славянскими. В последнем случае мы будем исходить не из неопределяемой древности так называемого славянского язычества, а из примерно равного возраста тех обрядов, которые отразились в «Прославлении Бешта» и в разного качества и научной достоверности записях славянского фольклора за последние лет 200–250.

Итак, описав сведения о прямых контактах славян и евреев в зоне хасидско-славянского контакта или совместного проживания, а также с учетом смысла и содержания еврейских молитв о дожде, которые видели или знали соседи евреев, мы можем обратиться к примерам, собранным Н.И. и С.М. Толстыми. Нам предстоит в продолжение проведенной собирателями работы по отделению так называемого языческого от христианского выделить тот иудейский субстрат, который, как мы считаем, отразился (иногда в вывернутом виде) в записанных фольклористами славянских обрядах вызывания дождя в Полесье.

Среди других обрядов вызывания дождя находим следующий обычай: «По всей вероятности, именно связью с огнем объясняется функция гончарных изделий (горшков, кувшинов и т.д.), черепицы и кирпича в полесских и южнославянских ритуалах вызывания дождя. Будучи продуктом обжига, эти изделия как бы принадлежат к миру огня и несут в себе благодаря этому присущую огню магическую силу, уничтожающую, отрицающую воду и дождь. Точно так же и черепичники, которым у южных славян приписывается магия вызывания засухи, и гончары трактуются в народном сознании как жрецы огня, которым огонь сообщает свою власть над осадками. Как уже указывалось выше, бросание горшков, черепицы, кирпича и т.п. в воду нейтрализовало их сдерживающую силу и вызывало дождь»¹¹.

Разумеется, если исходить только из признания всего нехристианского стопроцентно языческим, ничего, кроме симпатической магии, здесь увидеть нельзя, тем более если, как это и делают авторы, сравнивать описываемый обряд и с полесским, и с сербским.

Между тем именно в интересующем нас районе исследователями отмечено: «Особого внимания заслуживает почти повсеместно распространенный в Полесье ритуал бросания в колодец глиняных горшков. Почти везде отмечается, что горшки должны быть краденными: либо у соседей, либо у инородцев, либо у гончаров: “Вот как нет дождя, так украдем где у евреев ... горшок, да в колодец бух – жидовский кинем и тоже говорят, что возьмет да дождь пойдет”»¹².

Нам представляется, что смешение в один типологический ряд любого бросания горшков либо их осколков в колодец в разных славянских ареалах приводит к стиранию граней между народным христианством (в любых его разновидностях с любым процентом реликтов пантеизма или язычества либо симпатической магии) и принципиально отличным от этих явлений использованием обожженных предметов, украденных у евреев.

Во вступительной части нашей статьи мы специально выделили именно еврейскую составляющую вызывания дождя в контактном тексте «Прославления Бешта», где некрещеный собеседник заведомо не может и не должен понять смысл происходящего, производимого и делаемого. Понятно, что в этом случае он соотносит видимое со знакомым из своей собственной традиции. Тогда-то и происходит наложение то ли христианского, то ли языческого славянского на еврейское начало обряда.

Однако сохранение собственного еврейского смысла неясных окружающему населению действий дает одну важную возможность принципиально иного осмысления именно полесских контактных ситуаций.

В еврейской традиции, связанной в интересующем нас районе с хасидизмом и, следовательно, с Каббалой, понятие «сосудов» и их «осколков» (*клипот*) связано с проникновением в мир частиц греха, которые были скрыты в этих сосудах. Разумеется, здесь нас ожидает неизбежное возражение, что полесские славяне ничего этого не знали и не ведали. Однако стоит прислушаться и к словам Н.И. Толстого о том, что материал собран не весь, и, заметим уже от себя, что речь у нас идет о крайне специфическом в плане еврейско-славян-

ского соприкосновения районе, где до Второй мировой войны и славяне могли оказаться в еврейском окружении (а не наоборот), где славяне говорили на идише, работали в еврейских домах и т.д.

В этом смысле принципиальную важность приобретают недавние публикации сведений о некоем крайне специфическом виде симпатической (как кажется) магии, связанной именно с кражей у еврея. В данном случае у еврея похищался не абстрактный горшок, которым могли пользоваться и евреи, и славяне, а изготовлять его мог гончар любого происхождения; речь идет о похищении мезузы, т.е. специального еврейского написанного на кожаном пергаменте благословения, помещаемого на косяке двери. Похищение осуществлялось в целях излечения от лихорадки, эпилепсии, умственного расстройства; при этом больной должен был пить воду, которой обливали мезузу, проглотить несколько кусочков текста с написанной молитвой, либо же его окуривали дымом от сожженной молитвы¹³.

Разумеется, ничто не мешает перейти к традиционным разговорам о черной магии, еврейском антимире, связь с которым помогает в беде, и т.д., но делать этого мы не будем. Ибо значительно более простое объяснение дает еврейская традиция: слова Торы никогда не сгорают, сгорает основа, а священные буквы уходят на небо. Это вполне каббалистическое положение и используется похитителями для лечения при помощи прямой связи с небесами. Понятно, что даже если здесь мы имеем дело с симпатической магией, то структура ее учитывает именно иудейский контекст, а не что-либо иное. Чтобы этот вывод не вызывал тревоги, надо лишь помнить, что далеко не весь славянский фольклор гностичен, т.е. далеко не всегда Бог евреев – антихрист или дьявол для их христианских соседей. Ситуация здесь в существенной степени асимметрична и не носит черно-белого характера.

Поэтому и предположение о несколько специфическом понимании сосудов, украденных у евреев, хотя бы в Полесье, не кажется нам принципиально не связанным с высказанными здесь предположениями. Более того, все записи фольклора XX в. делались уже не только в атеистическое время, но и часто тогда, когда евреев уже несколько десятилетий в этом регионе не было. Поэтому у «поздних» информантов вполне успешно стирались те следы иудео-христианской семантики народных славянских обрядов, которые существовали во времена Бешта или кодификации рассказов о нем.

Высказанное здесь предположение позволяет коснуться еще одного элемента обрядов вызывания дождя, который связан с бросанием украденных у еврея черепков в реку.

Н.И. и С.М. Толстые в своих работах неоднократно упоминают, что засуха может быть связана с «неправильным» захоронением покойника, нахождением утопленника или самоубийцы в реке и т.д. Понятно, что это ведет к проблематике «заложного» покойника, в частности, как причины неурожая. Однако есть смысл помнить, что евреи кладут покойному на глаза именно глиняные черепки. Поэтому бросание черепков, украденных у еврея, в реку или колодец может быть каким-то подобием куда более осмысленной симпатической магии, связанной с обращением к Всевышнему за дождем посредством способа, каким-то образом напоминающего еврейский.

Вообще говоря, надо отметить, что целого ряда распространенных в других славянских зонах обычаев и поверий в Полесье нет¹⁴. Поэтому и нам, как кажется, позволено исходить из первичности полесского материала и преимущественности его перед иными типологически схожими традициями. В этом случае некоторые виды так называемой магии могут обрести несколько иное значение. Так, Н.И. и С.М. Толстые приводят рассказы и о неких стариках, которые умели заговаривать тучи чтением неизвестных книг справа налево, и эти же книги, прочтенные слева направо, приносили несчастье. При всей соблазнительности и здесь говорить о чистом магизме не можем отказать себе в удовольствии вспомнить, что книги, которыми мог пользоваться Бешт, или любые еврейские молитвенники, содержавшие молитвы о дожде, читались именно так. Мы специально обращаем на это внимание, так как информанты Н.И. и С.М. Толстых или герои приводимых ими примеров из других работ вспомнить, что это за книги, не могут¹⁵.

Н.И. и С.М. Толстые отмечают, что существуют южновеликорусское и калужское поверья о том, что радуга «есть дух святой, посылаемый за водой в моря» и т.д., причем тогда и утопленники могут быть вместе с водой взяты на небо. Исследователи делают вывод, что подобный подход позволяет понять утопленника как праведника. Они же находят в Полесье в с. Симоновичи обычай открывать кладбище первыми похоронами утопленника, причем тогда он и становится вождем «белых стад» говяд, облаков¹⁶. Отсюда и переход

к пониманию этих предводителей «стад» как святых. Однако в еврейской традиции появление радуги на небе означает, что где-то ушла из этого мира душа праведника.

Сказанное, разумеется, не отрицает общего вывода наших предшественников о том, что «прямая связь между земной и небесной влагой существует не всегда, но она ярко выражается, по народным верованиям, во время радуги, когда небесная дуга набирает с земли (из источника, озера, реки, моря) воду на небо». Эти представления Б. Сыхта удачно обозначает терминами «народная геология» или «народная наука», «народное знание»¹⁷. Нам представляется, что в этой картине необходимо именно для Полесья учитывать и еврейскую составляющую.

Еще один элемент системы обрядов вызывания дождя связан с тем, что надо было бросать в колодец мак или (наряду с маком) упоминавшиеся выше черепки от разбитых кувшинов и т.п.

Очень интересный момент в общей оценке ситуации связей между еврейскими и славянскими обрядами в Полесье представляет собой место «водного» обряда и его оценка Н.И. и С.М. Толстыми: «Явные следы представлений о связи подземной и небесной воды прослеживаются лишь в немногих засвидетельствованных обрядах. Немногочисленны и указания на ритуальные действия у реки или озера (курсив наш. – Л.К.). В большинстве случаев в Полесье объектом ритуального воздействия во время засухи оказываются именно колодцы. Замещение естественного водного источника колодцем отражает, вероятно, “десемантизацию” обряда, абстрагирование от лежавших в его основе мифологических представлений, развитие условности, в рамках которой колодец играет роль символа земной воды. Таким образом, распространенные в Полесье ритуальные действия у колодца представляют собой как бы продолжение древнейших языческих треб у источников живой воды, совершавшихся с целью воздействия на небесную воду, т.е. с целью вызывания дождя»¹⁸.

Вновь, оставив проблемы праязычества, обратимся к ситуации контактной славяно-еврейской зоны. И здесь наше внимание привлекает прежде всего обряд Ташлих, который евреи исполняют примерно в сентябре на праздник нового года Рош-ха-Шана. Это молитва на берегу реки, когда принято в знак избавления от грехов преды-

дущего года вывернуть карманы и всякого рода крошки и т.п. бросить в водоем. При этом читается: «Кто, Господи, как Ты, прощающий вины, отпускающий грехи остатку наследия своего? – Не навсегда сохраняет Он гнев Свой, ибо он любит оказать милость. Он опять умиласердится над нами и уничтожит беззакония наши. – Ты погрузишь в пучины морские все грехи их. Да, все грехи народа Твоего, дома Израилева, повергнешь в такое место, где бы их не помнили, не вспомнили о них и не пришли бы на мысль никогда. Ты сохранишь верность Иакову, милость Аврааму, о чем ты клялся пра-родителям нашим во дни былые».

Затем читается Псалом 33 по иудейской нумерации «Воспевайте праведные Господу...», в конце псалма говорится о том, что никакие цари и враги не устоят перед Господом, и напичает он чад своих во время голода и избавит их душу от смерти. Так как вся эта молитва пронизана идеей того, что Всевышний видит все, происходящее на земле, то в водоемах должны быть рыбы. А глаза у рыб открыты всегда, как Око всевышнего. У славян же считалось, что если еврей не увидит своего изображения в воде, то он умрет. Если учесть, что за Новым годом следует Судный день (Йом Киппур), когда решается судьба человека на следующий год, то подобная трансформация обряда вызывать удивления не должна.

Таким образом, именно в Полесье, как нам представляется, где и совершались ежегодно все описанные обряды Ташлих, славянские обряды и должны были совершаться у непрочных и рукотворных колодцев, а не где-то в ином месте. Поэтому здесь надо, как нам представляется, говорить не о «десемантизации», а о «контактной РЕсемантизации» обряда вызывания дождя у колодца. Более того, в некоторых случаях в колодец надо было бросать монету. Однако в праздник Рош-ха-Шана ни о каком ношении или использовании денег даже речи быть не может. Поэтому данный вариант обряда следует, как нам представляется, рассматривать в качестве наиболее полно выражающего антисемантику еврейского обряда Ташлих при трансформации его в славянском контексте.

Наконец, в рамках традиционного представления о евреях как дьяволе, виновном в числе прочего и в засухе, стоит привести еще один рассказ из «Прославления Бешта», где эти два сюжета сходятся воедино, но с еврейской стороны.

«О ведьме и ее бесе»:

Слышал я от своего тестя и от нашего раввина.

Когда Бешт еще держал на селе шинок, случилась однажды нужда в дожде, и молился он о дожде. Жила там одна ведьма, у которой был один бес, и она наколдовала, чтобы дождей не было, а Бешт своею молитвой разрушил ее колдовство. И поведал ей тот бес, кто ее колдовство разрушил. Пошла она к матери (Бешта. – Л.К.) и сказала той: «Скажи моему сыну, чтобы он оставил меня в покое, а не то наведу на него порчу». Решила мать, что распря идет по поводу долгов за водку, и сказала ему: «Сынок, оставь ты эту гойку, ведьма она». Сказал он матери: «Не боюсь я ее». И делал свое дело, молился о дождях. Сходила ведьма еще раз к его матери. А затем напустила на него своего беса, тот явился к нему, но не смог приблизиться на четыре локтя. Сказал ему Бешт: «Посмел явиться ко мне, так ступай и наведи на гойку пагубу через застекленное окошко». Тот так и сделал. А потом запер его в темнице посреди леса, и не выйдет вовеки. А Бешт, когда уже прославился, ехал как-то с людьми через лес, остановился, зашел в чащу, убедился, что тот сидит в узилище, и очень смеялся. Спросили его, и рассказал им эту историю¹⁹.

Пример этот является параллелью к некоторым другим рассказам о чудесах цадиков, связанных с ведьмами или с вселением демонов в женщин, которые мы рассмотрели в предыдущих исследованиях²⁰.

В любом случае приведенные примеры позволяют выделить собственно полесский иудейский субстрат из конгломерата двоеверно-христианских обрядов либо реликтов действительно славянского язычества в сложных обрядах, сохранившихся в поздних и не всегда достоверных записях.

При этом исключение части внешне подобных славянским обрядам обрядов иудейских или их трансформаций из структуры праславянских реконструкций не только позволит понять и осознать смысл «контактных» обрядов в Полесье, но и сделает действительно архаичный слой славянских обрядов Полесья пригодным для воссоздания собственно славянского язычества в максимально широком ареале существования и сохранения этих традиций. Разумеется, учитывая христианский характер данного региона, необходимо сопоставить с нашим материалом и серьезный богословский материал христианских традиций, связанных в нашем случае с вызыванием дождя, а вообще-то говоря, со всем комплексом данных материалов. Лишь при таком подходе нам удастся вычленить именно языческий

или, говоря точнее, дохристианский субстрат славянских верований и обрядов из зоны иудео-славянского контакта.

В свою очередь, осознание некоторых специфических черт полесских хасидских обрядов позволит осознать некоторые особенности этого направления иудаизма как рефлекс славянских обрядов в контактной славяно-еврейской зоне, достаточно изолированной и от славянского и от еврейского миров, что требуется в ничуть не меньшей мере, о чем и свидетельствует рассказ о Беште и ведьме, который относится к периоду еще до «раскрытия» Бешта. И эта ситуация ставит перед исследователями задачу «раскрытия» того внутреннего смысла еврейско-славянского взаимодействия, который лишь приоткрывается перед нами в самое последнее время.

Примечания

¹ Кацис Л. К анализу записей славянских языческих обрядов из зоны иудейско-христианского контакта // Тезисы конференции «Слово как действие». М., 1998. С. 31–33; *Он же*. Кровавый навет и русская мысль. Историко-теологическое исследование дела Бейлиса. М., 2006. С. 388–410 (курбан); *Он же*. К проблеме анализа фольклорных записей из зоны славяно-иудейских контактов (на примере текстов о мудрецах и праведниках) // Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2011. С. 171–190.

² Отметим, что наше предположение 1996/1998 г. о центральности проблемы «крови» в контактах славян и евреев находит свое подтверждение в свидетельстве из Подлясья (материалы А. Цалы), где считалось, что «евреи на косяк двери вешают маленький сосудик со свежей христианской кровью, которая нужна была для того, чтобы промывать глаза новорожденным – как известно, евреи рождаются слепыми» (цит по: Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. С. 141). Этот пример важен для нас, так как показывает структуру реакции славянских информантов на еврейскую традицию. С одной стороны, именно кровью были помечены дома евреев при Исходе из Египта, что восходит к Писанию, с другой – ср. рассуждения о применении крови для каких-то специфически еврейских медицинских целей типа лечения мужских менструаций либо, как указывает А. Цала, слепорожденности евреев. Отметим, что мы пользовались не польским изданием этой книги 1992 г., а ее более поздним английским аналогом, который не был нам знаком до 1996 г. Ср.: Народные версии «кровавого навета»: мифологизация сюжета в славянских фольклорных нарративах // Белова О.В. Этнокультурные стереотипы. С. 112–123.

³ [Хвалы Исраэлю Бааль-Шем-Тову] Шивхей Бешт / Пер. с иврита Михаила Кравцова. Библиотека еврейский текстов. Хасидизм. М., 5770/2010 (далее с указанием страниц – ШБ).

⁴ О.В. Белова приводит пример того, как информантка из Волынской обл. сама выводывала у евреев происхождение молитвы о дожде на праздник Кучки (Сукот), и называет этот рассказ «редким свидетельством о том, что сведения о “чужом” и не очень понятном ритуале были добыты самим информантом непосредственно от соседей» (Белова О.В. Этнокультурные стереотипы. С. 180).

⁵ ШБ. С. 101.

⁶ Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 91 (http://www.inslav.ru/images/stories/pdf/2003_Tolstoj_Ocherki_slav'anskogo_jazychestva.pdf). Интересующие нас исследования: «Вызывание дождя у колодца» (с. 75–88), «Вызывание дождя в Полесье» (с. 89–125), «Гром и град в Полесье» (с. 126–161) находятся в разделе «Метеорологическая магия» (с. 75–267).

⁷ ШБ. С. 176–177.

⁸ ШБ. С. 129.

⁹ ШБ. С. 130.

¹⁰ Ср. также рассказ «Раввин субботничает в городе», который мы здесь по соображениям объема и основной темы работы не рассматриваем (ШБ. С. 164–165).

¹¹ Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. С. 110.

¹² Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. С. 98. Среди прочих способов вызывания дождя Н.И. и С.М. Толстые указывают на засыпание в колодец мака. Отсюда следуют соответствующие выводы о магической и ритуально-мифологической роли мака у славян. Однако идея похищения именно еврейских горшков и именно в Полесье и именно с целью вызывания дождя, да еще и с аллюзиями на обряд Ташлих (см.: Белова О.В. Этнокультурные стереотипы. С. 177–180), заставляет обратить внимание на то использование мака, которое никак не связано с вызыванием дождя, но связано с евреями. О.В. Белова приводит целый список погребальных действий славян, где в гроб сыплот мак или пшено, а также кладут «еврейские книжки», когда речь идет о погребении «опасного» покойника или колдуна (см.: Белова О.В. Этнокультурные стереотипы. С. 136). Теперь есть смысл, не дожидаясь специальной работы на эту тему, упомянуть, что засуха, по Н.И. и С.М. Толстым, наступала от «опасного» покойника, что для борьбы с ней требовалось совершить обыденный обряд, что обряд над колодцем противостоял еврейским обрядам над озером или рекой, а в колодец, как уже говорилось, засыпали мак. Таким образом, тот набор еврейских обрядов или предметов, которые мы здесь упоминаем, постепенно заполняет все те гнезда иудео-славянской парадигмы, которые позволяют построить целостный еврейский аналог так называемой народной славянской Библии, сохранившейся в соответствующих регионах.

¹³ См.: Белова О.В. Этнокультурные стереотипы. С. 139; Галкина Н.И. «Украсть и сжечь»: предметы иудейского культа в магических практиках славян // Живая старина. 2011. № 2. С. 56–58.

¹⁴ Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. С. 146.

¹⁵ Там же. С. 146–148.

¹⁶ Там же. С. 174.

¹⁷ Там же. С. 81.

¹⁸ Там же. С. 94. Далее даже обходы церквей и моления у колодца с целью вызывания дождя авторы относят к реликтам доязыческих жертвоприношений.

¹⁹ ШБ. С. 264.

²⁰ Специально см.: Кацис Л. К проблеме анализа фольклорных записей из зоны славяно-иудейских контактов (на примере текстов о мудрецах и праведниках).

Евгения Хаздан
(Санкт-Петербург)

Музыка и музыканты в еврейской и белорусской свадьбе*

Евреи живут бок о бок со славянскими народами на протяжении сотен лет. Длительные контакты этих народов способствовали взаимопроникновению отдельных элементов их музыкальных культур: заимствованию инструментария, некоторых жанров, конкретных мелодий¹. При этом близкими оказывались также формы музицирования¹. Однако в целом каждая из этих культур сохраняла свою обособленность, этническую определенность. Интересно проследить это взаимодействие/обособление на примере свадебного обряда, точнее, одного из его элементов – свадебной музыки.

В настоящей статье я обращаюсь в основном к белорусскому региону, для которого, благодаря работе коллег², на данном этапе достаточно полно описана инструментальная часть свадебного обряда: роль музыкантов, их поведение, репертуар и т.п., а также приведены записи высказываний исполнителей. Мы располагаем также материалами, собранными примерно на той же территории еврейскими исследователями³. Эти данные могут быть дополнены информацией, содержащейся в очерках писателей конца XIX – начала XX в. и мемуарной литературе, в частности недавно переведенных на русский язык воспоминаниях П. Венгеровой и Е. Котика⁴. Сопоставление вышеперечисленных сведений позволяет, очерчивая бытовавшие в регионе разноэтнические традиции, обозначить в них сходные моменты и различия.

У свадебных обрядов белорусов и проживающих на этой территории евреев много общих черт. Например, исследователи подчер-

* Статья подготовлена в рамках плана в Российском институте истории искусств.

кивают значимость в них инструментальной музыки. «Без него [скрипача], как без плача невесты, и свадьба не в свадьбу», – писал Шейн в конце XIX в. (Шейн 1890: 169). Спустя почти сто лет это положение подтверждается И.Д. Назиной: «Многочисленные этнографические данные свидетельствуют о том, что в белорусском свадебном ритуале трудно найти момент, в котором не принимал бы участия скрипач» (Назина 1982: 99). А.В. Ромодин, обобщая материалы, собранные в многочисленных экспедициях, отмечает: «Одна из главных, едва ли не ведущих ролей отведена на севернобелорусской свадьбе музыканту» (Ромодин 2009: 23); «Многие моменты ритуала непременно сопровождаются специальными наигрышами» (Там же: 28).

Подобные слова есть и в исследованиях обычаев восточноевропейских евреев. «Еврейскую свадьбу без клезмеров невозможно себе представить», – пишет М. Береговский (Береговский 1987: 13). В подтверждение древности клезмерских традиций он отсылает читателей к описанию свадебной церемонии в Польше в конце XV – начале XVI в. И.М. Пульнер в детальном описании ритуала после подробно проанализированного центрального эпизода «*bazetsns*» (усаживания невесты) замечает: «В рассмотренном нами обряде, как и в предыдущих обрядах, а также и в последующих (о чем мы еще будем говорить) видное место занимали бадхн и клезмеры – неменные участники свадебных торжеств» (Пульнер: 167–168).

Еще одно высказывание также можно отнести к обеим традициям: «От степени одаренности музыканта, уровня его игры, качества владения инструментом, а также от знания обряда, умения воздействовать на аудиторию зависит и настроение слушателей и вся атмосфера ритуала» (Ромодин 2009: 39).

Общим является и инструментарий. Основу ансамбля составляли скрипка и цимбалы, их совместное звучание в севернобелорусской традиции воспринимается как «свадебный тембр» (Ромодин 1997: 57). В еврейскую капеллу входили нередко также кларнет, бас, бубен или барабан (Берлин 1862: 44). М. Береговский, ссылаясь на воспоминания Х. Чемеринского, приводит состав капеллы в 1860-х гг. в м. Мотоли (Гродненская губ.): скрипач, трубач и цимбалист (Береговский 1987: 22). Поэт и писатель Гирш Релес рассказывал, как уже в советское время в г. Чашники (Витебская обл.) существовал «еврейский оркестр», в который входили кларнет, труба, одна или две скрипки, контрабас (см.: Слепович 2006b: 257)⁵.

И в той и в другой традиции в свадебном обряде сосуществуют разные по времени возникновения фольклорные жанры. Значительную часть инструментального репертуара составляют заимствования (особенно это касается танцев). В еврейской традиции звучали карагод, полька, кадрили, лансье, рондо, на Украине был популярен казачок (Береговский 1987: 10–11). В мемуарах Полины Венгеровой перечислены танцы на *meudn-mol* (девичнике), начиная с исполнения сольной пляски «казачок»: «В ней столько сложных фигур, грациозных движений и покачиваний. За казачком следовал быстрый галоп, его танцевали парами, двигаясь по кругу и в определенный момент останавливаясь в каждом из четырех углов салона. Еще была пляска *бегеле*, что-то вроде хоровода, и *хосидль* – под музыку фанфар и тамбурина. Танцевали и контрданс – совсем уж *цирлих-манирлих*⁶. А вот вальс не пользовался особой любовью» (Венгерова 2003: 137–138). Далее названа также «полька-мазурка с фигурами» (Там же: 200). В статье Ник. Финдейзена упомянут «жалобный *мануэт*» (Финдейзен 1926: 39). М. Береговский писал: «В клезмерском репертуаре мы сталкиваемся с целым рядом украинских народных песен, которые обрабатывались для солирующего инструмента (чаще всего скрипки): большой популярностью пользовались вариации <...> на украинскую народную песню “Іхав козак за Дунай” и другие» (Береговский 1987: 12).

И.Д. Назина перечисляет танцы, исполняемые на белорусских свадьбах, среди которых как «старинные» (*Левониха, Гусачок, Круглый, Крутуха*), так и «новые» (*фокстрот, танго, шейк*), «свои» (*Ленок, Толкачи, Терница*) и заимствованные у русских (*Барыня, Нареченька, «Во саду ли, Корочобка*), украинцев (*гопак, Гречанки, «Ой, за гаєм-гаєм»*), поляков (*краковяк, оберек, мазурка*) и других западноевропейских народов (*полька, кадрили, лансье, вальс*), порой авторские (*Славянка, полонез Огинского*) (Назина 2008: 269). Отметим, что в отличие от еврейской традиции здесь названо значительно большее количество песенных мелодий⁷.

Музыканты принимали участие практически во всех эпизодах свадебной церемонии. Это закреплено и в терминологии белорусских исполнителей, где названия *маршэй* отражают их место в ритуале, тем самым обозначая драматургически наиболее важные моменты обряда: «Походный» (когда молодые едут венчаться или отправляются домой; когда молодую везут к молодому), «Встречный»

(когда молодых встречают после венца; когда жених приезжает за невестой), «Застольный» или «Поздравительный», «Виват» (когда приветствуют молодых, каждого гостя), «Надельный» (когда одаривают молодую), «Прощальный» (когда молодую отправляют к молодому), «Расходной» (как провожают гостей домой) (Назина 2008: 269). Согласно материалам И.Д. Назиной в некоторых местностях *марши* принято исполнять также и в другие моменты свадьбы: когда гости садятся за стол, встают из-за стола, поднимают чарку, когда делят каравай и др. (Там же: 269). Эти небольшие инструментальные пьесы предварялись приветствиями, благословениями, пожеланиями и могли быть основаны на практически любом музыкальном материале, в том числе иметь ярко выраженный танцевальный характер (Там же: 270).

«На свадьбе мы встречали, провожали молодых. Когда в хату вводят к маладенцу (жениху), марш играют специально выдуманный. <...> Марш*и* играли свадьбникам приглашенным <...> а иной раз вместо марш*а* какой-нибудь шустрый танец сыграем. Молодую голосить только тогда, когда отъезжает в дом жениха – тогда марш играем поспокойней; под него ей и голосить легче»⁸. В некоторых районах Псковской обл. шуточный марш адресовали музыкантам хозяева и гости, он «исполнялся» на всевозможных звучащих бытовых предметах (кружках, чугунах, заслонке и т.п.)⁹.

Примерно такой же ряд выстраивается и в еврейской свадьбе: музыканты могли передавать приглашение на свадьбу, играть на *пируницах* и – в канун свадьбы – в домах жениха и невесты на *khosn-mol* и *teydn-mol* (мальчишнике и девичнике). День *хупы* начинался звуками клезмерской капеллы: музыканты (иногда вместе с *бадхеном*) приходили к дому жениха и невесты и исполняли пьесы-приветствия «Dobrideń». Одним из центральных моментов становилось усаживание невесты. Многие инструментальные эпизоды свадебного обряда связаны с движением, перемещением: выезд навстречу поезду жениха, шествие под хупу («Tsu der khupe») и от хупы («Fun der khupe»), приглашение к столу («Tsum tish»), отъезд новобрачных («Zayt gezunt»), проводы гостей («Dobranoch») и сопровождение их до дома («Gas-nign»).

Так, И.М. Пульнер приводит воспоминания бадхена Зизмора (Гродненская губ., первая половина XIX в.): «В пятницу вечером мехутоном посылали клезмеров и бадхена к близким друзьям, род-

ственникам и друзьям сыграть “каболес-шабес”¹⁰. При приходе в один из домов, бадхен объявлял, в честь кого исполняется “каболес-шабес”, а клезмеры *играли марш*. За свою игру клезмеры получали угощение и мзду деньгами. Этот обычай считался оригинальным приглашением на хасене. Непосылка клезмеров и бадхена к кому-либо из знакомых и родственников для исполнения “каболес-шабес” считалась большим оскорблением. Оскорбленные не приходили в таких случаях» (Пульнер: 100; курсив наш. – Е.Х.).

Обратим внимание на совмещение терминологии. В белорусской традиции *маршами* названы разные по жанрам (в том числе танцевальные) произведения. Информант И.М. Пульнера одно и то же произведение именуется «каболес-шабес» и «марш». Некоторые материалы подтверждают, что название определенного рода музыкальных приветствий *маршами* встречается и в других местностях. Например, один из информантов И.М. Пульнера, О.И. Ярошевич, рассказывает о традициях местечек Украины (Гусятин, Захаровка) и Молдавии (Тирасполь, Бельцы (Балта)): «К обеду приглашались клезмеры. Их первой обязанностью было играть во время обеда, а затем исполнить марш для каждого мехутена в отдельности. Марш этот назывался “Добривеч” [очевидно, от слов “добрый вечер”. – И.П.]. Приступая к исполнению марша, провозглашали, что играют для дяди жениха такого-то; это – для друга жениха (такого-то) и т.д. Ни один из присутствующих не оставался без марша <...> и каждый оплачивал клезмеров» (Пульнер: 130).

Музыканты были как бы за пределами обычных социальных правил, однако в каждой традиции это выражалось по-своему. Например, у евреев бадхен и клезмеры – единственные мужчины, которые присутствовали на *bazetsns*¹¹. Обряд состоял из следующих элементов: усаживание невесты на квашне или на стуле, расплетание волос, заплетенных в этот день в мелкие косы, срезание волос и оплакивание девичьей жизни¹². Другим свидетельством особого статуса музыкантов является их помещение во время свадебного пира таким образом, что они могут видеть как мужскую, так и женскую половину свадебного зала.

Сравните это со свидетельством П.В. Шейна о том, что на Полесье в первую брачную ночь «в сопровождении дружки, музыки и придани молодые идут в амбар, где для них подготовлена кровать. Оба разоблачаются (придани в это время поют, музыка играет). Все

выходят из амбара, который запирает дружка. Затем гуляют целую ночь» (Шейн 1890: 338). Присутствие музыкантов при раздевании молодых в какой-то мере, наверное, сопоставимо с присутствием мужчин (бадхена и клезмеров) при срезании волос в еврейской традиции.

Однако в свадебных обрядах ашкеназов и народов, их окружающих, есть немало существенных различий. Отметим два, на наш взгляд, определяющие.

Во-первых, этнографические описания украинских, белорусских, русских и многих других свадеб содержат все основные моменты за исключением собственно венчания. Оно как бы вынесено за скобки: о нем известно, но его не рассматривают как непосредственную часть обрядового действия. Центральными эпизодами свадебного обряда, как правило, считают прощание невесты с отчим домом и одаривание молодых (*надзеляны*). Исследователи отмечают, что в музыке славянской свадьбы слышны «древние напевы-формулы, приуроченные к разным календарным праздникам», но не церковные песнопения¹³.

Ашкеназская свадьба, напротив, немыслима без хупы, которая является пиком, переломом всего обряда. Музыка, звучащая во время обручения, имеет очень четкую структуру, и с этим связано одно весьма распространенное заблуждение.

Записывая музыку еврейской свадьбы, исследователи часто фиксировали композиции, имевшие некое пространное медленное речитативное вступление, а затем – быструю часть (например, фрейлехс). В связи с этим появилось устойчивое представление о существовании некоего двухчастного произведения; существуют даже описания дойны, у которой есть медленная и быстрая часть (см.: Береговский 1987: 38; Гусак 2011: 122).

Представим себе типичную экспедиционную ситуацию: собиратель просит показать, что звучало на свадьбе. Обычно в таких случаях исполнители выбирают наиболее эффектные моменты репертуара, связанные с некими ключевыми действиями, – музыкант, конечно, вспоминал центральный эпизод – хупу¹⁴. Именно здесь «стыковались», исполнялись непосредственно одна за другой медленная дойна и – после обручения, сразу после того как разбивался стакан, – живой, яркий энергичный танец. Во всех других моментах свадьбы эти жанры существуют отдельно.

На несоответствие названия «дойна» в отношении описываемых Береговским композиций указывает М. Альперт, подчеркивая, что, возможно, ученый фиксирует обозначение, данное информантом (Beregovski 2001: 54, No. 55). Заметим, что М. Береговский никогда не был на традиционной свадьбе, ему не приходилось записывать звучание капеллы: «К моменту, когда я приступил к собиранию клезмерского репертуара, сведений об отдельных клезмерах и о клезмерских капеллах (1927), клезмеры как сословие уже не существовали, и многие черты, характерные для этого сословия в прошлом, удавалось восстановить с трудом» (Береговский 1987: 9, сноска). В стенограмме защиты диссертации, отвечая на вопросы, ученый добавил: «Остались только отдельные клезмеры. Причем клезмер 27-го – 28-го годов – это клезмер, который играет в современном оркестре» (Береговский 1994: 157). Киевская исследовательница Р.Д. Гусак записывает еврейский репертуар от современных украинских музыкантов. Информация, полученная за пределами обряда, вполне может быть неточна. Выше мы видели, как одно и то же произведение могло называться по-разному. Возможно, название «дойна», подобно «маршам», воспринималось музыкантами как общее по отношению к композициям, имевшим медленное начало. Так, «дойнами» оказывались живые, танцевальные пьесы, предварявшиеся небольшим медленным вступлением (*forshpil*). Вероятно, могла иметь место и обратная ситуация: медленное произведение, к которому в некоторых ситуациях добавляли оживленный финал. М. Альперт отмечает, что старые записи фиксируют быструю часть такой композиции как *nokhshpil*, а опрашиваемые им музыканты, как правило, называли его *nokhshpil* или *tsushpil*, т.е. нечто «добавленное» к дойне (Beregovski 2001: 54, No. 55).

Возможно, такой тип произведений сформировался в творчестве бродерзингеров¹⁵ и в раннем идишском театре, а затем продолжал бытовать на эстраде¹⁶ и в записях на граммофонных пластинках. Эти композиции выступали сценическими репрезентантами еврейской традиционной культуры¹⁷, и уже в этом качестве – как популярные пьесы – могли попадать в клезмерский репертуар и соответственно на традиционную свадьбу.

Вторая особенность, коренным образом отличающая славянскую свадьбу от еврейской, заключается в том, что у славян чрезвычайно важная роль отведена пению, причем пению женскому. Это абсо-

лютно невозможно в еврейской традиции, где до сих пор почитается запрет, опирающийся на талмудическое изречение: «Голос женщины – срам». Вокальная сфера здесь представлена совершенно иными средствами, о чем речь пойдет немного позже.

Еврейская свадьба в первую очередь – инструментальна. Музыка, звучавшая в ключевые моменты свадьбы, выполняла обрядовые функции и не считалась увеселением. В Литовском пинкесе 1650 г. есть запись о трауре, наложенном на общину по случаю постигших ее бедствий: «Ни в одном еврейском доме, даже для увеселения жениха и невесты, не должно раздаваться звуков музыкальных инструментов в продолжение целого года <...> Исключение составляет свадьба в ночь хупы и во время покрыва невесты»¹⁸.

Звучание инструментов в еврейской общине, как правило, связано с обрядами перехода. Помимо свадеб ансамбль мог играть во время других семейных торжеств, проведение которых было связано с соблюдением заповедей: обрезание, *бар-мицва* (они также связаны с приобретением членами общины нового статуса). Подчеркнем, что во время большинства праздников годового цикла игра на музыкальных инструментах запрещена.

В белорусской традиции происходит совмещение, наложение вокального и инструментального начала. На это неоднократно указывает в своей книге А.В. Ромодин: «Инструментальная культура словно наслаивается на песенную, становясь внутренне от нее неотделимой» (Ромодин 2009: 36); «Объединяющей чертой для всех плясовых форм (в любых этнографических зонах) становится обязательное, совместное с инструментальным наигрышем пение припевок. И жанровые доминанты разных ареалов (“Русского”, полька), и другие формы включают в себя непременно синкретическое сочетание пляски, инструментального наигрыша и пения припевок» (Там же: 30). При прощании невесты с отчим домом «во время непрерывного обрядового инструментального звучания обязательны были ритуальные голошения невесты, ее матери, а иногда родственников» (Там же: 38).

Сфера голоса на свадьбе евреев иная, чем у славян. Это не пение обрядовых песен: они в еврейской традиции отсутствуют. В церемониях *хупы* и *bazetsns* соединяются речевое (вернее, декламационное) и инструментальное начало. При этом в обоих случаях не происходит их смешения, наложения. Импровизации бадхена или чте-

ние раввином благословений (*sheva brokhes*) не совмещаются с игрой музыкантов, а чередуются с ней. Согласно описанию М. Береговского, музыка во время «усаживания невесты» состояла «из 1) более или менее развернутой интродукции, а также рефрена скрипача солиста с сопровождением всей капеллы <...> и 2) куплетов бадхона. Бадхон “сказывал” – пел свои куплеты свободным речитативом, на цезурах музыканты продолжали [точнее, подхватывали, поддерживали. – Е.Х.] его пение аккордом, чаще всего на том звуке, которым бадхон заканчивал свою фразу. По окончании куплета скрипач играл рефрен» (Береговский 1987: 37)¹⁹.

Эмоционально эпизоды «усаживания невесты» в белорусском и еврейском обряде близки. Однако на белорусской свадьбе акцент делается на невербальных элементах обряда: «Невесте косу расплетают, венок снимают; музыкант играет нежно, хочется плакать»²⁰. Вокальная партия носит следы декламационности: она гибкая, ассиметричная, с экспрессивной орнаментикой, глиссандированием. Она прерывается паузами, в тексте часто встречаются словообрывы. Совмещение звучания скрипки и голошения блестяще проанализировано И.Д. Назиной (см.: Назина 2008).

В описаниях еврейской свадьбы внимание сосредоточено на проносимом бадхеном тексте. И.И. Кацович, сам бадхен по профессии, рассказывал: «Подхожу к невесте и мотивом настоящего бадхена начинаю посажение невесты. Я ей рассказываю, как перед хупой следует молить о хорошей судьбе и о хороших и набожных детях. Все женщины уже плачут, выпитая водка и женские слезы придают мне бодрости. Подымаю выше свой голос и прыгаю сразу в рай и начинаю представлять, как родители невесты стоят там перед божьим престолом и молят всемогущего бога о своем одиноком дитяти, и что сейчас нагрянут их души и поведут свою сироту. Женщины плачут, мужчины трут глаза, а невеста упала в обморок. Увидел (спохватился) я, что много хватил и кончаю многими благословениями»²¹ (Пульнер: 164–165).

Е. Котик в своих мемуарах подчеркивает сильное эмоциональное воздействие как инструментальной музыки, так и импровизаций бадхена. Однако, говоря о *bazetsns*, он акцентирует речь последнего: «Особенно отличались в то время клезмеры из Кобрин во главе с реб Шебслем, который хоть и не знал нот, но игрой своей заставлял всех плакать. Сладость игры его описать невозможно. <...>

В его капелле бывало до восьми музыкантов. Кроме того, у него был бадхен, некто Тодрес. Он тоже был превосходный, очень способный, на каждой свадьбе всегда сочинял новые куплеты, в которых упоминалась вся родня жениха и невесты по имени и фамилиям. Во время “покрывания невесты” он говорил так трогательно, что разрыдался бы и сделанный из железа, тем более под аккомпанемент Шебсла. На каждой богатой свадьбе во время “покрывания невесты” рыдания и вопли достигали небес, женщины всегда просто исходили слезами, до тех пор пока кто-нибудь не просил Тодреса и Реб Шебсла перестать, потому что у женщин больше нет сил плакать» (Котик 2009: 54).

Л.О. Леванда также подробно передает содержание речи бадхена, который заканчивал выступление словами утешения. Тогда музыка играла марш или вальс, и грустное настроение у присутствующих исчезало (Леванда 1911).

В дальнейшем ходе свадьбы у евреев бадхен берет на себя роль увеселителя, в связи с чем его часто именуют «свадебным шутом». Весьма колоритная фигура бадхена Пиньки описана А.И. Паперной: «Он [Пинька] соединял в своей особе кроме должностей банщика и управляющего свечным заводом также и две другие уже совершенно противоположные по своему характеру должности: погребальщика и бадхона. Как он исполнял должность погребальщика, не знаю; должно быть хорошо, так как не слышно было, чтобы кто-нибудь из погребенных им встал из гроба, но бадхоном он был на редкость искусным. Прежде чем вести новобрачных под балдахин, он им читал мораль и, указывая на важное значение предстоящего события в их жизни, увещевал их не слишком предаваться радости, ибо все в жизни преходяще; если же новобрачные были сироты, то он не забывал напомнить им о покойниках в доказательство того, что человек подобен цветку полевому, сегодня он растет, цветет, а завтра – смотри – он уже завял. Все это говорилось с должным чувством и благозвучными рифмами, так что не только новобрачные, но и посторонние заливались слезами. Зато по возвращении из-под балдахина, когда новобрачные и почетные гости усаживались за уставленный яствами и напитками стол, Пинька из проповедника-моралиста превращался в барда, шута и фокусника. На его обязанности лежало теперь веселить и забавлять публику, и он, выпивая одну рюмку за другою (выпивка полагалась ему и как банщику, и как по-

гребальщику, и как бадхону) и приходя от этого во все больший и больший экстаз, то распевал под аккомпанемент музыки народные песни, то рассказывал веселые сказки, анекдоты, шутки, произносил эпитаммы, каламбуры, иногда очень острые и направленные против присутствовавших тут же “шелковых” людей, богачей и святош, и все это экспромтом и непременно рифмами; пускал в ход также и чревовещательство, глотание горящих лент и т.п. Он умел также изображать собою Януса и, разделив лицо своею рукою на две половины, одною половиною смеялся, а другою плакал, олицетворяя таким образом свои две должности – погребальщика и бадхона» (Паперна 2000: 48–49).

У белорусов сами музыканты нередко являются носителями смехового, игрового начала: шутят над гостями, демонстрируют наиболее свободные формы поведения («занимают гостей»²²). «Певица Е.Т. Ильина (из д. Глембочино Себежского р-на Псковской обл.) сообщает о своем муже, цимбалисте Я.П. Петрове: “Шутил он на свадьбе по-всякому: девок по задницам бил смычком, когда играл, пока те танцуют – он шмырганеть, как будто и не он! Рожи строил по-всякому”. Имя знаменитого в своей округе скрипача Е. Лемницкого (из д. Горы Верхнедвинского р-на Витебской обл.) прославлено легендами и историями. Вот один из откликов: “Шутнэй был! девка сядет, прихорашивается, рукой по лицу, глазам проведет, а Амелка говорит: «Ну, сбрасываешь на меня вошей, не скидывай вошей на меня!»”» (Ромодин 2009: 58).

А.В. Ромодин пишет о необходимости обнаружения музыкантом в свадебных ритуалах экстравертных, гротескных черт даже в тех случаях, когда они не свойственны его натуре (Ромодин 2009: 132), подтверждая это высказываниями самих исполнителей: «Раньше музыканты сами говорили – приходилось шутить всякие прибаутки»²³.

Некоторые формы поведения совершенно немыслимы среди клезмеров. По свидетельству И.Д. Назиной, в Брестской обл. «барабанщик с помощью колотушки, имеющей утолщение на конце, снимает с невесты “покрывало” (фату), что должно было символизировать утрату ею невинности <...> “Роль” барабанщика мог взять на себя и скрипач, использующий для снятия фаты смычок» (Назина 2003: 37)²⁴.

Описания исследователей, свидетельства участников обряда представляют нам картину все нарастающего бесшабашного гуль-

бища: «Пир, завершающийся перед наступлением брачной ночи, приобретает наиболее разгульные свойства. Знаменитые белорусские “скакания по лавкам” совершаются именно в эту пору: “Плохо, если не сломають лауки; делают так для того, чтобы ничего не осталось здесь, у молодухи”» (Ромодин 2009: 58, сноска). А.В. Ромодин описывает также ритуальный кулачный бой на свадьбе – короткую серьезную схватку мужчин, обвязанных обрядовыми полотенцами, перед домом жениха.

Подчеркнем, что в Белоруссии, а также в близлежащих Псковской, Смоленской, Новгородской, Тверской областях распространены наигрыши «под драку» (в каждой местности – свои: полька, «Скобарь» и другие), сопровождаемые особыми припевками и плясовыми движениями – «ломаниями»²⁵. В описаниях подобных драк подчеркивается нецеленаправленная агрессия, выплескивавшаяся наружу, порой бессознательно, острейшая побудительная эмоция: «В создании такого неслыханного эмоционального тонуса активное участие принимает звуковая составляющая. Поэтому-то музыкант столь ценится, охраняется, оттого он и неприкосновенен, как известно, во время боя» (Ромодин 2009: 106, сноска).

Еврейская свадьба протекает более чинно. Выражение негативных эмоций в ней носит ритуальный характер: исполняются *broygez-tants* (танец-ссора) или *sholem-tants* (танец мира). Хотя в мемуарах П. Венгеровой встречаем и такой эпизод: при возвращении после хупы «все женщины снимают свои украшения и кладут на порог, а молодые должны через них перешагнуть. У нас это все происходит чинно-благородно, но в простом народе часто в этот момент начинается рукопашная между родственниками невесты, пытающимися завоевать подступы к дому для своей подопечной, и родственниками жениха, совершающими этот же маневр» (Венгерова 2003: 142; согласно поверью, кто ступит на порог первым, всю жизнь будет верховодить в семье). На свадьбе Е. Котика такое соперничество перерастало в «бег наперегонки» (Котик 2009: 229).

В обеих рассматриваемых традициях музыканты выполняют важную распорядительную функцию, в том числе они подают знак к окончанию празднества. «Музыкант ведет обряд, распознает и указывает срок прекращения бесчинства» (Ромодин 2009: 58, сноска).

В еврейской традиции сигнал к расходу гостей также подают музыканты, однако совершенно в иной форме. Косвенное свидетельст-

во об этом содержится в воспоминаниях А. Фишзона. Описывая первые концертно-театральные выступления в местечке, он добавляет: «Овации продолжались до тех пор, пока музыка не сыграла прощальный марш с барабаном и бубнами, что играют на еврейской свадьбе. Теперь же это означало: “господа, концерт окончен, пожалуйста по домам ужинать”» (Фишзон 1913: 20–21).

Напоследок отметим, что инструментальная музыка в белорусской (и шире – славянской) традиции присутствует во многих других – необрядовых ситуациях. Существует танцевальная музыка и отдельно, вне свадебного ритуала – на гуляньях, вечеринках, «вясельях». В еврейской общине танцы «просто так» не танцевали.

Примечания

¹ В России (впоследствии на территории Советского Союза) вопрос о роли инонациональных влияний и заимствований в еврейской музыке поднимался еще И. Липаевым (Липаев 1904: стлб. 170), Ю. Энгелем и Л. Саминским (см.: Энгель, Саминский 2001), Л. Сабаневым (Сабанев 1924). Раздел «О межнациональных влияниях» есть в крупной работе М. Береговского «Музыкальные выразительные средства еврейской народной песни» (1948, идиш, машинопись. КР РИИИ. Ф. 45. Оп. 1. Ед. хр. 38). В конце XX в. к этой проблеме неоднократно обращался М. Гольдин (см.: Гольдин 1989; раздел «Черты национального своеобразия и взаимодействие с музыкой других народов» в: Гольдин 1987; им также рассматриваются украинские и немецкие влияния, проявляющиеся в музыке пуримшилей, ее ладе, ритме, характерных песенных оборотах: Гольдин 2001). В этом же ряду находится статья Д.В. Слеповича (Слепович 2006а). Многие ученые писали о сплаве (слиянии, синтезе) в музыке ашкеназов разнонациональных по происхождению элементов при исторически возможной пестроте интонационных истоков. «Исследования подтверждают невозможность говорить о каких-либо структурных элементах музыки как принадлежащих только еврейской музыке», – утверждает А.Г. Юсфин (Юсфин 2001: 27).

² В первую очередь см. работы И.Д. Назиной и А.В. Ромодина.

³ См. статью Н.Ф. Финдейзена (Финдейзен 1926), где рассматривается цимбальная традиция Витебской губ., оставшуюся незащищенной диссертацию И.М. Пульнера «Свадебные обряды у евреев» (Пульнер), в которой автор представил обширный материал, собранный им в Минской, Витебской, Гродненской, Могилевской губ. и некоторых регионах Польши, Литвы, Украины и Молдавии; отдельные материалы С. Магид, статьи и диссертацию Д.В. Слеповича. В коллекции М. Береговского, обследовавшего в основном территорию Украины, есть также записи, сделанные в Бобруйске, Глуске (Могилевская обл.) и Стрешине (Гомельская обл.).

⁴ В мемуарах П. Венгеровой (Венгерова 2003) описывается свадьба в Брест-Литовске в 1848 г.; Е. Котик (Котик 2009) рассказывает о традициях местечка Каменец-Литовск (юго-запад Гродненской губ., в настоящее время районный центр в Брестской обл.).

⁵ И.В. Мациевский считает типичным для Белоруссии, Польши, Литвы, Украины состав, в основе которого скрипка, цимбалы и бубен (либо большой барабан с тарелкой) при самых разнообразных дополнениях (дудка или флейта-пикколо, гармоника, баян, аккордеон, кларнет, труба, мандолина, балалайка и т.д.) (Мациевский 2010: 82). Однако М. Береговский, подробно рассматривая мемуарную литературу и привлекая экспедиционные материалы, утверждает, что цимбалы нехарактерны для украинских капелл, где более типично наличие баса (Береговский 1987: 22–23). Как сообщил нам Анджей Биенковский (Andrzej Bienkowski), с 1980 г. записывающий сельских музыкантов, в Польше традиционным составом считается скрипка и бас (тип народной виолончели с тремя струнами); после 1930-х гг. также появился аккордеон (наше интервью от 16.02.2012).

⁶ Манерно и церемонно.

⁷ Согласно свидетельству Л.О. Леванды, в Минске в первой половине XIX в. гости сами оплачивали танцы: «Девушка, желающая потанцевать, ангажирует партнершу или, точнее, компаньоншу, и на сложенный ими, по равной доле, “капитал” они заказывают музыкантам танец и пляшут. Девушка же, не располагающая никаким капиталом, а потому не могущая участвовать паем ни в какой танцевальной ассоциации, может просидеть весь вечер, не потанцевав ни разу, если над ней не сжалятся кто-нибудь из сердобольных ровесниц и не “угостит” ее танцем за свой счет... На танцы у музыкантов существует определенная такса: за польку – 5 коп., вальс – 5 коп., за мазурку – 10 коп., кадрили – 20 коп., лансье – 25 коп. От платы по таксе не освобождалась и невеста» (Леванда 1911: 119). Такая же плата указана в статье И. Липаева (Липаев 1904: стлб. 170). Сведений подобного рода о белорусских свадьбах найти не удалось.

⁸ Егор Гаврилович Шабловский, д. Байдаково, Себежский р-н Псковской обл. (цит. по: Ромодин 2009: 225).

⁹ Сведения по: Назина 2008: 269.

¹⁰ Букв.: «Встреча Субботы». Поскольку обряд встречи Субботы не мог проходить с участием музыкальных инструментов, возможно, имеется в виду мелодия, на которую в данной общине пели Субботний пийот (гимн) «Lekho doydi». Его первые строки: «Идем, друг, встречать невесту» (в пийоте невестой именуется Суббота).

¹¹ Пульнер пишет: «Из мужчин при базенце присутствовали только бадхн и клезмеры (Гродно, конец XIX века)».

¹² Эти элементы перечисляет И.М. Пульнер. В мемуарах П. Венгеровой срезание волос происходит в день *хулы* вечером после *kosher-tants*. Голову невесты вновь накрывают платком, и всем присутствующим, включая новобрачного и родителей, желающим увидеть ее в женском чепце, приходится платить небольшую сумму в пользу бедных (Венгерова 2009: 144).

¹³ Мы считаем, что религиозный обряд оказывался за пределами внимания, поскольку не был чем-то отличительным, казался собирателям само собой разумеющимся. В советское время «церковная» часть уже сознательно замалчивалась, в противовес ей происходило акцентирование этнографами «языческого» начала. Подтверждением того, что эти сферы не были полностью размежеваны, служат записи об участии в домашней части брачного церемониала священника (в описании свадьбы в с. Салдаманов Майдан Лукоянского р-на (Нижегородская свадьба 1998: 13, 63–64, 66)).

¹⁴ О различных уровнях репрезентации фольклора его носителями (в частности, об «угощении» вторгающихся извне, интересующихся этнографией «гостей» «деликатесами», т.е. небольшими эффектными, кульминационными пьесами с обилием исполнительских эффектов см.: Кунабаева 2011.

¹⁵ О том, что песни-сценки бродерзингеров часто заканчивались танцем, см.: Turkov 1960: 31. Примерами подобных песен (являющихся также образцами комбинации медленного куплета и быстрого танцевального припева) являются «Tzvey briv tsum Lader rebn» («Uvmyestyetshko Lyadenyu») и «Bayt zhe mir oys». Косвенным подтверждением того, что в собрании М. Береговского есть записи, напрямую относящиеся к традиции бродерзингеров, могут служить мелодии № 224 и 225, обозначенные как «Šuster» («Танец сапожника»). Комментарий к первой из них – «Сольный танец, в котором танцующий изображает процесс изготовления сапога сапожником» (Береговский 1987: 209) – практически полностью соответствует описаниям танцев, завершающих сценки-выступления бродячих певцов.

¹⁶ Нехама Лифшицайте рассказывала, как в самом начале ее карьеры публика ждала, что ее песенные номера будут заканчиваться танцем, как было принято у других исполнителей еврейских песен. «Постепенно они поняли, что я *не танцую*, я немного *пританцовываю*» (наше интервью, декабрь 2003).

¹⁷ Надо принять во внимание, что песни бродерзингеров часто бытовали как народные (и самими авторами назывались *folkslider*). См.: Хаздан 2011.

¹⁸ Литовский областной пинкос. Протокол общины 1650 г. § 469 (цит. по: Береговский: 13–14).

¹⁹ Н. Финдейзен писал: «... невесту выводят на середину горницы и ближайшие родственницы расплетают ей косу; в это время музыка играет жалобный *мануэт*, а один из музыкантов высказывает невесте судьбу, которая ей предстоит» (Финдейзен 1926: 39).

²⁰ Вспоминает А.Н. Косенкова (д. Пруд Городокского р-на Витебской обл.) (Ромодин 2009: 120, сноска).

²¹ Воспоминания относятся к 70-м гг. XIX в., Минская губ.

²² «В деревне Слободка Городского р-на Витебской обл. вспоминали о скрипаче В.Е. Груздове: “Он был чудак большой! Чудил! Представной был, потешный! Любил и умел пошутить. Все звали его, гремело усё! На свадьбе попросить: “Подзаймите гостей!”» (Ромодин 2009: 57–58).

²³ Осип Иванович Шлыков, д. Пудоть Витебского р-на Витебской обл. (цит. по: Ромодин 2009: 228).

²⁴ На традиционной еврейской свадьбе лицо невесты полностью скрыто даже во время «kosher-tants».

²⁵ Эта традиция распространена и далее на северо-западе России. Например, В.А. Лапин приводит слова гармониста из д. Зуево (Ивановский с/с Вашкинского р-на Вологодской обл.): «Бывало вот идет гармонь, а я – с другой гармонью. Дак друг на дружку чтобы драку развести – вся гармонья... сильнее ревит!» (Лапин 2000: 137).

Литература

- Береговский 1994 – *Береговский М.Я.* Стенограмма защиты диссертации // Арфы на вербах: Призвание и судьба Моисея Береговского. М., 1994. С. 144–160.
- Береговский 1987 – *Береговский М.Я.* Еврейская народная инструментальная музыка / Под ред. М. Гольдина. М., 1987.
- Берлин 1862 – *Берлин И.* Очерк этнографии еврейского народонаселения в России. СПб., 1862.
- Венгерова 2003 – *Венгерова П.* Воспоминания бабушки. Очерки культурной истории евреев России в XIX в. / Пер. с немецкого Э. Венгеровой. М., 2003.
- Гольдин 1987 – *Гольдин М.Д.* Клезмерская музыка Украины // *Береговский М.Я.* Еврейская народная инструментальная музыка. М., 1987. С. 227–276.
- Гольдин 1989 – *Гольдин М.Д.* О связях в музыкальном творчестве евреев и соседних народов Восточной и Центральной Европы // Народная музыка: история и типология. Памяти проф. Е.В. Гиппиуса: Сборник научных трудов / Ред.-сост. И.И. Земцовский. Л., 1989. С. 89–104.
- Гольдин 2001 – *Гольдин М.Д.* Музыка пуримшпилей // Из истории еврейской музыки в России. СПб., 2001. С. 37–66.
- Гусак 2011 – *Гусак Р.Д.* Традиции клезмерских капелл в современной музыкально-инструментальной культуре Подольского Приднестровья // Контонация: перспективы музыкального искусства и науки о музыке. СПб., 2011. С. 118–125.
- Котик 2009 – *Котик Е.* Мои воспоминания / Пер. с идиша М.А. Улановской; под ред. В.А. Дымшица. СПб.; Москва; Иерусалим, 2009.
- Кунанбаева 2011 – *Кунанбаева А.Б.* Казахский фольклор: Мы и Другие // Фольклор и мы: Традиционная культура в зеркале ее восприятий. Сборник научных статей, посвященный 70-летию И.И. Земцовского: В 2 ч. Ч. 1. СПб., 2011. С. 115–126.
- Лапин 2000 – *Лапин В.А.* Музыкант – инструмент – традиция (кирилловская гармонь) // Вопросы инструментоведения. СПб., 2000. Вып. 4. С. 135–138.
- Леванда 1911 – *Леванда Л.О.* Старинные еврейские свадебные обычаи // Пережитое. Сборник, посвященный общественной и культурной истории евреев в России. СПб., 1911. Т. 3. С. 103–135.
- Липаев 1904 – *Липаев И.* Еврейские оркестры (очерк) // Русская музыкальная газета. 1904. № 6–7.

- Мацевский 2010 – *Мацевский И.В.* Инструментальная музыкальная традиция и этническое самоопределение: белорусский феномен // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2010. Т. 24. № 4. С. 78–86.
- Назина 1982 – *Назина И.Д.* Белорусские музыкальные инструменты: Струнные. Минск, 1982.
- Назина 2003 – *Назина И.Д.* Инструмент – музыкант – музыка в антропоморфных представлениях белорусов // Живая старина. 2003. № 1. С. 36–38.
- Назина 2008 – *Назина И.Д.* О роли и функциях инструментализма в свадебной обрядности белорусов // Традиционные музыкальные культуры на рубеже столетий: проблемы, методы, перспективы исследования. Материалы Международной методической конференции. М., 2008. С. 265–272.
- Нижегородская свадьба 1998 – Нижегородская свадьба. Пушкинские места. Нижегородское Поволжье. Ветлужский край: Обряды, причитания, песни, приговоры / Изд. подготовили М.А. Лобанов, К.Е. Корепова, А.Ф. Некрылова. СПб., 1998.
- Паперна 2000 – *Паперна А.И.* Из николаевской эпохи // Евреи в России: XIX век / Вступ. статья, сост., подготовка текста и комментарии В.Е. Кельнера. М., 2000. С. 28–176.
- Пульнер – *Пульнер И.М.* «Свадебные обряды у евреев» (машинопись). Российский этнографический музей. Ф. 9. Оп. 2. Ед. хр. 9. 306 л.
- Ромодин 1997 – *Ромодин А.В.* Роль тембра в становлении севернобелорусской народной инструментальной музыки (Поозерье – пограничье Псковской, Смоленской и Витебской областей) // Традиционное искусство и человек. СПб., 1997. С. 54–58.
- Ромодин 2009 – *Ромодин А.В.* Человек творящий. Музыкант в традиционной культуре. СПб., 2009.
- Сабанеев 1924 – *Сабанеев Л.* Еврейская национальная школа в музыке. М., 1924.
- Слепович 2006а – *Слепович Д.В.* Славянские влияния на еврейскую музыкальную традицию в Восточной Европе в XVIII–XX вв. // Еврейская традиционная музыка в Восточной Европе: Сборник статей / Под ред. Н.С. Степанской. Минск, 2006. С. 59–74.
- Слепович 2006б – *Слепович Д.В.* Клезмерская традиция в Беларуси // Еврейская традиционная музыка в Восточной Европе: Сборник статей / Под ред. Н.С. Степанской. Минск, 2006. С. 251–261.
- Финдейзен 1926 – *Финдейзен Н.* Еврейские цимбалы и цимбалисты Лепянские // Музыкальная этнография: Сборник статей / Под ред. Н.Ф. Финдейзена. Л., 1926. С. 35–44.
- Фишзон 1913 – *Фишзон А.* Записки еврейского антрепренера // Библиотека Театра и Искусства. СПб, 1913. Кн. VIII. Август. С. 3–24.
- Фруг 1890 — *Случайный фельетонист [Фруг С.Г.]* Два мира // Недельная хроника Восхода. 1890. № 34. Воскресенье, 26 авг. Кол. 859–863.
- Хаздан 2011 – *Хаздан Е.В.* Творчество бродерзингеров и ашкеназский песенный фольклор // Традиционная культура. М., 2011. № 4. С. 44–57.

- Шейн 1890 – *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 1.
- Энгель, Саминский 2001 – *Энгель Ю., Саминский Л.* Спор о ценности бытовой еврейской мелодии // Из истории еврейской музыки в России / Сост. Л.Ю. Гуральник, общ. ред. А.С. Френкеля. СПб., 2001. С. 125–164.
- Юсфин 2001 – *Юсфин А.Г.* О национальной идентификации еврейской музыки // Из истории еврейской музыки в России. СПб., 2001. С. 25–36.
- Beregovski 2001 – Jewish Instrumental Folk Music. The Collections and Writings of Moshe Beregovski / Translated and ed. by Mark Slobin, Robert Rothstein, and Michael Alpert. Annotations by Michael Alpert. With a Foreword by Izaly Zemtsovsky. New York, 2001.
- Turkov 1960 – *Turkov Z.* Di broder-zinger un dem modernem yidishn teatr // *Prizament Sh.* Broder-zinger / Red. Mark Turkov. Buenos-Ayres, 1960. Z. 17–34.

Галина Элиасберг
(Москва)

**Еврейские обряды в контексте
еврейской и русско-еврейской драматургии
1880-х – 1910-х гг.**

Среди произведений еврейской и русско-еврейской драматургии XIX – начала XX в. можно найти немало пьес, содержащих упоминания или описания еврейских обрядов в репликах и диалогах персонажей; есть произведения, вводящие некоторые обрядовые элементы в сценическое действие; особую группу представляют пьесы, развитие драматического конфликта которых основано на соблюдении или нарушении обрядовых или ритуальных канонов. Так, драма И.Л. Переца «Ди голдене кейт» («Золотая цепь», 1906–1908) связана с символикой церемонии хавдалы, отделяющей святость субботы от будней; одноактная пьеса Шолома Аша «Грешник» (1906) включает изображение элементов погребального обряда; празднование Пурима играет важную смысловую роль в драме Я. Гордина «Еврейский король Лир» (1892); в этом ряду можно упомянуть пьесы, созданные для еврейских календарных праздников, прежде всего пуримшпили.

При всем разнообразии использования подобных элементов и приемов нельзя не обратить внимания на то, что еврейский свадебный обряд, включающий сватовство (шидух), помолвку (тнويم), бракосочетание (хупу, т.е. благословения (кидушин) под хупой – балдахин, символизирующим дом жениха, и вручение брачного договора (ктубы)), а также обряды развода (гет) и халицы¹ были в большей степени востребованы еврейскими и русско-еврейскими драматургами по сравнению с другими обрядами жизненного или календарного циклов. Среди подобных пьес можно назвать извест-

ные просветительские комедии на идише «Дос дектух» («Фата», 1830-е гг.) А.-Б. Готтлобера и «Фанатик, или два Куни-Лемеля» (1880) А. Гольдфадена, бытовые комедии Шолом-Алейхема «Дер гет» (Развод, 1887), «Доктор!» (1887) и «Голдгребер» («Кладоискатели», 1907), символистские драмы «Ди нахт афн алтн марк» («Ночь на старом рынке», 1907–1908) И.-Л. Переца, «Дер ткиас каф» («Обручение», 1907) П. Гиршбейна, «Цвишн цвей велтн, одер Дибук» («Меж двух миров, или Дибук», 1914–1918) С. Ан-ского.

В этой работе будут рассмотрены пьесы О.К. Нотовича, П. Гиршбейна, С. Ан-ского, Ю. Этмана, С. Гена, И. Тенеромо, развитие сюжета в которых основано на историях брака или развода их главных героев. Созданные в 1870–1910-е гг., эти произведения отразили многие характерные черты еврейской и русско-еврейской драматургии, однако они практически не представлены в литературоведческих исследованиях за исключением знаменитой драмы С. Ан-ского и ранних пьес О.К. Нотовича и П. Гиршбейна².

Рассмотрение указанной темы в драматургии русских евреев следует начать с самой ранней из пьес – комедии «из еврейской жизни» в 5-ти действиях «Брак и развод» (1870) О.К. Нотовича, второе издание которой вышло под названием «Переходное время» (1876). По своей проблематике пьеса принадлежит контексту русско-еврейской литературы, яркое развитие которой связано с эпохой общественных реформ 1860-х гг., когда вера в преобразовательные силы русского общества находила живой отклик в творчестве еврейских писателей, разделявших идеи Еврейского Просвещения (Гаскалы).

В судьбе ее автора Осипа (Иосифа) Константиновича Нотовича (1847, Керчь – 1914, Париж), известного публициста, издателя либеральной столичной газеты «Новости» (1876–1906), отразились многие знаковые проблемы, с которыми сталкивались молодые представители еврейской интеллигенции 1860–1870-х гг.³ О.К. Нотович воспитывался в религиозной семье, его дед и отец были раввинами в Керчи. В 1868 г. он закончил с серебряной медалью Таганрогскую классическую гимназию и поступил в Санкт-Петербургский университет на факультет восточных языков, которыми увлекался с детства, а затем перешел на юридический факультет и окончил его в 1874 г. со степенью кандидата прав. Еще студентом Нотович начал сотрудничать в петербургской прессе, в 1873–1874 гг. стал собст-

венником и редактором газеты «Новое время», однако, опасаясь закрытия редакции после очередного предупреждения от Цензурного комитета, перепродал ее К.В. Трубникову, у которого А.С. Суворин приобрел газету, ставшую рупором прессы охранительного направления и основным конкурентом «Новостей».

В эти годы Нотович изучает историю цензуры в европейских странах и публикует «Исторический очерк нашего законодательства о печати» (1873) «ввиду предстоящей реформы в нашем цензурном законодательстве»⁴. В 1876 г. он выпустил двухтомное изложение «Истории цивилизации Англии» Г.-Т. Бокля и тогда же приобрел у журналиста Ю.О. Шрейера листок объявлений «Новости. Газета для всех». В дальнейшем на протяжении трех десятилетий, вплоть до закрытия «Новостей» в 1906 г., он оставался бессменным издателем-редактором газеты⁵. Такими знаковыми событиями была наполнена жизнь Нотовича в 1870-е гг., начало которых пришлось на время его студенчества и дебюта не только как журналиста, но и драматурга⁶.

В ремарке к пьесе «Брак и развод» автор указывал: «Сюжет заимствован из еврейской жизни. Действие происходит в одном из уездов северо-западного края в шестидесятых годах»⁷. В первом акте сообщается о давнем конфликте в семье фактора Вассерштайна, вынужденного под давлением кагала прогнать своего сына за его увлечение светскими науками. Спустя несколько лет Борис, ставший кандидатом прав, возвращается в отчий дом «к родной среде», чтобы «поделиться силами, которые вынес из долгой и упорной борьбы с отжившим прошлым»⁸. В монологах Бориса и его друга Меера, оставшегося учительствовать в городке, Нотович использует идеологические штампы и образы, характерные для просветительской критики 1840–1860-х гг., в которой традиционный уклад, система религиозного образования и институт кагала представлялись «паутинным царством», «старой поношенной сферой», а позитивный идеал виделся в «слиянии с обширнейшей цивилизацией» при помощи «благотельного Правительства»⁹.

Благодаря личным усилиям Борису удалось поступить в раввинское училище, а затем в университет, в то время как судьбу Меера определили его родители и лидеры кагала, угрожавшие сдать непокорного в рекруты. Они заставили 14-летнего подростка жениться.

«Не успел я еще освободиться из пеленок, как меня снова запеленали супружескими узами», – сокрушается Меер о своем несчастливом браке¹⁰. Его супруга страдает психическим расстройством, жизнь превратилась в бесконечную борьбу за кусок хлеба. Подобно многим произведениям просветительской литературы пьеса Нотовича показывала негативные последствия ранних браков и бесправное положение женщины. В лице почти карикатурного персонажа реб Зораха, «уездного свата, цирюльника и фельдшера», высмеивались шадхены (сваты) как особая профессия.

Возвращение Бориса в родные края было связано не только с его стремлением нести свет разума в народные массы, но и с желанием найти «будущую подругу жизни». Однако его сватовство, которое задумал организовать реб Зорак, устраивается не с помощью плутватого шадхена, а по выбору отца невесты. Богатый подрядчик Торин сам приглашает его, чтобы познакомить с дочерью Розой, образом которой занимался учитель Меер, внушивший ей передовые идеалы. В беседе с ней Борис признает, что он «впервые встретил между моими единоверцами женщину, которая подает надежду на возрождение прочих»¹¹.

Возвращение Бориса и давняя любовь к своей ученице вдохновили Меера вступить в борьбу за собственное счастье: он решился на развод, чтобы возродиться для новой жизни, еще не зная, что Роза дала согласие на брак с его другом. В пьесе Нотовича оба молодых прогрессиста демонстрируют готовность к самопожертвованию во имя идеалов романтической любви и искренней дружбы. Так, осознав, что Роза и ее учитель любят друг друга, Борис решительно подписывает разводное письмо в день своей собственной свадьбы, а Меер, на глазах которого разыгрывается эта сцена, вызывается выступить в качестве уполномоченного для передачи документа, что, согласно обряду, лишало бы его права жениться на Розе. Однако Борис, угадавший эту мысль, призывает друга не отказываться от близкого счастья: «Я не стану похищать у бедных тружеников выработанных ими сокровищ... Поселись здесь навсегда и оставайся прежним скромным пионером просвещения в нашей темной среде!»¹²

При всех слабых сторонах пьесы О.К. Нотовича, справедливо отмеченных его критиками¹³, следует обратить внимание на то, что в заключительном действии молодому драматургу удалось контраст-

но противопоставить разные психологические состояния своих героинь за счет двойного включения церемонии вручения разводного письма. Так, с одной стороны, показано несчастье, обрушившееся на жену Меера, а с другой – радостное ликование Розы, получившей право на личную свободу. Сначала этот ритуал воспринимается как абсолютная трагедия, о которой с содроганием рассказывает реб Зо-рах. Затем следует сцена, где раввин детально расспрашивает о том, была ли женщина в состоянии отвечать на вопросы и понимать окружающих в момент вручения ей бумаги, поскольку это могло повлиять на признание законности всей процедуры. В пятом действии Нотович представил весь обряд развода с участием раввина, писца и свидетелей, составляющих разводное письмо для Бориса, признавшего, что его действиями, как и согласием Розы, руководил рассудок, а не искреннее чувство. Завершается пьеса сценой вручения Розе разводного письма. Ответив на вопросы и сложив руки, как того требует обряд, она с радостью принимает его на глазах у изумленных гостей, собравшихся на свадебном пиру. Таким образом, финал комедии воспринимается как знак освобождения от того, что мешает личному счастью.

Очевидно, что главная цель автора состояла в представлении идейных воззрений просветителей, что сближало его с писавшими на идише драматургами И. Аксенфельдом и Менделе Мойхер-Сфоримом. Включение обрядовых элементов служило способом развития сюжета и приемом, с помощью которого изображались этнографические детали и ментальность народной среды. В драматургии О.К. Нотовича комедия «Брак и развод» осталась единственной пьесой, написанной на еврейскую тематику. Можно предположить, что ее главный герой, признавший свою неспособность изменить что-либо в «узкой национальной основе» и отправляющийся на службу в другой город, в определенной степени отражал принципиальный выбор, сделанный самим автором, активно включившимся в российскую общественную жизнь¹⁴.

Если в сюжетном развитии комедии Нотовича особую роль играет обряд развода, то в пьесе «Дер ткиас каф» (в русском переводе «Обручение») П. Гиршбейна (1880–1948) драматический конфликт связан с нарушением помолвки – «тноим» (букв.: «условия»)¹⁵. В сцене пролога в доме больного жениха Довидла звучат его пред-

смертные слова о непощении, после того как во сне он увидел свою невесту Ханеле, дочь мельника Генаха, которую наряжают к свадьбе с другим юношей. По ходу пьесы сообщается, что в период его долгой болезни родителям невесты советовали разорвать помолвку. Соседка, мечтавшая женить на Ханеле своего сына, обращалась к раввину за советом, но тот заявил, что девушка сама должна просить жениха освободить ее от уговора. Поначалу Ханеле не решается сказать об этом больному, надеясь на его выздоровление, однако затем покоряется воле отца и отправляется к нему. Известие о смерти Довидла вселяет раскаяние в сердца девушки и ее родителей, они чувствуют свою вину перед покойным.

Символистская драма П. Гиршбейна с ее тягостными предчувствиями и грозными предзнаменованиями, звуками налетевшей бури, ломающей крылья мельницы, передает ощущение приближающейся беды, избежать которой не помогают ни слезы у могил родственников, ни замена мезуз, ни щедрые пожертвования бедным. Измученная Ханеле просит принести ей свадебное платье и фату: «Он не даст мне покоя, он не прощает. Его душа мятется из мира в мир... Не найдет он покоя, пока не станет под венец со мною вместе... Я нарушила клятву... Я не сдержала слова... Из-за меня он умер»¹⁶. Она велит зажечь все свечи и умирает.

В рецензии 1909 г. на постановку этой драмы в Одессе, представленную Художественной труппой под руководством П. Гиршбейна, критик А.Л. Левинский отмечал: «Пьеса не богата персонажами, а богата настроением и глубокими психологическими моментами... Кто знает, что значило у простого еврея “рвать тноим” – даже сложилась поговорка: “лучше писать на пергаменте (т.е. развод), чем рвать бумагу (т.е. “тноим”)”, – тот поймет состояние души реб Генаха, его жены и Ханеле... Еврейский театр до сих пор таких пьес еще не видал... Будем надеяться, что исполнители покажут нам, что такие пьесы можно ставить не только на чужой сцене в переводе на русский язык, но может быть еще лучше на родной сцене и родном языке»¹⁷.

В мемуарной книге «В потоке жизни» (1948) П. Гиршбейн писал, что в этой пьесе он стремился приблизиться к еврейской традиции, «окутанной мистическим покровом», оставившим неизгладимый след в народном сознании. Тогда он не мог предположить, что через

десять лет тема его пьесы будет блестяще развита в знаменитой драме Ан-ского «Меж двух миров, или Дибук», ставшей визитной карточкой еврейского театра¹⁸. Действительно, в основе истории о трагической любви Хонона к Лее лежит нарушение «тнويم», что выясняется на кладбище, когда отец девушки, которую преследовал дух влюбленного в нее юноши, вспомнил об умершем друге своей юности, с которым они поклялись поженить своих будущих детей. Самыми яркими в драме Ан-ского стали сцены, изображающие подготовку свадебного пира, а также сопутствующие брачному обряду хасидские легенды и народные поверья; здесь представлены свадебные танцы и церемония хупы, прерванная в самой торжественной части обряда: в момент надевания кольца невеста упала в обморок, а очнувшись, заговорила голосом дибука – духа умершего ешиботника Хонона¹⁹.

Если в драме Ан-ского, изображающей отдаленную историческую эпоху, сознание героев было сформировано религиозной средой, а их действия и поступки определялись верой в неразрывную связь «двух миров» – земного и потустороннего, – то в пьесе Юлия Этмана «Меер Шнеерсон» (1915) был показан разрыв между традиционной культурой и современным ассимилированным еврейством²⁰. Драма Ю. Этмана названа по имени главного героя, молодого талмудиста, столовавшегося в доме коммерсанта Штейна. Его дочь, гимназистка Дина, сочувствует бедному юноше, считает его скромным и неглупым человеком, а влюбленный в нее студент Бронин дает ему уроки русского языка. Молодые люди понимают, что принадлежат к разным культурным мирам.

Однажды, когда отец отправился в синагогу, собравшиеся у Дины студенты пригласили Меера в свою компанию. В это же время в дом зашел отставной солдат, а ныне маклер и шадхен Айзик Шуц. Ради развлечения молодежь решила разыграть шуточную свадьбу. Под руководством опьяневшего Айзика студенты устроили свадебный балдахин – хупу, привязав к четырем сторонам скатерти зонтик, щетки и костыль, и уговорили Дину выступить в роли невесты, а Меера – в роли жениха. Сначала он сопротивлялся уговорам, но потом все-таки произнес ритуальное благословение на святом языке: «Вот, ты посвящаешь мне в жены этим кольцом по закону Моше и Израиля». И хотя руководивший весельем Айзик

распевал шутливо измененную форму этой фразы, что лишало ее ритуального значения, Меер не повторил вслед за ним, а произнес слова в точном соответствии с обрядом. В отличие от других он понимал, что в этом случае весь обряд должен считаться формально соблюденным.

Узнав о «шутке», Штейн выгоняет всех гостей и бросает Мееру гневные упреки. Известие о болезни молодого человека заставляет его спешить с разводом, отец пугает Дину церемонией халицы: «Ты будешь считаться вдовой, должна будешь носить траур, но, кроме того, тебе еще грозит ужасный обряд, называемый “хлице”... Теперь видишь, до чего доводит неблагоразумие и легкомысленное отношение к догматам иудейской религии? Можно посещать университет, можно быть образованнейшим человеком, но все-таки не выходить из рамок еврейства и не забывать своего Бога»²¹.

Поначалу Дина и Бронин полагали, что юноша-талмудист воспользовался их легкомыслием ради собственной выгоды, однако визит к нему убедил в обратном: Меер признался, что давно влюблен в Дину, а общение со студентами открыло ему «новый мир», «синагога и Талмуд не могли больше увлекать»: «Я, может быть, этим согрешил перед вами, разбив вашу мечту, ваши надежды, но иначе я не мог»²². Дина поняла, что их шутки унижали человеческое достоинство бедного юноши и ранили его душу. Родители Меера умоляют ее прийти в дом к больному, но, когда девушка входит в его комнату, он умирает. В результате могут сбыться худшие опасения Штейна. В борьбе «старого» и «нового» есть побежденные, но нет победителей, современный мир зовет к себе молодежь, однако незнание традиций делает ее беспомощной в столкновениях с реальной жизнью.

Обряд халицы лежит в основе «драматико-фантастического этюда» С. Гена «Во тьме веков» (1911), действие которого происходит в «глухом еврейском местечке». Пьеса открывается сценой в «убогом молитвенном доме», где после вечерней молитвы идет приготовление к обряду халицы. В авторской ремарке содержится следующее его описание: «Обряд этот старинный и страшный своей необычной обстановкой, так как бывают такие общины, где не совершают его по 50 лет и больше за отсутствием подходящего случая. Совершается же он тогда, когда умирает молодой человек, оставляет

молодую бездетную вдову и младшего холостого брата. По Моисееву закону, холостой брат обязан жениться на вдове, и первый ребенок от второго брака должен быть назван именем покойного, дабы не умерла память о нем. Если же брат отказывается жениться на вдове, то последняя не имеет права выйти замуж до совершения так называемого обряда “Хелуца” (точный перевод: “акт развязки”). На этой почве в среде старого еврейства часто происходят большие трагедии, так как участь несчастной вдовы всецело находится в руках ее холостого шурина, который может ее мучить десятки лет, сам не женись на ней и не давая ей выйти за другого»²³.

В пьесе С. Гена представлены важнейшие атрибуты обряда: специально изготовленная сандалия с ремешками, «веками хранящаяся в общине», доска для омовения покойников, на которую согласно обычаям восточноевропейских евреев должен опираться деверь; здесь говорится об особом способе развязывания ремешков, точность приготовления к обряду проверяется по старинным фолиантам «Шулхан Аруха» и «Тур Орах Хаим», звучат предписанные Законом речевые формулы отречения, которые героиня произносит вслед за раввином²⁴.

Фантастическое в этой пьесе связано с появлением Тени – души умершего Хаима, который восстает против родного брата Ейкеля, не желая, чтобы тот, кого он и община считают безбожником, заменил его в земной жизни и стал согласно закону о левиратном браке супругом его вдовы Рахили²⁵. До начала обряда старцы на время покидают комнату, так как считается, что в этот момент здесь пребывает душа покойного, однако мать Сура пробирается туда, чтобы оплакать старшего сына и заступиться за младшего. Тень Хаима изрекает ей: «Я его уже простил давно... Но Бог простить не может... Я знаю, что он плотью не грешен, но Творец Мира и мысли знает... Он Рахиль всегда смущал... Она была чиста, как слеза младенца... она молча страдала... и права она, его теперь отвергая... Хотя память погибнет обо мне, но да не сбудутся вождения греха в тайниках души возвращенные»²⁶. Мать уверяет, что Ейкель раскаялся, он «любит чисто, свято», но Тень вещает ей: «Не произноси слово “любовь”... Оно не наше, оно не принадлежит сынам Израиля. Его нам навязали. Мы свято чтим таинство брака, лишь исполняя волю Творца»²⁷.

Таким образом, прегрешения Ейкеля состоят не только в его критическом отношении к устаревшему укладу жизни, но и в его страстной любви к Рахили. По закону о левиратном браке он должен жениться на ней и потому сопротивляется проведению навязанного ему обряда халицы, закрепляющей добровольный отказ. Однако герой терпит поражение. Братья Рахили силой удерживают его, затыкают рот, не позволяя правдиво отвечать на вопросы раввина. Собравшиеся в синагоге делают вид, что не замечают происходящего, а Рахиль выполняет все требования обряда, боясь, что гнев мужа будет их преследовать, ведь мудрецы объясняют его безвременную смерть тайными желаниями, рожденными в душе Ейкеля. «Наше счастье разрушил взор его... в предсмертной агонии... Если бы ты стал моим, он вечно тяжелым укором стоял бы передо мною...», — уверяет Рахиль в ответ на пламенные слова Ейкеля о любви, за которую он готов бороться. «Твоя любовь один мой закон, моя вера, мой Бог!», — восклицает он, обвиняя старцев в косности, несправедливости и лицемерии. Во время совершения обряда герой кричит собравшимся: «Вы делаете великое злодеяние. Вы духи тьмы... Вы губите две невинные души»²⁸. Но в тот момент, когда Ейкель видит лицо Рахили, наклонившейся к нему, чтобы развязать шнурок, он не выдерживает потрясения и на глазах «толпы мучителей» умирает. Юноша, лишь прикоснувшийся к миру новой культуры, одним из символов которой было противопоставление идеала романтической любви традиционным представлениям о браке, гибнет в неравной борьбе с лидерами общины и предрассудками, рожденными «во тьме веков».

Толкование обряда халицы как знака отживших традиций, способных разрушить семейное счастье, представлено и в пьесе И. Тенеромо «Развод (из еврейской жизни)» (1902), неоднократно ставившейся на сценах провинциальных театров; она была переведена на идиш и украинский язык²⁹. В немалой степени пьеса связана с личной историей ее автора Исаака Борисовича Фейнермана (1862–1925), публиковавшегося под псевдонимом И. Тенеромо³⁰. В 1887 г. он был вынужден развестись со своей первой женой Эсфирью по настоянию ее родителей, узнавших о его крещении в Ясной Поляне, куда он впервые приехал летом 1885 г., увлекшись религиозно-этическим учением Толстого.

В переписке Л.Н. и С.А. Толстых, в воспоминаниях толстовцев М.А. Шмидт и А.С. Буткевича содержатся сведения о жизни И. Фейнермана в Ясной Поляне³¹. И.Л. Толстой называл его «бескорыстным и убежденным идеалистом», который работал для крестьян, «не требуя за свой труд никакой платы, кроме самой простой, суровой пищи»³². С одобрения Л.Н. Толстого И. Фейнерман, окончивший к тому времени восемь классов гимназии, начал давать уроки крестьянским детям. Получить официальное разрешение на занятие должности учителя в яснополянской школе он, будучи евреем, не мог, а потому ему было предложено пройти обряд крещения. Однако добиться желаемого не удалось: попечитель Московского учебного округа граф П.А. Капнист отклонил прошение, и вскоре И. Фейнерман был вынужден покинуть Ясную Поляну³³. История крещения, а затем сожалений об этом решении отражена в его драме «Израиль и Христос, или Новая вера», рукопись которой сохранилась в личном архиве И. Тенеромо в РГАЛИ³⁴.

В письмах к Л.Н. Толстому 1886–1887 гг. И. Фейнерман сообщал о тяжелой ситуации, сложившейся в его семье, после того как родители увезли Эсфирь из Ясной Поляны. Следует отметить, что помимо непримиримой позиции по поводу крещения зятя была еще одна причина для их недовольства – это нищенское существование, которое молодые люди владели в деревне, так как Исаак брал у крестьян минимальную плату за свой труд, следуя идеалам толстовского учения. Более года длилась борьба за оформление развода. В 1887 г. он обращался к Л.Н. Толстому с просьбой о финансовой помощи: «Последние два раза я приходил в Тулу по делу о разводе... Вся эта процедура должна стоит 15 рублей... Эсфирь пишет, что ей нельзя просить денег у родителей на это, потому что она с ними в ссоре, и что она думает после получения развода приехать ко мне на житье, для родителей-де сделано все, чего они хотели... стало быть, у ней с ними расчеты покончены, и она будет жить со мной. Просит выслать ей эту бумажку, нужную для родителей во имя какого-то мнения людского (стыдно-де им)... Господи, как это неладно, как это дико... Но что мне делать, друг мой, пусть будет по ее. Чего доброго воочию сама увидит, как тяжело жить, следуя преданиям и обычаям людей»³⁵. В семье Толстых с сочувствием относились к судьбе молодой женщины, переживавшей тяжелую жизненную драму. Так,

в конце 1887 г., через несколько месяцев после развода, Лев Николаевич просил Исаака: «Напишите обстоятельно, что думаете нужно сделать для Эсфири. Трудное дело. Надо с богом думать»³⁶.

Драма «Развод» была написана спустя пятнадцать лет после указанных событий, к этому времени И.Б. Фейнерман, за плечами которого был опыт работы в земледельческих общинах на юге России и в полтавской столярной мастерской толстовцев, уже начал свою журналистскую деятельность. С 1896 г. он публиковался в «Одесских новостях» и «Биржевых ведомостях», с 1903 г. – в «Елисаветградских новостях», где был заведующим редакцией. Кроме того, в 1890-е гг., окончив фельдшерские курсы, начал заниматься медицинской практикой. Как журналист, И. Тенеромо уделял внимание санитарным и медицинским проблемам, ряд его художественных произведений посвящен жизни провинциальных врачей.

Это характерно и для пьесы «Развод», главный герой которой – студент медицинского факультета Моисей Блюм. После обострения легочного заболевания он прерывает учебу в столице и незадолго до получения диплома возвращается в дом жены Софьи, дочери богатого купца Месса, за которой в его отсутствие начал ухаживать доктор Флит. Диагноз туберкулеза испугал Софью и ее отца, а Флит, имевший виды на перспективу выгодной женитьбы, сознательно преувеличивал тяжесть его состояния.

Мысль о том, что дочери может грозить обряд халицы, заставляет Месса торопиться с разводом. Он рассказывает об этом старом обряде Флиту, не предполагавшему его существования. «А еще сионист! – упрекает его Месс. – Всякий простой еврей это знает». Старик вспоминает, что нередко женщины теряли рассудок после «самого жестокого из обрядов в нашем законе», который «по непонятным причинам удержался до сих пор, несмотря на то, что многоженство запрещено». Трагическая сцена, которую он увидел в детстве, навсегда осталась в памяти: «Пожилой высокий мужчина лежал на столе, на котором покойников убирают, и с него снимала сапог та несчастная женщина – вдова, невестка его. Она плевала ему в лицо и говорила с укором и злобою слова о том, что так поступают с человеком, который не хочет создать дома брату своему. Так во Второзаконии написано, прочитайте, в 25 главе. И когда она, бледная, едва держась на ногах, вышла за дверь синагоги, ее обдали ведром хо-

лодной воды, чтобы счастье упредить, а сестра деверя кричала при этом: на твою голову пусть оно будет! Тут, вероятно, женское суеверие, потому что в законе ни слова нет об этом ведре воды»³⁷. Услышав о подобном обряде, Софья восклицает: «Это ужасное варварство!.. Принадлежать еще какому-то брату, у которого куча детей и жена, или снимать сапог и плевать ему в лицо? Да я умру со стыда и ужаса или убью себя»³⁸.

В обмен на развод Месс предлагает финансовую помощь отцу и братьям Моисея, обещает оплатить лечение в Крыму и страховку, однако тот отказывается от денег. Его чувства и гордость уязвлены, но он по-прежнему любит Софью, несмотря на жестокость, с которой та требует развода. Лишь признание жены в том, что она влюблена во Флиту, заставляет его дать свое согласие. Переживания подрывают здоровье Блюма.

В третьем действии представлена вся процедура обряда, который проводит европейски образованный раввин, подробно разъясняющий Моисею правила написания разводного письма, слова, которые тот должен произносить вслед за ним, а также церемонию вручения документа бывшей жене. Заключительное четвертое действие открывается сценой приготовления к обряду похорон. Спустя несколько лет Моисею удалось окончить университет, он привез домой диплом, но теперь тот останется у отца как память о сыне. Софья, вышедшая замуж за Флиту, глубоко несчастлива, а Месс раскаивается в том, что когда-то сам настаивал на разводе. В финальной сцене на кладбище шамес, обращаясь к усопшему, просит его о прощении от имени родных, и Софья, прибежавшая в последнюю минуту, также молит о прощении. Очевидно, что развод стал причиной безвременной гибели талантливого человека.

История, в которой тесть выдвигает требование о разрыве брака и жена настойчиво этого добивается, во многом близка пережитому самим автором, что подтверждается совпадением некоторых реплик Софьи и Моисея с фрагментами из писем Фейнermana к Толстому. Важную смысловую роль в этой пьесе играет сцена беседы Блюма с учителем Гординым, в которой они критикуют «литературных плакальщиков», выступающих за облегчение процедуры развода: «Им этот обычай еврейского закона так нравится, что они, несмотря на свою ненависть ко всему еврейскому, готовы для этого обычая сде-

лать исключение и целиком перенести его в русский канон». Оба героя говорят о трагедиях, разыгрывающихся в несчастных семьях, критикуют формальную простоту еврейского обряда, противопоставляя его устойчивости христианской семьи, которая «не может разрушиться по воле бумажки». Блюм говорит, что «от души завидовал народам, не имеющим этого языческого обычая, перешедшего в наш Ветхий Завет со всем своим грубым цинизмом»³⁹. Можно утверждать, что герой по имени Яков Адольфович Гордин должен был напомнить об основателе «Духовно-библейского братства» Якове Михайловиче Гордине (1853–1909), призывавшем к реформированию еврейской жизни⁴⁰. Как известно, критика официальной обрядности была частью этико-философских воззрений Л.Н. Толстого, которые разделял И. Тенеромо, показав в своей драме конфликт искреннего чувства и формального обряда. Таким образом, в этой драме нашли отражения дискуссии рубежа XIX–XX вв. по семейному вопросу, яркими участниками которых были В. Розанов и Л.Н. Толстой⁴¹.

Рассмотренные пьесы свидетельствуют о разнообразии приемов включения обрядовых элементов в произведения еврейской и русско-еврейской драматургии. В символистских драмах П. Гиршбейна, С. Ан-ского и С. Гена они демонстрировали жизненный уклад и ментальность народной среды, цельность религиозного сознания, сформированного в отдаленные исторические эпохи. В то время как в «идейных пьесах» – в просветительской комедии О.К. Нотовича и бытовых драмах Ю. Этмана и И. Тенеромо – коллизии, связанные с исполнением обрядов, подчеркивали остроту конфликта между «старым» и «новым» мировоззрениями.

Примечания

¹ Халица (букв.: «снятие», «разувание») – обряд, освобождающий от необходимости заключать предписанный Торой брачный союз (левиратный брак) между бездетной вдовой и братом покойного мужа. Детали обряда халицы, совершаемого над деверем в случае его отказа выполнить наложенную на него обязанность, зафиксированы во Второзаконии 25: 5–10. См.: Левиратный брак и халица // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 4. Стлб. 738–742.

² О С. Ан-ском и его пьесе «Дибук» см.: The Worlds of S. An-sky: A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century / Ed. G. Safran, S. Zipperstein. Stanford, 2006; о П. Гиршбейне см.: *Madison Ch.* P. Hirshbeyn: Dramatist, Novelist, World Traveler // *Madison Ch.* Yiddish Literature: Its Scope and Major Writers. New York, 1968. P. 262–287. В монографии В. Левитиной анализируется идейное содержание пьесы «Брак и развод» О.К. Нотовича в связи с воззрениями представителей Гаскалы и их ассимиляторскими тенденциями. См.: *Левитина В.* «И евреи – моя кровь». Еврейская тема – русская сцена. М., 1991. С. 60–63.

³ О.К. Нотович был вынужден покинуть Россию в 1906 г. под угрозой ареста за публикацию в «Новостях» резолюции Совета рабочих депутатов от 17 декабря 1905 г., а также отчета о съезде литовцев в Вильно (21 и 22 ноября 1905 г.) и «Заявления казаков» (6 января 1906 г.); в дальнейшем жил во Франции, сотрудничал в нескольких парижских газетах. О его судьбе см.: *Гитович И.Е.* Нотович О.К. // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. М., 1999. Т. 4. С. 364–366. Об издательской деятельности О.К. Нотовича см.: *Сонина Е.С.* Взлеты и падения петербургского издателя О.К. Нотовича // Известия Уральского государственного университета. 2009. № 4 (68). Серия 1. С. 85–94 (URL: [http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0068\(03_004-2009\)&xsl=showArticle.xslt&id=a13&doc=../content.jsp](http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0068(03_004-2009)&xsl=showArticle.xslt&id=a13&doc=../content.jsp).)

⁴ *Нотович О.К.* От автора // *Нотович О.К.* Исторический очерк нашего законодательства о печати. СПб., 1873. С. 2.

⁵ «В течение четырех лет после приобретения газеты “Новости” О.К. Нотович подавал прошения в Главное управление по делам печати об утверждении его в звании редактора, однако ему отказывали, так как “проситель еврейского происхождения и потому не вполне внушает доверие” (РГИА. Ф. 776. Оп. 5. Д. 25. Ч. 2. Л. 13). Лишь в 1880 г., учитывая, что Нотович все равно был фактическим редактором и имел университетское образование, “сглаживающее вообще в каждом человеке резкие черты его национальности” (Там же. Л. 119), министр внутренних дел утвердил его редактором газеты “Новости”» // *Сонина Е.С.* Указ. соч. С. 86–87.

⁶ Помимо пьесы «Брак и развод» (1870), отдельными изданиями опубликованы драмы О.К. Нотовича «Темное дело» (1874), «Дочь» (1894), «Без выхода» (1895), «Слепой» (1898), драматические этюды «Сюрприз» (1895), «Ноктюрн» (1898), а также театральные переложения романов «Отверженные» В. Гюго (1896), «Похождение мистера Пиквика и его товарищей» Ч. Диккенса (1899).

⁷ *Нотович О.К.* Брак и развод. Комедия в 5-ти действиях (из еврейской жизни). СПб., 1870. С. 2.

⁸ Там же. С. 20.

⁹ Там же. С. 19, 35, 36, 108.

¹⁰ Там же. С. 29.

¹¹ Там же. С. 62.

¹² Там же. С. 151.

¹³ См.: *Левитина В.* Указ. соч. С. 62. Здесь приводится критическая рецензия на пьесу «Брак и развод», опубликованная газетой «День» (Одесса, 1871. № 9. С. 139).

¹⁴ О сложном отношении О.К. Нотовича к собственной национальной идентичности вспоминал сотрудник «Новостей» А.Е. Кауфман: «Сын раввина, некогда сотрудник “Вестника русских евреев”, Нотович ревниво охранял газету от проникновения каких-либо юдофильских тенденций... редактор “Новостей” питал, по-видимому, иллюзию, что систематическим замалчиванием еврейского вопроса он спасает себя от стрел юдофобских публицистов. Когда умер отец Нотовича, заслуженный раввин, автор богословских книг, потрясенный семейным горем сын просил редакцию “Русского еврея” не помещать некролога о покойном, чтобы не подавать повода юдофобской печати для издевательских напоминаний о раввинском происхождении автора русской газеты <...> При всем том Нотович, отколовшийся со всей своей семьей от еврейства, в душе не изменил своему народу. Под влиянием усиливавшихся ограничений и преследований евреев редактор “Новостей” прервал свое продолжительное молчание по еврейскому вопросу. Он написал горячую статью ... “Поговоримте”... С тех пор Нотович осмелел и заговорил о евреях, не пугаясь инсинуаций и злословия нововременцев. Оборонительная война приняла наступательный характер» // *Кауфман А.Е. За кулисами печати (Из воспоминаний старого журналиста) / Подготовка текста и комментарий В.Е. Кельнера. СПб., 2011. С. 156–158.*

¹⁵ *Гиршбейн П. Обручение // Шиповник: литературно-художественный альманах. СПб., 1909. Кн. 11. С. 67–109.*

¹⁶ Там же. 108–109.

¹⁷ *Левинский А.Л. «Дэр ткиас каф». Драма Переца Гиршбейна. К постановке в театре Гармония // Одесское слово. 1909. № 8 (26 января). С. 3.*

¹⁸ *Гиршбейн П. Ин ганг фун лебн [В потоке жизни]. New York, 1948. P. 153–154.*

¹⁹ *Ан-ский С. Меж двух миров (Дибук) // Полвека еврейского театра: 1876–1926 / Сост. Б. Ентин. М., 2003. С. 319–381.*

²⁰ *Этман Ю. Мендель Шнеерсон. Драма в 4-х действиях. Вильна, 1915. Драматург и переводчик Юлий Абрамович Этман печатался также под псевдонимом Ю.А. Юлин. См.: Масанов И.Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей: В 4 т. М., 1958. Т. 3. С. 281.*

²¹ Там же. С. 23–24.

²² Там же. С. 19. В текстах XIX – нач. XX в. встречается различное написание слова «халица» (*хлицца, хелуца*).

²³ *Ген С.М. Во тьме веков: драматико-фантастический этюд в 1 д. СПб.: Театральные новинки, 1911. Ген С. – псевдоним Савелия Марковича Геннермана (?–1913), драматурга, переводчика и театрального критика.*

²⁴ «Шулхан Арух» – кодекс галахических комментариев, составленный Иосефом Каро (1488–1575), «Тур Орах Хаим» – свод галахических комментариев Якова бен Ашера (1269–1340), посвященный благословениям, молитвам, законам субботы и праздников, являющийся одной из 4-х частей его главного труда «Арба турим». С. Ген упоминает самую известную часть книги, в то время как толкованию законов о браке и разводе посвящена ее третья часть – «Эвен

ха-езер». См.: Яков бен Ашер // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 10. Стлб. 883–884.

²⁵ Левиратный брак – предписанный Библией брачный союз между бездетной вдовой и братом ее покойного мужа. Библейский рассказ о Иехуде и Тамар (Быт 38; Руфь 4: 12) свидетельствует о том, что левиратный брак практиковался еще во времена патриархов. См.: Левиратный брак и халица // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 4.

²⁶ Ген С.М. Во тьме веков. С. 4.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 8.

²⁹ В 1903 г. газета «Елисаветградские новости» писала о нем: «Г. Тенеромо-Файнерман – елисаветградский драматург, приобретший за последние годы известность своей пьесой “Развод” (из еврейской жизни), идущей теперь с большим успехом на многих сценах, а также другими своими пьесами “Цепи”, “Прах и Пепел”, – жил непродолжительное время в Ясной Поляне в ту самую пору, когда идеи опрощения и жизни по Евангелию впервые стали применяться на деле нашим великим писателем. Г. Тенеромо вместе с Толстым косил, пахал, рубил лес, строил избы вдовам и вообще был его ближайшим помощником и другом во многих начинаниях. Он принимал участие в окончательной обработке таких трудов, как “Критика догматического богословия”, “Исследование Евангелия”. Многие мысли его вошли в сочинение “О жизни”. При нем были написаны “Так что же нам делать?”, “Власть тьмы”, “Два старика”. В этом последнем рассказе малорусские диалоги принадлежат также И. Тенеромо» (Письма Л.Н. Толстого к писателю И. Тенеромо // Елисаветградские новости. 1903. № 1. С. 3).

³⁰ Элиасберг Г.А. И. Тенеромо – провинциальный корреспондент Л.Н. Толстого // Филологические науки. 2009. № 5. С. 45–55. Написание настоящей фамилии литератора И. Тенеромо известно в двух вариантах: «Фейнерман» и «Файнерман», в данной работе мы ориентируемся на рукопись его автобиографии (1912 г.) из архива С.А. Венгерова, где приводится фамилия Фейнерман (ИРЛИ. Ф. 377. Оп. 7. № 3682. Л. 3).

³¹ Буткевич А.С. Воспоминания // Л.Н. Толстой / Летописи Государственного литературного музея. М., 1938. Кн. 12. Т. 1. С. 350–355; Горбунова-Посадова Е.Е. Друг Л.Н. Толстого Мария Александровна Шмидт. М., 1929. С. 24–25.

³² Толстой И.Л. Мои воспоминания. М., 1969. С. 196.

³³ Сведения об обстоятельствах крещения И.Б. Фейнермана и отказе ему в должности учителя отражены в письмах Л.Н. Толстого. См.: Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: В 90 т. (далее – ПСС). Т. 63. С. 412–413; Т. 83. С. 507–508, 518–519; Т. 85. С. 250. Жизни в Ясной Поляне посвящены мемуарные сборники И. Тенеромо «Воспоминания о Л.Н. Толстом и его письма» (СПб., 1905), «Живые речи Л.Н. Толстого» (Одесса, 1908), «Живые слова Л.Н. Толстого (за последние 25 лет его жизни)» (М., 1912), «Жизнь и речи Л.Н. Толстого. “В Ясной Поляне”» (СПб., 1908).

³⁴ Рукопись драмы И. Тенеромо «Израиль и Христос, или новая вера» (РГАЛИ. Ф. 497. Оп. 1. Ед. хр. 16) не датирована; вероятно, она была написана в середине 1910-х гг., так как не упоминается в автобиографии И. Фейнermana (1912 г.) из фонда С.А. Венгерова. Подробнее о пьесе см.: Элиасберг Г.А. Драма веры и национальный вопрос в русско-еврейской драматургии 1880–1910-х гг. // *Judaica Rossica – Rossica Judaica. Ассимиляция и антисемитизм: новые перспективы*. Белград, 2011 (URL: <http://elenatolstaya.ru/?cat=chapter&id=49>).

³⁵ Фейнerman И. Письма к Л.Н. Толстому. 1887 г. // ОР ГМТ. Ф. 1. Ед. хр. 194/9. Л. 17–18.

³⁶ Толстой Л.Н. Письмо к И.Б. Файнermanу. 1887 г. // Толстой Л.Н. ПСС. Т. 64. С. 136.

³⁷ Тенеромо И. Развод (из еврейской жизни). Киев, 1902. С. 17.

³⁸ Там же. С. 18.

³⁹ Там же. С. 22.

⁴⁰ И. Тенеромо познакомился с Я.М. Гординым в Екатеринославе и писал о нем Л.Н. Толстому, интересовавшемуся «Духовно-библейским братством». См.: Тенеромо И. Л.Н. Толстой и Я.М. Гордин // Тенеромо И. Живые слова Толстого... М., 1912. С. 307–312. Я.М. Гордин эмигрировал в США в 1890 г., где в дальнейшем получил признание как драматург. См.: Henry B. Rewriting Russia: Jacob Gordin's Yiddish Drama. The University of Washington Press, 2011.

⁴¹ Важнейшие публикации по этой дискуссии отражены в сборнике: Розанов В.В. Семейный вопрос в России. Т. I и II. Материалы для III тома / Розанов В.В. Собрание сочинений / Под редакцией А.Н. Николюкина. М., 2004.

**Материалы
предыдущих конференций,
осуществленных в рамках данного проекта**

- От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре (М., 1998).
- Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2000).
- Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2001).
- Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2002).
- Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга (М., 2003).
- Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2004).
- Пир – трапеза – застолье в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2005).
- Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2006).
- Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2007).
- Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2008).
- История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции (М., 2009).
- Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2010).
- Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2011).