

Центр научных работников и преподавателей иудаики
в вузах «Сэфер»

Институт славяноведения
Российской Академии наук

*Диалог поколений
в славянской и еврейской
культурной традиции*

Сборник статей

ספס

Академическая серия
Выпуск 29

Москва
2010

Dialogue of Generations
in Slavic and Jewish
Cultural Tradition



Collection of articles

*Диалог поколений
в славянской и еврейской
культурной традиции*



Сборник статей

Редколлегия:
О.В. Белова (ответственный редактор),
В.В. Мочалова, В.Я. Петрухин, Т.А. Шелонина

Издание осуществлено при финансовой поддержке



**Американского Еврейского Объединенного
Распределительного Комитета (Джойнт)**

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

На с. 2:
Аксельрод Е. Меер Аксельрод.
Иерусалим, 1993. С. 128
(иллюстрация к Шолом-Алейхему, 1947)

На с. 3:
Еврейский мир в почтовых открытках.
М.: «Дом еврейской книги», 2002. С. 35

Верстка: *М.П. Горшенкова*

ISBN %%%%

© Центр научных работников и преподавателей
иудаики в вузах «Сэфер», 2010
© Институт славяноведения РАН, 2010
© Коллектив авторов, 2010
© Центр «Сэфер», оригинал-макет, 2010

Содержание

Предисловие	7
<i>Аркадий Ковельман, Ури Гершович. Молодые священники и ученики мудрецов (Бавли Назир и Тамид)</i>	9
<i>Михаил Вогман. Разрыв и преемственность поколений в еврейских и славянских биографиях Моисея</i>	19
<i>Елена Федотова. «Сын старости» – «Сын моего горя»: Вениамин и братья</i>	47
<i>Владимир Петрухин. «Преступиша сынове Хамови на землю Сифову»: об одной «ошибке» в «Повести временных лет»</i>	64
<i>Галина Зеленина. О штанах и крестике: вариации первого обряда перехода (К 100-летию Бенциона Нетаньягу)</i>	71
<i>Елена Сморгунова. Возраст: младость–старость в библейских текстах и Агаде, в русских пословицах и сонниках</i>	86
<i>Ольга Фролова. Семейное и родовое проклятие в книжной и народной культуре</i>	103
<i>Кирилл Асланов. Означает ли смерть еврейских языков провал в передаче еврейской традиции между поколениями?</i>	117
<i>Александра Семенова. Культурная, лингвистическая и этническая идентичность кашубов в диалоге поколений</i>	134
<i>Ирина Качинская. Дедки-прадедки (отношение к предкам в архангельских говорах)</i>	151
<i>Елена Казакова. Диалог поколений в метаязыковой рефлексии диалектоносителей</i>	163
<i>Вера Сурво, Арно Сурво. Монологизм «диалога поколений»</i>	174
<i>Алек Д. Эпштейн, Владимир (Зев) Ханин, Вячеслав Лихачев. Между бабушкой и учительницей: значим ли диалог поколений в формировании памяти о Холокосте еврейской молодежи современной России и Украины?</i>	188

<i>Елена Носенко-Штейн. «Невстреча» поколений? Пути формирования еврейской самоидентификации в современной России</i>	207
<i>Ольга Белова. «Диалог поколений» в еврейских семейных рассказах</i>	222
<i>Варвара Добровольская. «Настоящие еврейские бабушки, гениальные еврейские дети и русские жены еврейских мужей»: стереотипы в характеристиках представителей другого этноса (евреи и русские)</i>	240
<i>Игорь Семенов. Традиция имянаречения у горских евреев Дагестана: изменения последних десятилетий</i>	254
<i>Светлана Амосова, Светлана Николаева. Практики перемены имен у евреев Подолии и Буковины в советский период</i>	259
<i>Александр Чувьуров. Таинство крещения коми старообрядцев- беспоповцев: локальные и конфессиональные особенности</i>	281
<i>Александр Курочкин. Карнавальные «жиды» в рождественско- новогодних обходах украинцев</i>	302
<i>Наталья Галкина. «Приказание»: пример заимствования оберега в ситуации этноконфессионального соседства</i>	322
<i>Элина Иоффе. Еврейские похороны в XX веке: два примера из рассказов жителей Ивано-Франковской области</i>	337
<i>Евгения Хаздан. «A brivele der mamem» — от поколения к поколению</i>	347
<i>Виктория Мочалова. «Отцы и дети» по-еврейски</i>	356
<i>Элина Васильева. Дети и родители в романе Ф. Горенштейна «Псалом» (еврейская и славянская составляющая)</i>	379
<i>Юлия Клочкова. Проблема поколений в литературных «городках»: территория согласия или поле битвы (на примере повести Ш. Аша «Городок», пьесы Т. Уайлдера «Наш городок» и романа Ф. Сологуба «Мелкий бес»)</i>	388
<i>Леонид Кацис. Поколения Пастернаков</i>	401
<i>Евгений Рашковский. «Петр Плаксин» Юлиана Тувима: польско-русско-еврейская кукольная мистерия</i>	423

Предисловие

Сборник «Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции» (29-й выпуск Академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Институтом славяноведения РАН) включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 2–4 декабря 2009 г.

Конференция «Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции» стала тринадцатой (таким образом, это возраст зрелости проекта – «бар мицвы», чем в значительной степени и был обусловлен выбор темы!) в ряду ежегодных встреч ученых, с 1995 г. работающих над многолетним международным проектом «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия», посвященным сравнительному изучению еврейской и славянской культур.

В рамках конференции «Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции» обсуждались: категория возраста как культурный концепт, диалог поколений в рамках традиционных верований и обрядов, ритуалы инициации и социализации, обряды «перехода» (rites de passage), связанные с возрастными периодами, конфликты поколений, антропология эмоций в межпоколенческом контексте, механизмы сохранения и трансляции культурных, языковых, фольклорных традиций и т.п. Рассмотрение данной тематики на материале славянских и еврейской культур было призвано осветить как уникальные, специфические черты каждой из традиций, так и показать примеры взаимодействия культур.

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

Как и предыдущие выпуски серии, «Диалог поколений» сформирован по тематическому принципу. Открывает книгу раздел, посвященный представлениям о времени и возрасте, о смене поколений и культурных традиций в контексте библейских и талмудических сюжетов, апокрифической и хронографической литературы древности и средневековья.

Далее следует раздел, в котором представлены исследования «лингвистического» направления. Диалог поколений, выраженный в языке

(представления о предках, возрасте, молодости и старости, о силе слова, изрекаемого представителями различных поколений социума, пословицы, поговорки, снотолкования и другие жанры, образно передающие идею возраста и смены поколений), смена языковых кодов и регистров, судьбы национальных языков – особенно идиша – в современном меняющемся обществе, все эти проблемы нашли отражение в публикациях сборника.

Следующий раздел условно можно определить как «этнографическо-социологический». В этот блок вошли статьи, разрабатывающие тему взаимодействия поколений в связи с национальной, этнической и социальной идентификацией и самоидентификацией.

В нашей серии уже стало доброй традицией публиковать полевые материалы, записанные в ходе экспедиций в различные регионы этнокультурного соседства на территории Восточной Европы. Ряд статей сборника построен на фольклорных и этнографических данных, зафиксированных в ходе полевых исследований на Русском Севере, на Украине, в Центральной России, на Северном Кавказе. «Фольклорно-этнографический» аспект межпоколенческого диалога в славянской и еврейской традиции представлен на примере устных семейных рассказов, особого песенного жанра (песня-письмо), описаний обрядовых практик, связанных с социализацией индивида, календарных и семейных ритуалов, традиции имянаречения, представлений о сакральных артефактах, передающихся из поколения в поколение.

Завершает книгу «литературоведческий» блок статей, в который вошли исследования, связанные с разноплановым отражением темы «отцов и детей» в русской, американской, еврейской, русско-еврейской и польско-еврейской литературе.

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)

Молодые священники и ученики мудрецов (Бавли Назир и Тамид)*

«Ученики мудрецов умножают мир на земле, ибо сказано: “И все сыновья твои будут учениками Господа”» (Исайа 54: 13)

Вавилонский Талмуд, трактаты «Брахот», «Йевамот», «Назир», «Тамид», «Критот»

Слова, вынесенные в эпиграф этой статьи, играют в Талмуде особую роль. Мы встречаем их в пяти трактатах, каждый раз – в конце Гемары, в ее *хатиме* (аггадическом завершении). Есть ли в этих словах что-то помимо прославления творцов Талмуда? Ведь по теме трактаты различны: «Брахот» – о благословениях, «Йевамот» – о левиратном браке, «Назир» – об обете *назирута*, «Критот» – об «отсечении» от общины, «Тамид» – о постоянных жертвоприношениях. Если одинаковая концовка повторяется в столь разных трактатах, то легко приписать ей ритуальную роль, то есть отсутствие конкретного смысла, связи с контекстом. Кроме того, здесь можно спросить о роли *аггады* вообще: сопровождает ли *аггада галаху* как развлечение, увещание и разъяснение (и тогда неважно, где данное изречение стоит), или же *аггада* сама по себе образует смысл и тему трактата (и тогда это изречение сообщает нам о трактате нечто очень важное)? В этой статье речь пойдет только о двух трактатах из пяти: о «Назире» и «Тамиде». Такое ограничение соответствует теме сборника – «Диалог поколений».

* А. Ковельман благодарит Русское общество друзей Еврейского университета в Иерусалиме за грант, предоставленный в январе 2009 г. для доработки этой статьи.

* * *

Трактат «Назир» относится к разделу «Нашим» («Женщины»), что уже создает проблему: тема трактата не согласуется с темой раздела. Редакторы Талмуда (*стаммаим*) видели эту проблему и пытались ее решить. Поскольку Талмуд комментирует Мишну, то вопрос стоял так: почему трактат Мишны «Назир» оказался в разделе «Нашим»? В самом начале трактата Талмуда «Назир» (2а) Гемара объясняет резоны Мишны с помощью цитаты из Второзакония (24: 1). Во Второзаконии идет о *соте*, женщине, заподозренной в неверности: «/Если кто возьмет жену и станет ее мужем, то, /если она не найдет благоволения в глазах его, потому что он нашел в ней что-нибудь постыдное...» «Что же было причиной постыдного поведения женщины», – спрашивает Гемара? И отвечает: «Вино. Всякий, кто увидит *соту* во всем ее безобразии, принесет обет *назирута* – не пить вина».

Еще более сложные разъяснения мы встречаем в начале трактата «Сота» (2а). Гемара спрашивает: почему в Мишне трактат «Сота» следует за трактатом «Назир», хотя в Торе все наоборот: сначала излагаются законы о *соте* (Числ. 5: 11–31), а потом – законы о *назире* (Числ. 6: 1–21)? Ответ таков: в трактате «Ктуббот» обсуждается обет (*недер*), который муж возлагает на жену. Поэтому трактат «Недарим» («Обеты») следует за трактатом «Ктуббот». Поскольку же в трактате «Назир» речь также идет об обетах (обет *назирута*), то «Назир» следует за «Недарим». Наконец, трактат «Сота» следует за «Назиром», поскольку «всякий, кто увидит *соту* во всем ее безобразии, принесет обет *назирута* – не пить вина».

Очевидно, Гемара знает два вида композиции: силлогистический и экзегетический. Силлогистическая композиция исходит из причинно-следственных связей, хотя эти связи трактуются довольно свободно. В экзегетической же композиции комментарий просто следует за комментируемым текстом, копирует его порядок (комментарий на второй стих после комментария на первый стих и т.д.). Эти два вида композиции Гемара не только знает, она о них рассказывает, ими она пытается объяснить логику Мишны и свою собственную. Однако структура Мишны – древнее, чем ее объяснение в Гемаре, хотя последняя и возводит это объяснение к редактору Мишны, самому рабби Иуде Князю. Все ли говорит нам Гемара о собственной

логике, не говоря уже о логике Мишны? Вполне ли она откровенна и вполне ли сознает себя?

В конце трактата Мишны «Назир» (в 5-м параграфе 9-й главы) мы читаем что-то очень невнятное о пророке Самуиле, который был *назиром*:

Самуил был назиром, таково мнение р. Нехорая, ибо сказано (1 Самуил 1: 11): «И бритва (*мора*) не коснется головы его». Сказано о Самсоне (Судьи 13: 5): «И бритва (*мора*) /да не коснется головы его/» и сказано о Самуиле «И бритва...» Как бритва у Самсона означает *назирут*, так и бритва у Самуила означает *назирут*. Сказал р. Йосе: А разве «мора» не есть страх перед людьми? Сказал ему р. Нехорай: «А разве не сказано: (1 Самуил 16: 2) “И сказал Самуил: Как же я пойду? Ведь услышит Саул и убьет меня”. И из этого видно, что *мора* (страх) перед людьми был у Самуила».

За видимой невнятностью – игра слов. Мишна нанизывает слова на слова, играет с созвучием: бритва – *мора*, и страх – *мора*. *Назир* Самуил не должен бриться (одно из требований *назирута!*), бритва (*мора*) не коснется головы его, но он испытывает страх (*мора*) перед людьми (перед царем Саулом). При этом разница в написании слова *мора* (с *хей* или с *алеф* на конце) игнорируется.

Талмуд («Назир» 66б) толкует это невнятное высказывание Мишны еще более невнятно, ссылаясь на пророка Исайю: «Ученики мудрецов умножают мир на земле, ибо сказано: “И все сыновья твои будут учениками Господа”». В чем смысл такого толкования? Мы поймем этот смысл, если продолжим читать цитату из пророка: «Правдою будешь утверждена, далека будешь от притеснения, ибо не будешь бояться... (*тирай*)» (Исайа 54: 14). Речь идет об Израиле, который изображен женщиной. Израиль будет свободен от притеснения и страха. Страх (*мора*) перед людьми не коснется Израиля, как бритва (*мора*) не коснется головы *назира!* Гемара отождествляет «учеников Господа», о которых говорит пророк, с «учениками мудрецов». Тем самым «ученики мудрецов» становятся чем-то большим, чем носители знания. Они выступают в роли коллективного мессии!

Ведь и вся 54-я глава Исайи, относимая обычно к Второисае, носит мессианский характер. «Ликуй, бездетная, нерожавшая, разра- зись песней и веселись, не мучавшаяся родами, ибо сыновей покину-

той больше будет, чем сыновей замужней... *Не бойся*, ибо не будешь постыжена; не смущайся... И все сыновья твои будут учениками Господа и много мира у сыновей твоих. Правдою будешь утверждена, далека будешь от притеснения, ибо не будешь *бояться*» (Исайя 54: 1–14).

В четвертой главе трактата «Назир» (29б) также есть смысловая связь между «учениками мудрецов» и *назирутом*. Здесь мы находим историю юного Ханины, которого отец решил сделать *назиром* и привел к раббану Гамлиэлю. Услышав мудрые слова мальчика, Гамлиэль поцеловал его в голову и сказал: «Я уверен, что он обязательно станет учителем (*more*) галахи в Израиле!» И действительно, вскоре он стал учить галаху (*хораа*) в Израиле. Очевидно, Гемара играет на созвучии слов «бритва» (*мора*), «учение» (*хораа*), «учитель» (*more*). Игра слов выражает мысль, уже известную нам по пятой главе того же трактата: ученики мудрецов – истинные *назиры*.

Нам представляется, что у трактата «Назир», кроме галахической темы (правила *назирута*), есть тема аггадическая, построенная на метафоре. Тема эта вполне соответствует разделу «Нашим» («Женщины»). Женщина это Израиль. Израиль же – *сота*, жена, подозреваемая в неверности. Бог на короткое время оставил ее, но возвращает к себе. И причина спасения – юные *назиры*, ученики мудрецов, *назирут* которых – не воздержание от вина и бритья волос, а учение. Можно сомневаться, была ли эта мысль заложена в Мишне, но Гемара делает ее явной.

Мотив страха (*мора*) звучит и во второй главе трактата «Недарим» (20а). Гемара ссылается на Исход 20: 17:

«/Сказал Моисей народу: не бойтесь (*ал тирау*); Бог пришел, чтобы испытать вас/ и чтобы страх Его был пред лицом вашим». Это сказано о стыде. «Дабы вы не грешили». Это учит нас, что стыд ведет к страху (*йира*) перед грехом. Поэтому сказали: «Если человек стыдлив, это хороший знак для него». Другие же говорят: «Если человек стыдлив, нелегко ему впасть в грех. Если же нет у него стыда, наверняка отцы его не стояли у горы Синай».

Здесь уже перед нами не страх перед людьми, от которого Бог спасает. Здесь – страх перед Богом, спасающий от греха. В первой главе трактата «Недарим» (8б) схожая мысль приписывается пророку Малихии (3: 20):

О чем написано: «А для вас, боящихся имени Моего (*ир'ей шеми*), засияет солнце спасения, а на крыльях его – исцеление»? Это относится к тем, кто боится (*йереин*) произносить Имя Имен всеу.

Трактаты «Недарим» и «Назир» следуют один за другим, галахическую основу обоих составляет тема обета. Но, наряду с галахической темой и галахическим единством, есть аггадическая тема и аггадическое единство. В обоих трактатах речь идет о «страхе». В одном случае это страх перед Богом, в другом – страх перед людьми. В «Недарим», где речь идет о страхе перед Богом, эта тема разворачивается «здесь и теперь», в моральной плоскости. В «Назире» же она переносится в метаисторию. Как завершение темы в конце трактата «Назир» появляются слова: «Ученики мудрецов умножают мир на земле, ибо сказано: “И все сыновья твои будут учениками Господа”».

* * *

В трактате «Тамид» роль и место этого изречения кажется еще более странными, чем в трактате «Назир». Джейкоб Ньюснер называет «Тамид» «обрубленным трактатом», поскольку Гемара здесь сопровождает меньше половины Мишны¹. В первом параграфе четвертой главы Мишны «Тамид» речь идет о том, как располагать животное на жертвеннике. При этом упоминаются стороны света (север, юг, запад, восток). По очень далекой ассоциации Гемара отзывается на упоминание сторон света следующими словами:

Десять вопросов задал Александр Македонский старейшинам Южной Страны. Спросил их: «Что дальше: небо от земли или Восток от Запада?»

С этой ассоциации начинается «талмудический роман об Александре», один из шедевров еврейской позднеантичной словесности. Истоки романа хорошо изучены, параллели с Псевдо-Каллисфеном и другими античными авторами хорошо видны². Здесь есть и рассказ об амазонках, которые живут в Африке. Чтобы добраться до этой страны, царь преодолевает Горы Тьмы. Завершается рассказ неудачной попыткой проникнуть в Эдем.

В пути остановился он у источника с водой, сел и начал есть хлеб. Была у него с собой соленая рыба. Он помыл ее, и ожила рыба. Воскликнул

Александр: «Не из райского ли сада вода этого источника?». Рассказывают также, что он зачерпнул воды из источника и помыл лицо. Некоторые же утверждают, что он черпал воду, пока не пришел к входу в райский сад. Крикнул царь громким голосом: «Откройте мне ворота!». Ответили ему: «Вот врата Господни, /праведники входят в них/» (Пс. 118: 20). Тогда Александр сказал: «Я все-таки царь и чего-то стою. Дайте мне хотя бы малость». Дали ему череп. Взвесил Александр подарок, и оказался череп тяжелее всего золота и серебра в царской сокровищнице. Спросил царь у еврейских мудрецов: «Что это?» Ответили ему: «Это череп человека, глаза которого были ненасытны, и желаниям его не было предела». – «Чем вы это докажете?» Взяли мудрецы щепотку пыли, засыпали в глазницы черепа, и тот немедленно взлетел на весах. Ибо написано: «Как *Шеол* [царство мертвых] и погибель ненасытны, так и глаза человека ненасытны» (Прит. 27: 20).

Поскольку здесь упомянуты Горы Тьмы и Шеол, Гемара по ассоциации замечает:

Учили в доме учения р. Элиягу: геенна выше небесного свода. А некоторые говорят, что она находится за Горами Тьмы. Учил р. Хия: «Рядом с тем, кто изучает Тору ночью, находится *Шехина*, ведь сказано: “Вставай, вставай в ночи в начале каждой стражи, как воду изливай сердце свое пред Господом”» (Плач 2: 19). Сказал р. Эльазар б. Азарья: «Ученики мудрецов умножают мир на земле, ибо сказано: “И все сыновья твои будут учениками Господа и много мира у сыновей твоих”» (Исайя 54: 13).

По мнению Ньюснера, история Александра могла попасть в Талмуд ради этого нравоучительного заключения, ради того, чтобы показать превосходство Торы над греческой мудростью. Воплощением греческой мудрости как раз и являлся Александр. «Но в таком случае, – пишет Ньюснер, – эта история совершенно непропорциональна поставленной задаче. Поэтому нам приходится заключить, что данный тематический фрагмент (“Александр и еврейские мудрецы”) не был частью репрезентации трактата Мишны или темы этого трактата в Гемаре»³. Иными словами, по мнению Ньюснера, история Александра оказалась в трактате Талмуда совершенно случайно (ассоциативно). Талмуд никак не выводит ее из Мишны и не соотносит ее с Мишной.

На наш взгляд, все обстоит как раз наоборот. Чтобы понять это, надо сравнить роман об Александре с началом Мишны «Тамид».

Трактат Мишны начинается с топографии ночной храмовой стражи и с маршрута молодого священника, осквернившегося ночным извержением семени (1: 1).

В трех местах священники стерегут Храм: в Палате Абтинаса, в Палате искр и в Палате очага. Палата Абтинаса и Палата искр были наверху. И молодые священники (*ха-ровим*) стерегли там. Палата очага была большая, крыта куполом и окружена каменными ступенями. Старики из священнических родов спали там. И в руках у них были ключи от Храмового двора. И ученики священников (*пирхей кехуна*) спали на подстилках, положенных на землю. Не спали в священных одеждах, но снимали их, сворачивали и подкладывали под голову. Накрывались же собственными накидками. Если с кем-то из них случалось ночное излияние семени, он выходил и спускался по подземному проходу вниз (а светильники горели с обеих сторон), пока не достигал палаты омовения. И там были очаг и Палата сидения славы. И вот какова была эта слава. Если находил, что Палата заперта, знал, что там есть кто-то. Если находил, что Палата открыта, знал, что там нет никого. Спускался и омывался. Поднимался, и вытирался, и грелся у очага. Возвращался и сидел с братьями священниками, пока не отпирали ворота. И тогда выходил и шел к себе /домой/.

Топография Талмуда перевернута, подобно картине мира в Божественной Комедии: надо спуститься в нижний лимб ада, чтобы приблизиться к чистилищу. Выше небесного свода и за Горами Тьмы находится геенна. Внизу – водоем, под которым – вход в Эдем. Если у Арриана Александр совершает *анабасис* (восхождение), то в Талмуде с царем происходит нечто противоположное – *катабасис* (спуск). Но точно также (сквозь тьму, разгоняемую факелами) спускается молодой священник, чтобы в конце пути найти водоем и храмовый сортир со странным названием: «Палата сидения славы». Название *кисе шель кавод* (сидение славы, трон славы) практически совпадает с *кисе ха-кавод* (сидение Славы), о котором рабби Элиэзер учил: «Хранятся души праведников под сидением Славы» («Шаббат» 152б). О храмовом сортире сказано: двери его закрыты, если в нем кто-то есть, и открыты, если никого нет. Александр, когда он достиг входа в Эдем, крикнул: «Откройте мне ворота!» Ответили ему: «Вот врата Господни, /праведники входят в них/» (Пс. 118: 20). Для Александра ворота оказались закрытыми. Души праведников хранятся под сидением Славы, но другим туда пути нет.

В конце Гемары трактата «Тамид» мы видим известный стих из Плача Иеремии (2: 19): «Вставай, вставай в ночи в начале каждой стражи, как воду изливай сердце свое пред Господом». В начале же трактата Мишны «Тамид» речь идет о ночной страже буквально, о храмовой страже. Священники, которые сторожат Храм, спят, подложив под головы свои сакральные одежды (ризы), чтобы не повредить их. Этот жест имеет прямое соответствие в притче из трактата «Шаббат» (152б), которая разъясняет слова Екклесиаста (12: 7): «И прах вернется в землю, из которой и вышел, а дух вернется к Богу, который и дал его».

Верни дух Богу чистым, каким ты и получил его. Вот притча о царе, что роздал ризы свои рабам. Смышленные свернули ризы и сложили в сундук, глупцы же одели их и пошли к своему ремеслу. Со временем потребовал царь ризы обратно. Смышленные вернули отутюженными, глупцы – замаранными. Смышленным царь поразился, на глупцов разгневался. О смышленных сказал: «Пусть вернут ризы в сокровищницу и идут с миром». О глупцах сказал: «Ризы их – в стирку, а их самих – в тюрьму!» Так и Святой, благословен Он, говорит о телах праведников: «Он отходит с миром, покоится на ложе своем» (Ис. 57: 2), – и о душах их: «Душа господина моего завязана в узле жизни» (Сам. I 25: 29). А о телах грешников: «Нет мира, – говорит Господь грешникам» (Ис. 48: 22), – и о душах их: «А души врагов твоих выбросит Он, как из пращи» (Сам. I 25: 29).

Ночная стража – не просто служба священников и левитов. Она имеет глубокий символический, эсхатологический смысл. Этот смысл становится ясен из трактата Мишны «Миддот», который следует в Мишне за трактатом «Тамид». Начало трактата Мишны «Миддот» (I: 1) совпадает с началом трактата «Тамид»: «В трех местах священники стерегут Храм: в Палате Абтинаса, в Палате искр и в Палате очага». Но далее тексты расходятся. Из второго параграфа первой главы трактата «Миддот» мы узнаем о «человеке Храмовой Горы». Это человек обходит все посты. Если он находит, что стражник не стоит на посту, то говорит ему: «Мир тебе». Если тот спит, человек Храмовой Горы бьет его своим посохом. И ему даже разрешено поджечь накидку спящего⁴.

Как не вспомнить притчи Иисуса о бодрствовании, кончающиеся угрозой плача и скрежета зубового (Мф. 24: 36–51), или же требование бодрствовать, обращенное к ученикам в Гефсиманском саду?

Бодрствование ночной стражи явно имеет в виду и Талмуд, когда приводит цитату из Плача Иеремии «Вставай, вставай в ночи в начале каждой стражи». Один из самых известных мессианских текстов – пророчество Аввакума – гласит (2: 1–4): «На страже моей стоять буду...» Но для Талмуда бодрствование – ночное изучение Торы, обязанность учеников мудрецов, которые «умножают мир на земле». Стража молодых священников – метафора ночной учебы. Мир, о котором оповещает «человек Храмовой горы», – метафора мессианских времен. Но мир умножают и ученики мудрецов. Молодые священники – *ха-ровим*. «Умножают» – *марбим*. Ризы священников, сохраняемые в чистоте, – метафора готовности к мессианским временам.

Александр занимает в этой картине очень важное место. Это место ложного мессии. Чего стоит его заявление: «Я все-таки царь и чего-то стою!» Царь-помазанник это и есть мессия. Ризы священника (даже первосвященника) имеют к Александру прямое отношение. Они фигурируют в знаменитой истории о встрече царя с первосвященником. В трактате Талмуда «Тамид» (27б) вслед за рассказом Мишны о сбережении риз спящими священниками следует рассуждение Гемары о позволительности носить священническое облачение за пределами Храма. Мы приводим часть этого рассуждения в более полной версии трактата «Йома» (69а).

Нельзя носить священническое облачение за пределами Храма. Так ли это? Разве мы не учили, что двадцать пятого числа месяца тевет в день горы Грзим, запретный для оплакивания, в день, когда просили кутии у Александра Македонского разрушить Храм Бога нашего, и разрешение было дано им, и объявили Шимону Праведному об этом, разве не учили мы, что в этот день облачился он в священнические одежды и накинул священническое покрывало, и с ним знатнейшие из Израиля с факелами в руках. И всю ночь шли навстречу друг другу Александр и кутии с одной стороны, и Шимон Праведный со знатнейшими Израиля – с другой, пока не встал столп зари.

Чтобы оправдать поведение Шимона Праведного, вышедшего за пределы Храма в священнической одежде, приводится стих из псалма (119: 26): «Время действовать за Господа – они преступили Закон Твой». Гемара толкует это так: поскольку кутии (самаритяне) преступили Закон и создали смертельную угрозу Иерусалиму и Храму,

следовало Закон нарушить, чтобы Иерусалим и Храм спасти. Но можно понимать и иначе: облачение в священнические одежды за пределами Храма есть признак *парусии*, прихода царя-помазанника, каковым и является Александр! За ироническим отношением Талмуда к македонскому владыке может стоять гораздо более уважительная традиция эпохи Второго Храма⁵.

Вновь мы находим метафору за галахой. Топография Храма, ночное нисхождение священника – все это темы метаистории. Они же отражены в рассказе об Александре. Между Мишной и Гемарой – игра смыслов. Гемара находится в диалоге с Мишной. Изречение об учениках мудрецов, умножающих мир, – важнейший элемент метафоры. Ученики мудрецов – молодые священники, стоящие на страже, но стража их иная и священство их иное. Ученики мудрецов – также и юные *назиры*, давшие обет. Но *назирут* их иной и обеты их иные. Обращаясь к ученикам мудрецов, Талмуд гостеприимно включает их в метаисторию.

Примечания

¹ *Neusner J.* The Talmud of Babylonia: An Academic Commentary 35, Bavli Tractates Meilah and Tamid. Atlanta: Scholars Press, 1994. P. 144.

² См.: *Гершович У., Ковельман А.Б.* Александр Македонский и еврейские мудрецы // Восточная коллекция: Журнал для всех, кому интересен Восток. 2 (17). (Лето 2004). С. 42–51.

³ *Neusner J.* Op. cit. P. 144.

⁴ Это лемма трактата Мишны «Миддот» процитирована в Гемаре «Тамид» 27б.

⁵ Существует довольно много исследований рассказов об Александре в Талмуде и у Иосифа Флавия. Удивительным образом, хотя *парусия* узнана в эпизоде прихода Александра в Иерусалим, мессианство Александра, связь мессианства с одеждой первосвященника не рассматриваются. См.: *Delling G.* Alexander der Grosse als Bekenner des jüdischen Gottesglauben // Journal for the Study of Judaism 12,1 (1981). P. 1–51; *Goldstein J.A.* Alexander and the Jews // Proceedings – American Academy for Jewish Research 59 (1993). P. 59–101; *Freund R.A.* Alexander Macedon and Antoninus: two Greco-Roman heroes of the rabbis // Studies in Jewish Civilization 6 (1995). P. 19–72; *Gnuse R.K.* Spilt water – tales of David (2 Sam 23,13–17) and Alexander (Arrian, “Anabasis of Alexander” 6.26.1–3) // Scandinavian Journal of the Old Testament 12,2 (1998). P. 233–248; *Kim Tae Hun.* The dream of Alexander in Josephus “Ant.” 11.325–39 // Journal for the Study of Judaism 34,4 (2003). P. 425–442; *Fletcher-Louis Crispin H.T.* Alexander the Great’s worship of the high priest // Early Jewish and Christian Monotheism (2004). P. 71–102; *Amitay O.* The story of Gviha Ben-Psisa and Alexander the Great // Journal for the Study of the Pseudepigrapha 16,1 (2006). P. 61–74.

Михаил Вогман (Москва)

Разрыв и преемственность поколений в еврейских и славянских биографиях Моисея

Отдельные «апокрифические» мотивы о Моисее встречаются уже на самых ранних стадиях развития древнерусской литературы, в «Повести временных лет», в дальнейшем же количество различных текстов, связанных с его именем, лишь увеличивалось¹. Среди них имеет, по-видимому, смысл выделять цельный (хотя и варьирующийся) текст «Жития пророка Моисея», который встречается как в Палеях (см. ниже), так и в самостоятельном хождении. Это житие почти полностью совпадает с еврейской книгой «Мидраш Хроник Моше», что и заставило предполагать его еврейское происхождение еще во времена публикации первых его вариантов Н.С. Тихонравовым и А.Н. Пыпиным².

Название «Исход Моисеев», присвоенное этому тексту Тихонравовым и с тех пор вошедшее в оборот³, с некоторой долей вероятности является ошибочным. Русские индексы запрещенных книг, на которые Тихонравов ссылается, иногда в самом деле упоминают пару «Исход Моисеев» и «Завет Моисеев»; в греческих индексах, явившихся прямым источником для русских, идут «*analupsis mouseos*» и «*diatheke mouseos*» соответственно. Упомянув об этом, Тихонравов, тем не менее, никак не комментирует переход греческого *analupsis* в «исход». Между тем, ряд русских индексов, начиная с Изборника Святослава 1073 (л. 253б)⁴ и заканчивая версиями, которые разбирает И.Я. Порфирьев⁵, содержат более адекватное греческому варианту «Въсходъ Моисеинъ». В таком случае, «Исходъ» может оказаться просто эмендацией, отражающей незнание русских книжников с традицией о Вознесении Моисея. Стало быть, идентифицировать эту книгу с текстом «Жития пророка Моисея» можно с тем же основанием, что и «Завет Моисеев» или любую другую неопознанную «съкрывную» работу. «Восхода Моисея», по-видимому, никогда на славянской почве не существовало, так что лишь его на-

звание, видоизменяясь, кочевало из одной переводной кормчей в другую. Никаких свидетельств идентификации нашего текста с этим названием до Тихонравова также не обнаруживается; рукописи, где он озаглавлен, содержат название «Житие пророка Моисея» с теми или иными добавлениями.

Текстология «Жития» также содержит неясности. М. Таубе вслед за рядом исследователей указал, что ряд странностей славянского текста «Жития» может быть объяснен через обращение к еврейским рукописям «Мидраша Хроник Моше»⁶. Он выделяет среди изданных текстов «Жития» «первичную редакцию» (содержащуюся в Погосинском сборнике, использованном в аппарате Пыпина, а также в публикации Тихонравова) и «вторичную редакцию» (в Синодальной Палее, она же Псковская, 1477⁷, Румянцевской Палее 1494 и др.). Опираясь также на обнаруженную А.Н. Алексеевым версию «Жития» из так наз. Барсовской Палеи (не ранее 1396)⁸, он указывает на то, что проникновение «Мидраша Хроник Моше» на Русь и его включение в Толковую Палею и генетически связанные с ней книги имело место уже, как минимум, в конце XIV в. (тогда как Алексеев настаивает на домонгольском происхождении перевода, в том числе, по лингвистическим соображениям)⁹.

Одним из признаков «первичной редакции» «Жития» выступает, по Таубе, и ивритская форма ряда имен – прежде всего, *Вифия* для мачехи Моисея и *Ехевда* для матери; «вторичные» списки, по Таубе, называют их *Фермифь* (из Ant. Iud. II 224) и *Агавефь*. Кроме того, Таубе отмечает в Синодальной (Псковской) и Румянцевской Палеях имя *Абрамь* для отца Моисея, усматривая в этой форме фонетический след греческого источника («первичные» списки дают ошибочную форму *Авраамь*)¹⁰; последняя, впрочем, никак не может служить доказательством отсутствия эпентезы. Однако и древнейший текст «Жития» в Палее из собрания Барсова должен, таким образом, быть отнесен к «вторичным»¹¹ (тем самым, среди «первичных» редакций по-прежнему нет ни одной Палеи)¹². Что же касается имен, то рассматриваемые Таубе издания обоих типов текста демонстрируют крайнюю нестабильность в написании, в частности, имени супруги Моисея, и чередуют *Чифору* с *Семфорой*¹³. Момент внедрения «материала греческого происхождения» (к слову, крайне малочисленного), о котором говорит Таубе в отношении «вторичных» списков, таким образом, ускользает от фиксации, так что тезис

Алексеева о систематическом исправлении переписчиками именно имен и только имен под греческие источники¹⁴ пока что представляется более убедительным.

В этом исследовании мы хотели бы уклониться от попыток решить эти и подобные им текстологические вопросы. Независимо от них, представляется общепринятым, что славянскому тексту предшествовал ивритский протограф, близкий к «Мидрашу Хроник Моше», и что все славянские «Жития» (кроме независимых версий в Исторической и Краткой Хронографической Палеях)¹⁵ восходят к его единому переводу. В связи с этим, не претендуя на решение вопросов проникновения и хождения этих текстов, мы хотели бы воспользоваться славянской версией для выявления и иллюстрации некоторых принципов, по которым строятся и функционируют так называемые поздние или малые мидраши Средних веков.

Как известно, «малые мидраши» характеризуются широким использованием развернутых эпических нарративов в качестве способа трансляции социальных ценностей (в отличие от «классического» мидраша с его более точечными и более экзегетическими по назначению элементами)¹⁶. Типология выходит здесь на первый план, вытесняя другие толковательные техники и подходы. В этом смысле переход «малых мидрашей» из еврейской культуры в христианскую не может не нести на себе следов соответствующей апроприации. Даже мелкие христианские переделки могут свидетельствовать о том, как воспринимался средневековым книжником текст и какие именно моменты в нем были для него ценностно нагружены.

Так, уже при первом взгляде на текст нетрудно заметить, что как еврейская, так и славянская версия минимально комментируют дарование Торы на горе Синай, зато подробнейшим образом обращаются не только к моменту Исхода из Египта (в особенности – Египетским Казням), но и к чисто апокрифическому пребыванию Моисея в Эфиопии («во срачинехъ»). Даже в этой перемене акцентов наглядно проявляется отличие «малых мидрашей» от классического мидраша талмудического периода, где агадический материал вокруг Синая имеет чрезвычайное распространение и тем призван подчеркнуть и интерпретировать значимость Синайского Откровения. Уже для «Мидраша Хроник» такой акцент – обращенный на рефлексию над юридической составляющей библейского текста – становится, по-видимому, менее значим по сравнению с типологически обоб-

щающим нарративом. Эта специфика средневековых компиляций имеет свои проявления и в вопросе о преемственности поколений, как мы хотели бы попытаться показать в дальнейшем.

1

Сюжет об эфиопском походе Моисея несет на себе и следы более ранних апроприаций. А. Шинан показал, что он восходит первоначально к эллинистическим романам о Сесострисе, «присвоенным» грекоязычной еврейской культурой¹⁷. Две основные версии такого эллинистического еврейского текста представлены Иосифом Флавием и Артапаном (цитируется у Евсевия через Александра Полигистора – Праер. *Evang.* IX 27. 1–37), от которых его сюжет разошелся среди христианских хронистов. Соответствует ему в общих чертах и статья о Моисее в Исторической Палее¹⁸.

Обобщая версии, можно изложить их следующим образом. Моисей изображается культурным героем, основателем египетской письменности, медицины, территориально-административного деления и, по-видимому, использования быков в сельском хозяйстве. Поэтому ему завидовали египетские жрецы, которые воспользовались нападением эфиопов, чтобы подговорить фараона послать Моисея в заведомо проигрышный поход. Моисей не повел евреев (у Артапана – просто крестьянское ополчение) ожидавшимся от него водным путем, а двинулся через пустыню, где жили крылатые (и, возможно, огненные) змеи. Моисей взял с собой ибисов, которых солдаты выпустили на змей – и тем сделали пустыню проходимой. Так он застал врагов врасплох и нанес им сокрушительное поражение. Эфиопы прониклись к нему глубокой любовью и приняли в его честь обрезание (у Иосифа – также выдали за него царскую вдову; у Иринея сама царица сдала стольный город из страсти к Моисею)¹⁹. Далее следует возвращение Моисея в Египет и бегство в Аравию в результате новых козней жрецов (после чего сюжет возвращается в свою библейскую колею).

Основной прием апроприации, лежащий за генезисом этого нарратива – это, по-видимому, переложение на Моисея основных героических черт романа. Романский жанр, стратегические умения и эвгемерия дают в итоге некоторый ценностный идеал александрийских евреев, в том числе, призванный, возможно, дать ответ на антииудейские памфлеты²⁰.

Тем не менее, за элементарностью заимствования лежит, по-видимому, и ряд более тонких герменевтических элементов, привязывающих эллинистический рассказ к библейскому. Так, принято связывать возникновение сюжета о женитьбе на эфиопской царице с истолкованием Числ 12: 1 «Мирьям и Аарон упрекали Моисея за жену эфиоплянку»²¹. Однако имеют свои предположительные экзегетические коннотации и другие детали. Не только ряд функций культурного героя может быть выведен из библейских представлений о Моисее, но и в крылатых (и «лютого вида» у Иосифа) змеях, по-видимому, следует видеть истолкование эпизода книги Чисел 21: 4–9, где употреблено непонятное выражение «*nakhashim sarapim*» («жгучие», «огненные» змеи – ср. Бемидбар Рабба XIX 22 – или «змеи-ангелы»). Интерпретация этого эпизода строится несколько вольным способом, с привлечением «естественнонаучного» сообщения (Her. Hist. III, 107; Amm. Marcell. XXII, 55; Strabo, 15.1.37) о крылатых змеях²², что, однако, не отменяет экзегетического характера этой вольности. Путь «в обход», позволивший напасть на врага с тыла, имеет смысл сопоставлять со стихом Исх 13: 17 – «не повел народ по дороге земли филистимской, **потому что** она ближе». Таким образом, весь эфиопский сюжет построен на аллюзиях из истории Исхода и должен, возможно, пониматься как специфический пересказ Исхода в форме романа, более приспособленной для выражения эллинистических ценностей.

Ни романная форма, ни передаваемые ей ценности не были актуальны в эпоху «классических» мидрашей ХаЗаЛь. В связи с этим мы не находим на еврейской почве никаких следов этого сюжета вплоть до конца I тысячелетия, когда – возможно, под влиянием христианских хронистов – складывается «Мидраш Хроник Моше»²³. Повторное присвоение утраченного сюжета о Моисее было, возможно, одной из главных задач при составлении этих «Хроник»: не предназначенный для передачи религиозных ценностей, тем паче – ценностей раввинистического иудаизма, он должен был теперь *приобрести* эти ценности в процессе усвоения средневековыми книжниками. Эфиопский сюжет оказался обрамлен разнообразными мидрашами о Моисее (об их природе нам еще предстоит сказать); военная должность при дворе фараона выпала за пределы интересов мидрашиста. В новой версии сюжета царь Куша осаждал собственную столицу, захваченную главным антагонистом Моисея, чародеем Ва-

лаамом, когда Моисей прибыл в качестве беглеца из Египта. Аисты, сменившие ибисов, теперь прокладывали путь к тылам столицы, где Моисею предстояло воцариться на 40 лет. Однако и женитьба на эфиопской царице казалась морально сомнительной; компилятор изобразил Моисея воздерживающимся от супруги все сорок лет правления (в исходной мидрашной версии целибат Моисея относился к Семфоре как альтернативное истолкование «упреков» Аарона в Числа 12: 1 – см. Сифре Бемидбар, LXXXIX 2)²⁴. Поскольку связь между эфиопским походом и событиями Исхода была утеряна еще на самых ранних стадиях бытования сюжета (до Иосифа Флавия), «упрекать» Моисея при таком раскладе не приходилось, и главным формальным *raison d'être* легенды об эфиопской кампании стало решение вопроса о том, что делал Моисей до достижения 80 лет.

Многие из этих изменений могли, разумеется, носить и чисто спонтанный характер. Именно поэтому представляется важным (в том числе, для понимания самого «Мидраша Хроник Моше») обратиться к анализу *следующего* присвоения сюжета, уже на славянской христианской почве. Здесь, в том числе благодаря многочисленным комментариям Палей, обеспечившим эту апроприацию, – можно пытаться выявить ключевые моменты, которые средневековый читатель мог видеть в подобном нарративе (и тем пытаться показать также и радикальное различие между классической раввинской письменностью и литературой «малых мидрашей»).

2

Как известно, Толковая Палея содержит большой коэффициент антииудейской полемики, «прений» с иудеями в наиболее важных для христианского книжника моментах. Статья о Моисее не исключение. Хотя в дальнейшем часть «прений» была сокращена, они, как представляется, сохраняют для исследователя значение «ключа» к мировосприятию средневекового книжника.

Так, итогом всего Исхода, после которого меркнут приведенные библейские цитаты о Синае, становится Древо, явленное Моисею у вод Мерры, про которое он изрекает:

«Се древо жизнь будеть всему миру, се древо в велику честь приложит-ся. По лѣтехъ поѣдутъ ѓ. Тогда будеть изволение прити Вышнему. Но по времени, егда изволитъ плотью явитися всему миру и освящая жень-

ска естества преступление, и на се древо руками незаконныхъ свѣтъ и истинныхъ вознесетъ. И узрите животь нашъ прямо очима вашима. Безаконный же ти скоро в пагубѣ обрящются, и възнесному на древо весь миръ поклонится. Якоже се древо ослажаетъ воду, тако и распятаго кровь освятитъ древо се. Якоже бо древо Меры горькия воды оследи, тако и крестъ Христовъ горька языцкая невѣрства оследи. Нынѣ же вы премолкните, ропщючи на мя, симъ древомъ вода осладися, вы же убо, приступльше, почерпѣте и напаяйтеся и скоты ваша».

И во тѣ час оследишася воды в Меррѣ, и начаша пити вси людие и скоти. Слышалъ ли еси, жидовине, Фараонова супружнице оканьный, како ти прообразовася Господь в Троици сплетеньемъ древа разнолично? Како ли ти прорече Моисий и воплощение Вышняго, и о распятыхъ на дрѣвѣ, и о мирствѣмъ спасении?²⁵

Это – классическая христианская типология, известная на Руси и из других текстов, например, из «Крестного древа» Иеремии. Производя апроприацию Моисея как *своего* пророка, христианская книжность придает его деятельности новое значение – предвозвещение евангельских событий. Связь ветхозаветных событий с новозаветными – важнейший элемент Палеи, определяющий ее исторический подход²⁶. Правда, эфиопский («срачиньский») поход и большая часть «апокрифической» информации остается почти полностью без комментариев Палеи (и, возможно, вследствие того, выпадает в редакциях «Коломенского типа»)²⁷. Нельзя, впрочем, исключать, что большая часть этих типологических мотивов бралась составителями Палеи из доступных им источников, создать же истолкование нового материала они не решились.

Таким образом, функционирование рассказа о Моисее в рамках Палеи предстает как система типологических пар, где одно событие превосходит другое – и сим раскрывается его историческая ценность. История предстает как преемственность звеньев предсказания и его реализации. По выражению современного исследователя Е.Г. Водлазкина, «связь факта предсказания с предсказанным событием была настолько прочной, что... допускала и обратное заключение: всякое известное событие могло иметь свое (пусть до поры и неизвестное) предсказание, которое можно восстановить на основании знания о событии»²⁸.

Парадигматические линии могут включать в себя не только новозаветные чудеса, но и частные примеры из позднейших эпох, в том

числе из житий святых («exempla»)²⁹. Так, комментируя превращение жезла Моисея в змею и обратно, составитель пишет:

Смотри же и сего, жидовине, како ли бывъ змий и в жезль претворися! Не вся ли есть възможна Богу створити, тако убо бысть и в Законъ нашемъ. Въ лѣта цьсаря Костянтина чудотворецъ Спиридонъ и епископ купрьский бысть. Въ единъ убо от дний и види нѣкоего заимодавца, влачаща нѣкоего нища. Съ же старецъ Спиридонъ видѣвъ змию полазущю, именовъ Христовымъ преложи ю въ гривну злату и вдасть ю заимодавцю. И по сем же паки искупивъся нищий, принесе залогъ къ старцю. Спиридонъ же ть блаженный претворивъ ю змию, на землю и спусти.

Здесь – отметим на полях – хорошо видно отличие типологии от аллегорезы: одно событие связывается с другим скорее через предмет или модус, нежели через абстрактную идею (какой в данном случае могла бы быть тема избавления от яда змея, вошедшего в Адама). Превращение жезла в змею и змеи в жезл должно соотноситься также с превращением змеи в монету и обратно³⁰; рассечение моря и невозможный переход его посуху, вместе с возвращением моря в прежний вид, прообразуют зачатие без потери девственности. В этой схеме жития святых (а в некоторых местах Палеи – и просто самостоятельные факты) также имеют свое место в историко-богословской перспективе, которая, стало быть, выходит за рамки отношений Ветхого и Нового Заветов³¹. Таким образом, всемирная история выстраивается в систему преемственности, которая начинается описываемыми событиями – а заканчивается далеко за пределами прообразуемого ими Евангелия, в религиозной жизни составителя и читателя. Всё, что имеет смысл, принадлежит к единой священной истории, связывающей все поколения от начала³².

Есть, однако, и обратная сторона этой преемственности поколений – это преемственность поколений врагов. После потопления фараона в Черном море книжник, сочтя это подходящим моментом для «прений», говорит:

Слышалъ ли еси, жидовине, жесточающа Фараона противу Богу? Вы же по всему уподобистеся Фараону, видяще вся знаменья Божественная, бываема от Христа Сына Божия, ожесточистеся сердцемъ, яко и Фараонъ невѣрствомъ, на конецъ глубини морьстии преданъ бысть. Смотри же, жидовине оканье, яко ничимже еси лучши Фараона, но якоже онъ за безумье погипе, тако и вы без ума погибосте.

Фараон, потерпевший поражение, оказывается библейским прообразом полемических «иудеев» Палеи, «фараоновых супругов». Что общего, казалось бы, между фараоном и иудеями, – что позволяет их между собой сблизить почти до отождествления? Только одно: как фараон – враг, так и иудеи, с которыми автор Палеи ведет непрерывное прение – враги. История о гибели противника воспринимается средневековым читателем как предвестие гибели любого другого противника – и тут мы можем «поймать за руку» составителя Палеи в том месте, где он видит ценностно значимый момент.

Не менее замечательно, что этот пассаж до определенной степени противоречит другим деталям описываемых событий: как в еврейском, так и в славянском рассказе фараон не погибает в водах Черного моря, но чудесным образом спасается. Возможно, таким образом, что полемический пассаж по поводу гибели фараона существовал в качестве независимого от материалов «Жития» библейского комментария.

Тем не менее, для того чтобы такое внутренне противоречие стало возможным и не сразу бросалось в глаза, в мидрашном мотиве о спасении фараона должны были произойти принципиальные изменения. В еврейской версии причиной спасения Фараона выступает его раскаянье:

И единственным, кто спасся среди них, был Фараон, который вознёс хвалу Б-гу Живому, и сказал: Согрешил я ныне, прав Господь, а я и народ мой – злодеи (Исх 9: 27). Дал Пресвятой приказ своим помощникам Михаэлю и Габриэлю, и изъяли они Фараона оттуда, и отнесли в Ниневию, где правил он царем Ниневии 400 лет.

Возникновение этого мидраша уходит своими корнями в эллинистическую эпоху, где он мог иметь значение в связи с образом Птолемея как «хорошего фараона»³³. Вряд ли, тем не менее, эти смыслы были сколь бы то ни было актуальными в дальнейшей судьбе сюжета; однако единожды возникнув, он продолжал свое существование в талмудических мидрашных сборниках, в том числе, вероятно, в связи с их интересом к проблеме раскаянья. Кроме того, Ниневия как новое место царствования фараона связывала его раскаянье с неожиданно поспешным покаяньем ниневийского царя из книги Ионы, которое становилось оправданным, будь они одним и тем же лицом.

Однако еврейский протограф славянской версии – или, что не менее вероятно, сами переводчики – спокойно избавляются от раскаянья фараона, сообщая лишь: «Фараона же избави Богъ от потопа и веде ѿ ангель Божий и въ градъ Ниневии, и бысть тамо царемъ 9 лѣтъ»³⁴. В структуре вечного противоборства фараон не имеет – не может иметь – личностных черт, в том числе, не может совершить покаяния, так как его задача в нарративе быть врагом как таковым. Поэтому и перенос фараона в Ниневию теряет всяческий положительный смысл, читается как утверждение преемственности между Египтом и другим врагом библейского Израиля – Ассирийской империей.

Если главным врагом для «прений» выступает фараон (и его преемники в этой роли – не принявшие Христа иудеи), то в основном сюжете повествования, следуя за еврейским текстом, таким же «супер-антигероем» выступает волхв Валаам. Получая, помимо своих библейских функций, также функции всех отрицательных персонажей, он выступает и советником фараона, призывавшим уничтожить евреев, и советником фараона, предлагавшим убить младенца Моисея, и противником Моисея в эфиопской войне. После поражения в Эфиопии он, согласно большинству еврейских и славянских версий, успевает возвратиться в Египет и лишь затем, боясь Моисея, бежит на историческую родину, где и терпит окончательное поражение после Исхода евреев. Славянский текст, опубликованный Тихонравовым, содержит вариант мидраша, где поражение Валаама наступает лишь после тяжелого магического поединка с Моисеем и Аароном: Валаам взлетает орлом в поднебесье, однако те низвергают его на землю тайным Именем и добивают³⁵ (о еврейских источниках см. ниже).

В большинстве этих сюжетов Валаам выступает непобедимым чародеем, летающим по воздуху и благодаря этому ускользающим от противников снова и снова. Как волхв и чародей он также возглавляет придворных египетских колдунов в поединке с Моисеем. Яннес и Ямбрес, претенденты на этот пост в других мидрашных традициях³⁶, выступают сыновьями Валаама. Согласно другим мидрашам, не вошедшим в «Мидраш Хроник Моше», сыновья Валаама не погибают вместе с ним, а принимают фиктивный гиюр, чтобы продолжать чинить Моисею помехи; так, именно они возглавляют поклонение золотому тельцу и пр. (Yalkut Reuveni, Vayera 19a; Tan-

huma, Ki Tissa19; ср. 2 Тим 3: 8)³⁷. Отцом Валаама оказывается «арамеец Лаван»³⁸, что, таким образом, закрепляет линию преемственности поколений врагов.

Валаам и сам подчеркивает наследственный характер ведомой им борьбы:

Тако бо створи Аврамъ, дѣдъ его, иже цсарь перея славу ихъ: Авимелеха цсаря агарьскаго прогна, а самъ приходитъ въ Егупеть, и нарче жену свою сестрою, якоже бы погубилъ цсаря ихъ. Тако же створи Исак иноплеменьникомъ и расилнѣ от иноплеменьникъ, цсаря же ихъ хотѣ погубити, обрѣтъ, такоже жену свою сестрою потвори. Ияковъ такоже во лъсти взя брата своего первенецтво и благословение. Иде в Понорамъ къ Лавану, уеви своему, и поя лестью дщерь его, и скоты его, и весь домъ его. И бѣжа в землю Хананѣйску, възвративъся. И продаша сынове его Иосифа, и бѣ в темници дондеже видѣ сонъ цсарь, отець твой. Пусти ѿ темници и възвелица ѿ надо всѣми велможами егупетскими, понеже протолкова сонъ. И бѣ егда пусти Богъ гладъ на землю, пославъ приведе отца своего и братью свою въ Егупеть. И корми ѿ безъ искупленья. Насъ же искупи собѣ рабы.

Борьба Валаама и Моисея, таким образом, выражает на символическом уровне противостояние евреев и их противников, «своих» и «чужих». Противостояние Валаама и Моисея становится центральным сюжетом биографии, сквозным повествовательным моментом. В нем выражается, помимо прочего, конфликт божественного чудотворства (*mirabilia* в терминологии Ле Гоффа) – и языческого магизма (*magica*). Чудотворство, исходящее от Бога, является доказательством истины божественных слов, тогда как злое волшебство пытается опровергнуть эту истину своим подражанием³⁹. Мотив соревнования в чудесах, в том числе, со сценами полета, был, по видимому, довольно распространен в поздней античности, и вошел, в частности, в Клементины, где соревнуются апостол Петр и Симон Маг, и в антихристианский еврейский памфлет «О повешенном». Не является совершенно новым и мотив наследственной вражды. Так, уже в «Мидраше на Эсфирь» (Esther Rabba 7: 13) Аман как потомок Амалека рассылает народам мира письмо с очень похожим перечислением всего исторического вреда, нанесенного евреями.

Однако в наших источниках этот конфликт особенно подчеркнут – как за счет отсутствия других значимых мотивов (он становится, таким образом, центральным содержательным моментом), так и в

силу стройности той положительной преемственности типов, которой он оказывает сопротивление. Наследственному статусу врага соответствует в Палее типология, увязывающая всемирную историю в единую историко-богословскую канву. Моисей, прообразующий Христа, сам получает от этого прообразования историческую значимость во всемирной парадигме; другим концом эта парадигма касается христианского читателя Палеи, которому доступно понимание пророчеств. Напротив, «иудей», не верящий, не опознающий знаков божественной истины, самонадеянно сопротивляется парадигматическому ходу истории и потому обречен, как и его предшественники, быть вычеркнут из исторического процесса. Неверие в пророчества выступает аналогом колдовства Валаама и его сыновей. Понимание пророчеств является спасением христианина как преемника пророка Моисея; отрицание пророчеств является отказом от места в истории, и, тем самым, погибелью. Таким образом, идея парадигматической преемственности поколений служит для славянских переводчиков «Жития» выражением их собственной идентичности, которая определяется через образ столь же парадигматического «врага»; поражение «врага» из поколения в поколение, вплоть до воображаемого «иудея», позволяет отождествить спасение с верой в исполнение пророчеств во Христе.

Тем не менее, как справедливо подчеркивает Е.Г. Водолазкин⁴⁰, теологическое единство истории не должно прочитываться исключительно оптимистически: мировоззрение Палеи отнюдь не подразумевает автоматической принадлежности ее читателей к священной парадигме. Воссоединение читателя с теолого-историческим смыслом само по себе не дано; между ним и сакральной действительностью пролегает разрыв, который еще только должен быть преодолен в единстве его жизни как жизни религиозной. Вне этого единства он остается одиноким и лишенным смысла; тщетность всех собственных, вне пророческой парадигмы, усилий как раз и символизируется судьбой антигероев – Валаама, фараона и «иудея», которые могут добиться власти или долгожительства, но не спасения. Поражение в сюжете означает не-спасенность в истории. Образ «врага» становится призывом к преодолению собственной профанности и не-спасенности, конституирует идентичность христианина. Именно поэтому, в частности, текст «прений» на гибель фараона восходит к покаянному канону Андрея Критского, где каждый читает от собственного имени:

Фараон жестокий не хотел верить чудесам Моисея, призвал волхвов бороться с этими знаменами; телом словно волхв Ианный, душою словно волхв Иамврий, боролся с истиной и я, и обезумел, – но помоги мне⁴¹.

3

Рассмотрев метод Палеи и функцию «Жития» в ней, мы можем попытаться обратиться к «методу» ее еврейского протографа. Какова ценностная структура «Мидраша Хроник Моше»? Каковы здесь отношения поколений?

Разумеется, странно было бы ожидать от еврейского текста столь же мессианской типологии. Тем не менее, отбор раввинистических традиций, вошедших в «Мидраш Хроник» заслуживает пристального рассмотрения и с этой стороны⁴². Значительная часть сюжетов, вошедших в сборник – мотивы фольклорного происхождения: младенец, выбирающий между драгоценным камнем и углем; муж, кладущий меч между собой и женой; невеста, предназначенная тому, кто выдернет чудо-палицу из земли.

В ряде случаев можно предполагать в них отдаленные намеки на те или иные детали, связанные с Торой и ее дарованием, чем-то сходные с типологическим методом Палеи. Так, чудо-палица с Именем Всевышнего, которая передавалась от Адама, вынесшего ее из Рая, через Авраама, Иакова и Иосифа, вполне могла бы вызывать ассоциации с Торой, которая «древо жизни для держащихся ее» (Притч 3); как и скрижали в некоторых мидрашах, этот чудо-жезл (в отличие от славянской версии) сделан из сапфира (Jellinek, p. 7). Эта параллель подчеркивается в том числе космологической ролью «Божьего жезла» (мы приводим здесь славянскую версию, безусловно воспроизводящую текст еврейского протографа, так как в Jellinek, p. 7 изложение более кратко)⁴³:

И приступи к палицѣ, и бѣ написано на ней имя Господа Бога Саваофа... еюже суть чинена чудеса Божия, егда створи небо и землю и вся дѣла ихъ, море и рѣкы и всю рыбу ихъ. Коли изгна Адама изъ ограда райскаго, взя палицу ту с собою в руку. И доиде палица та от Адама до Ноя, Ной же ю дасть Симови и родомъ его, дондеже доиде в руцѣ Авраамовѣ. Авраамъ же ю дасть Исакови, Исакъ же ю дасть Иякову. Ияковъ же егда бѣжа на поле арменское, палицу же ту взя съ собою. Онъ же ю дасть Иосифови, часть едину излиха братия. И бысть по смер-

ти Иосифовъ разграбиша егуптянѣ домъ Иосифовъ, и попаде Рагуиль палицу ту и посади ю въ оградѣ средѣ.

В свою очередь, фольклорная функция мотива – женитьба («в те дни повелел Иофор, чтобы объявили во всех землях его, что любой, кто придет и вырвет посох, посаженный в его саду, – тому отдаст он дочь свою в жены; и приходили цари, великие министры и богатыри и не могли вырвать посоха» – Jellinek, p. 7) – как раз отходит на второй план: главный смысл теперь не в том, что Моисей добьется руки Семфоры, а в том, что ему достанется «жезл Всевышнего», который подобает ему как преемнику Иакова и Иосифа, и которым ему предстоит совершать чудеса Избавления. Однако и элемент связи магического жезла с образом Торы никак не проявлен, остается в сфере ассоциаций.

Точно так же не проявлен он и в истории о младенце Моисее, схватившем уголек. Все придворные сидели за столом, а трехлетний Моисей снял корону с головы царя и возложил на свою. Придворный колдун (в протографе славянской версии – Валаам) видит в этом дурной знак и советует убить младенца. Однако ангел Габриэль, приняв вид другого придворного, советует испытать, сделал ли младенец это нарочно, и предложить ему выбор между драгоценным камнем и горящим угольком; Моисей уже тянет руку к драгоценному камню (при всей мудрости младенца, к хитрости он явно неспособен), однако ангел незаметно отводит его руку, так что Моисей берет уголек и засовывает его в рот, становясь в результате косноязычным на всю жизнь (Jellinek, p. 3–4). Этот сюжет восходит к раввинистическим мидрашам (Exodus Rabba, 1), однако имеет хорошо узнаваемый фольклорный характер.

Фольклорная функция – спасение жизни Моисея – оттеняется комментаторской задачей объяснить косноязычие Моисея. Тем не менее, суд сонма отрицательно настроенных царедворцев, из которых лишь один оказывает Моисею покровительство перед лицом царя, в сочетании с образами огня и драгоценностей может быть скрытой отсылкой к получению Моисеем Торы вопреки воле ангельского собрания. В ряде мидрашей «классического» образца мы встречаем как образ Торы-огня (Talmud Babli, Berakot 6a; *ibid.*, Aboda Zara 79a; Midrash Debarim Rabba 11: 10 и др.), так и образ Торы-драгоценного камня (Sifre Beha'aloteka 33; Yalkut Shimoni, Debarim, 22: 932), в том числе и в контексте противоборства Моисея

с ангелами (характерное для раввинистических сюжетов, оно сменяется в нашем нарративе чудесной ангельской помощью)⁴⁴. Тем не менее, и эта ассоциация остается полностью завуалированной сказочным нарративом.

Когда Моисей и Аарон впервые приходят к фараону, вход во дворец сторожат два льва, при виде которых любой от страха окаменеет. Здесь также возможна сакральная ассоциация – на этот раз с двумя херувимами у входа в Святая Святых Иерусалимского Храма. При помощи чудо-палицы Моисей приручает львов, так что они «возрадовались, и кинулись ему навстречу, и пошли вслед за ним, лапаясь, как лапаясь кошки к хозяину, когда тот возвращается с поля» (Jellinek, p. 8). Возможная типологическая отсылка скрывается, по форме же перед нами лишь народно-магический, сказочный элемент. «Классические» мидрашные сюжеты сворачиваются в рассказы о чудесном.

По всей видимости, именно сказочно-чудесный характер этих сюжетов привел к их включению в сборник. Как истории о чудесах, совершаемых Всевышним (или при помощи Его Имени / сакрального предмета, носящего Имя), они принципиально важны средневековому компилятору в качестве подтверждения истины божественных слов, противостоящей ложности усилий языческих магов, как мы отмечали выше в связи с Палеей; верно это и в отношении «Хроник Моше». В каком-то смысле можно сказать, что здесь библейский мотив соревнования Моисея с жрецами разворачивается на всю биографию Моисея в целом.

Огромную роль, несопоставимую с мидрашами талмудического периода, получают в этих чудесах ангелы. Ангелы выкармливают еврейских младенцев млекоточивыми камнями, ангел (в некоторых версиях – простой вельможа) направляет руку Моисея к углю вместо драгоценного камня, ангел магическим способом забирает Моисея из-под рук палача и отправляет в Эфиопию.

Выше мы уже видели, как разрастается в нашем тексте роль Валаама как «антигероя». Однако возрастает до немислимых пределов и роль Моисея как положительного легендарного персонажа. Так, в «Мидраш Хроник» возвращается мотив необычайной красоты Моисея, зафиксированный Филоном (1 Mos, IX) и апостолом Стефаном (Деян 7: 20). Однако через гиперболу он входит теперь в соотношение с еще одним мотивом, относящимся к дарованию Тору –

«сиянием лица» Моисея (Исх 34: 29–35). Мотив, в библейском тексте относящийся к специфическому моменту обожения пророка, здесь становится неотъемлемой частью его физического облика. Уже при рождении Моисея «дом озарился светом, как при восходе солнца и луны» (Jellinek, p. 2; в славянских версиях солнце и луна отсутствуют); кушиты выбрали Моисея своим царем, потому что «стать его как пальма... и нет подобного ему» (Jellinek, p. 6), а в протографе славянской версии добавлялись и большие подробности: «высочество бо его яко тисово, лице же его, яко солнце сияюще, храбрство же его яко силно».

Таким образом, хотя текст и сохраняет отдельные типологические ассоциации с центральным моментом историософии иудаизма – Синайским откровением, – они получают в «Хрониках Моше» и прямую функцию по созданию чудесного ореола вокруг жизни Моисея и, тем самым, конструируют его образ как *по своей природе* идеального героя. В этом смысле стиль еврейского компилятора близок по ценностной структуре к его славянскому собрату. Уже на уровне «Хроник Моше» заложены все основные элементы сюжетостроения и мировоззрения, которые мы видели в Палее – чудеса Всевышнего в противоположность магии колдунов как свидетельство истинности «своих» ценностей; носитель этих ценностей – идеальный герой, которому всегда и везде противостоит единый всемогущий противник; типологические параллели (в еврейском случае – менее проявленные) между событиями жизни героя и центральными моментами всемирной историко-богословской парадигмы.

Можно показать также, что и в еврейском варианте текста уже заложена тема трансляции и наследственной передачи этих ценностей. С самого начала «Мидраш Хроник» противопоставляет Израилю «сынов Хама» – «в это время начали египтяне, сыны Хамовы, делать жизнь израильтян горькой» (Jellinek, p. 2); называя египтян таким образом, компилятор выводит локальный конфликт на уровень всеобщей парадигмы. Как отмечает М.В. Рождественская в комментарии к славянскому тексту, эта формулировка задает «вражду проклятого народа к богоизбранному»⁴⁵. Упоминание о сынах Хама возникает в протографе славянской версии и в дальнейшем: Моисей «не приходил» к своей жене, эфиопской царице, «помянув ... та бо есть отъ сыновъ Хамовъ». Парадигматичность противостояния народов из поколения в поколения подчеркивается, как

мы уже видели, и в речах Валаама, Иофора и др. Преемственность поколений символизируется также и передачей Моисею «жезла Все-вышнего», прежде принадлежавшего Иакову.

Наследственный характер передаваемых идеалов неоднократно подкрепляется и на уровне словоупотребления, когда мы можем видеть конкретные моменты, интересующие компилятора и потому получающие заметное место в сюжете. Так, подкрепляя отказ Моисея вступать в супружеские отношения со своей эфиопской женой, мидраш сообщает, что он «боялся Господа Бога и не отступал от законов отцов его Авраама, Исаака и Якова, мир им, ни вправо, ни влево» (Jellinek, p. 7; в славянской версии эта логическая связка подробнее)⁴⁶. Брак с чужестранкой невозможен, и подкреплением этому служит (в особенности в протографе славянской версии) традиция, заложенная Авраамом и Исааком, не велевшим жениться на ханаанеянках. Отказ от подобного союза описывается в терминах «боязни Господа» и «законов отцов». Назидательная роль этих формулировок и их функция формирования идентичности на основе заповедей об отделении от окружающих народов вряд ли может вызвать здесь сомнения.

В свою очередь, царственная жена Моисея, добиваясь его изгнания из Эфиопии и воцарения законного наследника, уравнивает отказ спать с ней с отказом от участия в государственном языческом культе: «Се днесъ лѣтъ 40 цѣсарствующю Моисіови надъ вами, и ко мнѣ не прикоснуся, [богомъ же нашимъ не поклонися]» (ср. Jellinek, p. 7; слова в квадратных скобках отсутствуют у Еллинека, однако вряд ли есть основания подозревать в непосредственном создании вставки славянского компилятора). Брак с чужестранкой (дочерью «проклятого» народа) уравнивается – как измена идентичности – поклонению чужим богам. Тема поклонения чужим богам как маркер идентичности важна и сама по себе; после бегства Моисея в Эфиопию Аарон, оставшись один, поучает израильтян отвергнуть идолов и «не пачкаться египетской скверной» (Jellinek, p. 5). Напротив, когда Моисей женится на Сепфоре, формально также нееврейке, ее переход в иудаизм описывается также в терминах передачи традиции: «Сепфора ходила путем праведниц, Сары, Ревекки, Рахели и Леи» (Jellinek, p. 7; в славянской версии опять подробнее – «поиде Чифора в путь женъ дому Иаковля и не менши бысть ничимже от правды Саррины, и Ревецины, и Рахилины, и Лиины»). Наконец, еще

одним, еще более конкретным ценностным мотивом, который сохраняется в мидраше, выступает обрезание и угроза, вытекающая из несоблюдения этой заповеди:

...Сниде Ангель Божий и хотъ убити Моисия, понеже бяше не обрѣзаль плоти сынома своима и преступиль законъ, иже заповѣда Богъ Авраму. И ускори Чифора и взя скрижалъ каменьну, и обрѣза сыны своя и избави мужа своего от руки Ангела.

Идолопоклонством, запретом на браки с «сынами Хама» и обрезанием весь набор задач, отличающих «своего» первооснователя Моисея, собственно, исчерпывается; зато они проступают как основные и, в силу ограждающей своей функции, влекущие за собой все прочие элементы еврейского права. Ценности, транслируемые текстом «Хроник Моше», коррелируют прежде всего не с вероучением, а с этикой – с конкретными заповедями. Основными среди этих заповедей оказываются те, которые имеют значимость для конституирования отделенности евреев от «чужих» – обрезание, запрет на брак с сынами Хама, запрет на служение богам «чужих». Все эти заповеди, разумеется, имеют первостепенное значение для любого еврейского текста, однако, что принципиально, здесь они утверждаются не напрямую из Откровения на Синае, а прежде всего из наследственности и противостояния «чужим» – как черты идентичности, а не нравственности как таковой. Нравственные элементы, чтобы войти в компиляцию, должны принять вид чудесных, вписаться в модальность общей парадигмы. Моисей, таким образом, выступает не столько как носитель и получатель Откровения и содержащихся в нем ценностей (что имело место в легалистическом дискурсе талмудического мидраша), а как персонификация этого Откровения, живой символ, совершенный образец соблюдения нравственных норм. За счет такой смены изобразительных задач и происходит, с одной стороны, возвращение мотива его физической красоты, а с другой – проекция сияния его лица на его физическую природу: как символ Откровения Моисей символизирует его в каждый момент в равной степени. Бытие символом становится его природой.

Стало быть, мы и в еврейском тексте уже имеем дело с историей образов, священным сюжетом, противостоящим профанной действительности, с символами, имеющими прямую назидательную силу в формировании идентичности. В отличие от Палеи с ее многократ-

но бóльшим объемом и обильными идеологическими вставками, на основании «Мидраша Хроник Моше» невозможно полноценно вывести историософию средневекового еврейского компилятора и потому нельзя однозначно утверждать их тождество. Тем не менее, в основных внешних моментах – и, прежде всего, в обращении к символике сказочного сюжета о «супергероях», и в постоянном подчеркивании преемственности поколений – они выступают союзниками. Поэтому сохранение еврейских элементов славянским хронистом объяснимо не только из его верности материалу и недостаточной склонности к самостоятельной переработке, но и из его стилистического согласия с этим материалом. Он может не понимать скрытых типологических аллюзий к дарованию Торы (и потому не использует в своих христологических целях чудо-палицу Рагуила, а обращается к уже знакомому ему параллельному мотиву с деревом в Мерре), но сам язык, построенный на вечном противостоянии «своих» и «чужих», на предметных чудесах и на завершенных, не развивающихся символических фигурах, ему близок. «Мидраш Хроник Моше» существует в такой же системе фольклорных кодов, что и Толковая Палея⁴⁷. Еврейский рассказ как рассказ о символических образцах функционирует в том же средневековом переживании священной истории, соединяющей поколения.

В некоторых случаях «согласие» славянских компиляторов с еврейскими видно даже на примере конкретного развития типологии. Так, выше мы говорили о том, что еврейский составитель не мог обойти нееврейского происхождения Сепфоры и потому специально подчеркнул ее вхождение в рамки преемственности праведных поколений, сообщив, что она «пошла путем праведных, путем Сары, Ревекки, Рахели и Лии». В свою очередь, ряд славянских версий делает ударение на том же мотиве, лишь трансформируя его в системе христианской типологии на фоне отношений Ветхого и Нового Заветов:

Та же оубо Семфора, дъштъ Вофорова, иноплемьница суши, образъ предложи яко от языкъ Церкви. Яко же бо Моиси от еврѣй бысть и от иноплемьникъ собѣ невѣсту обручи, тако оубо и Христось, Спасъ нашъ, рожийся от Марины дѣвица в родѣ еврѣстѣмъ и от языкъ собѣ Церковь обручи... яко вмѣнил бѣ ю Моиси отгнанием пастухъ⁴⁸.

5

На примере функциональных мотивов славянской и еврейской версии биографии Моисея мы имели возможности отчетливо различить, какую значимость имели для обеих версий преемственность, связь поколений в рамках парадигматического восприятия истории мировоззрением Средневековья. Как в еврейской, так и в славянской версии рассказ пронизан темой «своих» и «чужих» как постоянных принципов устройства исторического процесса. К читателю обращен очевидный призыв к преодолению собственной отделенности и воссоединению со всеобщим историко-богословским континуумом, воплощенном в сакральном образцах. Единство поколений «своих» праведников утверждается *ab contrario* преемственностью поколений «врагов», за которой стоит дурная бесконечность неосвященного, профанного времени.

Это средневековое самоощущение текста радикальным образом отличается от «классического» раввинистического мидраша эпохи Мишны и Талмуда и определяет наш текст как плод совершенно другой эпохи. Талмудический мидраш сторонится чистых «образцов», «деконструирует» их, подвергает сомнению⁴⁹. Талмудический мидраш, разумеется, уважает Авраама, Исаака и Иакова и воспринимает свои иудейские этические ценности как их завет и наследие; однако помимо этой дани уважения он вводит комические, неприглядные изображения праотцев. Точно так же, хотя талмудическому мидрашу вполне знакома и идея несмещения с народами мира, и идея преемственности поколений праведников и злодеев (так что Валаам впервые назван потомком Лавана уже в Вавилонском Талмуде и в палестинских мидрашах), они не становятся единственными доминантами в комментарии и тоже подвергаются испытанию «на прочность». Рядом с идеей преемственности поколений раввинистический мидраш ставит идею разрыва между эпохами.

Так, в Мидраше на Руфь (Ruth Rabba, 2: 19) мы находим сыновей Аарона жалующимися: «Когда, наконец, умрут эти двое (Моисей и Аарон), а мы сможем войти в Землю Израиля?»

Переход от поколения к поколению не автоматизирован, не гладок – напротив, между поколениями намечается момент несовместимости, даже противоречивости. Поколения вступают друг с другом в конфликт, не имеющий разрешения – как жизнь Моисея, так

и вхождение в Землю Израиля являются ценностными задачами равно высокого порядка. Проблематичен этот выбор и для Всевышнего, который не может отступить от своего Замысла, в котором Моисей должен умереть и уступить место Иисусу Навину ради дальнейшего развития исторического процесса – но не хочет лишаться и Моисея (компромиссом в итоге развития текста станет мотив смерти от «поцелуя Всевышнего» – ТВ Bava Batra 17a; Debarim Rabba, 6: 11). Моисею даже удастся, согласно одной из версий сюжета, выпросить себе место ученика при Иисусе Навине – однако все либо по-прежнему оказывают Моисею почет, не слушая Иисуса Навина, либо, напротив, Моисей перестает что-либо понимать и предпочитает умереть (Tanhuma, Wa-etkhatan, 6).

Аналогичный разрыв между поколениями изображают мидраши о преемственности между Давидом и Соломоном. Давид тоже слышит людей, говорящих: «Когда же, наконец, умрет этот старик и придет его сын, Соломон, и построит Храм»? (ВТ, Makot, 10a и др.). Хотя деятельность второго вытекает из деятельности первого и продолжает ее, они несовместимы между собой; Давид *должен* уйти из жизни, чтобы Храм был построен. Давид просит продлить ему жизнь – и получает ответ, что «уже приблизилось царство Соломона, твоего сына, а одно царство не может накладываться на другое даже на толщину волоса» (ВТ Shabbat, 30a). Эта «историческая» необходимость смены царств демонстрируется нам во всей болезненности: в каком-то смысле, люди, требуя ухода Моисея или Давида, выражают божественный Замысел. Тем не менее, эта позиция – позиция злодеев, за которой, как показывает одна из версий, стоит стремление к власти («когда умрут эти два старика, Моисей и Аарон, и мы будем управлять общиной?») – Tanhuma, Akharei Moth, 6). И все же, при всей своей порочности, она до какой-то степени «объективно» справедлива, в отличие от субъективного нежелания Моисея или Давида расставаться с жизнью. Злодеи, парадоксальным образом, по-своему правы с точки зрения всемирной исторической закономерности, однако правота их дискредитирована морально; напротив, праведники по-своему эгоистичны. Закономерность священной истории вступает в противоречие с жизнью простого праведника. Эта ситуация целенаправленно озадачивает читателя, ставит его самого лицом к лицу с отсутствием линейного решения конфликта поколений. Связь между поколениями и единство священной истории изо-

бражаются как тяжелая нравственная проблема, как момент столкновения общего и частного, отнюдь не могущий быть однозначно решенным. Ни о какой преемственности здесь не может идти речи – на первый план выведена, напротив, конфликтность, несовместимость исторических эпох, связанных с каждым из поколений.

Такое восприятие разрыва поколений порождает и совершенно особый тип исторического пессимизма. Талмудический мидраш видит огромный разрыв между собой – и эпохой Торы. Этот разрыв может выражаться и на изобразительном уровне; так, поколение Исхода представляется великанами: «Предложил он мне (проводник-бедуин рабби Аббе. – *М.В.*): “Хочешь, покажу тебе умерших в пустыне?” Пошли мы туда и увидели, что они лежат навзничь, как пьяные. Один из них согнул ногу в колене, и наш бедуин проехал по этой ногой верхом на осле и с поднятым копьем» (BT *Vava Vatra*, 75a).

Аналогичным образом греческие соседи талмудических евреев считают великанами героев Гомера: «Несколько лет тому назад в Мессении, как говорит Аполлоний, после сильных бурь и наводнения был обнаружен расколотый каменный пифос и из него выпала голова, втрое больше, чем обычная человеческая. Во рту было два ряда зубов. Когда стали расследовать, чья же это голова, то нашли высеченную в камне надпись “Ид”. Мессенцы на общественные средства сделали новый пифос, положили в него голову и с почтением относились к останкам этого героя: они поняли, что он — тот самый, о котором Гомер сказал: “И могучего Ида, храбрейшего меж земнородных...”» (Флегонт из Тралл, фрагмент 11)⁵⁰.

Такой мотив означает, помимо прочего, абсолютную необратимость отношений между «сегодня» и реальностью героической эпохи: в священную историю нельзя возвратиться, как нельзя увеличить свой рост до сорока локтей. Более того, великаном «сегодня» быть неудобно и некрасиво. Это все равно, что говорить на рынке гекзаметром. Поэтому в талмудическом мидраше цельность эпического повествования Письменной Торы вполне осознанно сталкивается с точечными анекдотами мудрецов, рассказанными современным, разговорным языком⁵¹. Все эти моменты – часть самоощущения греческого человека эпохи Принципата, оказавшегося под властью Рима; так, в фарсах Лукиана Зевс пытается говорить с другими богами гомеровским гекзаметром – и получает ответ: «Перестань! Доста-

точно; надоел ты нам своим пением. Поверь мне, лучше оставь тяжеловесные стихи и, выбрав любую из речей Демосфена против Филиппа, произнеси ее, немного изменив» (Зевс Трагический, 13)⁵². Напротив, «Мидраш Хроник Моше» написан уже псевдобиблейским возвышенным стилем, потому что средневековый мидраш пытается конструировать историю образцов, возродить эпичность Писания. Для талмудического мидраша библейский стиль невозможен; необратимый разрыв между поколениями предполагает с нашей стороны не подражание прекрасной эпохе, а ровно противоположную экзегетическую тактику – извлечь из жизни библейских героев другой урок, кроме их геройства – такой урок, который соответствовал бы нуждам нашего «сегодня». Плутарх (во многом формулируя и задачу своих «Жизнеописаний») пишет в «Наставлениях государственному мужу»: «Когда мы видим малых детей, потехи ради примеряющих отцовские башмаки и венки, нам забавно; но когда правители наших городов необдуманно приводят толпу в возбуждение, призывая подражать деяниям, мыслям и подвигам предков, несообразным нашему времени и настоящим обстоятельствам, дела их смешны, но участь может оказаться вовсе не смешна... Есть ведь у эллинов былых времен и совсем другие дела, пригодные как пример для вразумления нынешних: например, афинянам стоит напоминать не о бранных подвигах, но хотя бы об амнистии, объявленной после низвержения Тридцати, или о пене, наложенной на Фриниха за трагедию о взятии Милета... Подражая таким поступкам, можно и нынче уподобляться предкам; что же до Марафона, Евримедонта, Платеи и прочих тем для красноречия, волнующих толпу и побуждающих ее петушиться попусту, пусть ими занимаются софисты в своих школах» (Праес., XVIII)⁵³.

Из истории надо извлекать уроки нравственности, а не великих подвигов. В этой связи рядом с представлениями об исполинском росте поколения Исхода возникают мидраши, в которых великанами выступают лишь противники евреев, богатыри Сихон и Ог: «Длина ступни Ога была 18 локтей. Увидел его Моисей – и испугался. Сказал ему Пресвятой: Не бойся. Как написано (Числа 21: 23) “Не бойся его, ибо в руку твою передаю Я его, и весь народ его”» (Debarim Rabba, 1: 24).

Только злодей может позволить себе оставаться великаном; праведник же может быть даже лилипутом, «ибо не силой победит че-

ловец» (1 Сам 2: 9). Герой мидраша – не символический образец, не богатырь, а, напротив, простой человек, стоящий перед конкретными жизненными задачами, знакомыми каждому по его личной истории. Неуместность «героизма» демонстрирует и Лукиан:

«Геракл: А я... не побоюсь сказать то, что думаю... Если дело пойдет не так, тогда, если хотите, я сотрясу Стою и опрокину ее на этого Дамида, чтоб он, проклятый, не смеялся над нами!

Мом: Геракл, Геракл, какие ты деревенские и по-беотийски грубые говоришь слова: вместе с одним негодяем хочешь погубить столько порядочных людей. ... Если все это окажется разрушенным, как же риторы, лишённые главной темы для рассуждений, станут произносить свои речи? Кроме того, ты мог делать такие вещи, пока был жив, а с тех пор, как стал богом, ты, я надеюсь, понял, что только Мойры могут творить такие дела, – мы же никакой власти над ними не имеем» (Зевс Трагический, 32).

Состязание двух всемогущих протагонистов, доброго и злого, несет в себе гораздо меньший урок, нежели неоднозначность, противоречивость простых бытовых решений. Поэтому в талмудическом мидраше единству поколений диалектически противостоит и другое измерение – ощущение абсолютного их разрыва. Если средневековый нарратив отсылает к абсолютной сакральной парадигме, то талмудический анекдот демонстрирует несостоятельность любого абсолютного решения в исторической относительности сегодняшней ситуации и тем фиксирует разрыв в самом Всевышнем, Который одновременно и жалеет любимого праведника Моисея, и обязан убить его ради того, чтобы история продолжалась. Собирая из отдельных логий целостное повествование, средневековый компилятор стремится залечить, скрыть этот разрыв – и, тем самым, упраздняет дополнительный уровень талмудической рефлексии с его переживанием необратимости смены поколений. В этом смысле между талмудическим «поколением» и его средневековыми преемниками тоже пролегает принципиальный разрыв.

Примечания

¹ Обзор материала о Моисее в древнерусской словесности см.: *Поньрко Н.В.* Апокрифы о Моисее // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Л., 1987. Вып. 1. С. 63–67.

² Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 1. С. 233–252; [Пытин А.Н.] Ложные и отреченные книги русской старины. СПб., 1862. С. 39–50. О еврейском источнике см.: Порфирьев А.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 289.

³ А.А. Алексеев пользуется им в своей статье: Алексеев А.А. Русско-еврейские литературные связи до XV века // Jews and Slavs. Jerusalem; СПб., 1993. Vol. 1. С. 63 и сл.; однако в недавней статье (Алексеев А.А. Апокрифы Толковой Палеи, переведенные с еврейских оригиналов // Труды Отдела древнерусской литературы (далее – ТОДРЛ). СПб., 2007. Т. LVIII. С. 41–57) предпочитает выражение «Житие пророка Моисея», соответствующее заглавию в рукописи.

⁴ Изборник Святослава 1073 года. М., 1983. См. также: Жуковская Л.П. Древние книги и писатели в Изборнике Святослава 1073 года // Там же. С. 34.

⁵ Порфирьев А.Я. Апокрифические сказания... С. 84–165. Тем не менее, Порфирьев цитирует название Тихонравова. См. также: Семенковер Б.А. Греческие списки истинных и ложных книг и их рецепция на Руси // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. XL. С. 206–228.

⁶ Taube M. The Slavic Life of Moses and Its Hebrew Sources // Jews and Slavs. Vol. 1. P. 93–114.

⁷ Частично изданная в 1892 г. под названием «Толковая Палея 1477», она была впоследствии описана как отдельный вид Палеи – Хронографическая Палея Полной редакции. До введения в оборот Барсовской Палеи казалась довольно убедительной версия В.М. Истрина, что «Палеи Синодального типа», включающие наше Житие, были расширением Толковых Палей «Коломенского типа» (см.: Алексеев А.А. Апокрифы Толковой Палеи... С. 42; Водолазкин Е.Г. Всемирная история в литературе Древней Руси. СПб., 2000. С. 30–32).

⁸ Алексеев А.А. Русско-еврейские литературные связи... С. 64–70; Алексеев А.А. Апокрифы Толковой Палеи... С. 42; Taube M. The Slavic Life of Moses... P. 90–92.

⁹ Алексеев А.А. Русско-еврейские литературные связи... С. 67; Алексеев А.А. Апокрифы Толковой Палеи... С. 44 и сл.; Taube M. The Slavic Life of Moses... P. 92.

¹⁰ Taube M. The Slavic Life of Moses... P. 92. Однако в действительности обе формы встречаются и в различных списках собственно библейского текста за пределами «Жития» в Толковой Палее (см.: Михайлов А.В. Книга Бытия пророка Моисея в Толковой Палее. Варшава, 1904) и могут, таким образом, являться результатом унификации имен как переписчиками, так и собственно переводчиками.

¹¹ Алексеев обнаружил, впрочем, единственное упоминание формы *Вифия* (*Фивия*) в Барсовской Палее в спорном отрывке, который был выпущен при издании «Жития» (Алексеев А.А. Апокрифы Толковой Палеи... С. 44; текст фрагмента приводится там же на с. 57).

¹² Здесь и далее мы опираемся на издание «Жития пророка Моисея» из Барсовской Палеи, подготовленное М.В. Рождественской (Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 3. С. 119–149).

¹³ Напр., *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы. С. 243, 245 – *Семфора*; Румянцевская Палея, [*Лытин А.Н.*] Ложные и отреченные книги русской старины. С. 43–45 – *Чифора/Цифора*, но на с. 45 же – *Семфора*; *Погодинский сборник*, [*Лытин А.Н.*] Ложные и отреченные книги русской старины. С. 46 – *Семфора*.

¹⁴ *Алексеев А.А.* Апокрифы Толковой Палеи... С. 56.

¹⁵ *Понырко Н.В.* Апокрифы о Моисее...; *Алексеев А.А.* Апокрифы Толковой Палеи... С. 46; *Водолазкин Е.Г.* Краткая Хронологическая Палея // ТОДРЛ. СПб., 2007. Т. LVIII. С. 534–540.

¹⁶ *Fishbane M.* The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought and History. N.Y., 1993. P. 116–117, 272 etc.

¹⁷ *Shinan A.* Moses and the Ethiopian Woman: Sources of a Story in The Chronicle of Moses // Scripta Hierosolymitana 27 (1978). P. 66–78.

¹⁸ *Попов А.Н.* Книга бытия небеси и земли (Палея Историческая). М., 1881. С. 62–69; *Водолазкин Е.Г.* Краткая Хронологическая Палея. С. 534–540.

¹⁹ Обсуждение различных вариаций сюжета см.: *Порфирьев А.Я.* Апокрифические сказания... С. 85–92. В сирийской словесности см.: *Brock S.* Some Syriac Legends concerning Moses // JJS 33 (1982). P. 237–255.

²⁰ *Silver D.J.* Moses and the Hungry Birds // Jewish Quarterly Review, New Series. 1973. Vol. 64. No. 2. P. 123–153.

²¹ *Rajak T.* The Jewish dialogue with Greece and Rome. Leiden, 2000. P. 257–258. Ср. *Yalkut Shimoni Bemidbar*, 168.

²² См.: *Wiseman D.J.* Flying Serpents? // Tyndale Bulletin 23 (1972). P. 108–110.

²³ См.: *Stemberger G.* Introduction to the Talmud and Midrash. Edinburgh, 1993. P. 336–337.

²⁴ *Киреева Н.М.* Аскетизм в раввинистическом иудаизме и практика Талмуд Торы // Вестник РГГУ, сер. Культурология. 2007. Вып. 10. С. 62–66.

²⁵ Здесь и далее, кроме отдельно оговоренных случаев, цитаты из славянского текста и его перевода приводятся по изданию, подготовленному М.В. Рождественской (БЛДР. Т. 3).

²⁶ *Аверинцев С.С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего Средневековья // Античность и Византия. М., 1975. С. 271–272; *Водолазкин Е.Г.* Всемирная история... С. 52–59, 101–102.

²⁷ Так, единственный мидрашный сюжет, сохранившийся в Коломенской Палее 1406 – обретение праха Иосифа – сопровождается там соответствующим «прением» (л. 124г). Здесь и далее ссылки на Коломенский список Толковой Палеи приводятся по изданию: *Камчатнов А.М.* Толковая Палея. М., 2002.

²⁸ *Водолазкин Е.Г.* Всемирная история... С. 80.

²⁹ Об *ехетра* в Толковой Палее см.: Там же. С. 80–87.

³⁰ Параллель с Моисеем по принципу двукратного превращения проводится уже Симеоном Метафрастом в житии св. Спиридона: «Господи мой, Иисусе Христе, Своєю волею все созидающий и претворяющий! Ты некогда Моисеев жезл на глазах у царя Египетского превратил в змия, повели и этому золоту, ранее превращенному тобою из животного, опять принять первоначальный вид

свой... Таким образом, сначала змея по молитве святого обратилась в золото, а потом также чудесно из золота стала снова змеею» (PG CXVI, 417–468). Житие Св. Спиридона имело хождение на Руси, см., например, Четьи-Минеи свт. Димитрия Ростовского, откуда нами взят данный перевод.

³¹ См.: *Водолазкин Е.Г.* Всемирная история... С. 87–89.

³² Ср.: Там же. С. 58–59, 85–86, 89.

³³ *Kovelman A.B.* Between Alexandria and Jerusalem. Leiden, 2002. P. 105.

³⁴ М. Таубе показывает, что написание 9 вместо 500 – характерная для русских переписчиков ошибка (*Taube M.* The Slavic Life of Moses... P. 108).

³⁵ *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы. С. 251.

³⁶ Исследование традиций о Яннесе и Ямбресе см.: *Pietersma A.* The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians. Leiden, 1994.

³⁷ Ibid. P. 30–32.

³⁸ Эта традиция довольно частотна и в мидрашах талмудического периода. См., напр., BT Sanhedrin 105b.

³⁹ О чудесах в целом и о роли соревнований с колдунами для формулировки идентичности в Палее см.: *Водолазкин Е.Г.* Всемирная история... С. 90–92.

⁴⁰ Там же. С. 100.

⁴¹ См.: *Климова М.Н.* Великий канон Андрея Критского и древнерусская литература: к постановке проблемы // От Средневековья к Новому времени: Сб. в честь О.А. Белобровой. М.; СПб., 2006. С. 59–66.

⁴² Здесь и далее ссылки на «Мидраш Хроник» даются по изданию: *Jellinek A.* Bet-ha-Midrash. Leipzig, 1853. Vol. 2. [ивр.] С. 1–11.

⁴³ Обзор мотивов, связанных с жезлом Моисея, см.: *Kugel J.L.* Traditions of the Bible: a guide to the Bible as it was. N.Y., 1998. P. 604 ff.

⁴⁴ Об ангельском сопротивлении Моисею в раввинистических мидрашах см.: *Najman H.* Angels at Sinai: Exegesis, Theology and Interpretive Authority // *Dead Sea Discoveries*. Vol. 7. No. 3. Angels and Demons. Leiden, 2000. P. 313–333; *Schultz J.P.* Angelic Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law // *Jewish Quarterly Review*, New Series. Pennsylvania, 1971. Vol. 61. No. 4. P. 282–307.

⁴⁵ БЛДР. Т. 3. С. 377.

⁴⁶ «И възбояся Моисий Бога, не приходи к ней, помянувъ, яко закла Аврам Елеазара, раба своего: “Не поймай жены сыну моему от дщери хананѣискъ”. Исакъ же заповѣда Иякову, сыну своему, не сватитися съ сыны Хамовы, яко продани суть в работу сынамъ Симовымъ и сынамъ Афетовымъ. И убоися Моисий Бога своего, и не прикоснуся к женѣ Киканосовѣ, и та бо есть отъ сыновъ Хамовъ».

⁴⁷ О фольклорном коде как языке древнерусского историописания см.: *Виротайнен М.Н.* Автор текста истории // *Ее же.* Речь и молчание: сюжеты и мифы русской словесности. СПб., 2003. С. 84–87, 102–107.

⁴⁸ Коломенская Палея, л. 120а; Румянцевская Палея, [*Пытин А.Н.*] Ложные и отреченные книги русской старины. С. 45; в ряде других списков мотив отсутствует. Учитывая тот факт, что все типологические построения в Палее касаются

ся, как правило, лишь библейского материала, нельзя быть уверенным, что автор данного «прения» был знаком с текстом «Хроник Моше». Однако это лишь подчеркивает сходство в ходе мысли еврейского и христианского компиляторов.

⁴⁹ О том, в частности, что происходит в талмудических мидрашах с образом Моисея см., напр.: *Вогман М.* Моисей, Учитель наш, в литературе ХаЗаль: демифологизация или ремифологизация? // *История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции.* М., 2009. С. 44–51.

⁵⁰ Флегонт из Тралл. Удивительные истории / Перевод М.Е. Грабарь-Пассек, М.Л. Гаспарова, В.Н. Илюшечкина // *Вестник древней истории.* 2001. № 4. С. 234.

⁵¹ *Kovelman A.B.* Between Alexandria and Jerusalem. P. 39–40.

⁵² Перевод С.Э. Радлова по изд.: Лукиан Самосатский. Сочинения. СПб., 2001. Т. 1. С. 305.

⁵³ Текст приводится в переводе С.С. Аверинцева с минимальной коррекцией по изд.: Плутарх. Наставления в государственных делах // Плутарх. Избранное. М., 1983. С. 583–626.

Елена Федотова (Москва)

«Сын старости» – «Сын моего горя»: Вениамин и братья

В настоящей работе речь пойдет о библейской картине межплеменных отношений Израиля; эта тема чрезвычайно занимает авторов ТаНаХа и пересекается с рядом других важных тем. Представляется полезным предварить наше чисто литературоведческое исследование очень кратким историческим вступлением – чтобы иметь какую-то привязку к ориентирам реальности.

Итак, согласно внешним источникам¹, в IX в. до н.э. на территории Палестины существовали два государства: на севере – Израиль, на юге – Иудея. Израиль был заселен значительно более пестро, чем Иудея, и самым важным племенем на Севере считалось население нагорья Эфраим. На протяжении всей истории существования двух царств Израиль намного превосходил Иудею по человеческим и природным ресурсам, а также по развитию институтов государственности и политическому влиянию; образно говоря, Южное царство играло при Северном роль «младшего брата». Но к концу VIII в. до н.э. картина изменилась: Ассирия аннексировала территорию Израиля, а Иудея, включенная в структуру имперской экономики, еще полтора века процветала и, как полагают, именно в это время могли зародиться на Юге идеи о распространении своего влияния на северные территории. Однако в начале VI в. до н.э. исчезла и Иудея, и после некоторого провала неизвестности, уже в Персидский период, появилась в Палестине группа пришельцев из Вавилона, которая, по видимому, претендовала на ведущее положение в регионе.

Если судить по книгам Эзры и Неемии, члены этой группы называли себя в основном *иудеями*; из колен Израильских упоминаются только Иуда, Вениамин и левиты; но в специальных религиозных контекстах пришельцы используют самоназвание *Израиль*. Очевидно, эти люди строили свою идентичность на основе особой религии и на исторической преемственности с древним государством Израиль. И поскольку, как полагают, последняя редакция ТаНаХа при-

надлежит этой группе, то библейская картина, если брать ее в синхронном срезе окончательного текста, должна отражать рефлексию репатриантов на некоторую историческую, а может быть, и метафизическую реальность.

Несмотря на то что настоящее исследование ограничено именно этим, синхронным срезом, историческая соотнесенность должна помочь интерпретатору понять путь авторов библейского рассказа, ведущий их к созданию своего объяснения истории «святого народа».

Переходя собственно к библейской картине, отметим прежде всего очевидный момент: прообраз межплеменных отношений автор помещает в семью Иакова-Израиля. И так же, как Иаков в своем «Благословении» (Быт 49) выделяет двух сыновей – Иуду и Иосифа, так и повествование в дальнейшем фиксирует выдающееся положение потомков Иуды и Иосифа (или его сыновей Ефрема и Манасии). Но везде, где взаимодействуют Иуда и Иосиф, между ними обязательно вклинивается Вениамин, младший брат Иосифа и вообще самый младшенький, двенадцатый сын в семье. Общее впечатление странности этой фигуры мимоходом отмечают многие авторы, но подробно и всесторонне темой Вениамина, насколько мне известно, комментаторы еще не занимались. Попробуем восполнить этот пробел и оценить роль «младшего сына» в библейском концепте Израиля как семьи из двенадцати племен – потомков двенадцати братьев.

Первое, что бросается в глаза – это очевидная посредническая роль Вениамина. Например, М.Г. Селезнев² исследовал описание раздела Земли между Израильскими племенами в книге Иисуса Навина и показал, что это описание носит характер не исторического или административного документа, а скорее, богословско-идеологической схемы, при помощи которой автор стремится утвердить политический идеал равновесия между Иудой и Ефремом (Югом и Севером), а колено Вениамина и его надел служат в этой конструкции чем-то вроде «буфера» между главными племенами, родственными – и одновременно противостоящими друг другу.

Надо сказать, что в тексте, как и в анализе М.Г. Селезнева, просматривается нечто большее: если Вениамин и посредник, то довольно странный; и основная странность его – в необычайной двойственности. С одной стороны, этого *младшего брата* отличает очень высокий статус (как и положено посреднику); с другой стороны,

есть указания на его нулевой статус; само существование Вениамина временами выглядит как-то эфемерно. Например, он получает землю сразу после Иуды и Ефрема, раньше других колен. Это приближает его ранг к рангу главных племен. При разделе Земли к Вениамину отходят главные культовые центры – будущий Иерусалим, Бет Эль, Гилгал, Иерихон, и важнейшие дороги, эти центры соединяющие. Но на самом деле, все центры и дороги лежат строго на границах Вениамина с Иудой или с Ефремом, и возникает вопрос: так владеет он всем этим или не владеет? Кроме того, на первом этапе раздела, когда Иуда и Ефрем уже получили свои наделы, полоска земли между ними еще долго остается ничьей, ею *никто* не владеет; лишь спустя какое-то время этот *никто* воплощается в Вениамина³.

Таким образом, Вениамин выглядит как посредник, одновременно существующий, весомый – и ничтожный, исчезающий. Но целью такого посредничества не может быть просто соблюдение равновесия; очевидно, здесь подразумевается что-то другое.

Буквально все прочие эпизоды и сюжеты, в которых участвует Вениамин, приведут нас ровно к тому же выводу. Вениамин, как двуликий Янус, всегда имеет две противоположные стороны; он не просто – то один, то другой; он одновременно и тот, и другой. Его портрет двоится в глазах, вызывая невротическую реакцию читателя. Мы не понимаем, какой он. Он и сильный, воинственный – и вялый, даже исчезающе-эфемерный; он и примиритель – и скандалист; само его присутствие в сюжете создает какой-то тревожный, беспокоящий фон; на самом деле, он всегда в центре скандала, если не войны.

Все эти многообещающие странности заложены уже в самом рассказе о рождении Вениамина.

Прежде всего, он родился не в Месопотамии, как другие братья, а в Земле обетованной, *в пути*, между Бет Элем и Бет Лехемом. Он родился после того, как Иаков получил имя «Израиль», примирился с Исавом, покинул Шехем, очистившись от «чужих богов», и воздвиг жертвенник Господу в Бет Эле; Иуда уже вышел на первое место по старшинству. Иными словами, Вениамин появился на свет тогда, когда Израиль уже сформировался в зародыше. Он стал *двенадцатым* сыном – без него не было бы полноты Израиля. И если Иуда оказался потом главой, то Вениамин от рождения получил статус «печати Израиля» (пользуясь мусульманским языком).

Помимо этого, Вениамин – самый младший и сын любимой жены; такой ребенок в ТаНаХе, по определению – избранник Божий, счастливчик, любимец отца; поэтому Вениамин – «Сын старости» (Быт 44: 20) и «Йедид Адонай» (т.е. «Возлюбленный Господа», Втор 33: 12); этим и определяется вся сила его статуса; но, с другой стороны – он убивает своим рождением мать; такой ребенок при естественном ходе событий, вообще говоря, обречен. К тому же, хотя здесь не применимы законы об убийстве, но возможна реминисценция на закон (Исх 21: 15), по которому «убивающий отца или мать смертью да умрет» («мот юмат»). Таким образом, Вениамин «почти умирает» сразу по рождении, и это «почти умирание» будет сопровождать ему и дальше, хотя никогда не выльется в настоящее исчезновение; наоборот, исчезнут все, а Вениамин останется – вместе с Иудой.

Соответственно, мать называет его «Бен Они», т.е. «Горе мое»; но отец тут же переименовывает новорожденного в «Бен Йамина», что можно перевести⁴ и как «Счастливчик» («Человек удачи»), и как «Сын правой руки»; т.е., тот, кто сидит по правую руку отца, его надежда, опора. Можно перевести «Бен Йамин» и как «Обитающий на юге» – что, конечно, имеет смысл только для племени, и притом не как самоназвание, а как определение по отношению к другому племени, которое расположено севернее и более могущественно, чем племя Вениамина (поскольку через него все определяется). Тем самым, изначально Вениамин определен многопланово, и на одном из уровней – в привязке к Ефрему (Иосифу), своему сильному северному соседу (или старшему брату). Это и есть отправная точка развития его статуса и его первая роль.

В *Истории Иосифа* Вениамин выступает в полном соответствии с образом, заложенным в истории его рождения. Он оказывается посредником в примирении братьев, но эта роль возможна для него только благодаря тому, что он младший, любимец, которым отец дорожит более всего на свете. Сам по себе он – просто «пустое место»; на протяжении всего рассказа он не говорит ни единого слова, ничего не делает, но зато попадает в передрагу, которая чуть не стоит ему жизни. И «подставляет» его Иосиф: после клятвы братьев, что умрет тот, у кого найдут чашу, Вениамин должен умереть, потому что клятва не отменяема; или он должен стать рабом Иосифу, на что тот гуманно переводит клятву. Искушает брата Иуда, своей голо-

вой (Быт 44: 33). Но тем самым неявно предполагается, что Иосиф теряет права старшего, патрона, по отношению к Вениамину; все права переходят к Иуде. Этой историей задается модель будущей динамики отношений: права старшинства, ответственность, роль защитника – перемещаются от Иосифа к Иуде – через посредство Вениамина.

Позже, в период становления Царства, власть перетекает от Ефрема к Иуде – через Вениамина. Великий Самуил, который, подобно Моисею, был наделен тройственной властью – судьи, священника и пророка – происходил из племени Ефрема⁵. И власть Самуила была больше власти Саула (вениамитянина); уже будучи царем, Саул у него «в мальчиках бегал». Но затем власть все же переходит к Саулу; он ее не удерживает и передает Давиду (иудею). Само племя Вениамина на первом этапе воюет с Давидом, вместе со «всеми Израилем», но в конце этого периода присоединяется к Давиду (тоже вместе со «всеми Израилем»). При разделении Царства Вениамин остается с Иудой – навсегда. Таким образом, мы видим «перетекание» самого Вениамина как физического тела от Ефрема к Иуде.

Следующий показательный текст, прекрасно иллюстрирующий взаимоотношения в «треугольнике» Иуда–Вениамин–Иосиф – это «Благословение Иакова» (Быт 49). Если подойти к анализу текста с позиций структурализма, то можно увидеть, что сама его структура оказывается осмысленной и «говорящей»; в представлениях *структурного анализа* перевести эту «речь» – значит сформулировать явно то, что читатель в норме усваивает при чтении на уровне интуиций. Итак, преамбула такова: патриарх, ввиду близкой смерти, благословляет сыновей, называя их в определенном порядке (хотя на самом деле речь идет о племенах). Таким образом, текст выполнен в жанре *списка*, и поскольку сам жанр предполагает ранжирование перечисляемых элементов, то можно попробовать извлечь из этого списка информацию о том, как автор выстраивает относительные ранги колен (см. табл. 1).

Прежде всего, необходимо понять принцип построения данного списка. Естественно было бы ожидать, что патриарх расценивает ранг каждого из своих сыновей в соответствии с законным порядком, который учитывает статус жены и порядок рождения сыновей: например, сначала должны следовать дети старшей жены (Лии), за ними – дети младшей жены (Рахили), после этого Иакову следовало

бы упомянуть детей старшей служанки (Зелфы) и в конце – детей младшей служанки (Валлы); всех в порядке очередности их рождения. Ряд имен в Быт 49 не следует строго такому чину, однако как принцип, законный порядок все-таки положен в основу данного списка⁶. Из структуры текста, как и из сути «благословений», хорошо видно, что автор высоко ставит законный ранг Иуды и стремится показать это своему читателю хотя и намеками, но достаточно ясными и многочисленными. А вот законный ранг Иосифа, по мнению автора, невысок, не выше ранга младших детей Лии, хотя фактически Иосиф беспрецедентно процветает, по беспричинной благосклонности Бога.

О пониженном ранге Иосифа по отношению к Иуде говорят многие особенности расположения имен: например, автор помещает детей Рахили в самом конце списка, после детей наложниц; и хотя воспринимается это скорее как шутка писца, но заставляет читателя вспомнить, что не Иосиф, а Дан – фактически старший сын Рахили, по усыновлению (см. Быт 30: 3–6). Подобным образом Измаил был старше Исаака; это не помешало Исааку стать наследником обетования – однако в этом месте параллель дает сбой, поскольку Исааку, младшему сыну, любимцу и избраннику Божьему, естественнее сопоставить не Иосифа, а Вениамина. Сам же Иосиф, заключенный в списке между Даном и Вениамином, ни старший, ни младший, не имеет по закону никаких особых прав – к такому заключению должны привести читателя все намеки.

Но роль Вениамина по отношению к Иосифу не ограничивается лишь перетягиванием на себя прав младшего и любимца; все, что происходит с Вениамином, плохо сказывается на позициях Иосифа. Действительно, всякое возвышение младшего брата перед старшим унижает последнего, а любое унижение младшего – тенью падает на старшего.

Так, с одной стороны, Вениамин «прилеплен» к Иосифу, а с другой, согласно структуре списка, он вступает в некоторые отношения с Иудой: по симметрии относительно блока детей наложниц⁷ Иуда сопоставлен отнюдь не Иосифу, как можно было бы ожидать из сходства их благословений⁸, но Вениамину. В этом сопоставлении содержится определенный меризм: между старшим по закону и «Возлюбленным Господа», между первым и двенадцатым, главой и «печатью Израиля» – заключен весь Израиль; намек на меризм хорошо оттеняет старшинство Иуды и его ответственность за всех.

Сопоставление по симметрии сопровождается лингвистическим параллелизмом: Иуда назван «молодым львом» («гур арье», Быт 49: 9), Вениамин – «волком» («зээв», Быт 49: 12). Многие комментаторы отмечают неадекватность этого эпитета, по крайней мере, по отношению к сыну Иакова⁹; но ведь на самом деле и к племени это относиться не может; ссылки на воинственность мало что объясняют: не всякого сильного и воинственного правильно было бы назвать «волком». Реально ничего специфически волчьего, т.е. жадного, хищного и свирепого во всем племени Вениамина на протяжении повествования не проступает. В таком случае, можно думать, что этой анималистической метафоре предназначена в тексте иная роль. Исследование контекстов показывает¹⁰, что слово «зээв» используется в ТаНаХе всего несколько раз¹¹, исключительно в пророческих текстах и всегда в паре со словом «арье» («лев») ¹², причем везде этот символизм подразумевает пониженный ранг «волка» по отношению ко «льву»¹³. Таким образом, лингвистическая параллель нацелена на выстраивание иерархии рангов, в которой Вениамин (а заодно и Иосиф) занимает подчиненное положение по отношению к Иуде; одновременно параллель связывает Вениамина с Иудой, оттесняя его от Иосифа.

Очень похожие смыслы вычитываются из структуры другого списка – «Благословения Моисея» (Втор 33) (см. табл. 2), который построен по существенно иному принципу: в основу его положен не законный ранг племени, а избранность в соответствии с благоволением Бога. Симметрия списка с учетом нарративной ситуации ведет читателя к осознанию того, что Бог избрал четырех: Иуда избран на царское служение¹⁴; Левий, очевидным образом – на священническое; Вениамин – как младший сын, права которого пересекаются с правами старшего¹⁵; наконец, Иосиф – избран без особой причины, скорее по прихоти Божества¹⁶. Вместе с тем, список начинается с Рувима, явно безблагодатного, но зато формально первого – и это, возможно, указание на то, что законному порядку автор где-то отдаст предпочтение, видя в нем также присутствие Бога.

В списке Втор 33 Вениамин снова стоит в посреднической позиции, между Иудой и Иосифом, и, в отличие от Быт 49, его ранг не уменьшен, а возвышен – соседством с избранником Левиим, а также уникальным титулом «Возлюбленный Господа»¹⁷, которым из конкретных людей во всем ТаНаХе удостоен еще только Соломон¹⁸

(2 Сам 12: 24–25). Как уже сказано, независимое возвышение младшего брата само по себе унижает старшего; кроме того, избранничество Вениамина еще раз подчеркивает, что настоящий младший – это он, Вениамин, а Иосиф стал обладателем благословения случайно и временно.

Соположенные рядом в сознании читателя, два «Благословения» приводят к однозначному выводу: Иуда – фактически «старший по Израилю», и на законном основании, и по избранию Божьему, а Иосиф, наоборот, не имеет ни законных прав старшего, ни особых прав младшего, а значит, положение его, хоть и завидно, благодаря милости Бога, но не имеет под собой фундамента и лишено перспективы: милость Бога может и перемениться, особенно если потомки Иосифа проявят недостойность (что и произошло в библейской истории)¹⁹. Так, ничего особенного для этого не делая, одним своим существованием, Вениамин подрывает позиции Иосифа, лишая его перспективы на будущее.

Есть у Вениамина в библейском повествовании еще одна удивительная роль: как своеобразный «промотор», он способствует переходу всего Израиля в качественно новое состояние (табл. 3 поясняет этот тезис).

Видно, что в широком контексте повествование обнаруживает симметричную и уравновешенную структуру (в таблице везде выдержана библейская хронология, и достаточно интересен сам факт ее существования).

Три периода по 400 лет – Египет, Судьи и Поздняя монархия совместно с периодом плена – имеют то общее между собой, что начинаются они относительно хорошо, а затем все постепенно портится. Между ними – два светлых, даже нормативных периода приблизительно по 100 лет. Первый – это Синайский Завет и получение Земли как исполнение обетований, а второй – Единое Царство, созданное Давидом. Причем пара Египет–Синай перевернута по отношению к паре Единое Царство – Разделенные Царства. В первой паре сначала идут темные времена, а потом светлое будущее, во второй паре – наоборот.

В начале каждой пары находится свой сюжет с участием Вениамина, и в каждом из них он способствует *переходу*: в *Истории Иосифа* он помогает переселению семьи в Египет, в истории гражданской войны (Суд 19–21) преступление Вениамина ускоряет приход монархии²⁰.

Вся композиция центрирована относительно времени Судей, которое представляет собой промежуточный период «раскачки» развращенности. Мы видим «качание маятника» – народ мечется от отступничества к религиозной верности и наоборот. Но в целом все неуклонно движется вниз. И, как некий индикатор состояния общества, меняется поведение сынов Вениаминовых. В начале периода Судей два первых судьи – иудей и вениамитянин. Это правильный порядок: Вениамин должен идти за Иудой. Однако у судьи Эхуда, этого «Бен-Йамина», «Человека правой руки» – что-то не в порядке с правой рукой, он то ли левша, то ли калека²¹. И что же в конце? Вениамин – преступник, причина гражданской войны, где он воюет против всех, и этих «всех» против Вениамина ведет Иуда (а в войсках Вениамина уже 700 левшей, отборных воинов – Суд 20: 16). Все переворачивается – в ознаменование того, что времена переворачиваются.

О знаменитой истории (Суд 19–21) – «почти уничтожения» колена Вениаминова – много написано²², но кажется, никто не отметил, что это – «История Иосифа наоборот». *Историю Иосифа* она напоминает литературной разработанностью²³ и общей темой: борьба братьев против одного до почти полного его уничтожения. Однако в нашей истории все детали обратны по отношению к деталям *Истории Иосифа*: не преступные братья ополчаются против невинного праведника, а движимое праведным гневом общество наказывает брата-преступника, хулигана. Там Вениамин объединил братьев в примирении, здесь – в войне против себя самого. Там Иуда выкупает Вениамина у рискованно обошедшегося с ним Иосифа, здесь – Вениамин дурно обошелся с ефремлянами, а Иуда предводительствует карательной экспедицией. Там Иосиф, в конце концов, спасает от голодной смерти раскаявшихся братьев; здесь братья, раскаявшись в содеянном, спасают племя Вениамина от полного уничтожения. Главный герой *Истории Иосифа* становится лидером народа, в истории с Вениамином ефремляне, из-за которых «разгорелся сырбор», куда-то исчезают из поля зрения читателя довольно скоро и о них в дальнейшем нет никакого упоминания.

Итак, эта «История Иосифа наоборот» открывает «опрокинутый» период жизни Израиля. Сама уравновешенность всей схемы (см. табл. 3), ее явная разработанность, заставляет искать смысл, который может быть в ней заложен: мы видим здесь идеал, его реаль-

ное нарушение и перспективу; Вениамин же опять играет свою роль «посредника между временами», и конечной точкой этих времен будет исчезновение Ефрема, но возрождение Иуды, которому выпало на долю наследовать историческую славу, мощь и богатство Северного Царства, и даже право на его имя – Израиль. А Вениамин будет теперь при Иуде – до конца.

В итоге мы имеем возможность оценить удивительное литературное построение, которое имеет смысл и вообще мыслимо только в пространстве библейских идей.

В терминах структурализма можно сказать, что библейский автор выстраивает искусственную бинарную оппозицию – в противостоянии Иуды и Иосифа (Ефрема) как племен одинаковой силы, чего скорее всего, не было у реальных этнических групп с такими названиями. Оппозиция строится на том, что конкуренция между Иудой и Иосифом основана на одновременном применении разных правовых систем: Иуда – старший на законном основании его первенства по рождению (с учетом некоторых поправок), а Иосиф поначалу имеет права младшего брата; младший сын в ТаНаХе обладает очень высоким статусом, поскольку в нарративе он так часто обходит старшего и присваивает его права, что это становится своеобразным законом для Израиля. Сам Иаков создал почву для противостояния сыновей, когда обманом забрал у старшего брата первородство и благословение, а потом подчеркнуто выделял своего любимца Иосифа из среды братьев.

Данная оппозиция определяет исходную точку псевдоравенства и псевдоравновесия между Иудой и Иосифом (Ефремом). Однако равновесие это неустойчиво, и динамика распределения сил – в пользу Иуды.

Бинарная оппозиция разрешается введением промежуточного третьего звена, которое берет на себя качества, определяющие оппозиционность. С одной стороны, можно сказать, что Вениамин виртуально преобразует реальную картину соотношения сил: он замещает Иудею в качестве слабого партнера, «младшего брата» по отношению к Израилю, позволяя Иуде «отряхнуть» от себя эту унижительную роль; с другой стороны, Вениамин отбирает у Иосифа статус и права младшего брата по рождению, причем сам он даже в этом качестве не способен составить оппозицию Иуде – по своей общей слабости и эфемерности. Жизненные силы, изобилие и благополучие

остаются у Иосифа, однако это благополучие без прав – неустойчиво. Бог избрал Иосифа и благословил – фактически, по своей прихоти, но прихоть потому и прихоть, что у нее нет причин и она в любую минуту может перемениться.

По отношению к Иуде – дело не только в том, что Вениамин слабее Иуды; он тяготеет к Иуде, как могут тяготеть друг к другу и смыкаться *последний и первый, конец и начало, благодать и закон*; неуловимые связи притягивают Вениамина к самому старшему из братьев, и в конце концов он добровольно присоединяется к Иуде, принося тому благословение, сопутствующее статусу младшего сына²⁴.

Иосифу же Вениамин передает свою эфемерность: Ефрем в процессе библейской истории как будто тоже присоединяется к Иуде, но на самом деле – куда-то исчезает, оставляя Иуде свое славное имя: Израиль.

То же самое можно было бы сказать немного другими словами: сам факт привлечения Вениамина в качестве посредника между Иосифом и Иудой показывает, что автор намеренно выстраивает иллюзию (или политический идеал) равновесия между Севером и Югом. Действительно, посредник уместен только между противостоящими сторонами равной силы; в противном случае сильный просто доминирует над слабым, и некому даже приглашать посредника. Очевидно также, что посредник должен обладать политическим весом, близким к весу противостоящих сторон; и Вениамин подходит для этой роли: его значительность обеспечивается статусом младшего сына, в принципе способного перенять у старшего брата права первородства.

Но настоящая задача автора – перевести равновесие в тождество, путем уничтожения одной из сторон при передаче всех имущественных прав другой стороне. В этой, конечной ситуации посредник исчезает, уменьшаясь почти до нуля и переходя в этом облегченном состоянии от одной из сторон к другой.

Такова концептуальная роль «младшего брата» в библейской картине родственных отношений между потомками Иакова: через Вениамина перетекает от Иосифа к Иуде все, что составляло богатство, силу и славу Израиля.

Что же касается новозаветных параллелей, к которым я должна перейти по сложившейся традиции, то здесь можно сказать только

одно: апостол Павел, через которого, как известно, очень многое перетекло из иудаизма в христианство, и сам он, как физическое тело, тоже со временем переместился из одного конфессионального пространства в другое – происходил из колена Вениаминова (Рим 11: 1; Филипп 3: 5). Я ничего не могу увидеть здесь, кроме случайного совпадения, но оно достойно того, чтобы завершить им эту работу.

Примечания

¹ См., напр.: *Finkelstein J., Silberman N.A.* The Bible Unearthed. New York; London, 2001. P. 165–313.

² *Seleznev M.* The Origins of the Tribal Boundaries in Joshua: Administrative Documents or Sacral Geography? // *Babel und Bibel: Annual of Ancient Near Eastern, Old Testament, and Semitic Studies.* 2005. Vol. 2. P. 331–361.

³ См.: *Seleznev M.* The Origins of the Tribal Boundaries... P. 346–348.

⁴ См.: *Schunck K.-D.* Benjamin. Art. // *The Anchor Bible Dictionary.* New York; London, 1992. Vol. 1. P. 671–673; *Ewing W., Soarisala A.A.* Benjamin. Art. // *The International Standard Bible Encyclopedia / ed. G.W. Bromiley.* Grand Rapid, Michigan, 1989. Vol. 1. P. 460.

⁵ Племенная принадлежность Самуила обращает на себя внимание, потому что по закону священник должен быть левитом.

⁶ См. мой доклад «“Благословение Иакова” (Быт 49) и “Благословение Моисея” (Втор 33) в аспекте структурного исследования» на 17-й Ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике, 2–4 февраля 2010 г., Москва (в печати).

⁷ Список благословений в Быт 49 фактически начинается с Иуды, поскольку трое старших сыновей лишены отцом прав старшинства (на законном основании!) и получают не благословения, а проклятия. Это дает право читателю мысленно удалить из списка три первых имени, и тогда Иуда оказывается во главе списка, а блок детей наложниц – в центре (если еще учесть, что под Иосифом фактически подразумеваются Ефрем и Манассия).

⁸ Во всем тексте Быт 49 только Иуда и Иосиф получают одинаково многословные и великолепные благословения.

⁹ См.: *Simpson C.A.* Genesis (The Interpreters Bible. Vol. 1). Nashville, 1990. P. 823; *Westerman C.* Genesis. Edinburgh, 1987. P. 332; *Hamilton V.P.* The Book of Genesis, chs. 18–50. (NICOT). Grand Rapid, Michigan, 1995. P. 686–687; *Wenham G.* Genesis 16–50. Vol. 2 (WBC). Dallas, Texas, 1998 (Logos Library). Commentaries. P. 19; *Sarna N.N.* Genesis (JPS TC). Philadelphia; New York; Jerusalem, 1989. P. 345.

¹⁰ См.: *Botterweck G.J.* (ze'ēbh). Art. // *Theological Dictionary of the Old Testament.* 1997. Vol. IV. P. 1–7.

¹¹ Помимо Быт 49 см. Иез 22: 27; Иер 5: 6; Авв 1: 8; Соф 3: 3; Ис 11: 6–8; 65: 25.

¹² Один раз со словом «барс» («намер», Авв 1: 8).

¹³ Для социальных контекстов это отмечено у: *Botterweck G.J.* (ze'ēbh). Art. P. 5.

¹⁴ Царское достоинство пророчил Иуде еще Иаков (Быт 49: 8–10); в списке Втор 33 можно судить об избранности Иуды по расположению его имени в начале списка (с учетом того, что Рувим, упомянутый мимоходом и почти исчезающий, лишен прав старшинства, как и земли в Палестине), а также по намеку на помощь Бога в трудной ситуации гонений и лишений. Читателю, знакомому с рассказами о Давиде, тексты Втор 33 и Быт 49: 8–12 вполне могут напомнить о судьбе этого Божьего избранника и любимца, происходящего из племени Иуды.

¹⁵ Основное право (и обязанность) первенца – принадлежать Богу (см. Исх 22: 28–30), в том числе, возможно – быть принесенным в жертву. *Акеда* (Быт 22), среди прочего, может быть рассказом, призванным подтвердить, что Исаак, младший сын, получил права первородства (см.: *Levenson J.D.* *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity.* London, 1993. P. 111–142). В дальнейшем эти обязанности и права переносятся на левитов, которые посвящены Господу за первенцев Израиля. Вряд ли случайно в списке Втор 33 Левий помещен между Иудой и Вениамином, права которых – старшего и младшего – смыкаются в точке прав первородства и переносятся на Левия. Любопытно отметить также, что традиционное место детских жертвоприношений, долина Бен Хинном (см. 4 Цар 23: 10; 2 Пар 28: 3; 33: 6; Иер 7: 31, 32; 19: 2, 6; 32: 35), согласно указаниям библейского текста (Иис Нав 15: 8; 18: 16) находилась на границе земель Иуды и Вениамина (см.: *Ackerman S.* «Under every green tree». *Popular Religion in Sixth-Century Judah.* Winona Lake, Indiana, 2001. P. 140).

¹⁶ В раввинистической экзегезе приводится утверждение, восходящее к 1 Пар 5: 1, что первенство (бехора) Рувима отдано сынам Иосифа, с тем, однако же, чтобы не писались они первенцами (вэло лехитйахес лабехора) – см.: Тора (Пятикнижие) и Гафтарот с классическим комментарием / Сост. Й. Герц. М., 2006. С. 233. Что под этим подразумевается – можно только догадываться; вероятно, все же – именно то, о чем говорится в данной работе: удачливость и процветание Иосифа, сама его избранность не подкреплены законными правами. Там же, в комментарии на ст. 28 можно прочесть, что благословение Иакова не относится к сынам Иосифа, а лишь к нему самому; тем самым, авторы комментария утверждают, что процветание потомков Иосифа (Ефрема) не вечно; благословение будет у них отобрано.

¹⁷ См.: *Zobel H.-J.* (yādīd). Art. // *Theological Dictionary of the Old Testament.* Cambridge, 1986. Vol. V. P. 444–448. Несомненны религиозные коннотации этого слова, тогда как секулярные – сомнительны. «Йедид ЙХВХ» – это тот, кого любит Господь; тот, кто пользуется особым покровительством и защитой Господа; здесь можно предполагать также игру слов с намеком на одно из значений имени «Вениамин»: «Сын удачи», «Счастливец».

¹⁸ Общий титул «Йедид ЙХВХ» немедленно создает параллель между Вениамином и Соломоном: Соломон – второй сын любимой жены Давида; его старший брат умер из-за греха отца. Аналогично, в библейской истории Северное царство (населенное потомками Иосифа, старшего брата Вениамина) погибает из-за грехов своих царей.

¹⁹ К тому же выводу приводит структурное исследование всех других списков колен Израиля (см. примеч. 6).

²⁰ По-видимому, не случайно вся история заканчивается постоянным припевом книги Судей: «В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» (Суд 21: 25). Соджин (*Soggin J.A. Judges. A Commentary* (OT Library). Philadelphia, 1981. P. 280–281) справедливо отмечает, что здесь эта промонархическая формула неуместна, в отличие от глав 17–18, потому что в ситуации Суд 19–21 у коалиции племен оказывается достаточно организованности и сил для жесткого наказания преступника; царь им просто не нужен. Неуместность может указывать на иную мотивацию, и можно предположить, что назначение этой фразы – соединить историю вениамитян с монархическим периодом.

²¹ Значение еврейского слова «иттер» не вполне ясно, поскольку это слово встречается в ТаНаХе всего два раза: Суд 3: 15 и 20: 16.

²² См., напр.: *Soggin J.A. Judges*. P. 279–305; *Moore G.F. Judges (ICC)*. Edinburgh, 1989. P. 412–454; *Boling R.G. Judges*. New York, 1975. P. 271–96.

²³ В указанных выше комментариях отмечено, что история включает ряд литературных единиц, взятых, по сути, из других мест библейского рассказа: Суд 1: 1–2; Быт 19: 1 сл. (история Лота); 1 Сам 11: 7; в Суд 21 использованы греческие легендарные материалы; кроме того, весь рассказ представляет собой соединение нескольких первоначально, видимо, независимых историй. При этом заимствованные сюжеты, будучи помещены в иной контекст, вносят определенную несвязность в окружающее повествование и приобретают неуместные и логически не объяснимые черты; например, мотив гомосексуализма нападавших на путников хулиганов, центральный и ключевой в рассказе о Лоте, в Суд 19 не только не выделен, но даже куда-то пропадает со временем, не играя никакой роли в дальнейших событиях. Как уже говорилось, это может означать всего лишь смену целевой направленности использованных сюжетов.

²⁴ Иуда имеет право на такое благословение, потому что он одновременно и старший брат – после удаления из старшинства трех первых сыновей Иакова – и самый младший из старших детей Лии; тем самым в его статусе тоже изначально заложена двойственность, и в результате на нем сходятся все права и избранность в придачу.

Приложения

Таблица 1

«Благословение Иакова» (Быт 49)

Список сыновей Иакова в порядке их названия

(Цифры слева – порядковый номер по рождению)

Лишены прав	1. Рувим	старшие дети старшей
	2. Симеон	жены (Лии);
	3. Левий	<u>прямой порядок</u>
	-----	по рождению;
	→ 4. Иуда	
	10. Завулон	младшие дети ст. жены;
	9. Иссахар	<u>обратный порядок</u> ;
	5. Дан	ст. сын (по усыновлению)
	7. Гад	младшей жены (Рахили);
	8. Асир	ст. сын старшей служанки
	6. Неффалим	(Зелфы);
		младший сын ст. служанки
		мл. сын мл. служанки (Валлы);
		<u>хиазм</u> ;
	11. Иосиф (Ефрем	дети мл. жены (Рахили);
	Манассия)	<u>обратный порядок</u> у внуков
	→ 12. Вениамин	

Таблица 2

«Благословение Моисея» (Втор 33)

Список племен в порядке их названия

(Цифры слева – порядковый номер по рождению)

1. Рувим (Симеон?)
4. Иуда
3. Левий
12. Вениамин
11. Иосиф (Ефрем
Манасся)

-
10. Завулон
 9. Иссахар

- | |
|---|
| <ol style="list-style-type: none">7. Гад5. Дан6. Неффалим8. Асир |
|---|

Таблица 3

Вениамин – промотор перехода

Возвращение Иакова с 11 сыновьями из Месопотамии
Рождение Вениамина в пути.



Владимир Петрухин (Москва)

**«Преступиша сынове Хамови на землю Сифову»:
об одной «ошибке» в «Повести временных лет»***

Существенной проблемой для книжности, усваивающей библейскую традицию, является место своего народа в библейской картине мира – среди потомков сыновей Ноя. Для славяно-русской книжности эта проблема была особенно сложной, ибо ни славяне, ни русь не упоминались среди потомков Ноя не только в Библии, но и в «производной» греческой – византийской космографии. Составителю начальной русской летописи – «Повести временных лет» (ПВЛ) была известна ранняя кирилло-мефодиевская традиция (т.н. Сказание о преложении книг на словенский язык), размещавшая древних словен на Дунае, начальную русь – на Балтийском (Варяжском) море¹. Эту информацию летописец должен был согласовать с византийской космографией, с рассказом о разделении земли между потомками трех сыновей Ноя в хронике Георгия Амартола, которая была важнейшим источником летописи. Согласование было не вполне удачным, ибо когда у Амартола сыновья Ноя делили землю, в тексте доминировало географическое, а не этническое деление, летописец же сосредоточивался на происхождении «народов»: поэтому в список балканских стран, заимствованный у Амартола, он включил этникон *Словене*, поместив его рядом с Иллириком на Дунае (ПВЛ: 7). Естественно, и словене, и русь ПВЛ оказывались в части Иафета, получившего западные и «полунощные» страны.

Показательно, что в качестве комментария к разделению земель между сыновьями Ноя летописец использовал апокрифический (псевдоэпиграфический) текст Малого Бытия (Книги Юбилеев)², содер-

* Работа выполнена в рамках исследовательского проекта «“Народное христианство” и библейская космогония: к происхождению славянских дуалистических легенд», поддержанного Программой фундаментальных исследований ОИФН РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых общностей».

жавшийся в компилятивном древнерусском Хронографе по Великому изложению. Этот текст был парадигматическим для начального летописания, ибо повествовал о разделении земли между тремя братьями Симом, Хамом и Иафетом, «по жребию» (в отличие от канонического текста) и о «заповеди» Ноя сыновьям – не преступать «жребий братень»: начало истории Русской земли связано с разделением ее между тремя братьями – призванными из-за Варяжского моря русскими князьями. Т.н. Начальный летописный свод (ранняя редакция ПВЛ) завершается рассказом о трех братьях Ярославичах, которым Ярослав Мудрый оставил Русскую землю: когда в летописи (под 1073 г.) пошла речь о том, что два младших Ярославича изгнали старшего – Изяслава из Киева, летописец напомнил, что «великий бо есть грѣх преступати заповѣдь отца своего». Далее следует ссылка на священную историю: «ибо исперва преступиша сынове Хамови на землю *Сифову* (курсив мой. – *В.П.*), и по 400 лѣт отмыщенье прияша от Бога, от племени бо Сифова суть еврѣи, иже избивше Хананѣйско племя, восприяша свой жребий и свою землю» (ПВЛ: 79). В рассказе о разделении земли ничего не говорится о земле Сифовой, очевидно, на первый взгляд, что мы имеем дело с простой опиской (Сиф заменил Сима), каковую исправляли уже позднейшие редакторы летописного текста (ср. Шахматов 2003: 962; Franklin 1985: 8). Действительно, в славянском переводе хроники Иоанна Малалы один из гигантов – потомков Иафета – отнесен к «колену Сифову» (Истрин 1994: 27, ср. с. 39).

Проблема, однако, в специфической благочестивой генеалогии евреев³ и в том, что летописец был книжником и знал, кто такой Сиф. В «Речи Философа», обращенной еще к Владимиру Святославичу и композиционно предшествующей обличению его внуков – Ярославичей (986 г., ПВЛ: 41), говорится, что после убийства Авеля первочеловек Адам родил Сифа и двух дочерей: от брака с одной из них Сифа «человѣци расплодишася и умножишася по земли». «Речь Философа» также основывалась на апокрифических текстах, в том числе на Малом Бытии (Franklin 1985), но генеалогическая конструкция этого псевдоэпиграфа не используется летописцем прямо. Эта конструкция показательна, ибо увязывает напрямую потомков Иакова с Сифом: «в его (Иакова. – *В.П.*) семени благословится имя мое, и имя отцов моих, Сима, и Ноя, и Еноха, и Малелеила, и Еноса, и Сифа, и Адама» (МБ. XIX)⁴. Напрямую с Малым Бытием увязыва-

ется пассаж ПВЛ о вторжении ханаанеян в чужой жребий (Franklin 1985: 8 ff.): но в апокрифе все же речь идет о вторжении в «жилища Сима» (МБ. X). В нескольких текстах, относящихся к древнерусской хронографии, Ханаан, сын Хама, посягает на Иудею, принадлежащую по жребию Симу, но Хамовы внуки должны будут вернуть внукам Сима их часть (ЛЕР. Т. 2: 203); О.В. Творогов предположил, что эти тексты могут отражать начало Хронографа по Великому изложению, источник ПВЛ (ЛЕР. Т. 2: 141).

Если не настаивать на «описке» древнерусского летописца, то благородные потомки Сифа (в том числе мессия)⁵, естественно были привлекательны для того, чтобы служить примером русским князьям. Для летописи существенно было то, что Сиф был предан отцу: в апокрифах он стремился добыть для умирающего Адама лекарство от райского древа, принес масличную ветвь, от которой возросло крестное древо (Порфирьев 2005: 94–96, 213 и сл.). Эта привлекательность образа Сифа оказалась даже соблазном для тех дуалистических религиозных течений, которые настаивали на порочности творения материального мира: для них Адам был ущербным созданием Сатаны, истинным первочеловеком считался Сиф (ср. в еврейской традиции – Маймонид, гл. 7: 88; в гностицизме и др. течениях – МС: 503–504; Карсавин 2003: 104–105). Летописцу известны были такого рода тексты: в «Речи Философа» восставший на четвертый день творения ангел именуется Сотонаилом – он был свергнут с небес, и с ним бывший под его властью ангельский «чин десятый» (ПВЛ: 40–41).

Этот мотив, очевидно, отражает богомильское влияние на книжность древней Руси, еще не знающую принципиальных различий между каноническими и апокрифическими текстами (ср. Franklin 1985: 5; Шахматов 2003: 260–261; Райан 2006: 503 и сл.; Белова, Петрухин 2009: 314–315). С этим мотивом связано представление о происхождении нечистой силы на земле в славянском фольклоре (Толстой 1995: 245–250); иной фольклорный вариант этимологического мифа о происхождении нечисти именуется нечистой силой «Адамовыми детьми», рожденными от грехопадения (ср. Власова 1998: 12; НБ: 245). Ср. текст, записанный в районе местечка Новозыбков (белорусско-брянское пограничье): «Баравой, палявой, дваравой, лесавой, а над німі глаўны – Адам Адамавіч» (Лопатин 2008: 187–188)⁶. Этот мотив явно связан с мотивами мидрашей, повествующих

о происхождении демонов, которые были рождены прародителями, 130 лет пребывающими в разлуке после убийства Авеля; Господь, однако, вселил в Адама любовь к Еве, ее плодом стал Сиф – прародитель настоящих людей (Грейвс, Патай 2002: 141–142).

Летописец, конечно, не был богомилом-дуалистом – Сиф представляется важным для него персонажем не по причине богомильского воздействия. Сиф, точнее – племя Сифово, сближался с Симом – племенем Симовым в «толковой» древнерусской библии – Палее, как сподобившиеся особого Божьего благословения. В «сказании» о Ное говорится о рождении праотцем Сима, Хама и Иафета: «И умножишася чловѣцѣ на землѣ и смѣсися племя сыновѣ Сифовѣ къ дѣщеремѣ Каиновым. А Богъ имъ не повелѣлъ, бо бѣ [.] племяни Симову [.] смѣшати с племенемѣ Каиновымѣ лукавѣства ради, и от тѣхъ рождахуся волотовѣ» (Водолазкин 2006: 897)⁷. *Волоты* – обозначение великанов (библейских исполинов, ср. Порфирьев 2005: 107); термин сохраняется и в восточнославянском фольклоре (Власова 1998: 113–114). Соотношение текстов Палеи и ПВЛ – особая проблема (Шахматов 2003, Данилевский 2004: 219 и сл.; Вилкул 2007), но общие чтения, вероятно, восходят к Хронографу по Великому изложению.

Почему, все же, апокрифический Сиф был избран летописцем в качестве библейского образца для сыновей Ярослава? А.А. Шахматов готов был усматривать за историографическими конструкциями политический интерес составителей летописи. И в случае трех братьев Ярославичей он кажется очевидным. Первая редакция летописи (Начальный свод) составлялась при младшем Ярославиче – Всеволоде, занявшем по праву – завету отца киевский стол после смерти старших братьев. Он был любимцем Ярослава (в изображении летописца) и оставался при нем у его смертного одра (что напоминает апокрифическую роль Сифа). Преступившим «заповедь отню» летописец изображает одного среднего брата Святослава (ПВЛ: 79), занявшего киевский стол и, стало быть, «место Хама» в троице братьев Ярославичей. Благословение, данное младшему сыну – характерный библейский мотив, усвоенный начальным летописанием (ср. Сендерович 1994; Хорн-Праузер 2002: 56–57); в этом отношении младший (третий!) сын Адама, его «законный» наследник, получивший наследие, после того как средний брат Каин поднял руку на старшего, общий предок всех народов Сиф «подходил» для яфетиче-

ского рода русских князей в качестве образца больше, чем старший сын Ноя и предок семитов Сим.

Примечания

¹ Еврейский хронограф X в. «Иосиппон», очевидно, пользовался источником, близким кирилло-мефодиевскому сказанию – ср. Рашковский 2009.

² На это специально обратил внимание С. Франклин (Franklin 1985) вслед за Г.М. Барацем. Тексты «Книги Юбилеев» известны в Кумране (II в. до н.э. – Тантлевский 2007: 46).

³ См. Кузари: 1.47, 95; см. там же (II, 14) о соперничестве старших братьев из-за того, кто будет преемником Адама. В апокрифической византийско-славянской традиции Евер (предок и эпоним евреев), будучи «прямым» потомком Сифа, «не приложися» безумию прочих потомков Ноя и не участвовал в строительстве Вавилонской башни (см. ЛЕР. Т. 1: 8).

⁴ Предполагается, что в историко-филологической реконструкции Сиф (*Шет*) и Сим (*Шем*) могут восходить к аморейскому *Шуту* и отождествляться уже в древнейшей традиции (ср. Дьяконов 1992; Тантлевский 2007: 20–22). «Дублетной» представляется и пара *Енох/Енос* (имя, означающее «человек», ср. МС: 210; Тантлевский 2007: 22, 50).

⁵ В Хронике Амартола самому Сифу приписывается создание еврейской «грамоты» и астрономии, ср. о древнерусской традиции – Райан 2006: 503 и сл. (ср. Порфирьев 2005: 248–249). Согласно толкованию Ефрема Сирина, «Сиф отделился от рода Каинова, род его начал называться по имени Господню, или праведным народом Господним», когда же потомки Сифа – библейски сыны Божьи – стали входить к дочерям Каиновым и породили поколение исполинов, Господь наслал потоп (Толкование на книгу Бытие, гл. 5–6).

⁶ Фольклорные параллели указаны О.В. Беловой.

⁷ Синтаксис уточнен П.В. Петрухиным. Ср. толкование Ефрема Сирина в примеч. 5. В Летописце Еллинском и Римском (ЛЕР. Т. 1: 7–8) поколение Арфакада, сына Сифова и внука Ноева, сближается в «внуцами Сифовыми», передавшими потомкам благочестивые знания Сифа. В латинской средневековой книжности Сим, а не Сиф передает чудесные знания последующим поколениям – Райан 2006: 505.

Литература

- Белова, Петрухин 2009 – Белова О.В., Петрухин В.Я. «Время творения»: Дуалистическая космогония в свете фольклорной текстологии // История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции. М., 2009. С. 313–323.
- Вилкул 2007 – Вилкул Т. Толковая Палея и Повесть временных лет. Сюжет «о раздѣлении языкъ» // Ruthenica. Київ, 2007. Т. VI. С. 37–85.

- Власова 1998 – *Власова М.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Водолазкин 2006 – *Водолазкин Е.Г.* Краткая Хронографическая Палея (текст) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2006. Т. LVII. С. 981–915.
- Грейвс, Патай 2002 – *Грейвс Р., Патай Р.* Иудейские мифы: Книга Бытия. М., 2002.
- Данилевский 2004 – *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет. Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004.
- Дьяконов 1992 – *Дьяконов И.М.* «Праотец Адам» // Восток. 1992. № 1. С. 51–58.
- Истрин 1994 – *Истрин В.М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. М., 1994.
- Карсавин 2003 – *Карсавин Л.П.* Римская империя, христианство и варвары. СПб., 2003.
- Кузари – *Рабби Иеѓуда Ѓалеви.* Сефер ѓа-кузари / Пер. И. Стрешинского. М., 2009.
- ЛЕР – Летописец Еллинский и Римский. Т. 1–2 / Изд. подгот. О.В. Твороговым. СПб., 1999–2001.
- Лопатин 2008 – *Лопатин Г.И.* Из народной демонологии белорусско-брянского пограничья: доброхожие, невидимые и др. // *Palaeoslavica*. 2008. XVI/1. P. 187–188.
- Маймонид – *Моше Бен Маймон (Маймонид).* Путеводитель растерянных / Перевод и коммент. М.А. Шнейдера. М., 2000.
- МБ – Малое Бытие // *Ветхозаветные апокрифы* / Пер. Е.Е. Витковского. М., 2001.
- МС – Мифологический словарь. М., 1993.
- НБ – «Народная Библия»: восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.
- ПВЛ – Повесть временных лет. СПб., 1996. Изд. 2-е.
- Порфирьев 2005 – *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. М., 2005.
- Райан 2006 – *Райан В.Ф.* Бания в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006.
- Рашковский 2009 – *Рашковский Е.Б.* Книга Иосиппон как источник по истории славян и некоторых других народов Восточной Европы в исследованиях 1940–1990-х гг. // *Славяноведение*. 2009. № 2. С. 3–15.
- Сендерович 1994 – *Senderovich S.* Начало восточнославянской историографии с культурологической точки зрения: «Повесть временных лет» и Священная История евреев // *Jews and Slavs*. Jerusalem, 1994. Vol. 2. P. 21–57.
- Тантлевский 2007 – *Тантлевский И.Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения первого храма. СПб., 2007. Изд. 2-е.
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Хорн-Праузер 2002 – *Хорн-Праузер О.* Еврейская Библия // От Авраама до современности. Лекции по еврейской истории и литературе. М., 2002. С. 52–78.

-
- Шахматов 2003 – *Шахматов А.А.* История русского летописания. Т. 1. Кн. 2. СПб., 2003.
- Franklin 1985 – *Franklin S.* Some Apocryphal Sources of Kievan Russian Historiography // *Oxford Slavonic Papers*. 1982. Vol. 15. P. 1–27.
- Vanderkam 1989 – *The Book of Jubilees* / Translated by J.C. Vanderkam. Louvain, 1989.

Галина Зеленина (Москва)

**О штанах и крестике:
вариации первого обряда перехода
(К 100-летию Бенциона Нетаньягу)**

Известный анекдотический призыв «Рабинович, вы либо штаны наденьте, либо крестик снимите» подразумевает обязательную взаимоисключительность обрезания и крещения и абсурдность фигуры Рабиновича, совмещающей в себе признаки обоих обрядов. Однако наш анекдотический персонаж в этом отношении не уникален – в истории иудаизма и его репрессированных форм имели место любопытные мутации первого обряда перехода – вплоть до превращения в аналогичный ритуал соседней религии или сосуществования с ним.

1

В еврейской ритуальной практике в разные периоды существовали обряды, сопутствующие официальному обряду обрезания (*брит-мила*). В частности, было принято бодрствовать и веселиться в ночь перед обрезанием; в эпоху Средневековья и раннего Нового времени этот обычай назывался в Центральной Европе *wachnacht* («ночь бодрствования»), или *лейли брит-мила* («ночь обрезания»), в Италии – *veglia* («бдение»), в Испании – *hadas*, или *fadas*¹. Одно из наиболее подробных его описаний содержится в трактате «*Synagoga Judaica*» (1603) базельского гебраиста Иоганна Буксторфа Старшего: в седьмую ночь после рождения мальчика, накануне его обрезания, у евреев принято собираться в доме роженицы и веселиться всю ночь напролет – пировать и обильно выпивать, играть в карты и кости, петь и рассказывать истории; самые благочестивые гости не пренебрегают и чтением молитв². Функция этих вигилий, согласно Буксторфу и другим свидетельствам, была, прежде всего, магической: оградить новорожденного от покушения демонических персонажей

(источником опасности универсально считалась Лилит, а в Германии – фрау Холле [Хольда, Хульда], ведьма, ассоциируемая с зимой и домашним очагом и специализирующаяся на киднеппинге³) или, напротив, призвать на его защиту добрых духов (*hadas*⁴).

Эти обряды, являясь, очевидным образом, феноменом так называемой народной религиозности, были однотипны, а то и прямо идентичны аналогичным обрядам в соседских культурах. Христиане во Франции и Германии также держали всеобщее бдение накануне крещения: эту ночь, как правило, проводили в доме крестных родителей (ашкеназская же *wachnacht* проводилась в доме матери, но спонсировалась *бааль-бритом*, чье типологическое сходство с крестным отцом отмечалось еще в самих средневековых источниках⁵) и угощались сладкой выпечкой, причем теми же ее видами, что и евреи, которые, вероятно, покупали эти «вафли и кексы» у своих соседей⁶. В Испании *hadas* практиковались также среди мусульман и морисков⁷ и среди христиан – в частности, они упоминаются в знаменитой поэме середины XIV в. – «Книге благой любви» Хуана Руиса⁸. Поэтому первые авторитетные исследователи еврейской повседневности и обрядовости эту практику проигнорировали: Соломон Шехтер и Исраэль Абрахамс заметили, что вигилии перед обрезанием – обычай внешнего, нееврейского происхождения и распространяться о нем не стоит⁹.

В обычное время находящийся в тени официального обряда, в период кризиса обряд «народный» может его потеснить и даже заменить, как произошло в сефардском криптоиудаизме, надзираемом инквизицией. *Конверсо* – в Испании с конца XV в., в Португалии и колониях с начала XVI-го – почти полностью перестали практиковать обрезание, так как с изгнанием евреев-иудеев из доступного окружения исчезли *моэли*, а главное – отсутствие крайней плоти представляло чрезвычайную опасность, будучи неоспоримым признаком иудействования: обвиняемых подвергали медицинскому освидетельствованию, и попытки отговориться врожденным дефектом или врачебным вмешательством в связи с какой-либо болезнью далеко не всегда приводили к желаемому результату¹⁰. Хотя инквизиторы, безусловно, целенаправленно искали обрезанных мужчин и стремились добыть показания о кландестинных обрезаниях, в инквизиционных документах свидетельства существования этой практики крайне редки, из чего делается вывод о том, что поколения *конверсо*, следующие за поколением изгнания, в большинстве своем

обрезания не знали¹¹ – оно практиковалось лишь в нескольких криптоиудейских общинах¹².

Альтернативой вытесненному обрезанию у *конверсо* стали «народный» обряд перехода, обряд официальной религии или различные компромиссные варианты. Можно классифицировать эти практики следующим образом.

1) Квазиобрезание: нанесение на гениталии порезов, не являющихся собственно обрезанием препуция, но означающих его; например, инквизиция Мехико неоднократно обнаруживала у местных конверсо продольный шрам на пенисе¹³.

2) Травмирование иных частей тела, которое, согласно индивидуальной фантазии отдельных криптоиудеев, заменяло обрезание и в его качестве символизировало приобщение к еврейскому народу, – например, один мексиканский *конверсо* вырезал кусочек плоти из левого плеча у своих домочадцев и друзей¹⁴.

3) Крещение, совмещенное с обрезанием: обрезание тайно производилось дома после возвращения младенца из церкви с таинства крещения и, ценное само по себе, по мысли криптоиудеев, также аннулировало предшествующий обряд¹⁵.

4) Крещение, совмещенное с еврейским имянаречением. Параллельно христианскому имени, полученному в ходе крещения, младенца тайно нарекали еврейским именем, которое впоследствии использовалось как в криптоиудейских религиозных церемониях, так и в приватном семейном общении¹⁶. Еврейское имянаречение поначалу (как правило, до 1492 г.) совмещалось с обрезанием и проходило как праздничная и более или менее публичная церемония, а впоследствии превратилось в узкосемейное дело или даже в индивидуальный поступок взрослого человека – автоимьянаречение (так, некая Доноса Руис из арагонского города Теруэля обвинялась в том, что «изменила имя Каталина, данное ей при крещении, назвав себя своей собственной властью Доноса»¹⁷).

5) Крещение, сопровождаемое последующим смыванием крестильных вод и крестильного масла, что имело даже специальное

название – *descristianizar*¹⁸. Почти все дети *конверсо* проходили обряд крещения, и очищение младенца от следов елеля было самым популярным анти-обрядом, примиряющим криптоиудеев с необходимостью крещения или, точнее, ликвидирующим значение последнего¹⁹.

6) Крещение, устраиваемое в субботу с целью добавить в «чужой» обряд «свой» иудейский компонент (а также благодаря такому исключительному случаю получить возможность законно отпраздновать субботу)²⁰. В этом минимализме, эфемерности еврейских черт, сопровождающих исполнение христианских обрядов, отражается важный тренд пиренейского подынквизиционного криптоиудейства, неоднократно обсуждавшийся в литературе и получивший несколько удачных определений, например: «своего рода религия наоборот»²¹, вера «в сердце / в мыслях, но не в действиях»²², или: «соблюдение путем делания постепенно уступило место соблюдению путем неделания: <...> еврейство стало определяться негативно <...> Некоторые новохристиане свели его к одному лишь самоопределению: Я все еще еврей, потому что я считаю себя евреем»²³.

7) Крещение, сопровождаемое «народным» обрядом, запретным с точки зрения церкви. Это мог быть индивидуальный, даже авторский обряд, совершаемый, а возможно, и придуманный одним человеком²⁴, но, как правило, это были *hadas*. Они сравнительно часто упоминаются в документации инквизиционных трибуналов Пиренейского полуострова и Нового Света, причем как в конкретных делах обвиняемых, так и в законодательных документах, определяющих и систематизирующих сам предмет инквизиционного розыска, – списках признаков иудействования и описаниях «Моисеева Закона»²⁵. Таким образом интерконфессиональная «народная» практика, сопровождавшая официальные переходные обряды всех трех пиренейских религий, в том числе и обрезание, теперь заменяет его как в реальности, так и среди признаков иудействования, то есть воспринимается как сугубо еврейский обряд, один из столпов криптоиудаизма, – воспринимается, по всей видимости, не только инквизиторами, но и самими *конверсо*.

2

Официальный переходный обряд обрезания, очевидным образом, обряд мужской, и если в период раннего и высокого Средневековья женщины так или иначе участвовали или, по крайней мере, имели право участвовать в его проведении, то к XIV в. они оказались полностью исключены из всех его компонентов. Деятельность *моэлот*, некогда вполне допустимая по библейскому примеру жены Моисея²⁶, разрешается только в отсутствии мужчины-*моэля*, а затем и вовсе запрещается. Участие в церемонии *баалат-брит* (жены *бааль-брита* или иной уважаемой родственницы) как в качестве приемницы, так и в качестве помощницы (мыла младенца) возбраняется как нескромное и как попытка «украсть заповедь у мужчин» (формулировка р. Меира Ротенбургского), и женщины доносят младенца лишь до входа в мужской зал синагоги. Мать теряет право выбирать *бааль-брита*, даже в отсутствие отца, не допускается на саму церемонию обрезания (хотя раньше, вероятно, присутствовала, так как отпивала из бокала с вином, которым затем опрыскивали младенца), и период ритуальной нечистоты после рождения мальчика продлевается с 7 до 40 дней²⁷. Эти изменения прослежены в германской галахе, но и в Сефараде, очевидно, участие женщин в обряде обрезания не было заметнее, так как, например, рестрикции относительно *моэлот* возникли там еще раньше, чем в Ашкеназе. Характерно, что это исключение женщин из проведения первого обряда перехода является частью общей тенденции к редуцированию женских ролей в религиозной жизни, которая параллельна аналогичному явлению в католической церкви XIII в.²⁸

В отличие от официального обряда в «народных» обрядах-спутниках роль женщин была центральной. Согласно средневековым германским свидетельствам, *wachnacht* проводилась «у постели роженицы»²⁹; все итальянские, центрально- и восточноевропейские источники раннего Нового времени указывают, что вигилии отмечали «в доме матери»³⁰.

В криптоиудейских общинах после 1492 г. даже редкие случаи обрезания были, как правило, связаны с женщинами, поскольку после изгнания иудеев (и среди них – профессиональных *моэлей*) и введения инквизиционного надзора эта церемония из официальной и публичной превратилась в кландестинную и сугубо приватную,

домашнюю, а эту сферу в той или иной степени контролировали женщины, игравшие, соответственно, ключевые роли в криптоиудаизме³¹.

Например, в известном мексиканском деле семейства Собремонте сообщается: «Его жена и теща заперли дверь, сказали мальчику снять штаны и вести себя тихо и крепко держали его на своих коленях». Другой мексиканский *конверсо* Габриэль де Гранада, по его собственным словам, был обрезан «по настоянию матери»³². Единственное, по всей вероятности, обрезание в Бразилии (1590) было совершено женщиной: Ану де Оливейра обвиняли в том, что она обрезала своих сыновей после крещения³³. В девиантных мутациях этого обряда – обрезаниях других частей тела – женщины участвовали и в качестве объектов процедуры³⁴.

Смывание елея с только что крещенного младенца производили обычно женщины, зачастую без ведома мужчин в семье. Например, в документах инквизиционного трибунала в Сьюдад-Реаль содержится свидетельское показание о том, как елей с новорожденных двойняшек смывали мать роженицы и ее сестра: «...и когда эта свидетельница вошла, их <новорожденных> только что принесли с крещения, <...> и она зашла на кухню и увидела вышеупомянутую ее [роженицы] мать, и увидела котел с водой, который сняли с огня, и [мать роженицы] призвала Беатрис, свою дочь, сестру роженицы, <...> и они горячей водой вымыли всю девочку и то же самое сделали с мальчиком»³⁵.

О обряде *hadas* свидетельствуют, главным образом, женщины, и проводился он преимущественно женской компанией: «...одеди дитя в белую и чистую одежду, и пришли много девушек и других женщин играть <на музыкальных инструментах> и танцевать в седьмую ночь»³⁶; «...и пришли туда девушки и другие их родственницы и играли в бубны и ели много фруктов и проводили там *hadas*»³⁷; «...когда эта свидетельница была девушкой, после рождения сына у Родриго де лос Оливос ее позвали на *hadas*, и она пришла в <их> дом...»³⁸

Если крестильное масло смывали с младенцев обоого пола, то *hadas* в инквизиционных документах упоминаются чаще применительно к мальчикам, но иногда говорится о ребенке неопределенного пола³⁹, и известны случаи, когда «добрых *hadas*» призывали на защиту девочек⁴⁰.

Организирующее женское участие в «народных» обрядах, в условиях инквизиционной опасности заменивших у *конверсо* официальный обряд перехода, и распространение этих обрядов на девочек являются частью более общего феномена – ведущей роли женщин в криптоиудаизме, которое отмечается практически во всех работах по *конверсо* и инквизиции в Испании, Португалии, Сицилии и Новом Свете, особенно в исследованиях последних десятилетий, и объясняется домашним характером этой формы иудаизма (*маранизма*) и исчезновением из нее традиционных структур власти и иерархий⁴¹. У этого явления есть параллели как в средневековом христианстве – повсеместное активное участие женщин в еретических движениях⁴², так и в средневековом иудаизме – лидирующая роль женщин в актах мученичества во время погромов, учиненных крестоносцами в рейнских городах весной 1096 г.⁴³ В кризисной для религии ситуации (погромы, инквизиция) или в репрессированной форме религии (ересь) официальная «мужская» парадигма – с ее многими поколениями разрабатываемыми догматами, публичными церемониями, веками отполированными механизмами власти и косной иерархией – ломается, и в действие приходит «женская» парадигма: деятельность переносится в приватное пространство, иерархия ликвидируется или остается внутрисемейной, поступки совершаются (в том числе, обряды модифицируются) не в соответствии с догматикой, а в согласии с фантазией и интуицией, подчиненными глубокой вере или стойкому желанию не предавать традиции предков.

3

Обряд обрезания вновь стал практиковаться *португезами* – иберийцами еврейского происхождения (*portugueses de la nación hebraea*) – уже в диаспоре. Эмиграция *конверсо* с Иберийского полуострова в течение XVI в. протекала нелегально, а в 1601 г. за определенную мзду была легализована королем Филиппом III и приняла еще большие масштабы. В результате в Амстердаме, Бордо и Байонне, Лондоне, Гамбурге и некоторых других европейских городах сложились португезские общины, которые постепенно проходили процесс реиудаизации, реституции «мужской» религиозной парадигмы, и возвращение обрезания стало неотъемлемой частью этого процесса.

Референтным библейским сюжетом в этом отношении служила история об утрате евреями традиции обрезания во время хождения

по пустыне после исхода из Египта (а пребывание в Испании, с ее инквизиционным гнетом, в португезской риторике уподоблялось египетскому пленению, или рабству, называясь, в частности, «пленном души»⁴⁴) и ее реставрации по прибытии в Землю Обетованную, причем эта реставрация означала, в некотором смысле, окончательное завершение египетского плена: «В то время сказал Господь Иисусу: сделай себе острые ножи и обрежь сынов Израилевых во второй раз. <...> Весь народ, вышедший из Египта, мужского пола, все способные к войне умерли в пустыне на пути, по исшествии из Египта; весь же вышедший народ был обрезан, но весь народ, родившийся в пустыне на пути, после того как вышел из Египта, не был обрезан; <...>. Сих обрезал Иисус, ибо они были необрезаны; потому что их, на пути, не обрезывали. <...> И сказал Господь Иисусу: ныне Я снял с вас посармление Египетское» (Ис Нав 5: 2–9)⁴⁵.

Возвращение обряда обрезания в религиозную практику португезов происходило не очень гладко, будучи результатом отнюдь не «инициативы снизу», а целенаправленного принуждения со стороны общинного руководства. Амстердамская община со второй четверти XVII в. посылала *моэлей* в Испанию⁴⁶ и в более молодую и более медленную в своей реиудаизации португезскую общину Байонны (Франция)⁴⁷. Амстердамские авторитеты, переезжая в другие португезские общины, транслировали требование обрезания: например, известный своей неуступчивостью и конфликтностью сефардский раввин Яков Саспортас пытался насаждать обрезание в Лондоне⁴⁸. Итальянский раввинат предписывал дискриминировать необрезанных, лишая их доступа к тем или иным религиозным институциям или практикам, полагая, что эта мера подтолкнет их к скорейшему прохождению болезненной процедуры⁴⁹:

«Вы не должны давать необрезанным равный статус с полностью соблюдающими евреями, позволяя им дотрагиваться до священных предметов. <...> Это приведет к краху, ибо они подождут связывать себя Заветом Авраама, если увидят, что им и необрезанным ничего не запрещается и они могут прикасаться к священным предметам, как соблюдающие евреи. Этого неприемлемого положения дел не произойдет, если различие будет сделано очевидным»⁵⁰.

Эта тенденция распространилась по португезской диаспоре: конгрегация Бет Исраэль в Амстердаме не допускала необрезанных в синагогу, лондонская португезская община – не хоронила на своем кладбище (в Амстердаме же упорствующих обрезали посмертно)⁵¹.

Насаждение *брит-милы* в сопротивлявшихся португезских общинах со временем привело к распространению мнения об особой значимости этого обряда – для взрослых *конверсо* он стал подлинным обрядом перехода (или «возвращения») из квазикатолицизма в чистый иудаизм. Раввины жаловались, что среди португезов утвердилась «пустая идея, <...> будто, пока человек не обрезан, он не часть Израиля и его грехи – не грехи; а некоторые заявляют даже, что день их обрезания – это первый день, с которого их грехи начинают учитываться»⁵².

Вследствие плотного и длительного воздействия, оказываемого католицизмом на *маранизм*, португезы интернализировали некоторые ключевые католические понятия и идеи и, в частности, стали воспринимать обрезание как таинство, аналогичное крещению, и обязательное условие для спасения души, – представление, очевидным образом, исключительно андроцентричное и полностью игнорирующее женщин. Самым известным свидетельством этой мутации в религиозном сознании является формулировка медика и философа Ицхака Кардозо: «Без этого завета *брита*, или обрезания, не может спастись еврей»⁵³, – самым известным, но отнюдь не единственным. Бордоские португезы пытались убедить своего соплеменника совершить обрезание перед морским плаванием, чтобы тот получил возможность претендовать на спасение души в случае потопления в море⁵⁴. В Новой Испании мученик Луис де Карвахаль, находясь в инквизиционной тюрьме в ожидании ауто, составил свои 10 принципов веры, и среди них такой: «Я верую в то, что святое таинство обрезания вечно»⁵⁵.

Таким образом, обрезание стало важнейшим ритуалом в религиозной практике западных сефардов, одним из центральных в определении их религиозной идентичности⁵⁶. Как изящно выразился один исследователь, «в Испании и Португалии врачи инквизиции осматривали их, чтобы проверить, не *retaxados* <обрезаны> ли они, а в их новых общинах их снова осматривали, чтобы проверить, заключили ли они уже завет с Яхве; так или иначе, мысль о наличии или отсутствии маленького кусочка кожи на гениталиях никогда не покидала их»⁵⁷. И напротив, *hadas* постепенно исчезли из европейских источников к концу XVI в., оставаясь лишь в инквизиционных документах генерализующего характера, несколько дольше сохраняли свое присутствие в инквизиционных материалах Нового Света и долго,

вплоть до XX в., были распространены среди сефардских эмигрантов в Восточном Средиземноморье⁵⁸.

Рестаурация обрезания как элемента «мужской» парадигмы и упразднение *hadas* как элемента парадигмы «женской», или «народной», объясняется не только эмиграцией *конверсо* с Иберийского полуострова и видится не только частью процесса их реиудаизации, но и частью более общего процесса ригоризации в европейском иудаизме. Ближайшей параллелью здесь становится постепенное законодательное видоизменение итало-еврейской *veglia*. В конце XVII – первой половине XVIII в. итальянские раввины путем прямых запретов и аккуратных корректирующих дополнений вытеснили из вигилий накануне обрезания игровой и фривольный элементы и превратили их из женского веселого праздника в мужскую официальную учено-сакральную церемонию. В 1697 г. венецианский раввинат запретил в ночь перед обрезанием различные сомнительные занятия вроде танцев, маскарада, азартных игр, предписав вместо них молитвы и изучение Торы, в 1716-м анконский – решил, что приглашать следует не многочисленных женщин-подруг матери, а лишь ближайших родственников и раввина. В 1726 г. римская община постановила, что во время *veglia* кофе (напиток, помогающий бодрствовать) с печеньем следует давать только тем, кто пришел читать молитвы и учить Тору, то есть мужчинам. В 1739 г. в Анконе круг гостей был жестко ограничен чиновниками общины, включая раввина, и родственниками первой степени, соответственно, женщины, каковые раньше составляли большинство участников праздника, пострадали от этого ограничения более всего⁵⁹. Маскулинизация обряда происходила и в восточных общинах: если свидетельства XVII в. рассказывают о женском веселье, то в XIX-м известный путешественник Биньямин П пишет о празднестве, включающем изучение Торы, которое отец новорожденного устраивал для своих друзей и родственников⁶⁰.

Если обратная замена *hadas* обрезанием в практике португезов представляется частью процесса искоренения «народной религиозности» из европейского иудаизма Нового времени, то этот процесс, в свою очередь, видится явлением отнюдь не одиноким, но параллельным ригоризации католицизма эпохи Контрреформации. Посттридентская церковь последовательно боролась с профанными занятиями – такими как еда, питье, азартные игры, танцы, распевание

традиционных обценных песен, – во время сакральных церемоний, каковыми представлялись бдения в церквах накануне общецерков-ных или приходских праздников⁶¹. Чистка вигилий – наиболее точ-ная параллель трансформации *veglia* и исчезновению *hadas*, но ею не ограничивались католические контрреформы, которые подавляли разные формы «народной религиозности», включая комплекс прак-тик, определяемый как «ведьмовство», народное проповедничество и мистицизм – области с доминантным или очень заметным жен-ским присутствием⁶². Аннулирование сравнительно женского обряда *hadas*, таким образом, вписывается в этот новый виток вытеснения женщин из религиозной жизни в ренессансной Европе.

4

В этом году отпраздновал свой сотый день рождения Бенцион Нетаньягу, крупный исследователь маранов и инквизиции⁶³, знамени-тый своей полемикой с иерусалимской школой по вопросу о криптоиудаизме *конверсо*. Нетаньягу – на основе сефардских рав-винских респонсов – утверждает, что *конверсо* быстро и охотно от-казывались от иудаизма и своей еврейской идентичности в пользу христианской и совсем бы ассимилировались к концу XV в., если бы не инквизиция, парадоксальным образом помешавшая этому. На ча-стном примере трансформации первого обряда перехода видно то, что уже не раз отмечалось в современных исследованиях: коррект-нее говорить не о резкой смене иудаизма христианством, а о некоем третьем типе этноконфессиональной идентичности – *маранизме*, который создавали и культивировали преимущественно женщины. Эта «женская» религия, вышедшая на первый план в кризисной си-туации, была более «тонкой», проницаемой – ближе к соседским практикам, но также более прочной, так как приватной – вплоть до приватности сердца, более гибкой, интуитивной, приспособляю-щейся. И судить о ней раввины могли ничуть не более объективно, чем инквизиторы – ведь официальный «мужской» иудаизм традиции «народной религиозности» осуждал и при первой возможности – на выходе из кризиса, исходе из «плена души» – приступил к их эли-минации, в качестве своего рода неосознанной мести лишив женщин возможности «спасения», главным условием которого был сочтен обряд *брит-мила*.

Примечания

¹ Этимология не совсем ясна. Ицхак Бер воспринял слово *hadas* как искаженную транскрипцию ивр. *hadaim* («новый» в значении «новорожденный»): «Она проводила церемонию *hadaim* для своих детей, как еврейский обычай предписывал поступать с новорожденными младенцами, и воспитывала их в Моисеевой вере» (*Baer Y. A History of the Jews in Christian Spain. Philadelphia, 1992. Vol. 2. P. 335* (1-е ивр. изд. 1945 г.). Марселино Менендес Пелайо возвел термин *hadas/fadas* к лат. *fatum* (*Menéndez Pelayo M. Historia de los heterodoxos españoles. Madrid, 1946. Vol. 1. P. 408*), и последующие исследователи (Х. Бейнарт, Д. Гитлиц и др.) следуют этой этимологии.

² *Johannes Buxtorf. Synagoga Judaica / Das ist Jüden Schul. Basel, 1603. Ch. 2.* См.: *Horowitz E. The Eve of the Circumcision: A Chapter in the History of Jewish Nightlife // Journal of Social History. 1989. Vol. 23. P. 47, 61, n. 12.*

³ Исследования об этой даме перечислены в: *Baumgarten E. Mothers and Children: Jewish Family Life in Medieval Europe. Princeton, N.J., 2004. P. 216, n. 17.*

⁴ *Hadas* – название не только обряда, но и неких волшебных покровительниц (в современном исп. – «феи», «волшебницы»), незримых, но не совсем чуждых материальному миру: чтобы привлечь их, выставляли блюдо с медом или пирожные; чтобы они – босоногие – не поранились, тщательно подметали пол (см.: *Gitlitz D.M. Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews. Philadelphia, 1996. P. 214, n. 39, 40*). Призывали *hadas* на защиту младенца специальной песней или заклинанием: «*Hadas, hadas, добрые hadas да придут к тебе!*» [“*Hadas, hadas, hadas buenas que te vengán*”] (*Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real / Ed. H. Beinart. Jerusalem, 1974. Vol. 1. P. 458*).

⁵ См.: *Baumgarten E. Op. cit. P. 80ff., 212, n. 107–109.*

⁶ *Ibid. P. 99–100.*

⁷ *Harvey L.P. The alfaqui in La danza general de la muerte // Hispanic Review. 1973. Vol. 41. P. 507.*

⁸ *El día que vos nascistes, fados alvos vos fadaron; Hado bueno vos tienen vuestras fadas fadado (Juan Ruiz, Arcipreste de Hita. Libro de buen amor. Madrid, 1931. T. 1. P. 258, 264).*

⁹ *Schechter S. The Child in Jewish Literature // Jewish Quarterly Review (o.s.). 1890. Vol. 2. P. 6; Abrahams I. Jewish Life in the Middle Ages. Philadelphia, 1993. P. 143, n. 2 (1-е изд. 1896 г.).*

¹⁰ Инквизиционные документы, описывающие такие случаи, опубликованы в: *Marín Padilla E. Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: nacimientos, hadas, circuncisiones // Sefarad. 1981. Vol. 41. О частотности подобных дел, а также о псевдомедицинском убеждении, что евреи рождаются обрезанными от природы, см.: Pardo Tomás J. Physicians' and Inquisitors' Stories? Circumcision and Crypto-Judaism in Sixteenth-Eighteenth-Century Spain // Bodily Extremities: Preoccupations with the Human Body in Early Modern European Culture. Ashgate, 2003. P. 173ff. and n. 8.*

¹¹ См., например: *Ibid.* P. 176–177; *Starr-LeBeau G.D.* In the Shadow of the Virgin. Inquisitors, Friars and Conversos in Guadalupe, Spain. Princeton, N.J., 2003. P. 73–74; *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 204.

¹² Например, в Мехико: из 120 инквизиционных дел за 1620–1649 гг. в 38 содержатся обвинения в совершении обрезания (см. *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 204, 212, п. 22–24).

¹³ *Ibid.* P. 206.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ См., например: *Levine Melammed R.* A Question of Identity: Iberian Conversos in Historical Perspective. Oxford, 2004. P. 89; *Pardo Tomás J.* Op. cit. P. 172–173.

¹⁶ См.: *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 201.

¹⁷ *Llorca B.* La inquisición española y los conversos judíos o «maranos» // *Sefarad.* 1942. Vol. 2. P. 148.

¹⁸ См.: *Beinart H.* Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real. Jerusalem, 1981. P. 290, п. 20.

¹⁹ См., например: *Starr-LeBeau G.D.* Op. cit.; *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 174, п. 88.

²⁰ См.: *Beinart H.* Op. cit. P. 274–275, п. 161.

²¹ *Gilman S.* The Spain of Fernando de Rojas. Princeton, 1972. P. 197.

²² Эта формулировка так или иначе возникает в целом ряде высказываний самих конверсо: см.: *Bodian M.* Hebrew of the Portuguese Nation. Conversos and Community in Early Modern Amsterdam. Bloomington, 1997. P. 100, 145.

²³ *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 137.

²⁴ Например, в Мехико «Исабель Дуарте благословляла по еврейскому обычаю всех еврейских детей, рождающихся в этом городе <...> Она суеверно заговаривала их, и некоторые полагали, что она в сговоре с Дьяволом» (*Garcia G.* Autos de fe de la Inquisición de México. México, 1910. P. 61).

²⁵ См., например: *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 627; *Lazar M.* Scorched Parchments and Tortured Memories: The «Jewishness» of the Anussim (Crypto-Jews) // *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World* / Ed. M.E. Perry and A. Cruz. Berkeley, 1991. P. 183.

²⁶ Исх 4: 25.

²⁷ *Baumgarten E.* Op. cit. P. 65, 70–77, 77–78.

²⁸ *Ibid.* P. 88. См. также: *Ta Shma I.* Ritual, Custom and Reality in Franco-Germany, 1000–1350. Jerusalem, 1996 (Hebrew). P. 262–279; *Bynum C.W.* Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women. Berkeley, 1987. P. 21ff.

²⁹ *Baumgarten E.* Op. cit. P. 99.

³⁰ *Horowitz E.* Op. cit. Passim.

³¹ Общую характеристику деятельности женщин-конверсо в подпольном со-
блюдении см. ниже.

³² Цит. по: *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 205.

³³ *Ibid.* P. 212, п. 16.

³⁴ *Ibid.* P. 206.

³⁵ «Este testigo entro a la cosina e vido a la dicha su madre, e vido vna caldera de agua que quitauan de sobre el fuego, a mando traer a Beatris, su fija, hermana de la parida, <...> e con agua caliente lanaron toda la niña, e al niño hisieron otro tanto» (Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real. Vol. 1. P. 198–199). В другом случае в смывании елєа участвовали, по-видимому, мать и повитуха (Ibid. P. 518). См. также: *Starr-LeBeau G.D.* Op. cit.

³⁶ «...vestiendo la criatura de ropas blancas e linpias, e venian muchas donçellas e otras mugeres a tañer e baylar a las siete noches» (Records of the Trials... Vol. 1. P. 241).

³⁷ «...y venian alli doncellas e otras sus parientas e tañian alli panderos e comian muchas frutas y alla hasian las hadas» (Ibid. P. 456).

³⁸ «...seyendo este testigo donzella, que al nascimiento de un fijo e Rodrigo de los Olibos conbidaron a este testigo que fuese a la hadas...» (Ibid. P. 458). И другие женщины (Марина Гонсалес, Марина Родригес, Мария Гонсалес) признаются в том, что *hadas* проводили у них дома (Records of the Trials... Vol. 1. P. 73; vol. 2. P. 10; vol. 4. P. 493).

³⁹ «На седьмую ночь после рождения дитяти (*la criatura*) ставят горшок с водой и бросают туда золото, серебро, жемчуг, пшеницу, ячмень и другое, и моют в нем ребенка, произнося определенные слова, и это называют *hadas*...» (*Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 214, n. 44). В другом случае свидетельница обвинения сообщает, что *hadas* в доме обвиняемых проводились каждый раз, когда у них рождался «какой-либо ребенок (*algund fijo*)» (Records of the Trials... Vol. 1. P. 241).

⁴⁰ *Gitlitz D.M.* Op. cit. P. 214, n. 46.

⁴¹ См., например: *Women in the Inquisition: Spain and the New World* / Ed. M. Giles. Baltimore, 1999; *Levine Melammed R.* Crypto-Jewish Women Facing the Spanish Inquisition: Transmitting Religious Practices, Beliefs and Attitudes // *Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change* / Ed. M. Meyerson and E.D. English. Notre Dame, 1999; *Eadem.* Heretics of Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile. New York, 1999; *Meyuhas Ginio A.* Women in the Converso Community of Fifteenth Century Spain // *Peamim*. 1991 Vol. 46–47 (Hebrew); *Zeldes N.* As One Who Flees from a Snake: Jewish Women in Sicily in the Generation of the Expulsion Confront their Husbands' Conversions // *Peamim*. 2000 Vol. 82 (Hebrew).

⁴² См., например: *Abels R., Harrison E.* The Participation of Women in Languedocian Catharism // *Mediaeval Studies*. 1979 Vol. 41; *Bynum C.W.* Op. cit. P. 16ff.; *Martin J.* Out of the Shadow: Heretical and Catholic Women in Renaissance Venice // *Journal of Family History*. 1985 Vol. 10; *McLaughlin E.* Les femmes et l'hérésie médiéval. Un problème dans l'histoire de la spiritualité // *Concilium*. 1976. Vol. 111; *McSheffrey Sh.* Gender and Heresy: Women and Men in Lollard Communities, 1420–1530. Pennsylvania, 1995. P. 1–7, 109–124, 138–142; *Shahar Sh.* The Fourth Estate: The History of Women in the Middle Ages. New York, 2003 (1-е изд. 1983 г.). Ch. 8.

⁴³ См.: *Зеленина Г.С.* Смерть за веру: подвиг / невежество / фикция? К вопросу о женских образах в еврейских хрониках Крестовых походов // *Адам и Ева: Альманах гендерной истории*. М., 2005. Вып. 10; *Breuer M.* Women in Jewish Martyrol-

ogy (Hebrew) // Facing the Cross: the Persecutions of 1096 in History and Historiography. Jerusalem, 2001; Grossman A. Women as Martyrs // *Idem*. The Pious and the Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe. Jerusalem, 2001 (Hebrew); Einbinder S. Jewish Women Martyrs: Changing Models of Representation // *Exemplaria*. 2000. Vol. 12.

⁴⁴ Шмуэль Абоаб. Сефер га-зихронот. Б/м., б/д. Л. 75. Цит. по: *Bodian M.* Op. cit. P. 98.

⁴⁵ См. также: *Pardo Tomás J.* Op. cit. P. 176.

⁴⁶ См. разные свидетельства этого в: *Bodian M.* Op. cit. P. 145–146.

⁴⁷ *Levine Melammed R.* A Question of Identity: Iberian Conversos in Historical Perspective. P. 89.

⁴⁸ *Ibid.* P. 99, 101.

⁴⁹ О сильной боли, причиняемой обрезанием взрослому мужчине, писал, в частности, Ицхак Кардозо: *Yshac Cardoso*. Las excelencias de los Hebreos. Amsterdam, 1679. P. 90 (цит. по: *Yerushalmi Y.H.* From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics. New York, 1971. P. 378).

⁵⁰ Постановление раввинского суда в Ливорно. Цит. по: *Bodian M.* Op. cit. P. 112.

⁵¹ *Ibid.* P. 113. Одним из таких амстердамских *португезов*, не спешащих с возвращением к Завету Авраама и в результате обрезанных посмертно, был дед Баруха Спинозы Энрике Гарсес (*Ibid.* P. 33).

⁵² Шмуэль Абоаб. Там же.

⁵³ *Yshac Cardoso*. Op. cit. P. 91 (цит. по: *Yerushalmi Y.H.* Op. cit. P. 380).

⁵⁴ *Bodian M.* Op. cit. P. 97.

⁵⁵ Цит. по: *Lazar M.* Op. cit. P. 185.

⁵⁶ Этот вывод делают многие исследователи; см., например: *Kaplan Y.* Wayward New Christians and Stubborn New Jews: the Shaping of a Jewish Identity // *Jewish History*. 1994. Vol. 8. P. 31.

⁵⁷ *Pardo Tomás J.* Op. cit. P. 193.

⁵⁸ См.: *Gilitz D.M.* Op. cit. P. 209.

⁵⁹ См.: *Horowitz E.* Op. cit. P. 52ff.

⁶⁰ *Ibid.* P. 59.

⁶¹ См.: *Ibid.* P. 45; *Bossy J.* The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe // *Past and Present*. 1970 Vol. 47; *Burke P.* Popular Culture in Early Modern Europe. London, 1978; *Хейзинга Й.* Осень Средневековья. М., 1995. С. 153–154.

⁶² О мизогинизме раннего Нового времени и женском анти-Ренессансе см. программные работы: *Kelly J.* Did Women Have a Renaissance? // *Eadem*. Women, History and Theory. Chicago, 1984; *Herlihy D.* Did Women Have a Renaissance? A Reconsideration // *Medievalia et Humanistica* (n.s.). 1985. Vol. 16.

⁶³ *Netanyahu B.* The Marranos of Spain: from the Late 14th to the Early 16th Century, according to Contemporary Hebrew Sources. New York, 1966; *Idem*. The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain. New York, 1995; *Idem*. Toward the Inquisition: Essays on Jewish and Converso History in Late Medieval Spain. Ithaca, 1997.

Елена Сморгунова (Москва)

**Возраст: младость–старость
в библейских текстах и Агаде,
в русских пословицах и сонниках**

Молодые когда помирают, это часовые: им час пришел, хоть они и молодые.
А старики когда помирают, это рядовые, их ряд должен.

Из старообрядческого рассказа

В русских пословицах есть почти точная параллель этому объяснению: *Молодые по выбору мрут, старые поголовно.*

Одновременно существует половинный вариант этой же по смыслу пословицы: *Не старый умирает, а поспелый.*

И в современном стихотворении «О возрасте» автор спрашивает:

Кто придумал судить о возрасте
По числу промелькнувших лет?

От древности до современности понятие возраста, молодости и старости, понимание принадлежности к тому или иному поколению – не однозначно, движется и меняется по времени.

Библейские и агадические тексты

В библейских текстах слово «возраст» обычно входит во фразеологизмы или фразеологические обороты: **прийти в возраст, придти в возраст, войти в возраст, достичь возраста, преуспевать в возрасте**; здесь при глагольном управлении у существительного отсутствует определение – прилагательное: не называется, каков возраст, скорее всего, выражение означает «не маленький», а уже

некоторый, в который что-то может быть, или что-то можно сделать, начать делать, или чего-то можно достичь. Тем самым, в слове отражено не только понятие времени, но и места.

1 Цар 2: 26 Отрок же Самуил более и более **приходил в возраст**.

Ев 11: 24 Верою Моисей, **придя в возраст**, отказался называться сыном дочери фараоновой.

Лк 2: 52 Иисус же **преуспевал в премудрости и возрасте**.

Внутри фразеологического оборота к слову «возраст» может быть добавлено согласованное определение, и тогда оно показывает либо большой, «зрелый», «мужеский возраст», «полный возраст» (о Христе), «старческий возраст», либо «молодой», «юный». Это определение по количеству.

Тов 1: 9 **Достигнув мужеского возраста**, я взял жену Анну и родил от нее Товию.

Сир 26: 22 что светильник <...> красота лица ее **в зрелом возрасте**.

1 Кор 7: 36 Если же кто почитает неприличным для своей девицы то, чтобы она, **будучи в зрелом возрасте**, оставалась так, тот пусть делает, как хочет.

3 Мак 6: 1 некто Елеазар, уважаемый муж, **уже достигший старческого возраста** и украшенный в жизни своей всякою добродетелью.

Еф 4: 13 все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, **в меру полного возраста Христова**.

Понятие «взрослого» или «юного» возраста может быть расширено за счет дополнительного эпитета, который дает определение по качеству:

3 Мак 4: 7 А их супруги <...> **в цветущем юношеском возрасте**, вместо пиршества и наслаждения молодости, проводили остальные дни брака в плаче.

2 Мак 6: 23 Он, утвердившись в доброй мысли, **достойной его возраста** и почтенной **старости** и достигнутой им славной седины.

Прилагательное-определение может быть заменено притяжательным местоимением, лицо которого показывает авторство слов:

2 Мак 6: 24 **недостойно нашего возраста** лицемерить, дабы многие из юных, узнав...

Вместо слова «возраст» при переводе употребляется выражение «лета» – во множественном числе:

Ин 9: 21, 23 Сам **в совершенных летах**; самого спросите; пусть сам о себе скажет.

Слово «возраст» во многих конструкциях может быть заменено словом «старость» и в таких случаях сопровождается эпитетом «добрый».

Быт 15: 15 и будешь погребен в **старости доброй**.

Быт 25: 8 и скончался Авраам, и умер в **старости доброй**, престарелый и насыщенный.

1 Пар 29: 28 И умер в **доброй старости**, насыщенный жизнью, богатством и славою.

Определение «добрый», в применении к старости, включает в себя ряд характеристик: старость глубокая, старость честная, почтенная старость, старость поздняя, старость долговечная.

Суд 8: 32 И умер Геден, сын Иоасов, в **глубокой старости**.

Тов 14: 13 и достиг **честной старости**.

Прем 3: 17 и **поздняя старость** их будет без почета.

Прем 4: 8 ибо не в долговечности **честная старость**, и не числом лет измеряется.

2 Мак 6: 23 Но он, утвердившись в доброй мысли, достойной его возраста и **почтенной старости** и достигнутой им славной седины.

Лк 2: 36 Анна пророчица <...> достигшая **глубокой старости**.

Эти сочетания имени и определения к нему могут в текстах иметь параллельную синтаксическую конструкцию из одного имени, с тем же самым значением: старость=долгожизненность, долговечность. Как видно, две единицы конструкции объединяются в одну, включающую оба корня.

Прем 4: 8 ибо не в долговечности честная старость, и не числом лет измеряется.

Прем 3: 17 Если и будут они долгожизненны, но будут почитаться за ничто, и поздняя старость их будет без почета.

В текстах многочисленны примеры параллельного употребления слов «возраст» и «старость».

- Быт 21: 2 Сарра зачала и родила Аврааму сына в старости его.
Быт 37: 3 он был сын старости его...
Быт 48: 10 Глаза же Израилевы притупились от старости.
3 Цар 14: 4 глаза его сделались неподвижны от старости.
Руфь 4: 15 Он будет тебе отрадою и питателем в старости твоей.
3 Цар 11: 4 Во время старости Соломона жены его склонили сердце его к иным богам.
3 Цар 15: 23 в старости своей он был болен ногами.
Тов 3: 10 бесчестие ему будет, и я сведу старость его с печалью в преисподнюю.
Иов 21: 7 Почему беззаконные живут, достигают старости, да и силами крепки?
Иов 42: 17 и умер Иов в старости, насыщенный днями.
Пс 70: 9 Не отвергни меня во время старости; когда будет оскудевать сила моя.
Пс 70: 18 И до старости, и до седины не оставь меня, Боже.
Пс 91: 15 они и в старости плодovиты, сочны и свежи...
1 Цар 17: 12 Этот человек во дни Саула достиг старости и был старший между мужами.
Прем 4: 9 мудрость есть седина для людей, и беспорочная жизнь – возраст старости.
Прем 4: 16 Праведник, умирая, осудит живых нечестивых, и скоро достигшая совершенства юность – долголетнюю старость неправедного.
Сир 3: 12 Сын! прими отца твоего в старости его и не огорчай его в жизни его.
Сир 8: 7 Не пренебрегай человека в старости его, ибо и мы стареем.
Сир 25: 5 Чего не собрал ты в юности, – как же можешь приобрести в старости твоей?
Сир 30: 26 Ревность и гнев сокращают дни, а забота – прежде времени приводит старость.
Сир 46: 11 И дал Господь Халеву крепость, которая сохранилась в нем до старости.
Ис 46: 4 и до старости вашей Я тот же буду, и до седины вашей Я же буду носить вас.
2 Мак 6: 18 Был некто Елеазар, из первых книжников, муж уже достигший старости.
2 Мак 6: 23 Но он, утвердившись в доброй мысли, достойной его возраста и почтенной старости и достигнутой им славной седины.
2 Мак 6: 25 и через то я положил бы бесчестие и пятно на мою старость.
2 Мак 6: 27 мужественно расставаясь теперь с жизнью, сам я явлюсь достойным старости.

3 Езд 5: 50 мать наша, о которой Ты говорил Мне, молода ли еще, или приближается к старости?

3 Езд 5: 53 одни рождены мною в крепости молодой силы, а другие рождены под старость, когда ложесна начали терять свою силу.

3 Езд 14: 10 Ибо век потерял свою юность, и времена приближаются к старости...

3 Езд 14: 16 Сколько будет слабеть век от старости, столько будет умножаться зло для живущих.

Лк 1: 36 Вот и Елисавета, называемая неплодною, и она зачала сына в старости своей.

Аналогично и семантически, и синтаксически употребляется в библейских текстах слово «молодость», обозначая время жизни человека.

Быт 43: 33 первородный по первородству его, и младший по молодости его.

Иов 29: 4 как был я во дни молодости моей.

Иов 33: 25 Тогда тело его делается свежее, нежели в молодости; он возвратится к дням юности своей.

Иов 36: 14 поэтому душа их умирает в молодости.

Пс 143: 12 Да будут сыновья наши, как разросшиеся растения в их молодости.

Иез 23: 3 и блудили они в Египте, блудили в своей молодости.

3 Мак 4: 7 А их супруги, в цветущем юношеском возрасте, вместо пиршества и наслаждения молодости, проводили остальные дни брака в плаче.

В Библии многократно зафиксировано исключительное долголетие праотцев человечества: Мафусаил жил до 969 лет, Авраам – 175, Моисей – до 120. Бог положил предел человеческой жизни – 120 лет, «пусть будут дни их сто двадцать лет» (Быт 6: 3). Отсюда традиционное иудейское пожелание долголетия – «до ста двадцати», как определено Господом.

Долголетие всегда рассматривается как благословение, как награда за выполнение господних заповедей.

Долголетие ассоциируется с мудростью, но может быть и с печалью. «Экклезиаст» утверждает, что старость – время, не приносящее человеку никакого удовольствия: Пс 71:9 «Не отвергни меня в старости, когда сила моя покидает меня».

Библия требует уважительного отношения к старости: «И перед лицом седого вставай и почитай старца» (Лев 19: 32). Непочтение к старости – грех (Ис 3: 5).

Согласно Талмуду, человек становится пожилым в 60 лет, а стариком – в 70. Каждое десятилетие старости имеет свое название: прозорливца и старца, пятидесятника и вельможу и советника (Ис 3: 2–3). Ценится не сама старость, а сопутствующие ей знание Торы и мудрость.

Но уже в библейские времена старость могла служить препятствием для осуществления некоторых обязанностей: левиты могут служить в скинии, как определяет книга Левит, до 50-ти лет. Глубоким старикам запрещалось быть членами Синедриона.

Одновременно с этим, старики всегда – предмет внимания и заботы общины. В Амстердаме сефардская община первой в 1727 г. основала дом для престарелых. Потом такие дома были созданы и в других общинах в крупных городах Европы, особенно в Германии.

В Агаде есть несколько удивительных рассказов о возрасте человека.

Раби Исаак рассказывал: «Своим соперничеством вы поставили меня в положение человека средних лет, имеющего двух жен – молодую и старую: первая выщипывает у него седые волосы, чтоб он имел вид молодого, а вторая – темные волосы, чтоб он более походил на старика. В конце концов, бедный человек останется лысым».

Показательна агадическая история с Ферахом и Авраамом, где подчеркивается разница не по возрасту, а по древности жизни. Авраам послан отцом на базар продавать глиняных идолов. И когда один покупатель выбирает себе того идола, что стоит выше других на полке, Авраам спрашивает его: «Скажи, сколько тебе лет? – 70. – И тебе, прожившему на свете 70 лет, не стыдно воздавать божеские почести идолу, который сделан день назад?»

«У прежних сердца широко, как притвор перед храмом распахивались, у следующих – как двери храма, а у нас они игольному ушку подобны».

**Понятия молодость–старость
в русских пословицах и поговорках**

В пословицах очень характерна их структура. С одной стороны – она сложна, а с другой – четко вычленяется. И по структуре пословицы можно классифицировать. Композиционно пословица – дву-членное выражение, часто сопровождается ритмом или рифмой.

В пословицах о молодости и старости естественно противопоставлены молодой человек и старый: по разуму, по силе, по мудрости и знаниям. При этом не всегда молодой – это положительное качество или свойство, а старый человек – плохо. Иногда пословица может иметь ровно противоположный смысл.

Поколе молод, потоле и дорог.
Пока молод, пота и весел.
Чем старее – тем правее, а чем моложе – тем дороже.

Смысл пословицы находится в переносном значении – по принципу аналогии – к буквальному смыслу. *Золотая пора – молодые года*. Симметричная ей пара: *Золотое время – молодые лета*.

Переносный смысл присутствует во многих пословицах. Почти все они структурно организованы, как сравнение двух частей.

Помоложе, так рублем подороже.
Молод князь – молода и дума.
Молод, да водит волость. *Вариант*: и молод, да держит волость.
Не старый умирает, а поспелый. (*Здесь очень четкое и осознанное сравнение с плодом, с растением и его развитием.*)
Чем старее, тем правее.
Молодой на службу, старый на совет.
Молод, да по миру ходит, стар, да семью кормит.
Старик, да лучше семерых молодых.

Пословица от поговорки отличается тем, что поговорка одно-членна, это часть суждения, и поучительный или нравоучительный смысл должен быть дополнен говорящим или слушающим.

И старую кукушку на ястреба не променять.
Старый пес не обманет. Стар пес, да верно служит. Старую собаку не волком звать.

Старый ворон не каркнет мимо.
 Старый конь борозды не портит. Старый конь мимо не ступит.
 Стар пестрец (*рыба*), да уха сладка. Стар селезень...
 Стар, да дюж.
 Старый солдат и стараться рад.
 Старого лесу кочерга.
 Старина с мозгом. Старина, что диво.
 Старого воробья на мякине не обманешь.
 Детинка с сединой везде пригодится.
 У старого козла больше рога.
 Старый волк знает толк. Старого волка в тенета не загонишь.

Старый человек ценится гораздо больше и, главным образом, за ум и сообразительность.

Многочисленны прямые пословицы со словом «старый» и многочисленны сравнения со старым человеком, почти как загадки:

Сколоченная посуда два века живет.
 Много новых горшков перебито, а старый молостов другой век служит (*старый горшок, повитый берестою*).
 Молодой работает, старый ум дает. Молодой на службу, старый на совет. Молодой на битву, а старый на думу.
 Не смейся над старым, и сам будешь стар.
 Молодость не грех, а и старость не смех.
 Старцу пакости не твори.
 Старших и в Орде почитают.

Но при всем уважении к старости и требовании ее уважения, существует и очень распространенная группа пословиц с одинаковым началом «старость – не радость», и различной второй частью, являющейся продолжением, раскрытием смысла первой части. Многочисленны варианты пословиц на эту тему.

Старость – не радость. Старость – увечье; старость – неволя.
 Старость не радость, горб не корысть. Старость не радость, не красивые дни.
 Старость не радость: либо горб, либо кила. Старость не радость, а молодость не корысть.
 Старость не радость, а пришибить некому.
 От старости зелье – могила. При старости две радости: и с горбом, и с бельмом.

Сдружилась старость с убожеством, да и сама не рада.
 При старости бедность всего хуже. Стар да нищ – гниль да свищ.
 Чужой век живет. Чужой век заедает. Ты чужой век живешь, пора
 тебя лобанить.
 Старше поповой собаки. Старее поповой кобылы.
 Он живет аредовы веки (*долговечен*).
 Дедушка сед, а смерти на него нет.
 Дай бог в молодости грызть кости, а под старость – мягкое.
 Молод – кости гложи, стар – кашу ешь; стар – на печи лежи.
 Смолоду наживай, а под старость проживай!
 Старые кости перележиваются. Старья кости захотели в гости.
 Старую собаку не батькой зовут.
 Дьявол стар, да праздника ему нет (*т.е. не чтут*).

И замечательные сравнения, чтобы не говорить прямо и не ругать, а по вашему разумению, как кто услышит.

Выношенная шуба не греет.
 Старше поповой собаки.
 У Тараса на плечи разыгралися три вши.
 Уплыли годы, как вешние воды.
 На залежь (старину) навоз возят, на новине хлеб сеют.
 Старый хлеб семена переводит.
 Старое дерево трещит, молодое летит.
 Ах, мак, да зелен; хорош малый, да молод.
 Молодой журавль высоко взлетел, да низко сел.
 Стар кот, а масло любит.

В применении к возрасту, кроме понятия молодости и старости, в пословицах выделяется еще одно – срединное понятие, в прямом смысле этого слова, между молодостью и старостью: *средовик, середовичь, середовькь*. Человек средних лет, между 30 и 50. Порой полной возмужалости человека считался возраст – под сорок: *Сорока лет, а сорому нет*. Полная жизнь человека разбивалась на десятилетия:

Кто в двадцать лет не здоров (*вариант: не хорош*), в тридцать не умен, а в сорок не богат, тому век таким не бывать.
 Шестьдесят лет прошел, ума назад пошел (*говорят татары*).
 И в семьдесят лет, да совести нет.

Молодой зелен, старый сед, а середовой – в масть. (*Здесь – сравнение с цветом, с цветом волос человека.*)

Молодо – жидко, старо – круто, а середовая пора одним днем стоит.

Многочисленны поучительные пословицы:

Два века не изживешь, две молодости не перейдешь.
 Коротать молодость – не видать старости.
 Не спрашивают отца, спрашивают молодца.
 Человек два раза глуп живет: стар да мал. Стар да мал – дважды глуп. Старый, что малый, а малый, что глупый.
 Ни по старости мрут, ни по молодости живут.
 Не годы, а горе старит.
 Старостию не жить, а молодостию не умереть.
 Крючковатому носу недолго жить.
 Годы не уроды. Не годы уроды, а люди.
 И стар, да весел, и молод, да угрюм.
 И стар, да петух, и молод, да протух.
 Сам стар, да душа молода.
 Мал да глуп – больше бьют; стар да умен – два угодя в нем.
 Ах, мак, да зелен; хорош малый, да молод.
 У молодого ум не окреп. Молодо – зелено; старо – да гнило.
 Молод, да смород, а и стар, да басок.
 Молоды опенки, да черви в них (да черт ли в них?).
 Стар гриб (дуб), да корень свеж.
 Чего в детстве просим, то под старость бросим. Малый просит, а вырастет – бросит.
 Воевал молодой, а под старость отпустили домой.
 В чем молод похвалится, в том стар покается.
 Дитя падает – бог перинку подстиляет; стар падает – черт борону подставляет.
 Старые дураки глупее молодых.
 Под старость человек либо умней, либо глупей бывает.
 Стар стал – ум кончал (*татарская*).
 Старого учить – что мертвого лечить.
 Старого не бьют, мертвого не кают (*здесь каять гл. действ.*).
 Старого пса к цепи не приучишь.
 Старое мясо, как ни вари, – все тянется.
 Недаром старцы уроды. Годы калечат.
 Пришлось тешить старого да малого.
 Летела муха-горюха да дунула в ухо стару старику за нову новину.

Из старого ума выжили, нового не нажили. Старый разум проживаем, нового не наживаем – дураками умрем.
 Молодой стареет – умнеет; старый стареет – глупеет (дуреет).
 Век дожил, а ума не нажил.
 Из ума выжить; одуреть годами.
 Молодые дерутся – тешатся, старые дерутся – бесятся.
 До лысины (До старости) дожил, а ума не нажил. Борода уму не замена.
 Борода с воз, а ума с накопыльник нету.
 Не научил плетью, а дубиной не научишь. Смолоду прорешка – под старость дыра.
 И сед, да ума нет.
 Мал – да умен, стар – да глуп.
 Молод – перебесится, стар – не переменится.
 Богатому красть, а старому лгать.
 Волосом сед, а совести нет.
 Седина в голову (*или*: в бороду), а бес в ребро.
 Старого черта да подпер бес.
 На седину бес падок.
 Года (Старость) от соблазна не затулье.
 Седина напала – счастье пропало (отпало).
 Состарился, а жить не уставился.

Обычно в пословицах говорится о стариках. О старухах найдены только несколько пословиц, при многих десятках пословиц о стариках.

Старуха – бабушка повируха: из старого ума выжила, нового не прижила.
 Расходится старуха, так и не убаюкаешь.
 Ветер пошумит – да устанет; старая баба расходится – не скоро уймешь.
 Жила бабушка – не мешала, умерла – голбчик опростала.
 Старые старушки, мягкие краюшки.
 Старой бабе и на печи ухабы.
 Бабушка старенька, а денег у нее маленько.
 В лесу птицы, в тереме девицы, а у бражки старые бабы. И по летам, и по годам – одно место: печь.

Пословицы-сравнения:

В старом теле, что во льду. В старой кости сугреву нет.
 Выношенная шуба не греет. Обносится тулуп – плешь да шкура.

Старый муж, что гнилая колода лежит.
 Словно живой прах по земле прошел.
 До тридцати лет греет жена, после тридцати рюмка вина, а после –
 и печь не греет.
 Век живучи – состареешься. Молодо растет, а старо стареется.
 Станем говорить про старь, как доживать досталь.
 У меня, брат, уж давненько темечко окрепло.
 Уж у него (из него) песок сыплется.
 Сивому мерину смолоду цены не было, а под старость задаром отда-
 ли татарам.
 У старого не по-старому. Что-то у старого не все по-старому.
 У старого коня – не по-старому хода.
 Под старость все неволя. Смолоду охотою, а под старость перхотою.
 Старость придет – веселье на ум не пойдет.
 Ни смолоду молодец, ни под старость старик.
 Молод бывал – на крыльях летал; стар стал – на печи сижу.
 Старый хочет спать, а молодой – играть. Молод с игрушками, стар
 с подушками.

Параллельные конструкции, и непременно фонетически отмечены:

Кабы снова на свет народиться, знал бы, как состариться.
 Только бы помолодеть, а уж знал бы, как состариться.
 Тужи по молодости, что по большой волости.
 Тужи по молодости, что по большой волости.
 Молодости не воротить, а старости не избыть.
 Молодой схвастает, что и старый не схрястает.
 Молодому хвастать, старому хрястать.

Параллельность, но не полная: вариативность:

Незрел виноград – невкусен, а молод человек – неискусен.
 Зелен виноград не сладок, а молод человек не крепок.
 Старую собаку не батькой звать. Попову собаку не батькой звать.
 Дважды молodu не бывать. Не по две молодости жить.
 Прошла молодость – не за холщовый мех.
 Прожили век – не за холщовый мех.
 Он не годится и мышей ловить. Он уже и мышей не ловит.

«Возрастные» сравнения могут быть представлены в двух частях пословицы: *Уплыли годы, как веиние воды*. Сравнение – метафорическое: *Он уже и мышей не ловит (т.е. одряхлел)*.

Во многих вариантах фигурирует сравнение как загадка:

Парень на усу лежит (*т.е. входит в возмужалость*).
 На старого Потапа выросла лопата (*скончался, хоронить надо*).
 Адамовы лета с начала света.
 Еще первая голова на плечах, и шкура не ворочана.
 Перва кожа, нёвороть (*не больно стар*).
 Смолоду кривулина, под старость кокора.
 Хоть кривое, да молодое; а старое – и прямое, да гнилое. Молодое да кривое (дерево), под старость и вдвое.
 Молода, в Саксонии не была (*солдатск.*).
 Смолоду ворона по поднебесью не летала, не полетит и под старость.
 Петухи на насесть садятся, а старые люда на печь валяются.
 Старикам по зубам. Не наша еда орехи, а наша – каша.
 Придет старость – придет и слабость. Старый стареется, а молодой растет. Старый стареется, а молодой не молодеет.
 Старость с добром не приходит. На старого и немощи валяются.
 Чем молодой похваляется, тем старый остужается (*стыдится*).
 Молод бывал – и со грехом живал.
 Кто бабушке не внук, кто молод не бывал?
 Молодость не без глупости, старость не без дурости.
 Ныне не спрашивай старого, а спрашивай малого! Старость – эх-ма!
 А молодость – ой-ой! На что отец, коли сам молодец? С тебя, окаянного, не будет и старика постоянного. Старостью не стар, только с лихости пропал. Не годами стар, а норовом. Хороша молодежь, а к поре никого не найдешь.

Парные пословицы, синтаксически перевернутые: противоположные подлежащие при одном сказуемом.

Молодой старому не верит (*и наоборот*). Старый молодому не верит.
 Ныне молодежь – погляди да брось. Ныне старики – уж и невесть каки.
 Малый, что глупый, а глупый, что малый.
 Сусло не брага, молодость не человек.
 Молодость плечами покрепче, старость головою.
 Молодость ременны гужи рвет, старость и на лычаге прет.
 Молодому крепиться – вперед пригодится. Молод месяц – не на всю ночь светит. Молодо – зелено, погулять ведено. Молоденький умок, что весенний ледок. Молодой ум, что молодая брага (*бродит*). Молодое пи-

во уходится. Молодой квас – и тот играет. Час придет, и квас дойдет. Молоденек – доживет до денег.

Молоденек – зеленек; просмеешься, в пастухи наймешься, а протрубишься – и дров нарубишься.

Молод не добесится, так стар с ума сойдет. Молод – просмеется; зелен – дойдет.

Ум бороды не ждет.

Не спрашивай старого, спрашивай бывалого!

Молодец молодой конь, а с ним без хлеба будешь (*в соху не годится*).

Сравнение возраста:

На твоих роинах я кашу ел.

Когда ты слепым щенком родился, тогда я к отцу твоему на пир рядился.

У него на крестинах не бывал (*лет его не знаю*).

Молод годами, да стар умом. Молод, да стары книги читал.

Определение возраста:

Поглядеть кому в зубы (*узнать лета*).

Я ему в зубы не глядел.

Его поздно учить: распашонка на нем уж не сойдется (*т.е. детская рубашонка*).

Он уже и мышей не ловит (*т.е. одряхлел*).

Молоко на губах не обсохло. Я тебе утру молоко на губах.

Ус не пробился; молокосос; шенок; не выкунел; давно ли лакать стал (*т.е. сам есть*)?

Не учили, покуда поперек лавки укладывался; а во всю вытянулся – не научишь.

Золотое время – молодые лета.

Молода еще девка, как о спасе ягня.

Хоть хлеба ни куса, да молодец безуса.

Большой для страсти, малый для сласти.

Учись, поколе хрящи не срослись.

Добрый малый; лихой малый; отчаянный малый; умный малый; малый не глупый; малый с деньгами.

Сонники

Для рассмотрения темы возраста вводится новый жанр источника: сонники. Совсем особый жанр, очень индивидуальный, харак-

терный различиями по времени и по социальному срезу – важно, в какой группе и для какой группы пользователей Сонники составляются. И непременно внутренне они разнонаправлены по возрасту читающего или гадающего: если человек молодой, или снится что-то молодому, то в Соннике одно толкование и смысл, а если старый, то толкование часто противоположное.

Сонники очень разнятся по времени создания или написания. Один старый сонник, который подвергся тщательному анализу, конечно, не содержит статьи «Электричество»; в последних, многочисленных, изданных у нас теперь (как календари – на разные темы: женский, кулинарный, садового, пчеловода, христианина, так же и сонники – для разных групп людей), находим слова и понятия вполне современные. В изданном недавно Соннике статья «кресло-каталка для больных» невозможна была в XIX в. Ломбард и лотерея с XIX в. изменили свои значения и функции. Или совсем новая статья – видеть во сне «нефть», и ее толкование: «к вам проявляет интерес человек официальный». Становится очень современно, немного страшновато.

В отличие от пословиц, в статьях Сонников обычна следующая структура: один сон – одно толкование, но тем интереснее и ценнее, если различие или противопоставления толкований имеются. Например, Небо голубое – ожидать добро, красное – ссора, видеть небо звездное – исполнение желаний. Правда, здесь можно считать разные статьи – разными снами.

В разных видах или изданиях Сонников, особенно в рукописных, часто одно толкование на разные снящиеся предметы не сводится в одном месте, а разносится по алфавиту, и тогда найти его затруднительно. Например, в разных местах стоят: ногти длинные – обманутые надежды; короткие ногти – торопливость. Или наоборот; торопливость – короткие ногти и бегущие облака.

Структурно отличаются статьи с толкованиями снов, где один и тот же предмет или понятие, но при них употребляются разные предикаты:

Отхожее место – неприятность, упасть в него – получить деньги.
Сало резать – счастливый случай, сало есть – бездействие.
Капусту варить – сплетни, капусту есть – подарок.
Видеть соль – к богатству, рассыпать соль – ссора.

Если теперь анализировать статьи Сонников с точки зрения возраста человека, то для разного возраста и разного семейного или социального положения приводятся разные толкования одного и того же сна.

Для девушек рожать – стыд, для женщин – радость.

Молодым быть – улучшение здоровья (Здесь с очевидностью пропущена вторая часть ситуации: значит, сон снится не молодому, а старику, что он молодой, и тогда это ему – к улучшению здоровья.)

Девушка снится – к лучшему. (И здесь так же – сон снится не девушке, а кому-то другому.)

Другое, частое в толкованиях снов противопоставление основано на метафоре.

Гибель корабля – холостым скорое замужество, женатым – развод. (Разное значение основного снящегося предмета – «корабль» жизни или «корабль» семейного состояния, а предикат при них – разный.)

Блох ловить – молодым неприятность, старым – получение денег.

Все возможные сны и их толкования перечислить и рассмотреть невозможно, не только по объему, но и потому, что толкования могут иметь у разных читателей разное значение. И сонники разного времени создания содержат разные толкования одних и тех же предметов, явлений или событий, но тем интереснее их семантический и структурный анализ.

Некоторый общий вывод, который можно сделать, может быть сформулирован следующим образом: главный интерес или смысл гадания или разгадывания снов составляют деньги, здоровье, неприятности – в самых разных вариантах – жизнь-смерть, здоровье – болезнь, неожиданный конец, благоприятный конец, изменение судьбы, новые намерения, дурные предвестия и тщетность надежд.

В одном из новых сонников статья называется «кока-кола». Вот ее великолепное толкование. Спросите у Ваших знакомых, и они не отгадают и с семнадцати раз!

Кока-кола – если вы – молодой человек и вам приснилось, что вы участник рекламной кампании по продаже кока-колы, это означает, что вы нуждаетесь в отдыхе, так как все силы и эмоции отдаете работе, что может не лучшим образом отразиться на состоянии вашей нервной сис-

темы и привести к перенапряжению; пить во сне кока-колу – знак того, что вы обладаете легко внушаемой психикой, чем могут воспользоваться ваши деловые партнеры, чтобы исподволь влиять на ваш бизнес и финансовые отношения.

И еще – почти все сонники рассчитаны в основном на молодых девушек или женщин: это видно даже по обложкам изданий – молодая симпатичная девушка спит на белоснежной подушке, подложив ручки под щечку, а на заднем плане замки и вертолеты. Они, просыпаясь утром и пия кофий, начинают вспоминать свои сны и пытаются их интерпретировать, как правило, естественно, в свою пользу.

Морковь во сне: здоровье и благосостояние. Если молодая женщина ест во сне морковь, ей предстоит раннее и счастливое замужество.

А пожар во сне для молодых – всегда к радости!

Источники

- Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с приложениями. Изд. «Жизнь с Богом». Брюссель, 1973.
- Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей. Ч. 1 и 2. Библиотека-Алия, 1989 (переиздано с публикации С.Д. Зальцмана. Берлин, 1922).
- Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957 (разделы: Жизнь – смерть, Молодость – старость, Семья – родня).
- Сонники. Рукописные сборники, частные собрания. «Сонникъ». Толкователь снов. Репринтное воспроизведение издания 1896 года. М.: Внешторгиздат, 1989 г. «Разгадайте. Сонник». Тайны жизни». СПб.: ООО «Издательство «Тритон», 2009.

Ольга Фролова (Москва)

Семейное и родовое проклятие в книжной и народной культуре

Проклятие – самое серьезное наказание и жесткий регулятор межличностных отношений.

Мы намереваемся рассмотреть семантические, синтаксические и прагматические механизмы проклятия. Поскольку нас интересует проклятие в книжной и народной культуре, материалом нам послужат библейский текст, словари древнерусского и русского языка, полевые записи автора и Картотека Архангельского областного словаря филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (КАОС).

Обратимся к семантике. В толковых словарях значение интересующего нас глагола определяется так: у И.И.Срезневского *закляти, заклянѹ* – «заповедать, завещать, взять клятвенное обещание» (Срезневский 1, стлб. 920), *кляти, клянѹ* – «проклинать, бранить, осуждать» (Срезневский 1, стлб. 1237). В САР-2 *проклинать* – «1. Относительно к Богу: оставлять, лишать благодати своей, 2. К правам церкви: отлучать, исключать из числа христиан или православных, объявлять врагом церкви, 3. К родителям: лишать детей своего благословения, 4. Ругать, зложелательствовать, охуждать, порицать» (САР-2, 5: стлб. 561). В.И. Даль структурирует семантику глагола иначе: «*церк.* предать анафеме, отлучить от церкви; | *в гражд. быту:* лишать благоволения; изгонять от себя, лишая наследия и всякого общения; | *ругать, поносить, призывать на кого бедствия, желать кому зла, ненавидеть*» (Даль 3: 490). По МАС *проклясть/проклинать* – «1. Подвергнуть, предать проклятию в 1 знач. 2. Жестоко выругать, подвергнуть брани, осуждая, выражая гнев, негодование» (МАС 3: 494–495); *проклятие:* «1. Крайне бесповоротное осуждение кого-, чего-л., знаменующее полный разрыв с кем-, чем-л., отторжение (от себя, от общества) || Церковное осуждение, отлучение от церкви; анафема. 2. Бранное слово, ругательство. 3. *в знач. междом.* Употребляется как выражение сильного недовольства, отчаяния и т.п. 4. То, что тяготит, мучает, делает несчастным кого-л.» (МАС 3:495).

Семантика *проклятия* в славянских языках специфична: глаголы *клясть*, *клясться*, *проклинать*, *заклинать* и их именные дериваты *клятва*, *проклятие*, *заклятие* обнаруживают этимологическое родство и прозрачную внутреннюю форму.

По М. Фасмеру, глагол толкуется так: «клянú клясть, клянúсь, укр. кленú, клясти, ст.-слав. кльнѣ, кляти, -ся, болг. кълна, сербохорв. кунѣм, клѣти, словен. kólnem, kléti “проклинать”, др.-чеш. klnu, kléti, словц. kľiatʹ, польск. klnę, kłąc, в.-луж. kleć “проклинать”, н.-луж. kľěš. Знач. “клясться” возникло из “проклинать себя”; см. Бернекер 1, 525 и сл. Сюда же укр. проклін, род. п. прокльóну, м. “проклятие”. Далее, вероятно, к клонить, так как при произнесении клятв касались земли рукой; ср. Брюкнер, KZ 48, 204; Голуб 103. Ср. стар. лтш. kľentët “проклинать”, др.-прусск. kľantemmai, 1 л. мн. “мы проклинаем”; см. Френкель, VSprg. 34, М.–Э. 2, 223; П. Шмидт, Vok. 2, 35. Абсолютно недостоверно сравнение с греч. κλόνος “шум битвы” и англос. hlīmman, hlūmman “звенеть, звучать, шуметь, реветь”, др.-исл. hlūmia “раздаваться, отдаваться, шуметь” (Бернекер 1, 526; ср. Хольтхаузен, Aengl. Wb. 162; Преобр. 1, 322)» (Фасмер 2: 259). Происхождение же имени следующее: клятва «ст.-слав. кльтва катáра, арá (Супр.), болг. клѣтва, сербохорв. клѣтва “проклятие”, др.-чеш. klatva, kletva “проклятие, отлучение от церкви”, польск. kłątwa. От клянú, клясть» (Фасмер 2: 260).

Этимологическая близость группы глаголов и их дериватов отражена в первой редакции Словаря Академии Российской, в котором заголовочные единицы организованы по словообразовательным гнездам: «*Клятва* – 1) подтверждение, отрицание или обещание, чинимое с призыванием Бога во свидетельство, или всего того, что почитается за свято, божественно; божба, рота. 2) Лишение благодати; проклятие, осуждение на что. Противоплагается благословию. *Клену* – 1) Предаю проклятию. 2) Ругаю, злоречу, зложелаю. *Кленусь* – божусь, даю клятву, утверждаю что клятвою. *Клятва церковная* – временное отлучение от церкви, или исключение из числа христиан. *Заклинаю* – заповедаю, прошу, приказываю с клятвою исполнить что. *Заклинаюсь* – зарекаюсь, обещаюсь с клятвою не делать чего. *Закливание* – клятвенное заповедание или запрещение чего; также зарекание. *Заклятие* – то же, что заклиание. *Заклятый* – заповеданный, запрещенный с клятвою. *Оклинаю* – Подтверждаю с клятвою. *Проклинаю* – 1) Относительно к Богу: оставляю, лишаю благодати своей. 2) Относительно к правам церкви: отчуждаю, исключаяю

из числа христиан; объявляю врагом церкви. 3) Ругаю; также зложелаю. *Проклятый* – 1) Лишенный благодати Божией. 2) Осужденный. 3) Весьма худой, негодный, дурный (САР-1, 3: 655–659).

Семантика и этимология ключевого глагола будут объединять книжный материал и устную традицию.

Вначале сформулируем в наиболее общем виде обиходное представление об интересующем нас явлении: глагол *проклинать* требует, по крайней мере, две валентности: субъекта в именительном и объекта в винительном падеже. *Проклятие* предполагает проступок одного лица (обидчика), приведший к нанесению ущерба другому лицу (пострадавшему), в ответ на что пострадавший призывает наказание на обидчика. Следовательно, «механизм проклятия» предполагает наличие двух личных одушевленных участников и двух ситуаций: в первой обидчик совершает поступок, причиняющий страдание или наносящий ущерб пострадавшему и предшествующий по времени проклятию, а во второй уже обидчик выступает как пациент, подвергающийся наказанию, т.е. с ним происходят различные события, приносящие страдание уже ему, что происходит после произнесения проклятия пострадавшим.

Нарисовав такую предварительную модель, проверим, как она работает в книжной и народной культуре, и скорректируем ее.

В Священном Писании проклятие выступает как регулятор отношений и как инструмент наказания между Богом и людьми, с одной стороны, и внутри человеческого сообщества, с другой. Проклятие – это лишение Божьего благословения (БЭФ 1999: 789). В Ветхом Завете это наказание встречается в книге Бытия (3: 11, 14; 9: 25; 12: 3; 27: 12; 49: 7), а также во Второзаконии (27: 15) и книге Иисуса Навина (6: 25).

Анализ Библии заставляет внести коррективы в первоначально сконструированную модель: в качестве партиципанта, налагающего наказание, выступает не человек, а высшая сила, Бог, он же санкционирует исполнение наказания; пострадавшим становится человек. Проклятие предполагает наличие вертикальных отношений: Бог, выступающий как судья, наказывающий виновника или санкционирующий исполнение наказания, выше по статусу обоих участников (и обидчика, и пострадавшего).

Проклятие понимается в Библии как антитеза благословию:

(1) 6. Ревекка сказала [меньшему] сыну своему Иакову: вот, я слышала, как отец твой говорил брату твоему Исаву: 7. принеси мне дичи

и приготовь мне кушанье; я поем и благословлю тебя пред лицом Господним, пред смертью моею. 8. Теперь, сын мой, послушайся слов моих в том, что я прикажу тебе: 9. пойдя в стадо и возьми мне оттуда два козленка [молодых] хороших, и я приготовлю из них отцу твоему кушанье, какое он любит, 10. а ты принесешь отцу твоему, и он поест, чтобы благословить тебя пред смертью своею. 11. Иаков сказал Ревекке, матери своей: Исав, брат мой, человек косматый, а я человек гладкий; 12. может статься, ощупает меня отец мой, и я буду в глазах его обманщиком и наведу на себя проклятие, а не благословение (Быт 27: 6–12).

Проклятие связано с виной участника-обидчика, однако наказанию подвергается не обязательно совершивший неверное деяние, а участник, спровоцировавший его на это. В книге Бытия наказание обращено не на первых грешников, а на змея:

(2) И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, **проклят ты** пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоем, и будешь есть прах во все дни жизни твоей (Быт 3: 14).

Объект проклятия может быть неодушевленным:

(3) Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, **проклята земля за тебя**; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей (Быт 3: 17).

Проклятие можно наложить и снять:

(4) И обонял Господь приятное благоухание, и сказал Господь [Бог] в сердце Своем: **не буду больше проклинать землю** за человека, потому что помышление сердца человеческого – зло от юности его; и не буду больше поражать всего живущего, как Я сделал... (Быт 8: 21).

Кроме того, проклятие можно переложить с виновного на того, кто не совершает преступного деяния: так Ревекка согласна принять на себя наказание вместо сына Иакова:

(5) Мать его сказала ему: на мне пусть будет проклятие твое, сын мой, только послушайся слов моих и пойдя, принеси мне (Быт 27: 13).

Во Второзаконии (Втор 27: 15–26) развиваются и упорядочиваются регулятивные функции страха перед проклятием.

(6)¹⁴ Левиты возгласят и скажут всем Израильтянам громким голосом: ¹⁵ проклят, кто сделает изваянный или литый кумир, мерзость пред Господом, произведение рук художника, и поставит его в тайном месте! <...> ¹⁶ **Проклят злословящий отца своего или мать свою!** <...> ¹⁷ Проклят нарушающий межи ближнего своего! <...> ¹⁸ Проклят, кто слепого сбивает с пути! <...>. ¹⁹ Проклят, кто превратно судит пришельца, сироту и вдову! <...>. ²⁰ **Проклят, кто ляжет с женою отца своего, ибо он открыл край одежды отца своего!** <...>. ²¹ Проклят, кто ляжет с каким-либо скотом! <...>. ²² **Проклят, кто ляжет с сестрою своею, с дочерью отца своего, или дочерью матери своей!** <...> ²³ **Проклят, кто ляжет с тещею своею!** <...>. ²⁴ Проклят, кто тайно убивает ближнего своего! <...> ²⁵ Проклят, кто берет подкуп, чтоб убить душу и пролить кровь невинную! <...> ²⁶ Проклят, кто не исполнит слов закона сего и не будет поступать по ним! <...> (Втор 27: 14–27).

В стихах 15 и 16 регулируются отношения человека с Богом и законом, четыре стиха (16, 20, 22, 23) посвящены регулированию семейных и сексуальных отношений, в четырех стихах (18, 19, 24, 25) контролируется социальное взаимодействие членов общества.

Как инструмент наказания в отношениях внутри рода проклятие выступает в книге Бытия, когда такому наказанию подвергается первый убийца, Каин, но при этом его самого нельзя лишить жизни (Быт 4: 11).

В плане прагматики и в славянской Библии, и в ее русском переводе проклятие налагается с помощью а) пассивной и б) перформативной конструкций.

А)

(7) **Проклят ты** пред всеми скотами (Быт 4: 11); и ныне **проклят ты** от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей (Быт 4: 11).

Б)

(8) Если вы не слушаетесь и если не примете к сердцу, чтобы воздавать славу имени Моему, говорит Господь Саваоф, то Я пошлю на вас проклятие и прокляну ваши благословения, и уже **проклинаю**, потому что вы не хотите приложить к тому сердца (Мал 2:2).

Предварительная модель, предложенная в начале статьи, нуждается в коррекции: а) субъект, которому нанесен некий ущерб (в именительном падеже), б) объект-обидчик (в винительном падеже);

в) причина, проступок или вина (выраженная именной группой с предлогом *за*, пропозитивным именем в винительном падеже или развернутой пропозицией); г) следствие или наказание (выраженное пропозитивным именем или развернутой пропозицией); д) санкционирующая сила (выраженная именной группой в творительном падеже). Последний партиципant и является главным, т.к. именно он позволяет осуществиться проклятию.

Пример 7 показателен, потому что один участник ситуации, который объединяет две роли: субъекта и носителя санкции, – Бог. При этом как в славянском тексте, так и в русском переводе избирается пассивная форма, в которой этот партиципant «уведен за кадр».

Итак, в книжной традиции проклятие выступает как регулятор и инструмент наказания в рамках рода и семьи. Запреты касаются проклятия, направленного против родителей (Исх 21: 17), начальников родов (Исх 22: 28). Тяжелейшее преступление – хула на Господа (Лев 24: 10 и след.) (БЭБ 1999: 789). Проклятие также «градуируется» по силе воздействия: родительское наказание расценивается как наиболее серьезное (Быт 9: 25, 27: 12). Новый завет формулирует запрет для христианина проклинать как других, так и себя (Мф 5: 44; Рим 12: 14; Иак 3: 10). Проклятие налагается, снимается и может быть переложено на другого.

Для народной культуры были описаны семантика и объекты проклятия, проклятие в рамках семейных отношений, связь проклятия с клятвой, особенности речевых формул (Белова 1999; Виноградова, Седакова 2009; Власова 1999; Седакова 2009; Кушкова 2004; Kushkova 2006; Молошная 2009). Проклятие определяется как словесная формула и вербальный ритуал, в которых выделяются отправитель и адресат (Виноградова, Седакова 2009: 286, 287, 288).

Д.К. Зеленин писал о двух разновидностях магии слова: а) о магической силе слова, когда «звуковой речи приписывается ... магическая сила, привлекающая к говорящему злых духов...» (Зеленин 2004: 48), б) и о слове как приказе, который должен быть исполнен.

Грамматически проклятие может выражаться перформативным глаголом *проклинать* в форме 1-го л. ед. ч. настоящего времени, однако, по наблюдениям, говорящие чаще обращаются не к лексическим, а к грамматическим средствам, реализуя модальность оптатива.

Н.Р. Добрушина показала, что оптатив как морфологическая категория глагола, выражающая желание говорящего (Плунгян 2000: 317), реализуется не одинаково применительно к а) проклятию и бла-

гословению, б) желанию и мечте говорящего (Добрушина 2009: 48–49). Автор полагает, что «европейские формулы благословений и проклятий идиоматичны, ограничены узким кругом ситуаций и выражаются посредством непродуктивных форм» (Добрушина 2009: 49), однако отмечает, что «пожелания добра и зла являются чрезвычайно распространенным коммуникативным актом в культуре говорящих на идиш» (Добрушина 2009: 49; Matisoff 1979).

Т.Н. Молошная описывает средства выражения проклятия в славянских языках: это формы повелительного и сослагательного наклонений, а также фразеосхемы (Молошная 2009: 251). Выделяются два типа проклятий и зложеланий: в первом говорящий призывает адресата выполнить действие, названное глаголом: *Пропади ты пропадом!* (Молошная 2009: 253). Второй тип отличается тем, что в нем «исполнение проклятия получается некотором третьему лицу»: *Разрази тебя гром!* (Молошная 2009: 254).

А. Кушкова перечисляя формулы проклятия, называет чертыханье, лешаканье, худую и матерную брань, ругань, отсутствие благословения (Kushkova 2006).

В отличие от Т.Н. Молошной, на лексическом уровне мы выделяем типы проклятий а) с эксплицитным ключевым глаголом (*Будь ты проклят!*) и б) без него (*Пусть идет к черту!*), а на грамматическом конструкции, в которых проклинаемый выступает в) как субъект (*Пропади пропадом!*) и г) объект (*Разрази тебя гром!*).

Тематически, на наш взгляд, следует различать проклятие в семейной среде и родовое проклятие. В первом случае субъект и объект проклятия принадлежат одному роду или семье. Во втором случае субъект не обязательно является членом той же семьи, но последствия зложелания распространяются на потомков проклинаемого, это своего рода «наследование наказания» (см. Фролова 2009).

В жанровом отношении следует различать формулы-действия и нарративы о проклятии. Вне зависимости от вербального оформления формулам присущ «перформативный» эффект: их произнесение и обозначает действие зложелания. В тексте-формуле пропозиция, описывающая последствия проклятия, или наказание, относится к плану будущего времени. Нарратив же организован так, что представляет собой рассказ об одном или нескольких событиях, имевших место в прошлом. По характеру цепи событий, в которых их участнику последовательно наносится ущерб, говорящий реконструирует причину этих несчастий и обнаруживает ее в проклятии, которое по

временной шкале не только также отнесено к плану прошлого, но и предшествует цепи несчастий. Композиционно сообщение о проклятии может предшествовать рассказу о несчастьях или следовать после него.

В народной культуре лексически проклятие связано с именами *черта*, *лешего*, глаголами движения, исчезновения, а грамматически с императивом и оптативом (см. Kushkova 2006; Виноградова, Седакова 2009; Молошная 2009):

- (9) Пóтьте вы к лешэму (КАОС);
- (10) Иди к лешэму (КАОС);
- (11) Проподи ты пропадом! (Молошная 2009);
- (12) Проклинали – кабы ты здох, кабы ты запíлся (КАОС);
- (13) Раньшэ говорили: Лешáк надавал да понеси тебя лешáк! (КАОС);
- (14) Возьми лéший этих детей (КАОС);
- (15) Понеси тебя лéший! Унеси тебя óсел! (КАОС);
- (16) Проклинаю тебя! (Виноградова, Седакова 2009: 293).

В примерах 9–15 показательно выведение субъекта из кадра, он эксплицирован только в перформативном примере 16. Все приведенные выше примеры объединяются тем, что партиципant, которого мы назвали носителем санкции, не находит эксплицитного выражения.

Интересно, что интонационно оба типа, активные и пассивные конструкции – вне зависимости от лексического наполнения – оформляются, чаще всего, одинаково. Фразовое ударение падает на первое и третье слово, именная группа, называющая проклинаемого, безударна. В примере же 14 фразовое ударение падает на предикат и на существительное в объектной именной группе. На предикат падает ударение и в перформативной конструкции (пример 16).

Тесная связь лешего с проклятием объясняет устойчивый запрет упоминать его в речи:

- (17) Раньшэ говорили, никогда не говори «Иди к лешэму» (КАОС);
- (18) Лéшэму хоть не отдавай, да не проклинай. Не говори, што пойдí к лешэму, лешакú-то (КАОС);
- (19) Лешака нельзя, лешакáца. Мама говорила: «Зойка, ты не лешакáйся!» Я уш оберегалась. Мама такая была, штобы не лешакнúца, эти слова нехорошыйе (КАОС);
- (20) Лешакáцца не надо, з Господом Богом итьти надо (КАОС).

Связь проклятия с именами мифологических существ, что Д.К. Зеленин описывал как тип воздействия, при котором средоточием магии является имя, отразилась на четко сформулированных запретах. В Архангельской обл. запрещается упоминать лешего, или *лешакаться*. Лексика проклятия градуируется по степени «эффективности воздействия», т.к., с точки зрения информантов, произнесение имени лешего оценивается как более действенное средство зложелания, чем нецензурная брань, или мат.

Пример 18, однако, нуждается в толковании: по-видимому, статус проклятия все же выше и действеннее, чем «лешаканье».

(21) Мама говорит, черес пороги пойдеш, не лешакáйся, лучьшэ матюкнись, чем лешакнúца! (КАОС).

(22) Лучьшэ изматюкнúца, чем лешакнúца (КАОС).

В диалекте Архангельской обл. отмечены также специальные номинации для тех, кто выступает как субъект проклятия: *лешачиха*, *лешакливой*.

(23) У нас йеще лешакáюцца: лешáк тебя понеси. Или жэншину назовут лешачíха. Лешакí придúд да... (КАОС)

(24) Лешаклívой – которой фсе лешакáйеце, такíма словами: к лéшэму, к церту – это се лешакí. К лéшэму да к церту – нехорошы слова. Веть я вам не говáривала, што лéшой вас надавал, наштó такí слова?! (КАОС)

На наш взгляд, нуждаются в дополнительном описании и типологизации проступки, влекущие семейное и родовое проклятие. Проклятие в семье имеет «своим необходимым условием власть проклинающего над проклинаемым, и эта власть сводится <...> к отношениям личной собственности — на своего ребенка, на свою скотину» (Зеленин 2004: 49). Причиной проклятия могут быть женитьба без согласия родителей, неповиновение, поднятие руки на родителя (Виноградова, Седакова 2009: 293; Кушкова 2004; Kushkova 2006).

В народной культуре сформулирован запрет, не разрешающий родителям проклинать детей.

(25) Детей проклинать нельзя. Нáдо с ними добрóm (КАОС).

(26) Нинка, детей не лешакáй (КАОС).

(27) Детей никогда не проклинайте, особенно ф пятницу. Бейте по жопе, а не по спины. На жопе не репу сéит (КАОС).

(28) Детей лешакать – зачем это нужно. Раньше оговóряют: лешый с тобой – ак зачем это нужно, што и матюкнеш-то и одинаково (КАОС).

Следствием осуществления проклятия становилось исчезновение проклятых.

(29) Мать-то дефку прокленула – и она **пошла в лес** (КАОС).

(30) Бывали слúчяи, уносило ребят, **уводило**. Мать чертакнулась – они **пропали** (КАОС).

Часто в качестве субъекта проклятия в семье выступает женщина: мать или свекровь.

(31) Но тожэ вот когда она заплакала, мать-то сказала возьми лешый этих детей, никуда с ними не пойдеш, ничево с ними не зделайеш, она прокляла (КАОС).

(32) Не слыхала на моей памяти, это у нас ф Крылове Дуська баба была, дочь свою проклинали (КАОС).

(33) Мать йего прокляла на фсе четыре стороны, он больной вернулся (КАОС).

В Архангельской обл. *проклятым* называют также т.н. *примака*, мужа, который после свадьбы переходит жить в дом жены. Это отражается в оценке односельчанами и его самого, и будущей неблагополучной жизни молодой семьи.

(34) Принятой называецца, приняты люди прокляты. Принятых у нас не очень-то обожают-то (КАОС).

(35) Когда у невесты в даме нету мущины, брали принятых, а так веть дефки уходили. Принятой говорили парень проклятой, плохо жили (КАОС).

(36) Принятой мужык проклятой говорили, йеги не любили там (муж живет в доме жены) (КАОС).

(37) Принятой – мужык проклятой (Присказка): когда муж к жэне переижжал после свадьбы) (КАОС).

Как серьезный проступок и основание для проклятия рассматривается поведение молодого мужчины или женщины, которые были разлучниками чужой семьи. Нами был записан рассказ о родовом проклятии, которое перешло на потомков такой разлучницы.

(38) Т.И.Т.: Третья жена моего папы. Ее мать приехала из деревни в Москву, чтобы зарабатывать деньги, потому что в деревне остался ее сын от первого брака. Она устроилась кухаркой к купцу.

ОФ: Какие это годы были?

Т.И.Т.: Год где-то 1914, наверное, 1915-й. Она приезжает и устраивается к купцу кухаркой. У купца большая семья: жена и пятеро детей. Очень у них завязываются теплые, близкие отношения, и об этом узнает жена. Узнав о том, что у кухарки с ним роман, жена умирает от инфаркта в возрасте 35 лет.

ОФ: Молодая.

Т.И.Т.: Конечно. На ее похоронах семья проклинает эту кухарку.

ОФ: Вся семья?

Т.И.Т.: Родители жены. Тем не менее этот купец и эта кухарка остаются вместе, видимо становятся мужем и женой. Воспитывают этих пятерых детей, и следующим ребенком рождается Марина Ивановна. И как складывается ее судьба. Бывшая кухарка становится очень набожной. Посвящает детям много времени. Видимо, чувствуя свою ответственность.

ОФ: В чем было проклятие?

Т.И.Т.: Когда говорят: будь проклят ты и все твоё отродье. Как сложилась жизнь этой Марины Ивановны? Дожила до глубокой старости. Была за мужем три раза и много поклонников, но детей не было.

ОФ: Получается, что проклятие перешло на девочку? На общую дочь кухарки и купца?

Т.И.Т.: Да. Детей не было, о чем она сожалела всю жизнь. Конец жизни провела в судах из-за квартиры, за которую боролись дети старшего сына кухарки.

ОФ.: Это тот сын, который остался в деревне?

Т.И.Т.: У него родился сын, у этого сына дочь. Это племянник и внучатая племянница Марины Ивановны. Так вот в судах с ними она провела остаток жизни. Как результат, сначала ее похоронили нормально, а когда было перезахоронение, ее урночку бросили в чужую могилу и сверху поставили крест с другой фамилией. А у пятерых купеческих детей судьба сложилась прилично. И они общались с Мариной Ивановной

(Зап. в 2009 г. от Т.И. Тагуновой, 1953 г.р., Москва).

Подводя итоги, скажем, что семейное и родовое проклятие в книжной и народной культуре объединяются функцией регулятора социальных отношений и инструмента наказания, характером объекта проклятия, который не обязательно может быть личным, и одушевленным участником ситуации.

Регламентация «вин», за которые следует проклятие как самое серьезное наказание, специфична в каждой национальной культуре. Более того, для славянского ареала клятва, закливание и проклятие этимологически и прагматически связаны.

Модель проклятия предполагает наличие пяти партиципантов: вины-причины, субъекта, объекта, носителя санкции, последствия. Два участника (вина-причина и последствие) ситуации выражены развернутыми или свернутыми пропозициями. Субъект и объект выражаются личными одушевленными именами или именными группами. Ведущим участником является носитель санкции, именно он, как высшая сила, обеспечивает саму возможность и эффективность наказания. Статус носителя санкции выше, чем у проклинающего и проклинаемого. Можно сказать, что проклятие «устроено вертикально»: вершину иерархии занимает носитель санкции, ниже на этой лестнице – субъект, и уже на самой низкой ступени – объект проклятия.

В жанровом отношении следует различать формулы-проклятия, имеющие перформативный характер, и тексты-нарративы, в которых повествуется о последствиях наложения наказания. Эти две группы текстов демонстрируют различную модальность и несовпадение в организации событий по временной шкале и временных планов текста. Для формулы описание последствий дано в форме сослагательного наклонения или инфинитива, а для нарратива – в прошедшем времени.

Семейное и родовое проклятие различаются по характеристикам субъекта проклятия и пропозитивного актанта – последствия. Для родового проклятия не обязательна принадлежность субъекта к семье или роду, кроме того, родовое проклятие отличается наследованием вины.

Роль проклятия в семейных отношениях как экстремального и максимально жесткого инструмента порождает ряд запретов, например, проклинать детей и родителей. Последствия проклятия заключаются в удалении объекта из социального центра, уводе его из дома куда либо

Народная культура по сравнению с книжной демонстрирует значительно более разнообразные формулы проклятия, основанные на глаголах движения и апелляции к демоническим силам. В народной культуре также разработаны метатекстовые средства и градуирован-

ные способы брани по степени вредоносности и серьезности последствий.

Грамматически проклятие может выражаться активными и пассивными конструкциями, при этом главный участник ситуации, с санкции которого и налагается наказание, последовательно уходит за кадр.

Литература и источники

- Белова 1999 – Белова О.В. Клятва // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого (далее – СД). М., 1995. Т. 1. С. 512–514.
- БЭБ – Ринкер Ф., Майер Г. Библийская Энциклопедия Брокгауза. М., 1999.
- Виноградова, Седакова 2009 – Виноградова Л.Н., Седакова И.А. Проклятие // СД. М., 2009. Т. 4. С. 286–294.
- Власова 1999 – Власова М.Н. «О святках молодые люди играют игрища...» (сюжет о проклятой невесте в записи А.С. Пушкина и в современных интерпретациях) // Мифология и повседневность. Вып. 2. Мат-лы научн. конф. 24–26 февр. 1999 г. / Сост. и ред. К.А. Богданов, А.А.Панченко. СПб., 1999. С. 154–170.
- Даль – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 1978–1980.
- Добрушина 2009 – Добрушина Е.Р. Семантическая зона оптата в нахско-дагестанских языках // Вопросы языкознания. 2009. № 5. С. 48–75.
- Зеленин 2004 – Зеленин Д.К. Магическая функция слов и словесных произведений // Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1934–1954. М., 2004. С. 45–55.
- КАОС – Картотека Архангельского областного словаря филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.
- Кушкова 2004 – Кушкова А. Конфликт отцов и сыновей: лишение наследства и отцовское проклятие (по материалам крестьянской культуры второй половины XIX в.) // Мужской сборник. Вып. 2. «Мужское» в традиционном и современном обществе: Константы маскулинности. Диалектика пола. Инкарнации «мужского». Мужской фольклор / Сост. И.А. Морозов, отв. ред. Д.В. Громов, Н.Л. Пушкарева. М., 2004. С. 178–186.
- Молошная 2009 – Молошная Т.Н. Стереотипные формулы проклятий и зложеланий с глагольными формами косвенных наклонений в современных славянских языках // Стереотипы в языке, коммуникации и культуре: Сб. ст. / Отв. ред. и сост. Л.Л. Федорова. М., 2009. С. 251–257.
- Плунгян 2000 – Плунгян В.А. Общая морфология. М., 2000.
- САР-1 – Словарь Академии Российской. В 6-ти т. СПб., 1789–1794.

-
- САР-2 – Словарь Академии Российской, по азбучному порядку расположенный. СПб., 1806–1822.
- Седакова 2009 – *Седакова И.А.* Проклятые // СД. М., 2009. Т. 4. С. 294–296.
- Срезневский – *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. В 3-х т. М., 2003.
- Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. М., 1986–1987.
- Фролова 2009 – *Фролова О.Е.* Родовое проклятие: безграничная вина и наследование наказания // Категория родства в языке и культуре / Отв. ред. С.М.Толстая. М., 2009. С. 103–115.
- Kushkova 2006 – *Kushkova A.* Rural Stories about Parental Malediction (based on field materials from Novgorod and Vologda regions) // Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association. 2006. Vol. XI. P. 50–78 (http://www.arts.ualberta.ca/SEEF/SEEFA/Vol_XI_2006.pdf).
- Matisoff 1979 – *Matisoff J.* Blessings, curses, hopes, and fears: psycho-ostensive expressions in Yiddish. Palo Alto, 1979.

Кирил Асланов (Иерусалим)

**Означает ли смерть еврейских языков
провал в передаче еврейской традиции
между поколениями?**

В современном и постмодерном мире традиционные еврейские языки – идиш, еврейско-испанский, еврейско-арабский и прочие – претерпевают процесс исчезновения и утраты. Тема смерти языков особенно релевантна в связи с разнообразными явлениями еврейского языкового самосознания¹. Если исходить из того, что язык является важнейшим компонентом национальной идентичности, то эти процессы вытеснения языков, сыгравших столь важную роль в развитии еврейского народа, могут считаться очень опасными для сохранения и передачи еврейской традиции, значительная часть которой выражается именно на идише, на еврейско-испанском, еврейско-арабском и прочих еврейских языках. Органичная связь между национальностью и языком основана на принципах Фихте, под влиянием которого находился молодой Элиезер Бен Иегуда, когда в апреле 1879 г. писал свою статью «Важный вопрос» («Шеела нихбада», опубликована в журнале «Га-Шахар» – «Рассвет»). Согласно этим принципам, национальная идентичность основана в значительной мере на языковых критериях.

Однако еврейская традиция и идентичность весьма успешно передаются также и внеязыковыми каналами. Это противоречие между утратой языков и динамикой передачи основ иудаизма задает ряд «важных вопросов», помимо того, который сформулировал Элиезер Бен Иегуда. Во-первых, какую пропорцию неязыковых компонентов можно обнаружить в современной еврейской идентичности? И можно ли считать, что значение этих неязыковых компонентов возросло именно после утраты традиционных еврейских языков? Если оставаться на чисто языковой почве, то очевидно, что одной из причин вытеснения еврейских языков является именно успешное возрождение ивритской речи, т.е. языка иврит. Это возрождение, весьма тесно

связанное с возвращением еврейского народа на историческую родину, уменьшило и даже упразднило роль языков диаспоры как выразителей еврейского языкового самосознания. Тот факт, что иврит, который парадоксальным образом не может считаться еврейским языком в узком смысле этого термина², заменил традиционные еврейские языки в качестве вектора еврейского языкового самосознания, показывает, что язык – неважно какой – всегда способен выражать или отражать еврейскую идентичность.

Ведь в наше время создаются новые еврейские языки – в Северной Америке³, в России, в Латинской Америке, во Франции⁴ в соответствии с процессами, которые можно наблюдать на протяжении всей еврейской истории. В свое время идиш, еврейско-испанский и еврейско-арабский вытеснили прежние еврейские языки, приведя к их утрате и исчезновению. Идиш вытеснил еврейско-романские языки, на которых говорили итальянские или французские предки ашкеназов, а также (еврейско?)-славянскую речь так называемых «ханаанских» евреев. Еврейско-испанский язык, в свою очередь, вытеснил греческий, на котором говорили византийские евреи до падения Константинополя. А еврейско-арабский вытеснил еврейско-арамейский, на котором говорили евреи Вавилонии в талмудические и гаонические времена.

Итак, современный упадок традиционных еврейских языков, видимо, лишь свидетельствует о том, что они выполнили свою историческую роль и передали ее другим языкам – ивриту как официальному языку национального еврейского государства и новым языкам диаспоры, созданным на основе нееврейских языков. Если же обратиться к неязыковым компонентам еврейской идентичности, то станет очевидно, что утрата еврейских языков имела не только отрицательные последствия.

1. Совмещение языковых и неязыковых компонентов еврейской идентичности

История еврейского народа показывает, что, даже утратив свой традиционный язык, разные еврейские общины могли воспринимать и выражать свою собственную идентичность неязыковыми путями, сосредоточившись на общем наследии еврейского народа или пыта-

ясь соединить иудаизм с универсальностью. Это касается, например, терминологии, которую евреи использовали для названия своих обрядов. Неоднократно на протяжении еврейской истории евреи употребляли в своей собственной религиозной обрядности чужие названия.

Это стремление выступает всякий раз, когда евреи интегрируются в единую с языковой и цивилизационной точки зрения ойкумену. Такой процесс произошел, например, в эллинистическом и римском мире; в рамках средневековой арабской цивилизации; в разных еврейских контекстах современности, в немецкоязычной среде довоенной Центральной Европы, во франкоязычной среде средиземноморских евреев, в наше время – в среде англоговорящих евреев, которые сегодня составляют, по меньшей мере, половину еврейского населения в целом. Во все эти исторические моменты интеграция в универсальном языке, или в языке, претендующем на универсальность, повлияла на сам дискурс эллинизированных, арабизированных, германизированных, францизированных или американизированных евреев.

В эллинистической ойкумене, например, понятие «Торы» передавалось словом *Ноμος*, «закон». Это мотивировалось тем, что Моисей приравнивался к *номотету*, т.е. законодателю, наподобие Солона в Афинах или Ликурга в Спарте. Однако, слово «Тора», этимологическое значение которого – «преподавание», вовсе не связано с понятием «закон». Несколько видоизменяя неоднократно высказывавшееся мнение французского еврейского философа Бенни Леви о Филоне Александрийском, можно сказать, что эллинизированные евреи были заложниками греческого языка, который, в свою очередь, претендовал на универсальность. Чтобы приспособиться к этой грекоязычной универсальности, эллинизированные евреи совместили библейские понятия *huqqim* (=постановления) и *mishpatim* (=законы) с понятием «Тора», как будто приняв обозначаемое за обозначающее (ведь преподавание Торы включает в себя, в том числе, и важное юридическое содержание).

В рамках средневековой арабской цивилизации арабговорящие евреи восприняли терминологию, характерную для дебатов между рационалистами (*мутазилистами*) и их противниками, так называемыми *ашаритами*. В совсем другой области даже мистический дискурс суфизма был воспринят неоплатоническим мыслителем Бахией Ибн Пакудой или оппонентом аристотелевской философии, рабби

Иехудой Галеви. Даже такой чисто религиозный термин, как *Йом Кипур*, был скорее адаптирован, чем переведен арабским выражением *yawm al-ghufrân* (=день прощения), а именно этот термин *ghufrân* является кардинальным понятием в исламском богословии.

Это стремление влиться в арабский дискурс обнаруживается также и в других дисциплинах, таких как, например, еврейская грамматическая традиция, созданная под влиянием арабской. Даже когда сохранялось употребление иврита, как это происходило в поэзии⁵, это был весьма арабизированный иврит, особенно в области просодии. По причине этого глубочайшего влияния арабской цивилизации арабговорящая еврейская культура может считаться некой провинцией *Дар аль-Ислама*, «дома ислама», т.е. исламского пространства.

Что касается германизированных или францизированных евреев, то они употребляли христианские термины по отношению к иудейским религиозным обрядам. В этой ассимилированной среде синагоги стали «храмами» (*Tempel*), хазаны «министрами» (*ministre-officiant*), причем *ministre* – специфически протестантский термин для обозначения протестантского священника. В свою очередь, *бар-мицва* превратилась в *Konfirmation* в немецкоязычной среде и *communion* – в среде французских евреев, особенно в Алжире, где даже обрезание стало называться «крестинами» (*baptême*)⁶! Это стремление французских евреев заимствовать христианскую терминологию отмечалось не только на уровне сакральных терминов. Оно также привело и к созданию целого дискурса, так называемого франко-иудаизма, согласно которому Франция – это новый Сион, а Декларация прав человека и гражданина – Десять заповедей⁷.

Даже в англосаксонском мире, хотя и в меньшей степени, чем во Франции, можно обнаружить подобные явления, свидетельствующие о подражании гегемонной культуре, воспринимаемой как равнозначная универсальности. Одним из примеров подражания еврейского дискурса может служить введение в книгу Луиса Финкельштейна о фарисеях, где автор систематически сравнивает это иудейское движение с пуританами, создателями американской нации⁸.

Однако в других исторических контекстах евреи создали свои собственные языки и культуры, имеющие мало общего не только с окружающими цивилизациями, но также и с другими проявлениями еврейского наследия. В Восточной Европе, например, кристаллизация идишского языкового самосознания обусловила развитие ци-

визации, которая резко контрастировала как с нееврейским окружением, так и с сефардским миром, и с эмансипированными воззрениями немецкоязычного еврейства. Так как эмиграционная динамика превратила восточноевропейскую еврейскую цивилизацию в общий субстрат большинства евреев современного мира, глубокая оригинальность этой специфической культуры, пожалуй, уже не так очевидна. Ведь в восприятии многих евреев или неевреев еврейская цивилизация в целом отождествляется с восточноевропейской ветвью еврейского наследия. Тем не менее, это игнорирование восточноевропейской еврейской специфичности не должно вести к недооценке глубокой оригинальности этой культурной среды, особенно в том, что касается важности фактора языка в этой цивилизации.

Культурный контекст, в котором развивался идиш, является убедительным примером взаимодействия между языковыми и неязыковыми компонентами в процессе формирования идентичности, представляющей собой мутацию предыдущих еврейских цивилизаций. Важность языкового компонента стала еще более явной после того, как, начиная с середины XIX в., многие восточноевропейские евреи отошли от традиционного религиозного образа жизни⁹. В отсутствие однозначного общего знаменателя языковой критерий стал самым удобным средством идентификации среди евреев Восточной Европы – именно тогда, когда в романтическом представлении о нации акцентировалась роль языка в создании национального духа (*Volksgeist*). Связь между идишем и национальным духом была тем более привлекательна, поскольку слово *folk* на идише, как и *Volk* по-немецки, означает не только нацию, но и народ. Безусловно, в пределах Восточной Европы идиш был в первую очередь связан с массами, в отличие от иврита, который идентифицировался с элитарной Гаскалой.

Важность языка выражалась и на более «конкретном» уровне. Когда два еврея встречались, достаточно было лишь произнести идишское слово *a yid?* (=еврей?) или приветствие *sholem aleykhem*, чтобы установить прямую коммуникацию, причем именно на идише. Точно так же употребление прилагательного *yidish* в обоих смыслах – «еврейское» или «идиш» – выражает полную равнозначность между сущностью восточноевропейского еврейства и идишской речью.

Важность языкового компонента в современной идишской культуре также выражена в слове *yidishkeyt*. В традиционном еврейском

мире этот термин, буквально означающий «иудаизм», относится к религиозной культуре еврейского народа – без особой связи с идишем как языком. А в кругах современных сторонников возрождения идишской речи *yidishkeyt* выражает связь именно с языком идиш, без особого отношения к религиозной традиции иудаизма. Более того, многие из наиболее ярых сторонников возрождения идиша выбрали эту опцию потому, что им чужды те компоненты еврейской культуры, которые являются общим знаменателем для всех евреев мира. У них либо нет никакой связи с еврейской религиозной традицией (зачастую они – негалахические евреи), либо они не идентифицируются с сионизмом как общееврейским национальным движением.

Итак, утрата общееврейской идентичности компенсируется именно связью с языковым измерением восточноевропейского этнического самосознания. Иначе говоря, все меньше сохраняется иудаизм как таковой – *yidishkeyt* в первичном значении этого термина, и все больше акцентируются этнические и языковые компоненты определенной части еврейского наследия, т.е. *yidishkeyt* в своем вторичном значении, связанном с языком идиш.

2. Превращение языка в виртуальное пространство

Фокусирование идишской/восточноевропейской еврейской идентичности на языковых критериях еще очевиднее теперь, когда контекст, где идиш развивался естественным образом, увы, стал «исчезнувшим миром», как его назвал фотограф Роман Вишняк в заглавии своего знаменитого альбома¹⁰. Этот процесс сосредоточения на языковых компонентах восточноевропейской еврейской цивилизации выражается, в частности, в превращении идишского словосочетания *yidish land* (=еврейская страна), употребленного Хаимом Житловским в 1913 г. с целью подчеркнуть, что в черте оседлости евреи иногда составляли большинство населения местечек, где они проживали, в английское сложное существительное *Yiddishland* (=страна идиша)¹¹. Те восточноевропейские местности, где некогда развивались идиш и идишская культура, стали *loci memoriae* – «местами памяти», где фактически остались лишь немые следы проживавших там до войны еврейских общин (в основном, разрушенные синагоги и полузаброшенные кладбища). А сам идиш стал выражать *memoria*

locorum – «память мест», тех мест, которые американское еврейство стало называть *Yiddishland*, «страна идиша», в попытке создать географическое определение своей идишеязычной идентичности¹².

Эта память мест выражается, например, в репертуаре идишской песни. Так, например, в песне «А Nisim» (более известной под названием «Чирибим» – по ономотопее, звучащей в рефрене) упоминается топоним *Sadagora* (*Sadegere* – на идише, *Садгора* – по-украински), наряду с фиктивными топонимами *Пагуст* (*Pahust*) и *Пакуст* (*Pakust*), которые составляют пару почти одинаковых слов, подобно гоголевским Бобчинскому и Добчинскому, или идишскому словосочетанию *Itzik Shpitsik*:

Ikh vel zingen do far aykh,	Я здесь буду петь для вас
Nisim fun rebeyim.	Про чудеса раввинов,
Un ir ale, do mit mir,	и мы с вами все здесь
Veln zikh freyen.	будим веселиться.
Fun pahuster,	От Пагустовского раввина,
fun pakuster,	от Пакустовского
Un fun sadigerer...	И от Садгорского...

Эта память мест может и пересекать границу между идишем и другими языками, на которых говорят еврей-ашкеназы, связанные своим происхождением с идишским языковым ареалом. Наверное под влиянием этой знаменитой песни немецкоязычный черновицкий поэт Пауль Целан упоминает местечко Садгора в начале своей поэмы «Ein Gauner – und Ganoverweise», иронически переворачивая логику, в соответствии с которой маленький городок обычно определяется по ближайшему большому городу, а не наоборот:

Eine Gauner – und Ganovenweise	На манер зеков и уголовников
Gesungen zu Paris emprès Pontoise	пропел для ¹³ Paris emprès Pontoise
von Paul Celan	Пауль Целан
Aus Czernowitz bei Sadagora ¹⁴ .	из Черновиц под Садагорой

(перевод Анны Глазовой)

Эта игра слов опирается на двойной интертекст, связанный с двумя языковыми пространствами – идиша (через интертекстуальный намек на идишскую песню «А Nisim») и французского (через подражание Франсуа Вийону). В этой попытке соединить восточноевропейскую Садгору с французским Понтуазом пространство, свя-

занное с немецким языком, на котором написана поэма, исчезает. Более того, в паронимии между *Gauner* «жулик» и *ganov* (= *ganev* – «вор»), идишский аналог ивритского слова *ganav*) содержится намек на свойственное антисемитам отождествление идиша и жаргона немецких уголовников¹⁵. Это отождествление идиша с уголовным языком еще более подчеркнуто упоминанием Франсуа Вийона, поэта-вора, который дал литературное выражение жаргону парижской уголовщины.

Не весь идишский репертуар мог представлять собой интертекст для мировой поэзии. Однако даже если эти идишские песни остаются в пределах народной культуры, они являются неким виртуальным пространством, где галицийский топоним (местечко Белз) неожиданным образом граничит с белорусскими топонимами (Могилевская губерния, Ляды)¹⁶.

Другой прецедент существования пространства внутри языка связано с названиями хасидских династий. Хотя большинство хасидов уже давно не живет в местах происхождения основателей своих общин, их названия до сих пор связаны с их географическими корнями: Гурские хасиды / *Gerer khsidim* (от польского топонима Гура Кальвария, / *Góra Kalwaria*), Любавичские хасиды / *Liubavitsher khsidim*, Карлинско-Столинские хасиды / *Karlin-Stolin khsidim*, Бобовские хасиды / *Bobover khsidim*, Сатмарские хасиды / *Satmarer khsidim*, Брацлавские хасиды / *Breslaver khsidim* и т.д. Благодаря этой памяти мест, сохранившейся в языке и культуре, удаленные друг от друга города и местечки, находящиеся в Польше, Белоруссии, на Украине или в Румынии, сблизилась в виртуальной географии идиша или пост-идишского ашкеназского языкового самосознания. Ибо эта память мест, сохранявшаяся в языке идиш, продолжается даже тогда, когда ашкеназы перестают говорить на идише, но, тем не менее, выражают свою прошлую идишскую идентичность на тех языках, которые заместили идиш. В пост-идишской ашкеназской речи¹⁷ эти топонимы еще очень живы, либо потому, что они связаны с фольклором (в том числе, и с идишской песней, как в цитированной поэме Пауля Целана), либо потому, что религиозная культура способна сохраняться в любом случае.

Вследствие диссоциации между пространством и языком, на территориях бывшей черты оседлости или восточных окраин Австро-Венгерской империи и немецкого Рейха почти ничего не осталось от

живой идишской речи. А в странах эмиграции, где идиш более или менее сохранился, он стал выполнять функцию виртуального пространства, т.е. пространства языка без какой-либо территориальной почвы, но, тем не менее, несущего в себе память об утраченной территории.

Эту ситуацию идиша как языка, потерявшего собственную территорию и представляющего собой некий виртуальный мир, можно проиллюстрировать следующим случаем. В рамках конференции Association for Jewish Studies, состоявшейся в декабре 2007 г. в Торонто, группа американских идишистов обсуждала вопрос, куда посылать изучающих идиш студентов, завершивших первую степень в университетах США. Ибо каждого американского студента, специализирующегося в изучении определенного языка, полагается посылать на целый учебный год в университет той страны, где на данном языке говорят. В случае идиша такая задача практически нереальна, ибо летние курсы, организуемые в Вильнюсе, Тель-Авиве или Париже, длятся, в лучшем случае, не более месяца. Итак, молодым идишистам американских университетов приходится оставаться в своей стране, где, между прочим, живут целые общины говорящих на идише ультраортодоксальных евреев. Но встреча этих двух миров – ультраортодоксальных общин и светских студентов-идишистов – маловероятна. Этим студентам приходится оставаться в рамках языка, в котором сохранилась виртуальная память о потерянной территории «Идишланда». Именно отсутствие физического пространства, связанного с языком, делает изучение идиша менее привлекательным для североамериканского студента, интересующегося иноязычными странами и избравшего изучение иностранного языка ради приобретения нового опыта, связанного с познанием новых стран. Эта ситуация представляет собой замкнутый круг: отсутствие географической территории, связанной с идишем, является следствием прекращения естественной передачи между поколениями, а тот факт, что студентам этот не обладающий своей территорией язык представляется не имеющим будущего, лишает его интереса со стороны тех, кто мог бы стать новым поколением говорящей на идише молодежи.

Если язык и территория столь связаны друг с другом, то стоит задать вопрос, означает ли утрата языка вторичную потерю той территории, субститутом которой являлся язык, в данном случае – идиш.

Правда, пример Пауля Целана, писавшего свои стихи не на идише, а на идишизированном немецком, и выразившего в них память об утраченном пространстве, свидетельствует о том, что связанное с идишем виртуальное пространство может передаваться и на тех языках, на которых ашкеназы говорят в пост-идишскую эру. Более того, угроза потери языка даже может становиться стимулом к сохранению текстов, созданных на оказавшихся перед лицом такой угрозы языках.

3. Утрата языков как стимул передачи еврейского содержания

Утрата еврейских языков особенно драматична в тех случаях, когда они составляют важную часть культуры той или иной еврейской общины. Однако, потеря языков иногда компенсировалась положительными следствиями, ибо нередко стимулировала сохранение и передачу содержания религиозной или интеллектуальной традиции. Так, например, идея передать Устный Закон в письменной форме возникла после двух катастроф – разрушения Иерусалимского храма в 70 г. и жестокого подавления восстания Бар-Кохбы в 132–135 г., – вследствие которых иврит перестал употребляться как разговорный язык в том единственном месте, где он еще сохранял роль языка повседневного общения, т.е. в деревнях Иудеи¹⁸. В этом случае переход от устной формы бытования к письменной был призван компенсировать утрату ивритской речи в кругах фарисеев. Таким образом, разговорный иврит, на котором еще говорили жители деревень Иудеи, не исчез полностью, а сохранился в текстуальном пространстве Мишны.

Таким же образом, вследствие прекращения еврейского пребывания в Аль-Андалусе из-за фанатизма Альмохадов в арабско-мусульманской Испании, многие еврейские мыслители и писатели переселились в христианские королевства северной Испании, в Лангедок (до 1229 г. принадлежавший Арагонскому Королевству) и в Прованс. Там возникла необходимость познакомить не говоривших по-арабски евреев с философскими, научными и грамматическими сочинениями, которые были созданы в рамках арабской цивилизации на еврейско-арабском диалекте. Именно незнание еврейско-арабского языка в странах, находящихся к северу от Аль-Андалуса, явилось

стимулом для интенсивной деятельности по переводу этих еврейско-арабских текстов на иврит. В христианской Испании или на юге нынешней Франции единственными знатоками арабского были именно беженцы из Аль-Андалуса. Они стали специалистами по передаче своей еврейско-арабской цивилизации евреям, которые либо утратили знание арабского языка (в северной Испании, давно захваченной благодаря успехам христианской Реконкисты), либо его никогда не знали, как коренные евреи Лангедока и Прованса.

Передача текстов на иврите не только явилась важным шагом в сохранении и распространении этих материалов, но и стала импульсом к возобновлению ивритской прозы под влиянием еврейско-арабского языка. Многих терминов и выражений арабского языка в иврите не существовало. Благодаря тому, что еврейско-арабский язык отступил, ивритская проза, подражая среднеарабской прозе¹⁹, стала успешным субститутом этого вытесняемого или утраченного языка. Этот важный момент в развитии иврита никогда не произошел бы, если бы беженцы из Аль-Андалуса передали свой еврейско-арабский язык тем общинам Северной Испании, которые некогда жили под властью мавров. Вместо того чтобы передать сам язык как способ доступа к материалам, написанным на еврейско-арабском, они перевели эти материалы на другой язык. Это предпочтение содержания еврейско-арабского корпуса текстов, а не языка, на котором они были написаны, отражает стремление отойти от упоминавшегося участия евреев Аль-Андалуса в культурной ойкумене арабско-мусульманского мира, сосредоточившись на той части еврейской культуры, которая являлась общей для всех евреев мира, как арабоязычных, так и неарабоязычных. Уменьшение языковых и культурных связей между евреями и арабской ойкуменой было компенсировано установлением более тесных взаимоотношений с теми регионами еврейского мира, которые не принадлежали к универсуму средневековой арабской цивилизации.

Ближе к нашему времени именно разрушение восточноевропейской еврейской цивилизации в самой Восточной Европе стимулировало передачу этой культуры – пусть и в английском переводе – новым поколениям, не родившимся в «Идишланде» и не знающим идиша. Исаак Башевис Зингер хорошо понял важность перевода или даже свободной адаптации своих идишских произведений на английский, обусловленную именно той причиной, что круг его читате-

лей становился все уже и уже. В данном случае утрата идиша в североамериканской еврейской среде дала ему стимул превратить свое идишское творчество в достояние мировой литературы, доступное любому человеку, умеющему читать по-английски.

Само по себе стремление нынешних специалистов по еврейским языкам и фольклору создать корпус текстов, основанных на полевой работе, является компенсацией утраты и смерти этих языков. До тех пор, пока на этих языках говорили естественным образом, мало кто заботился об исследовании этих мало престижных диалектов, или о сохранении связанного с ними устного материала. В лучшем случае они могли интересовать лишь фольклористов, а среди лингвистов мало кто занимался этими локальными языками. Лишь в тех случаях, когда еврейские языки были связаны с некоей письменной традицией, они считались достойными исследования. Но так как большинство живых еврейских языков составляли устный материал, ими мало кто интересовался. Уважения заслуживали памятники вышеупомянутой еврейско-арабской прозы, но не живые еврейско-арабские диалекты, на которых говорили сефарды или восточные евреи от Ирака до Марокко. После того как создание Израиля заставило многих из этих арабговорящих общин покинуть свои страны, были уничтожены объективные условия сохранения этих еврейских разновидностей разговорных диалектов арабского языка (за исключением Марокко и Туниса).

Основное условие утраты разных устных корпусов еврейских языков было создано именно в Израиле, где процесс интенсивной гебраизации уничтожил множество еврейских языков, на которых говорили иммигранты, переехавшие не только из Азии и Африки, а также из разных стран Европы. Для спасения последних остатков этих еврейских языков в 60-е годы в Иерусалимском университете был создан Центр для исследования еврейских устных традиций (The Jewish Oral Traditions Research Center) под руководством профессора Шломо Морага. Этот лингвист, осознавший, что – парадоксальным образом – еврейские языки оказались под угрозой исчезновения именно в еврейском государстве, создал целую инфраструктуру, ориентированную на регистрацию последних отголосков уходящих еврейских языков, особенно – в среде общин сефардских и восточных евреев, пострадавших от гегемонии ашкеназского мейнстрима.

4. Гибкость еврейской языковой идентичности

Приведенные примеры позволяют понять, что утрата традиционных еврейских языков не только не нанесла вреда передаче текстуального содержания, но даже стимулировала его распространение в других общинах, других поколениях. Основной задачей было передать следующему поколению сакральный язык. Что же касается разговорных языков, они не считались достойными тех усилий, которые прилагались для сохранения и передачи иврита. Парадоксальным образом, стремление не забыть сакральный язык, на котором фактически никто больше не говорил, создало условия для утраты разговорных языков – всякий раз, когда из-за преследований, изгнания или прочих катастроф приходилось покидать место жительства.

В наше время нередко можно наблюдать семьи, где каждое поколение теряет язык и приобретает другой. Говорящий на идише еврей, родившийся в Восточной Европе и эмигрировавший в Новый Свет, пожалуй, еще передал этот язык своим детям, родившимся уже в стране иммиграции. Но уже второе рожденное в этой стране поколение вряд ли было способно выражаться на языке своих дедушек и бабушек. Зато эти новые поколения часто приобретали современный иврит – либо потому, что они посещали еврейскую школу, где иврит заменил традиционный идиш, либо потому, что они путешествовали в Израиль, пребывали там более или менее долгое время²⁰. По мере того как в той или иной степени сохранялась еврейская традиция, сакральный язык всегда сосуществовал с разговорными языками, которые не имели никакого престижа. Парадоксальным образом, иврит в Израиле стал одним из таких контингентных языков, в результате чего создалась единая диглоссия²¹, где иврит как сакральный язык совмещался с ивритом – повседневным языком еврейского государства.

Еще один парадокс состоит в том, что тот иврит, который соответствует разговорному слою диглоссии, воспринял огромное количество идишизмов. Эта ситуация иллюстрирует другой важный принцип в истории языков, а именно, что язык никогда не исчезает полностью, а часто сохраняется в виде подсистемы внутри системы языка²². Итак, сохранение идишского компонента в современном иврите повторяет – с противоположной стороны – присутствие ивритского компонента в идише.

Эта проницаемость между сакральным языком и различными повседневными языками, на которых евреи говорили на протяжении веков, обусловила два явления. Во-первых, иврит всегда оставался каким-то образом связан с вернакулярными языками евреев, благодаря тому, что между ивритом и разговорным еврейским языком существовало некое промежуточное пространство, которое лингвисты иногда называют *Interlingua*. Иврит был не каким-то недостижимым языком, но таким, который отражался в лексике различных еврейских языков, называемых еврейскими потому, что они контактировали с ивритом и получили от него множество заимствований. Во-вторых, огромное количество ивритских лексем в идише, наверное, очень помогло возрождению ивритской речи среди восточноевропейских евреев, которые приезжали в Эрец Исраэль, начиная с конца XIX в. Итак, гибкость еврейского языкового самосознания обусловлена не только легкостью перехода с одного разговорного языка на другой, но также и постоянными контактами между высшим и низшим слоями диглоссии.

5. Заключение

Поскольку языковая идентичность является лишь одним из компонентов еврейского самосознания, а оно формируется в самых разных исторических и географических контекстах, можно считать, что вытеснение и утрата еврейских языков отнюдь не угрожает диалогу между поколениями. Вопрос потери языков волнует лишь лингвистов или ностальгирующих по прошлому людей. В широкой исторической перспективе неважно, на каком языке выражается еврейская идентичность, ведь это может осуществляться фактически на всех языках. В случае идиша очевидно, что трудности перехода от поколения к поколению являются большой проблемой, особенно потому, что тот тупик, в котором сейчас находится идиш и из которого он вряд ли выйдет, связан в значительной мере с Катастрофой, с уничтожением евреев Восточной Европы, с гибелью целого мира. Но даже в этом случае упоминавшееся здесь понятие «пост-идиша» помогает осознать, что идиш может продолжать влиять на те языки, на которых сейчас говорят потомки говоривших на идише евреев.

Интересная иллюстрация того, что идиш продолжает существовать даже после своей смерти, содержится во вступлении к послед-

нему фильму братьев Коэнов «Серьезный человек» (2009). Это вступление полностью состоит из сцены, исполненной на идише, где рассказывается о визите диббука в дом польских евреев зимней ночью в конце XIX в. Хотя этот эпизод однозначно является интертекстуальным подмигиванием фильму Михала Вашинского «Дибук, или между двумя мирами» («Der dibuk oder tsvishn tsvei veltn», 1937), не совсем понятно, настоящий ли здесь диббук, или только плод воображения супруги Велвла, хозяина того дома, который посещает этот диббук-не диббук. Эта двусмысленность выражается иконически, когда одно и то же ивритское слово *dibbuk* произносится первый раз, как идишское слово ивритского происхождения [díbek] –супругой Велвла, второй раз – как ивритское [dibúk] самим диббуком.

Братья Коэны, видимо, хотели выразить в виде *mise en abyme*, что Восточная Европа продолжает жить среди американских евреев 70-х годов (время действия фильма). Идиш в Америке – не что иное, как этот амбивалентный диббук, который выступает мертвецом в глазах одних и живым – в глазах других. Это продолжение восточноевропейской говорящей на идише еврейской стихии в Америке 70-х годов выражается в том, что, в отличие от модели *melting pot* («плавильного котла»), общество городка, где происходит действие, очень резко разделено на евреев и гоев, воспринимаемых именно как гои, а не как представители специфических национальностей (за исключением корейского студента).

Итак, даже столь лингвистически ориентированное самосознание, которое присуще говорящему на идише восточноевропейскому еврейству, продолжает свое существование в новых обстоятельствах, когда иврит в качестве выразителя идентичности вытеснил идиш (хотя в эпизодах фильма, где звучит иврит, представлена смесь идишского и английского акцента).

Если смотреть на процесс вытеснения и утраты еврейских языков с точки зрения чисто лингвистических, а не социолингвистических параметров, очевидно, что связь между языком и еврейской идентичностью не обусловлена сущностью данного еврейского языка, а просто соответствует некому метонимическому процессу, в рамках которого некая система знаков и внутриязыковых отношений связана с еврейским культурным наследием. Но как еврейское культурное наследие, так и сам язык могут существовать независимо друг от друга: феномен пост-идиша свидетельствует о том, что идиш сохра-

нился, как диббук, внутри других языков, превращая их в новые еврейские языки. А иврит, который в древности являлся языком еврейского народа, в современном Израиле стал нейтральным языком, на котором изъясняются самые разные пользователи языка: еврейские граждане Израиля, арабы, русские, гастарбайтеры.

Таким образом, суждение, что еврейское самосознание исчезает одновременно с исчезновением еврейского языка, есть не что иное, как иррациональный фетишизм, к тому же ограничивающий еврейскую идентичность рамками той или иной ее специфической разновидности.

Примечания

¹ *Harris T.K.* Death of a Language. The History of Judeo-Spanish. Newark; London; Toronto, 1994.

² *Rabin C.* What Constitutes a Jewish Language? // International Journal of the Society of Language. 1981. Vol. 30. P. 19–28.

³ См.: *Gold D.L.* Jewish English // Readings in the Sociology of Jewish Languages / Ed. by J.A. Fishman. Leiden, 1985. P. 280–298; *Weiser C.M.* FrumSpeak: The First Dictionary of Yeshivish. Northvale, NJ, 1995.

⁴ См.: *Aslanov C.* Le français des Juifs d’Afrique du Nord est-il un judéo-français? // Perspectives: Revue de l’Université hébraïque de Jérusalem. 2002. Vol. 9. P. 79–101.

⁵ О статусе поэзии на иврите в андалузско-еврейской системе жанров, см.: *Drory R.* «Words Beautifully Put»: Hebrew versus Arabic in Tenth-century Jewish Life // Genizah Research After Ninety Years: The Case of Judaeo-Arabic / Ed. by J. Blau and C. Reif. Cambridge, 1992. P. 53–63.

⁶ Об этом лингвистическом «неомарранизме», как его в свое время назвал Деррида, см.: *Derrida J.* Le monolinguisme de l’autre. Paris, 1996. P. 63–74.

⁷ Об идеологии франко-иудаизма, см.: *Berkovitz J.R.* The Shaping of Jewish Identity in Nineteenth-Century France. Detroit, 1989.

⁸ *Finkelstein L.* The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith. Philadelphia, 1938. Vol. I. P. XVI–XX.

⁹ О том, как ослабление религиозности придало особый вес языковому моменту еврейского самосознания в Восточной Европе в XIX в., см.: *Асланов С.* Язык как общественный институт в Израиле и в мире // Quadrivium: К 70-летию профессора В.А. Московича / Под ред. М. Таубе, Р. Тименчика и Ш. Шварцбанда. Иерусалим, 2006. С. 73–82.

¹⁰ *Vishniac R.* A Vanished World. New York, 1983.

¹¹ Об истории слова «Yiddishland» см.: *Weinstein M.* Yiddish: A Nation of Words. New York, 2002. P. 165; *Shandler J.* Adventures in Yiddishland: Postvernacular Language and Culture. Berkeley; Los Angeles; London, 2006. P. 33–50.

¹² О подобной виртуализации географического пространства в контексте Аль-Андалуса см.: *Anidjar G. Our Place in al-Andalus // Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters. Stanford, CA, 2002. P. 1–9, 57–69.*

¹³ В своем переводе Анна Глазова не обратила внимание на то, что в этом заглавии немецкий предлог *zu* означает не некую дательную функцию, а место нахождения.

¹⁴ *Celan P. Gesammelte Werke. Erster Band, Gedichte I / Ed. by B. Allemann and S. Reichert. Frankfurt am Main, 1983. P. 229.*

¹⁵ *Gilman S.L. Jewish Self-Hatred: Antisemitism and the Hidden Language of the Jews. Baltimore, 1986. P. 68–86.*

¹⁶ Белз (или, как полагают некоторые, Бельцы в Молдавии) связан с песней «*Maun shtetele Belz*» Бенциона Витлера; Могилевская губерния и Ляды упомянуты в песне о создателе хабдского хасидизма, рабби Шнеуре Залмане из Ляд.

¹⁷ См.: *Jacobs N.G. Yiddish: A Linguistic Introduction. Cambridge, 2005. P. 303–306.*

¹⁸ О сохранении иврита как разговорного языка в деревнях Иудеи см.: *Rabin C. The Historical Background of Qumran Hebrew // Scripta Hierosolymitana. 1958. Vol 4. P. 144–161; Hebrew and Aramaic in the First Century // Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, II. Assen, 1976. P. 1007–1039.*

¹⁹ Об особом статусе еврейско-арабской прозы между высоким арабским стилем мусульман и разговорной речью см.: *Blau J. The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the Origins of Middle Arabic. London, 1965; Medieval Judaeo-Arabic // Studies in Middle Arabic and Its Judaeo-Arabic Variety. Jerusalem, 1988. P. 85–96.*

²⁰ О переходе от идиша как языка преподавания к ивриту как предмету преподавания см.: *Zadoff E. The Status of Yiddish in Jewish Educational Systems in Argentina and Mexico // Yiddish and the Left. Papers of the Third Mendel Friedman International Conference on Yiddish / Ed. by G. Estraiikh and M. Krutikov. Oxford, 2001. P. 280–298.*

²¹ См. об этом понятии: *Fishman J.A. Bilingualism With and Without Diglossia; Diglossia With and Without Bilingualism // Journal of Social Issues. 1967. Vol. 23. № 2. P. 29–38.*

²² Масштабное присутствие идишских влияний в современном иврите побудило некоторых лингвистов поверить в то, что израильский иврит есть не что иное, как идиш в ивритской одежде. См., например: *Zuckermann G. Language Contact and Lexical Enrichment in Israeli Hebrew. London; New York, 2003.*

Александра Семенова (Москва)

Культурная, лингвистическая и этническая идентичность кашубов в диалоге поколений

В статье речь пойдет о диалоге поколений в современной культурной жизни кашубов, а также о реализации этого диалога в художественной литературе. Поскольку вопрос языковой и отчасти этнической идентичности является центральным для диалога между поколениями в кашубском обществе, мы охарактеризуем основные аспекты этой проблемы, а затем продемонстрируем, как диалог между поколениями ведется на трех языках (кашубский – польский – немецкий), что можно проследить на материале кашубских литературных произведений.

Безусловно, диалог поколений более многообразен, чем просто внутрисемейная традиция, память и культурный багаж, переходящий по разнообразным каналам от одного поколения к другому. Обычаи и народная память являются гарантом благополучного ведения диалога поколений в традиционном обществе. О кашубской традиционной семье можно судить как по данным языка и литературы, так и по историческим и социологическим данным. Следует отметить, что современная Кашубия представляет собой ареал, в котором на очень небольшой (в том числе по польским меркам) территории сталкиваются прямо противоположные тенденции сохранения традиционного уклада (насколько это возможно в современной Европе) и включения в процессы глобализации. Например, как факт сохранения традиции можно отметить, что Кашубия остается по преимуществу сельской, а в Сераковицах, расположенных неподалеку от Гданьска, в начале XXI в. зафиксирован самый высокий естественный прирост населения во всей Польше. Часть молодежи, для которой польский литературный язык является родным, стремится изучать не только историю своего региона, но и кашубский язык. Это подтверждает, например, существование молодежной рок-группы «Хеч» («Chęc»), поющей по-кашубски. Одна из песен этой группы

(из альбома «К молодежи / Do młoděch») посвящена памяти школьного учителя, другую можно считать манифестом молодых кашубов, призывающих молодежь вернуться к истокам и знать язык своих предков. Таким образом, в частности, проводится в жизнь программа возрождения культуры через язык. Необходимо, тем не менее, отметить, что в «Бюллетене Совета по кашубскому языку»¹ Т. Фопкэ критикует этот альбом именно с языковой стороны, упрекая молодых музыкантов в недостаточном владении «кашубщиной».

Одна из главных особенностей, а одновременно и опасностей для успешного развития тенденции «оживления» кашубской культуры через язык заключается в том, что диалог на кашубском языке ведется преимущественно между старшим из трех поколений и младшим, а среднее поколение остается за рамками этого диалога. Обусловлено это политикой германизации и полонизации кашубов на протяжении последних двух столетий. В XX в. все противоречия и угрозы для кашубской идентичности, культуры и языка резко обострились, дойдя до крайности в начале XX в., а затем снова резко обострившись в период Второй мировой войны и в послевоенное время.

По данным на 2005 г., кашубов и «наполовину кашубов» (*półkaszubów*) было 566 737 человек, из которых около 300 тыс. в той или иной степени владеют кашубским языком. Около 200 тыс. человек, которых несколько «неуклюже» характеризуют как «полукашубов», происходят из семей, где в той или иной степени сохраняется культурная память и продолжают некоторые кашубские традиции, однако их *единственным* родным языком является польский.

С точки зрения культуры, кашубская идентичность не всегда совпадает и, по мнению историков и социологов, не обязательно должна совпадать с языковой компетенцией. Например, исследуя творческое наследие писателей и общественных деятелей Поморского региона, ученые и литературные критики сталкиваются с проблемой: относить ли к кашубской художественной литературе все, что написано и опубликовано по-кашубски, а также – исключать ли из массива кашубской литературы и культурного наследия все, что создано кашубами не по-кашубски. Некоторые авторы научных статей, опубликованных в сборнике по материалам конференции «Кашубская литература в науке, образовании и общественной жизни», состоявшейся в Гданьске 2007 г.², приходят к выводу, что «двойная (польская и кашубская) идентичность» находит непосредственное отра-

жение в характере литературно-художественного творчества. Как правило, принадлежащие к кашубской интеллигенции люди владеют польским литературным языком как родным или «вторым родным» (уже в XIX в. в этом регионе не было безграмотных людей, только они читали в то время по-немецки) и выбирают, писать ли им на кашубском. Многие из них пишут и публикуют разные произведения или сочинения разных жанров на обоих языках. Критики и литературоведы приходят к выводу, что не следует исключать их произведения, написанные по-польски, из сферы кашубской культуры, если их проблематика связана с кашубской действительностью. Ярким примером «гибридности» кашубской литературы, которую известный активный деятель Кашубско-Поморского объединения Ц. Обрахт-Прондзыньский называет «гибридной/креольской», является творчество одной из известнейших и наиболее популярных в этом регионе писательниц Анны Лайминг (1904–2003)³. В ее произведениях только диалоги написаны по-кашубски, тогда как весь остальной текст – по-польски.

Что касается других текстов на кашубском языке, как художественных, так и литературно-критических и публицистических, то они существуют теперь также в новом измерении. Помимо отсутствия трудностей с изданием книг (многие проекты, связанные с развитием и сохранением культуры, поддерживаются, в частности, программами Евросоюза), существуют безграничные просторы сети Интернет. Например, на сочетание *literatura kaszubska* поисковая система Google выдает около 200 тыс. ссылок. Несмотря на то, что реальное содержание этих сайтов однообразно и достаточно бедно, можно сказать, что «по-кашубски каждый может писать». И в этом плане сеть демократична – каждый желающий может высказываться о различных авторах, их произведениях, анализировать, цитировать, оставлять отзывы. А поскольку – считает Ц. Обрахт-Прондзыньский – для современной культуры характерно «разрушение авторитетов» и уничтожение иерархии во многих областях, и в отношении кашубской литературы прослеживается то же явление. Сеть создает новое качество коммуникации, свободное от влияния научных и любых других авторитетов (например, историки литературы считают наивысшим достижением кашубской литературы творчество и издательскую деятельность Александра Майковского (начало XX в.), тогда как в интернете Александр Лабуда и поэт Ян Трепчик считаются

«представителями Кашубско-Поморского объединения, которым принадлежат наивысшие достижения на литературной ниве»⁴.

Еще один открытый вопрос касается связи кашубской литературы и – шире – нарративных практик с сохранением и развитием кашубского языка. Ситуация действительно сложна. С одной стороны, за последние полтора столетия сделано очень многое: фактически создана литература на языке и кодифицирован сам язык (в 1996 г. произошла его орфографическая кодификация). С другой стороны, кашубская литература находится в состоянии глубокого кризиса – в 2000-е гг. почти не появляется новых имен пишущих по-кашубски серьезных писателей и поэтов.

Следует помнить, что в середине XIX в., когда в развитие кашубского языка и культуры огромный вклад внес Флориан Цейнова, и позже, когда писали и активно публиковались младокашубы и их продолжатели, кашубский язык еще существовал в виде 76 живых говоров, на которых говорили как на родном языке жители Поморья. Теперь, когда литературный кашубский язык существует (пребывая, тем не менее, по словам крупнейшего кашубиста Эдварда Брезы, *in statu nascendi*), ситуация прямо противоположна: говоры исчезают, а подавляющее большинство кашубов – билингвы или вовсе носители литературного польского языка. Ц. Обрахт-Пронзыньский выражает надежду, что кашубский язык не останется лишь своеобразным эсперанто для узкого круга интеллигенции, и возможности современных средств коммуникации позволят ему сохраниться как живому средству общения и трансляции культурных ценностей⁵.

В сети интернет можно найти не только польско-кашубские сайты, но и сайты североамериканских потомков кашубов, стремящиеся укрепить, сохранить или «восстановить» свою кашубскую идентичность (например, www.wilno.org). С этими сообществами поддерживают отношения и участники Кашубско-Поморского объединения. В частности, в поисках корней давним эмигрантам помогают сведения, содержащиеся в «Гербовнике кашубской шляхты»⁶. Способом поддержания национальной памяти для североамериканских кашубов являются генеалогические сведения, молитвы и колядки на кашубском языке, а также кулинарный код – некоторые традиционные блюда потомки эмигрантов продолжают готовить или возобновляют традицию. Так, в 2008 г. североамериканские потомки кашубских эмигрантов проводили многочисленные мероприятия, посвященные

полуторавековой годовщине переселения первых кашубов в Америку. Одно из этих мероприятий представляло собой симпозиум/мастер-класс, участники которого делились рецептами и практически осваивали приготовление кашубских блюд. Таким образом, мы видим, что вопрос об идентичности и преемственности традиции не сводится к вопросу владения языком и даже к проживанию на конкретной географической территории. Следует отметить, что даже люди, проживающие в Польше и считающие себя кашубами, часто затрудняются с ответом на вопрос, почему они считают себя кашубами, хотя довольно частотными являются ответы – «потому что я здесь живу», «потому, что я так себя ощущаю», «потому, что я люблю этот край»⁷.

Необходимо упомянуть о двойной и даже тройной идентичности носителей кашубского языка и/или культуры. Многие из них сочетают польскую и кашубскую идентичность с «поморской» и, соответственно, «гданьской», «вейхеровской», «слупской» и пр. Особо следует отметить, что 1–2% называют «европейскую» идентичность. И это при том, что именно процесс европейского объединения принес кашубам, а точнее их культурно и социально активной части, возможность свободно развиваться в культурном и языковом плане. ЕС финансово и юридически поддерживает малые народы, и большинство кашубов воспринимают ЕС как союз, служащий домом для многих «малых народов»⁸.

С 1989 г. статус кашубов в политической картине польского государства постепенно эволюционировал от «этнической группы» к термину «сообщество, пользующееся региональным языком». Для этой эволюции имели значение два события. Во-первых, работа над Уставом о национальных меньшинствах, принятым в 2005 г., в котором был урегулирован вопрос о статусе кашубов и их языка: теперь это «региональное языковое сообщество». Во-вторых, проведение всеобщей переписи населения 2002 г., породившей дискуссию не только о численности и территории проживания кашубов, но и об этническом статусе. Устав 2005 г. гарантирует кашубам образовательные и языковые права, а также финансирование из государственного и европейского бюджета многих мероприятий, важных для поддержания их идентичности, сохранения и развития культуры.

Однако ограничение юридической позиции до лингвокультурной сферы не исчерпывает всей полноты проблематики и создает в реальности ограничения для функционирования кашубского сообще-

ства как единого целого, не давая возможностей для развития всего комплекса кашубской культуры и не удовлетворяя социальных амбиций некоторой части кашубского общества. По мнению социолога Славомира Лодзиньского, дело не в том, что «власти» препятствуют развитию этнических групп, но в том, что система защиты прав национальных меньшинств, созданная в последние годы в Европе, не подходит для идентификации этнических групп, находящихся в развитии и не укладывающихся в прямолинейную таксономию⁹. Решение этих проблем лежит в плоскости увеличения возможностей для регионального самоуправления в рамках процесса европейской интеграции (в Польше это явление называют «nowy regionalizm»).

В развитии «нового регионализма», возникшего в существующей на сегодняшний день культурной ситуации, важную роль играют *гендерные* особенности традиционных сообществ (у кашубов отмечаются следы «традиционного общества»). Исследование Ежи Куневского¹⁰ показало, что женщины-кашубки по-прежнему остаются в большей степени, чем мужчины, хранительницами культурных ценностей и видят окружающий мир не только в индивидуальном, но и в «общественном» измерении. Для многих из них важными являются вопросы сохранения кашубского языка ради сохранения кашубского сообщества как некоего единого целого, они считают уровень преподавания кашубского языка в школе недостаточным, стремятся к сохранению диалектов, целенаправленно пользуются кашубским языком как механизмом сохранения идентичности. Кроме языковой общности кашубские женщины особо подчеркивают, что осознают важность общности религиозной, моральных принципов, лежащих в основе христианского учения в его католическом варианте, являющихся важным звеном, цементирующим кашубскую консолидированность (как известно, кашубы-протестанты в подавляющем большинстве онемечились). Важно, что по-прежнему сохраняется мощная тенденция воспитания детей с учетом иерархии ценностей, которую возглавляют семья, добрые отношения с другими людьми, честность. Таким образом, культурные особенности, язык, система ценностей и религия главным образом передаются молодому поколению женщинами – матерями и женами.

В каких сферах культуры идет воспитание кашубской молодежи, и что поддерживает их идентичность? Это образование (прежде всего язык, литература и регионоведение), конкурсы исполнителей

и авторов художественных произведений на кашубском языке, музыка, театр, народные ремесла, музейное дело, религия.

Невозможно осветить в статье всю проблематику, связанную с преподаванием кашубского языка, поэтому перечислим только важнейшие аспекты. К главным положительным моментам относится факт, что кашубский язык преподается во всех начальных, во многих средних школах, а также в некоторых лицеях Кашубского региона и в Слупском университете, открывается как дополнительное направление для полонистов Гданьского университета. В результате многолетней работы филологов и энтузиастов сохранения «кашубщины» эти школы располагают учебниками, нормативной грамматикой и словарями кашубского языка, а также программами обучения, разрабатываемыми, в частности, преподавателями Гданьского университета. Как положительный момент следует отметить то, что часть родителей настаивает, чтобы их дети изучали и знали кашубский язык. Следует также упомянуть о ежегодном конкурсе под названием «Кашубский диктант». В разных возрастных категориях участники соревнуются, стремясь, чтобы их орфография максимально соответствовала принятой в 1996 г.

Тем не менее, существует значительное количество проблем, главной из которых можно считать отсутствие кашубистов *sensu stricto*, поскольку университеты до сих пор не выпускают таких специалистов. Большинство кашубистов – выпускники польских отделений или специалисты в других областях, знающие кашубский как «естественный язык» и изучившие его «литературный» вариант, а иногда и сами участвовавшие в его создании. Другая болезненная проблема – нехватка учебной и художественной литературы, в том числе переизданий произведений кашубских авторов. Помимо этого, демократический (вполне справедливый) принцип, оставляющий изучение «регионального языка, литературы и культуры» на усмотрение учеников и их родителей, заставляет администрацию ставить уроки кашубского языка последними, в связи с чем дети часто их пропускают, поскольку просто не хотят проводить дополнительно три часа в школе. Кроме того, предусмотренные в программе обучения экскурсии и путешествия по культурно значимым местам в регионе зачастую не проводятся из-за нехватки средств.

Тем не менее, учителя-энтузиасты, как в средней школе, так и в вузах (последние годы кашубистика пробивается в официальную сетку вузовского расписания, выходя за рамки спецкурсов и спецсе-

минаров, а также занятий по польской диалектологии в целом) находят способы познакомить учеников с культурой региона. Например, музей в Гдыни во главе с его директором г-жой Дагмарой Опацкой проводит регулярные занятия со школьниками, организывает тематические выставки, где история представляется живо и увлекательно.

О мероприятиях, проходящих в музеях, и об огромном вкладе в воспитание молодого поколения и сохранение культурной традиции сотрудниками музеев – настоящими энтузиастами своего дела – можно судить отчасти по сведениям, представленным в монографии «Сокровищницы кашубских памятников культуры. О музеях в Кашубии – их истории, создателях и общественной роли»¹¹. В частности, в музеях часто проводятся мероприятия, связанные с развитием и поощрением творчества на родном языке, кашубская музыка звучит в концертном исполнении, детей обучают традиционным ремеслам. Для некоторых это становится профессией, поскольку, например, традиционная кашубская вышивка выполняется без эскизов на ткани, и овладение мастерством может занять до 30 лет.

О современном состоянии традиционной народной музыки и танца необходимо сказать отдельно. В кашубском регионе имеется несколько ансамблей народной песни и танца, в частности, «Кашубы» (Kaszëbë) и «Базуны» (Bazunë), которые за последние 60 лет не вносили изменений в свой репертуар, поскольку их задачей является представление публике аутентичных песен и танцев. К сожалению, интерес современной публики к их выступлениям снизился. Напрашивается вывод, что традиция, существующая как «зрелище», а не как непосредственная часть жизни, в которую включены исполнители и зрители (причем их роли могут меняться или быть связаны с социальным статусом, возрастом и т.п.), является «ущербной» сама по себе, не выполняет своей основной функции – передачи базовых культурных ценностей вместе с сознательно и подсознательно усваиваемой моделью мира. Таким образом, на данном этапе культура «устная», которая должна передаваться лично, от сердца к сердцу, столкнулась с «письменной» в широком смысле этого слова. Тем не менее, народная кашубская музыка продолжает исполняться как в классически-народном варианте, так и в камерном, «салонном».

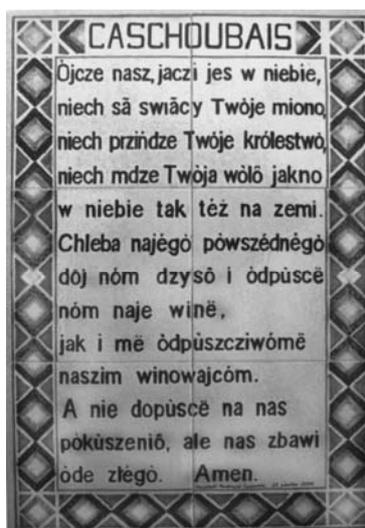
Наконец, необходимо упомянуть о синтезе слова и мелодии в современной кашубской музыке (примеры народной, религиозной, бардовской, популярной и др. жанров песни можно найти на сайте www.fopke.pl и на www.youtube.com). Положение дел в сфере музы-

ки у кашубов может служить примером продолжения и одновременно глубокой трансформации, которой подвергается их культура в последние десятилетия. Хотя в Кашубии сильно воздействие музыкальной традиции, каждый современный человек сам принимает решение о том, насколько ему следует ее культивировать, участвовать в ее поддержании. Современность позволяет людям, не имеющим кашубских корней, стать наиболее заслуженными деятелями и хранителями кашубской культуры (пример руководителя ансамбля «Бытов») и наоборот, будучи кашубом по происхождению, можно совершенно не перенять культурного наследия своего региона¹². Таким образом, современность заставляет каждого человека творчески формировать собственную идентичность, в том числе в сфере этнических и региональных представлений.

Кроме музыки и слова для кашубской культуры важным является театральное, драматическое искусство. От рождественских, пасхальных мистерий и хождения ряженных по домам в рождественские праздники до профессионального театра, в репертуар которого входят пьесы кашубских драматургов, – все эти формы театрального искусства являются важным звеном в поддержании культурной традиции. Однако постепенное угасание традиции проведения праздников с элементами действа и ряжеными, с одной стороны, и отсутствие возможностей (в том числе материальных) для полноценной реализации проекта «регионального» театра, исполняющего пьесы кашубских драматургов на кашубском языке, с другой стороны, делают проблематичным развитие этой стороны культурной жизни кашубов¹³.

Неотделим от всех упомянутых выше вопрос о связи религии с кашубской культурой. Большое вдохновение у кашубских деятелей и простых кашубов вызвали речи Иоанна-Павла II, в которых он призвал их сохранять, развивать и поддерживать свою языковую и культурную традицию. Эти призывы Понтифик обратил к кашубской пастве во время двух своих визитов в Польшу – в 1987 и в 1999 г.

На кашубский язык на сегодняшний день переведены все части Священного Писания, включая Книгу псалмов. В настоящий момент ведется работа над каноническим переводом Нового Завета. В Иерусалиме среди почти девяти десятков таблиц с главной христианской молитвой «Отче наш» можно увидеть таблицу с этой молитвой по-кашубски (илл.). Увеличивается число событий в жизни костела в кашубском регионе, во время которых проповедь звучит по-кашубски. Некоторые кашубские ксендзы стараются вдохнуть



Молитва «Отче наш» на кашубском языке
(с обложки «Энциклопедического справочника по кашубскому языку»
под ред. Е. Тредера, 2006)

больше жизни в кашубское слово, обращаясь к пастве исключительно по-кашубски. Издана книга ксендза Мариана Мётка «Сев Божьего слова на ниве кашубских сердец»¹⁴. В предисловии к этой книге читаем: «Эта книга... в какой-то степени является шагом навстречу тем людям, которые ищут возможности слушать Слово Божье по-кашубски. Есть ли потребность в этом и встретит ли это начинание одобрение? До недавнего времени повсеместно кашубы считали, что их язык должен звучать исключительно дома. Поэтому они молились по-польски, исповедовались по-польски и слушали проповеди исключительно по-польски. Кашубско-поморское движение помогло в последние десятилетия сформировать новое отношение к кашубскому языку...»¹⁵

И все же связь кашубской идентичности с религией представляется более сложной, чем утверждает автор предисловия к книге проповедей, епископ Пелплинский Ян Бернард Шляга. Вспомним, что именно молитвы и рождественские колядки – те единственные кашубские тексты, которые помнят или считают наиболее важными для того, чтобы их вспомнить, переселенцы на североамериканский континент, чьи предки покинули родину 150 лет назад. Помимо этого, в кашуб-

ской художественной литературе, описывающей события Второй мировой войны, одним из тяжелейших ударов для кашубского сознания и идентичности был запрет фашистов на употребление кашубского языка во время отпевания покойных и религиозных праздников.

Можно надеяться, что даже в условиях глобализации кашубская культура и кашубский язык найдут свою нишу и те сферы, в которых обладатели кашубской идентичности будут чувствовать необходимость в языке своих отцов.

* * *

Обратимся к отражению диалога поколений в произведениях кашубских писателей. Кашубская литература представлена творчеством нескольких десятков прозаиков, поэтов и драматургов, отдельные произведения которых были переведены на европейские языки. Для анализа были выбраны циклы рассказов двух современных кашубских писателей Хенрика Давидовского (1929 г.р.) и Болеслава Яжджевского (1921–2003).

Б. Яжджевский поместил героев своих произведений в период с последней четверти XIX в. до середины XX в., что накладывает отпечаток на характер сюжетов и персонажей его рассказов¹⁶. Его герои – преимущественно кашубские крестьяне, живущие традиционными ценностями почти так, как жили их далекие предки. В их повседневность постепенно проникают автомобили, телефоны, они читают газеты, их дети ходят в общеобразовательную школу. Однако это не меняет коренным образом структуры общества в целом и семьи в частности. Интересы персонажей вращаются по тем же орбитам, что и в любой традиционной сельской общине. Диалог поколений протекает как в непосредственном контакте их представителей, живущих в одно время, так и в опосредованном – через воспоминания, легенды, слухи или книги и газеты.

Х. Давидовский, давший своему сборнику название «С кашубами о кашубах», по-видимому, имел в виду непосредственно передать традицию и память своего народа младшим поколениям¹⁷. В этом он видит одновременно дидактическую и творческую задачу. Большинство его рассказов написаны простым и незамысловатым языком, переходящим изредка в почти телеграфный стиль (особенно когда повествование касается исторических событий, например, различных периодов Второй мировой войны). И почти все они посвящены судь-

бам простых людей, по преимуществу сельских жителей, перипетиям их судеб, а также сравнению современности с давними временами. Несмотря на то что часть его рассказов приближается по жанру к мемуарам и иногда к репортажу, автор подчеркивает в послесловии, что пишет о «старых историях, прочитанных, где-то услышанных, а иногда и пережитых» им самим, но есть в них и чистый вымысел, опирающийся на типичные ситуации из кашубской жизни¹⁸.

Итак, какие мотивы диалога поколений звучат в произведениях современной кашубской прозы?

У Б. Яжджевского, чьи герои помещены в более ранний исторический отрезок времени, жизнь крестьян почти не подвергается изменениям, которые несет с собой XX век. Поэтому диалог поколений преимущественно заключается в трансляции знаний и умений от старших к младшему поколению, воспитанию детей и коллизиям, возникающим при желании детей вступить в брак против воли родителей. Во всяком случае, намечается конфликт между старым и новым. Как решается этот конфликт, мы покажем на примере сюжетов, сводимых к одному фольклорно-литературному, традиционному (и отчасти условному) свадебному сюжету. Можно выделить несколько видов мотивации отказов, а также способов улаживания конфликта, поскольку всякий раз спор поколений так или иначе разрешается через социальную и личностную идентификацию героев.

В противоположность типичным комедийным свадебным сюжетам слуга, друг, наперсник не появляется, и ни одна из пар не действует против воли родителей, несмотря на мысли и разговоры об активном выражении протеста. В целом можно выделить пять видов этого сюжета, различающихся позициями главных персонажей. Конфронтация выражается в речевом общении, в которое вступают пары родителей и детей, в общении же конфликт и разрешается.

В одном из сюжетов мать выступает на стороне дочери, представляя ей свободу выбора, и здесь мы видим, что конфликт может быть заложен в сознании одного из родителей, а «лагеря» родителей и детей могут быть противопоставлены реально или только мнимо. Во втором случае эти «лагеря» меняют состав: с одной стороны оказывается отец невесты, с другой – влюбленная пара и мать невесты, готовая вести диалог на равных с представителями младшего поколения. Мотивировка разрешения вступить в брак в итоге может быть как личной (возникновение симпатии родителей к невесте или жене их ребенка, благородное происхождение или тот факт, что от-

цы служили в одном полку). В рассказе «*Varbùrka*», где свадебный сюжет может реализоваться полностью, он осложняется отношениями между миром земным и небесным: там, где диалог поколений мог бы пройти счастливо, возникает противопоставление – невеста земного юноши / невеста Христова, то есть конфликт между поколениями подменяется внутренним психологическим конфликтом, причем героиня делает выбор в пользу ухода в монастырь.

В одном из вариантов сюжета не происходит полного развития, поскольку пара еще слишком юна: недовольство родителей мотивируется как забота, причем этот сюжет переносится писателем в автобиографический план, а конфликт гасится, поскольку время для вступления героев в брак еще не пришло.

Однако вопросы брака далеко не единственные, в которых явно звучит диалог поколений. В сфере трудового воспитания, повседневности и через различные коды, в частности, одежды и еды, автор демонстрирует преемственность поколений.

Так, дети помогают отцу в лечении коровы и лошади, учатся использовать народные лекарственные средства, находить и готовить целебные растения. Писатель рассказывает о традиционных занятиях, которые заполняли дни кашубов в будни и в воскресенье: домашние хлопоты и работа в поле, торговля на ярмарках и ремесло. Герои обучают своих детей выполнять различные виды работы, давая им задания или при совместном труде.

Отдельного упоминания заслуживает код одежды, посредством которого автор создает атмосферу эпохи, чувство праздника, а также непосредственно указывает на костюм как материальный носитель связи со стариной, с одной стороны, и демонстрирует постепенный уход этой старины в небытие, с другой, поскольку традиционная праздничная одежда надевается крайне редко. Отец героини устраивает праздник по случаю дожинок, окончания сбора урожая на его поле. Праздник тем более значительный для семьи, поскольку их старшая дочь объявляет о намерении вступить в брак с юношей, которому родители очень симпатизируют. Когда все жители села собираются на праздничный ужин и танцы, хозяин дома выходит к гостям, переодевшись в такой костюм: «...открылась дверь и вышел на порог Кампа немного странно одетый. На ногах у него были кожаные сапоги, начищенные так, что сверкали, как жидкий яичный белок. Черные штанины брюк были заправлены в сапоги. На голове у него была черная шляпа с очень широкими полями. На нем было

длинное платье, на котором от ворота до самого низа сиял ряд золотых пуговиц. На груди виднелась полотняная рубашка. Под подбородком был галстук, завязанный розой. А на бедрах у него был пояс, завязанный так, что оба конца одинаковой длины свисали до середины бедер. Через плечо у Кампы была перекинута на длинном кожаном ремешке маленькая сумка из коричневой кожи. Я на него смотрел и видел, что сейчас передо мной стоит настоящий шляхтич». Далее автор упоминает об усах Кампы, которые делали его похожим на кайзера, правда, у кайзера с портрета, висевшего в школе, усы были немного длиннее. Описав хозяина в таком духе, автор приводит разговор Кампы с соседом, который спрашивает, когда тот последний раз одевался в этот костюм. Выясняется, что за 20 лет до того дня, в день собственной свадьбы. Таким образом, мы видим, что уже на рубеже XIX и XX вв. традиционный костюм вместе с другими звеньями, поддерживавшими непрерывность традиции, постепенно уходил в прошлое (герои сами говорят о костюме, как о «немного странном»)¹⁹. В наши дни народный костюм кашубов можно увидеть в музеях, на праздниках, посвященных истории региона, а также в качестве сценического костюма коллективов, исполняющих народную музыку и танцы, т.е. эта одежда ушла из народного быта и является только напоминанием о реальном диалоге, который ведется современными кашубами с предыдущими поколениями.

В коде еды этот диалог также проявляется. В одном из рассказов сын отказывается есть фруктовый суп. Мать убеждает его, что суп очень хорош, поскольку его в старые времена ели короли. Так, диалог переводится из реального в мифологический план – ведется между ныне живущими поколениями и мифическими предками²⁰.

Х. Давидовский демонстрирует диалог поколений на примерах совместной жизни членов семьи, передачи профессиональных навыков и духовного наследия от отцов к детям; в его рассказах на первый план выходит, как правило, патриотический настрой и желание передавать детям элементы кашубской культуры; но дети также вовлекают старшее поколение в современные способы ведения хозяйства и бизнеса – после войны семья в одном из рассказов устраивает базу для приема агротуристов. В рассказах также происходит идентификация героев по родству: после смерти приемного отца пожилая к тому времени дочь узнает, что ее любимый «дядя» был ее родным отцом.

Связь между поколениями в некоторых случаях показана через память о близких и видения: молитвы покойных родителей за детей,

а также их явление детям позволяют исправить серьезные ошибки и наладить почти разрушенную семейную жизнь; при этом в лоно семьи возвращается не только «блудный сын», но и «блудный отец».

Оппозиция «свой–чужой» также находит отражение в картине мира, представленной в произведениях Х. Давидовского: порочным и агрессивным является поведение героя, воспитанного матерью-полькой, отец которого был солдатом советской армии, жертвой насилия которого стала эта молодая вдова; тем не менее, молитвы родителей жены этого юноши помогают ему вернуться в семью, когда она находится у последней черты разрушения.

История семьи иногда находит отражение в письмах: прерванная войной связь поколений восстанавливается благодаря помощи кашубского ксендза, несущего миссионерское служение в Средней Азии: высланный в одну из азиатских советских республик кашуб (прихожанин ксендза) восстанавливает связи со своей семьей около 40 лет спустя после войны – письмо на родном языке (не уточняется, на польском или на кашубском) воссоединяет разрушенные семейные узы.

Немой диалог происходит в сознании другого ксендза, который лично знает представителей нескольких (по меньшей мере, трех) поколений, хранит судьбы людей в своей памяти и является живым носителем этой связи.

Одним из центральных средств в диалоге между поколениями является язык. Остановимся на том, как проблемы, связанные с языком в аспекте, отражающем диалог поколений, описаны в произведениях Х. Давидовского.

Персонажи этих рассказов погружены преимущественно в события от межвоенного двадцатилетия до 80-х гг. XX в. Для того чтобы понять сложность коллизий, связанных с «родной речью», достаточно отметить, что наряду с широко известным утверждением-максимой «нет Кашубии без Польши, как нет Польши без Кашубии», веками кашубский язык испытывал постоянное воздействие немецкого и польского языков, продолжая, однако, существовать в виде трех групп говоров. Наивысшей двойственности в сознании людей статус «кашубщины» достигает в периоды гонений на кашубскую культуру и язык. Диалог поколений сливается с диалогом языков. Так, в период гитлеровской оккупации детям запрещается не только получать образование на славянском языке, но и молиться по-польски и по-кашубски. В этот период ослабевает граница между статусом польского языка как «чужого» (ср. фразеологизм *gadac z polscëgo na*

naszë – говорить, смешивая кашубский с польским), что преимущественно осуждалось, считаясь признаком чрезмерной гордости и старания казаться ученым и образованным. В период оккупации «нашим» был как кашубский, так и польский язык. Кашубы, как, кажется, это происходит и сегодня, имели «двойную идентичность» – кашубскую и польскую.

В нескольких рассказах Х. Давидовского находят отражение проблемы, связанные с владением кашубским языком. Помимо запретов на родную речь, исходивших от фашистских оккупантов, автор упоминает, что во многих случаях дву- и трехязычность спасала жизнь и делала более благополучной судьбу его земляков в период Второй мировой войны. Некоторые его герои служили (по случаю) переводчиками с немецкого на кашубский, чем спасали крестьян, не понимавших, чего от них требуют немецкие военные. В других случаях, хозяева-немцы, занявшие уголья кашубских крестьян, как правило, относились значительно лучше к работникам, способным поддерживать с ними диалог на немецком языке. Тем, кто был послан в Германию, доставалась лучшая работа, а также они могли рассчитывать на нормальную жизнь и добрососедские отношения с немцами при хорошем владении немецким языком.

Таким образом, примеры из художественной литературы подтверждают, что «перерыв в языковой традиции», которому предшествовали запреты на кашубский язык, имевшие место в период разделов Польши и максимально усилившиеся в 1907 г., а затем послевоенная политика польского социалистического правительства, привел к тому, что диалог превратился в разговор дедов с внуками «через голову» среднего поколения, которое понимает, но практически не говорит по-кашубски.

* * *

Так можно кратко охарактеризовать основные направления в диалоге между поколениями кашубов и в заключение сказать, что чудо сохранения самобытности и исторической памяти через живое слово и непосредственный диалог поколений остается еще возможным.

Небезынтересным представляется также соотношение ведения диалога поколений кашубскими писателями по сравнению с кашубским фольклором, в частности, кашубскими сказками, собранными и опубликованными в самом начале XX в. А. Майковским в журнале

«Гриф», а также с языковой картиной мира кашубов, отраженной в самом языке и фольклорных микрожанрах. Это может стать предметом дальнейших исследований.

Примечания

¹ Biuletyn Rady Języka Kaszubskiego. Gdańsk, 2008. S. 148–159.

² Literatura kaszubska w nauce – edukacji – życiu publicznym. Gdańsk, 2007.

³ *Obracht-Prondzycki C.* W stronę socjologii i antropologii literatury kaszubskiej // *Literatura kaszubska*. S. 165–187.

⁴ *Ibid.* S. 182–183.

⁵ *Ibid.* S. 183–184.

⁶ *Herbiarz szlachty kaszubskiej*. Gdańsk. 2005. T. 1; 2007. T. 2. В сентябре 2009 г. в Государственном музее Гдыни прошла презентация третьего тома этого издания.

⁷ *Mazurek M.* Mała ojczyzna Kaszubów – czyli parę słów o regionalizmie // *Kim są Kaszubi? Nowe tendencje w badaniach społecznych*. Gdańsk, 2007. S. 125–144.

⁸ *Latoszek M.* Umiejcowienie Kaszubów w wielowymiarowej skali (Na tle podejścia monograficznego) // *Kim są Kaszubi?* S. 112–124.

⁹ *Jodzicki S.* Między grupą etniczną a społecznością posługującą się językiem regionalnym. Ewolucja statusu prawnego Kaszubów w polityce państwa w Polsce po 1989 roku // *Kim są Kaszubi?* S. 145–169.

¹⁰ *Kuniewski J.* Kim jestem? O tożsamości kobiet z Kaszub // *Kim są Kaszubi?* S. 219–246.

¹¹ *Obracht-Prondzycki C.* Kaszubskich pamiątek skarbnice. O muzeach na Kaszubach – ich dziejach, twórcach i funkcjach społecznych. Gdańsk, 2008.

¹² *Janik K., Peisert A.* Odtwarzanie czy wytwarzanie tożsamości? Dylematy twórców kaszubskiej muzyki ludowej // *Kim są Kaszubi?* S. 257–266.

¹³ *Kalinowski D.* Dramaturgia kaszubska. Pytania o kondycję i perspektywę // *Literatura kaszubska*. P. 125–140.

¹⁴ *Ks. Marian Miotk.* Séw Bòżégò Słowa na niwie kaszëbszczich serc. Gdańsk, 2008.

¹⁵ *Jan Bernard Szlaga, Biskup Pelpliński.* Przedmowa // *Séw Bòżégò Słowa na niwie kaszëbszczich serc*. P. 5.

¹⁶ *Jażdżewski B.* Jôrmark w Bòrzëszkach. Gdańsk, 2003.

¹⁷ *Dawidowsczi H.* Z Kaszëbama o Kaszëbach. Òpówiôdania. Gdańsk, 2007.

¹⁸ *Ibid.* S. 229.

¹⁹ *Jażdżewski B.* Jôrmark w Bòrzëszkach. S. 81–82.

²⁰ *Ibid.* S. 28.

Ирина Качинская (Москва)

Дедки-прадедки
(отношение к предкам в архангельских говорах)

В настоящей работе мы рассмотрим лексемы, обозначающие 'предков' в современных говорах Архангельской обл. В данном случае «предки – старшие родственники, живые и умершие, становившиеся объектом почитания, предметом специального культа»¹.

1. Интересующая нас группа в архангельских говорах² представлена:

Однословными лексемами – как правило, во мн.ч.: **деды, прадеды, правдеды, дедки, прадедки, бабки, прабабки, старухи, родители, прародители, отцы, мамы, предки, преды, старики**:

Стулья-то з захребёткой сечяс, **банки** звали, и мы так зовём. А это мы не помним, это **старики**, наверно, помнили. Тут его фсе **родители**, фсе **прадеды**. Начиналось не сразу – с **прадедоф**³.

Собирательными существительными: **старость, старина**:

По какому обычаю это **стариной** было дано-надавано (названия полей) – не знаю. **Старина** раньше фсе придумывала. **Старосьти**-то уш никакой нету (в деревне). Поцьти ф каждой избе **старые, старосьти** много у нас.

Сочетаниями: **дедки-прадедки, деды-правдеды, бабки-прабабки, бабки да матки, отцы да деды, отцей отцы, ранешние (старые, старинные, старопрежние, давношные, дотогошние, досельные, древние, первошные) люди, старинный (старый, дотогошный, досельный, допотопный) народ, старый люд, старый (старинный, прежний) человек, старое человечество, ранешние**

прадедки, вековечные прадеды, старые (дотогошные) старики, дотогошные старухи (старушки), старинные бабушки, старики-старухи, древняя старуха, досельна родня:

Деда, правдеды были. Это уш оцы наши да деда хозяйничяли (делали). Солофки – это уш не знай скоко, там наши деда, прадеды были. Это давнёшно ишшо, од деткоф, банкоф.

С у б с т а н т и в а т а м и: **прежние, старые, досельные:**

Эти **прежни**-ти говорили: каки-ти выводны дома-ти есь. **Стары** не позволяют, а молодёш-то фсё бы розорила. **Досельны**-то фсё расскажут. Я здесь ис **старых**-то, из **досельных**.

Наблюдается непрерывный континуум от далеких предков – прародителей – к современности через три поколения старших родственников. Провести границу между «близкими» прародителями и «далекими» бывает довольно сложно:

Допотопные жыли, деда да прадеда. Давношные люди с Каргополя, старинные. Правдеды в лесу жыли. Это давно, это поколиние давно. Это прадедки. Старинные люди жыли.

Часто предки характеризуются местоимением **наши**:

Люди жыли, **нашы детки-прадедки**. **Наши старики** так уш заселились, это веть не отсюда. **Преда-то наши, деда**, фсяко пережыли. Это уш **оцы наши да деда** хозяйничяли (делали).

Время жизни прадедов осознается как некое реальное историческое прошлое, с которым настоящее тесно связано:

Маминны прародители, какво колена, не знаю. Тожэ принесла, вот (кладя деньги покойнице в гроб): «**Мамам** привет передавай, вместе цяй попивай. По привету фсем передавай». Правдетки – **старины деда, отцей отцы**. У нас худой домёнка, старой веть, **прадедки** йишэ старались.

Наблюдается противопоставление предков и современного старшего поколения, дедов и отцов:

Это было у правдедоф, деда ставили, не оци. Это не мной зделано, это родителема (предками).

Предки обладали особыми качествами, которыми больше не отличается современное поколение:

Раньшэ стар-от люд долго жыл.

Они знали и умели многое, что теперь либо забыто, либо делается хуже:

Кто фсё это придумал – деды ли, прадеды давношны-давношны. Раньшэ много стариной народ знал. Старинные люди, первошные, фсё знают. Какой ли дедушко досельной учил ли йих.

Указываются конкретные познания:

Были таки досельни старушки, сокращали боль словами. Были люди хорошы знахаря, стары люди, прежны. Ликарство тогда никто ещё ни пророчил, но старины люди знали, што к чему. Нокоть бьёт – ту болезнь как-то старики-старухи лечили. У нас мамы кроф кидали. Старины люди с иконой Спасителем (вышли) – ветер отвернул.

Особые знания, которыми владели предки, в настоящий момент оказались утерянными:

Цяс старой-от нарот вымрет весь, дак молоденьк-от ницё не знает.

Они отличались мастерством:

Стары-то люди деловы были, фсё делали. А родителям пришлось, фсё розробатывали (землю из-под леса). Собирали помоци, цистили лес, да эти коренья корчевали, рубят лесину да убирали, вот как старики-то пожни (луга) доставали. Старые-то люди смолу гонили из березьянка. Правдетки мололи, правдеды нашы, а потом стал колхоз, и перевезли (мельницу). Раньшэ стары люди ткали сорофаны набивны, с подзором. Стары старики сплетут лапти.

Предки являлись создателями традиции:

Кто фсё это придумал – деды ли, прадеды давношны-давношны. Где как старинные люди завели.

Им принадлежат правила и запреты, которые соблюдаются и сегодня:

Стары-ти люди в баню пойдуд, забудут кресътик сннять, дак они в роте его держат, пока моюца. Крупы кругом могилы трусиш, помина-эш когда, надо протиф сонца итти, это от старых идёт правило.

Ссылка на предков является обращением к высшему авторитету и достаточным объяснением, почему что-то делается так, а не иначе:

У нас так принято из родителей. Идёт по наслухам от стариных людей. Ранешно-ранешно, раньшэ, ишшо продеды ихние. Это-то я слыхла, од деткоф-прадеткоф. Это давнёшно ишшо, од деткоф, бапкоф. Правильнэ, фсэ правильнэ, што стары люди-то говорили, правильнэ. А шшас стары люди извелися, а новы-то чё! Я оц старых людей слыхла – паукоф не убивают.

От предков шло обучение важным знаниям и умениям:

Так привыкли от прадеткоф. Мы тожо од деткоф, от прадеткоф чюем (слышим) да фсэ говорим. А кто знат – правда ли, неправда. От старух каку-нить маненьку молитофку выуцим – а так-то нет, ницего. Ну, от старых-то и слыхали кое-шчэ – а так ы вот фсэ друк ко друшке и передаця. Малые мы ешчэ были, только от старых слыхали. Ты у людей старинных спреси. В лесу ходиш другой рас, тучя накатица, стары люди говорили – пот толсту сосну не фставайте, пот кус или под маленьку сонку – вот они нам фсэ наговаривали.

От них сохранились многие предметы:

А ето старо, прежно, старикоф ыщэ, старикоф. Да своедельно, наши прадетки роботали. Прялка от прадеткоф йищэ. Што осталось з дедофских времён досюда. Где мой стул донашээрoфской, дедофской?

Предки наделяли именами объекты окружающего мира. Они «обозначали пространство»:

Они (названия) от старого человечества остались. По какому обычаю это стариной было дано-надавано (названия полей) – не знаю. А это мы не помним, это старики, наверно, помнили. Это названье з давной поры, это ешшо старики назвали. По старикам ишшо мы звали. Пилкино болото, сенокосы да Раксора да. Здесь мы Подозерьё, я-то живу – я каг живу, дак Подозерьё, по-старинному по прозвишшу, по бапкам да по маткам да.

Наделяли односельчан именами и прозвищами, которые шли *по родителям, по предкам, по прадедкам, из отцев, из природы*:

По родителям зовут, фсяко вызовут. У нас мало прозвишшоф. Только по ранешним прадеткам каким-нибудь зовут. Тут Попова, а по прозвищу Гольшова, по преткам. Детка был Матвей, наз звали Матюшыны, прозвище было по родителю. Гаврилковы, Миронёнковы, Косьтёнковы – по прабабкам да по прадеткам прозвища были. Я дак Ленка Пудошкова, у меня был не дет и не прадет, а дальшэ – ево звали Пут. Коля Горох – как ф колхозе горох воровал, ис природы, из оцев прозвишшэ шло.

Называли предметы, вещи, которые теперь могут называться так же или по-другому:

Названо так у старикоф пошто-то, и мы таг зовём. «Баской» – красивый значит, пожалуй, щяс ужэ так не говорят. То старые люди таг говорят. Это уш старинно слово – «треть», можэт, оно од дотогошных людей. Оно старыма людьми называеця «батальница», это место болотистое такое. «Становица» фсё большэ старинны люди звали. Солнышко плохо глядит, затянуто облачком – «хмурная погода» старинные люди говорят. Старинны люди говорили «погреп», теперь фсё «яма», «яма». Раньшэ старики называли «смертна трава», о дорогу росьтёт. «Мусёнка» (кушанье, заправленное мукой) – «ерошница», это ранешны люди называли.

Они примечали приметы:

Теперь никак и примечам. Раньшы-ти старики большэ примечали. А раньшэ там стары тожо луну замечяли. Когда протиф пасхи на небе много звёст, то будет и морошки много, говаривают старины люди.

Передавали потомкам свое представление о мире:

Это фсё старинны люди рассказывали. По старым людям легенда, сама не видела. Старые люди говорили, што пот конец веку загорица земля и небо. Стары люди сказывають: гроза была – огонь по земли. И до нас старинны люди рассказывали: лез был, блудили люди. Ловили силом-то (силками), а стары люди давлену птицу не ели. Стреляну ели, а у давленной крофь-то не вышла, грехом щитали. В лесу говорят лешакаца нельзя: лешаки схватят, стары-то люди нас страшшали, людей водил, быва-

ло. Досельни люди верили: есь водяной царь, говоря. Старинные люди, говорят, недовольны были советской властью.

Знания, идущие от предков, обладают особой убедительностью (*Не нами сказано, стариками*):

Нашы детки-прадетки фсё говорили. Деда-правдеды говорили. Детки-прадетки сказывали, хлеп сеяли на муськово человека, сколько земли давали. Уш раньшэ древние люди помнят. Досельны-то фсё расскажут. Ой да где вот, вод дотогошны старушки были, они бы ещё большэ наговорили. Это старые люди говорили, по старым людям идёт. Выраженье такоё у старых было. Старинные-то люди уш таг говорят. Старинны-то люди, каки памятны, дак расскажут. Это нам старинные люди говорили.

После такого включения может идти пословица, указание на примету, на то, как надо правильно себя вести:

Раньшэ старики-то говорили: люди намечают, а Бох отмечает. Вот раньшэ-то приговаривали старые люди: Нет тяжэле Богу молица и старикоф откармливать. Старые и говорят: Гляди в душу – девушка гледит полугласком, а говорит полуголоском. У старых поговорка была: не тебя посылают, а ты беги. Стары люди говаривали: замечай, витек откуда.

Выражается сожаление по поводу того, что поколение предков ушло или стремительно уходит:

Деревьни совершенно осиротели: молодёш фся ушла, старый люд умирал. Ранешних-то людей, досельных, мало стало. Коренного-то старово целовека дак уш софсем мало стало. Да были стары-ти люди, а теперь извелись фсе. Старые люди вымерли. Стары-те люди выведущя. Стары-ти люди болё изводяца дак. Старых-то, старяшшых никово нет. Там никово нет таких старинных людей.

Человек, который застал старые порядки и сохраняет их в быту, достигнув преклонного возраста, сам относит себя или своих односельчан к поколению «предков»:

Старинные веть люди, так много знаем мы. Петровна, ну-ка говори ребятам, ты старинной человек, ты знаеш, ты жысь пережыла. Я здесь ис старых-то, из досельных. Он старинной человек, коренной, бригадиром работал. Старинный целовек, наш, деревенский. Зайди к Вере, она тожэ

старинный человек. Она старинной человек – дак ей уж г девяноста годам збигаеца. Мы стары да древни, неладно ляпам. Ты каг дотовошня старуха. В этом-то доме старуха живёд древняя-древняя. Саня веть старинный человек (о женщине). Так стара веть она, уж досельня. Это каки ли старые древние люди живут. Там много старинных людей живёт, старых людей. У нас в деревне многие старинные люди долго живут.

Такие люди придерживаются старых обычаев, традиций:

А я старинной человек, я Богу верую. Старинные бабушки, те большэ старого духу хватили. Стары люди занесли кашцю, налили воды, старушка стала купать ей, да и стали приводить ф стару веру. Мы по-старуший, дотогошны-те старухи.

Они уверены, что старые знания не должны исчезать:

Молодым оставить надо память старикоф.

Может оказаться, что кто-то из пожилых людей еще не готов считать себя «предком» – как правило, когда в селении живо более старшее поколение:

Мне семьдесят только лет, не такая уж древняя. Там более древние люди. Не так штобы досельняшша я старуха-то. Да мы не очень досельны ешшо. Дак не очень дотогошная, а фсё лябзаю так. Я не очень старинная. Она не очень старинна, не давношна. Я не прежной человек, не вофсе старинной. Я не древняя ещё старуха, современная.

Отказ от статуса «предка» может объясняться не только возрастом, но и разрывом с традицией:

Я не старинна, со старыми не жыла (= с родителями, своими или мужа), ничего не знала. Я веть не старой, ни бывалошно человек, я веть не знам. У меня ничего нет старого, я не старинна. Старинного не знаю – я нонешня. Дак цё раскажу-то я – мы не старинны люди.

Традиционная культура противопоставляется новой:

Есь и изменифшы нарот, но есь и те, кто по традиции родителей. А теперь старый нарот переменился. Фсё природа: деды ставили, оци прожыли, не строили, и дети уж дожывают.

Чаще всего прошлое оценивается как положительное, современность – как отрицательное:

Теперь-то ничего не делают, раньше-то всё делали стары-то люди. Я вам скажу, подружки: старинной народ был добрее, чем теперь. Стары-то то люди свойчяты, а молоды я не знаю, какой нарот. Пожылы-то свойчяты. Наши детки да бапки-прабапки разрабатывали, а мы зарашывам (поля). Это мы выбросали всё, а у старых людей всё прибрано. Кабы всё вернулося старинноё – зделался бы опять молодым.

Предки ужаснулись бы настоящему:

Стары бы старики стали да сразу мякнули в омморок. Сеяз бы стары-те люди посмотрели бы, што твория на полях – ой, до чего довели землю-то! Подними-ко из могилы старикоф, дак сказали – ить (иди) руководит-то! Щяз бы старикоф подняд бы сюда наверх, дак они с ума бы сошли, всё кругом пошло, всё утащено. Старинные люди – кабы да сейчас их! Старинные люди бы подняли экономику.

Однако прошлое не всегда оценивается положительно:

Нашы-то детки да прадетки плохо, худо жили. Люди-то стары были беспуты, а теперь востры. Теперешн-от нарот, а дотогошн-от всё по-смешному (говорит). Дотогошны-то старухи не давали учить. Где уш нашим оцам, да ешчо правдедам!

Поколение, считающее себя «современным», ощущает обязательства по отношению к старикам:

И байну кто топит, вымоют старого человека. Я когда вот состряпаю, дак понеси свежэньково, я старово целовека не отказываю. Мы обязаны старым людям.

Но времена меняются, и старики уже не уверены в том, что молодежь будет их поддерживать:

А молодёш-то веть всё-таки будет ле со старыма с нами?

2. Старики являются связующим звеном между загробным миром – миром предков – и миром настоящим. Когда заселяются в новый дом, принято пускать впереди кошку, либо петуха, либо старика:

Хозяева заходят, шtbody чтобы **старый человек** был, ф первую очередь стол заносят, ещё кошку брали. Мы заходили (в новый дом) – ката несли. У наз **баба Уля** шла – не помню, с котом ли с петухом. Квашню печельну несли.

Нечистая сила – домовой – часто является в образе близких покойников. Почитание предков и стариков выражается в уважении к традициям, к информации, идущей из прошлого, в обязательной заботе о собственных стариках, а также в поминании родителей. Повсеместно справляются **родительская суббота (пятница), родительская радомица (радуница, радовеница), родительский день (денёк, праздник), родительское поминанье**. В разных деревнях день поминовения предков может приходиться на разные дни: в субботу перед Дмитриевым днем (8 ноября), в субботу перед Масленицей, во второй вторник после Пасхи, в субботу (или пятницу) накануне Троицы, около Иванова дня, около Петрова дня и т.д. Как правило, семья ходит на кладбище поминать предков раз в год – хотя родительских дней в году оказывается достаточно много:

Нать поминки снести, в родительску субботу поминать, как родителей поминать. На девятой день, на сороковой, на Троицу, на **родительскую субботу** перет Троицэй. **Родительска паска** через 10 дней после Паски бывает, на кладбище ходят, своих поминают. Троица и **Родительска радомица** – ну она бывает фторой фторник после Паски – это каг дань отдаёш родителям, ка бутто ихня Паска. Ходят во фторник, **родительска паска**. **Радомица родительская** – на могилы ходят, поминают, он (праздник) бывает не в один день, как-то выщитывают день после Паски. **Празьник родительской**, ходят на кладбище. Зафтра кому день рождения, или умёрший день, или **поминанье родительско**. **Родительска кака-то пятница** есь, до Троицы.

В этот день ходят на кладбище, на могиле оставляют крупу, крошат хлеб, яйца, выпечку (блины, шаньги):

Наумирали – родительска субота или пятница – напекут шанек и понесут по бапкам милостину поминать. На фторой день ходят на могилку, рис оставляют, хлеба крошат, яйцо крошат. То хлеба принесут, то блины испекут. Много-то ненося, сколькорыма пойдут, так съедят, рыбы возьмут. Родительский динёк – нать накормить на гот.

Под «родителями» могут иметь в виду не только отца и мать или предыдущее поколение – дедов и прадедов – но любых родственников, чаще кровных:

Фсе умершие – родители, тётки, деды – фсе родители, к родителям ходят. Мати, сёстра, брат, молотка, друга молотка, сёстра замужна была, татка – много родителей, фсе лежат там. Родители: братья, сёстры йесь, вот к родителям пойдут, пройдут по кладбишшу по фсему. У меня там родители йесь: мама, тётушка, дети. Да это много родителей-то: бапка, детка да внучек. Брателко, татушка, мамушка, сестра – фсё родители.

На кладбище принято ходить как «в гости», нарядно одеваться:

Красиво платы вяжом (повязываем). Фсё понаряднейе, подём в гости к родителям.

У покойных родителей просят благословения:

На могилу-то падут да прицитают: «Блаословите нас да родители».

В дни поминовения родственников существуют некоторые запреты (например, запрет топить баню):

В Родительски суботы запрещаэца до обеда баню топить.

В детском фольклоре в приговорке, произносимой во время дождя, дождь просят не литься на могилы предков:

Дождик лей, дождик лей, на меня и на людей, только, дождичек, не лей на моих родителей.

В некоторых случаях в поминальные дни в могилу закапывали конфеты, выпечку, и предлагали детям «порыться» в могилке, посмотреть, не послала ли *бабушка* что-нибудь:

В заговенье ходят, малышам кладут пряник, конфетину. Ну-ка, поройся, посмотри, можэт, найдёш. Ну-ко, поройся-ко, она тебе ничего не даёт ли? Из века в век идёт так, мы омманывали, и нас омманывали. Иш ты, не толковала, што поткладывают. Таки же колопки, што у нас!

Когда ребенок находил гостинцы, ему объявляли, что это «бабушка послала».

Похожая связь с предками существовала, когда *ломилось говенье* (*говенье* – пост; *говенье ломится, сломилось* – допускается однодневный «перерыв» в соблюдении поста):

Он (Великий Пост) семь недель живёт. Три с половиной – говеньё ломица. На шэсток положыш каку-нибудь чяшку, и нам (детям) врут. Ну, сеодне говеньё будет ломица, постафь. Я принесла корзинку. На шосток поставить. Я утром выстала – а там фсяко накладено. Ребята, сегодня говеньё ломица будет. Кажно говенье ломица, особенно ломилось на Великой Пос. С четверга на пятницу ломица. Полговенье пройдёт, было тако: говенье сломилось – госьтинцы ставили. Дома-то яиц накрасят, штоп разные.

Неожиданное появление гостинцев детям объясняли тем, что «небо открылось» и «с неба напало»:

Говеньё ломилось – **с неба накидали**. Велико Говение – **небо будет открываца**, гостинцы будут падать. Говение ломица, а как ломица? Да **краюшка неба приоткрываца**, да оттуда падает. Да у меня-то душа-то рвёца, чё ф корзине? Во мне какие госьтинцы сломились! Вон мне какие подарки наломились. На столбики на съездах, кто куда, со среды на четверг ставим корзины – што **прилетело**. Мама кладёт, фсем понемношку, **прилетело бутто с нёба** – говеньё ломилось, накладёт чево торговова, не своёва печёнова – децько дело, как своё, так не поверим.

Другая мотивация появления гостинцев – «через трубу налетело»:

Ну, Толька, говенье ломица, говорят: **черес трубу налетит**, фсякого.

Еще одна мотивация – что «дедушки-бабушки» (имеются в виду умершие предки) «гостинцы послали».

Между предками и потомками осуществляется постоянная взаимосвязь – младшее поколение должно чтить старших:

Если родителей чтить не будеш, оджыва никака не будет. **Чти оцца и матерь, долголетен ты будеш на земле – поговорька така**. Чти оцца и матерь, долговек и шчаслив будеш на земли.

А старшее должно воспитывать младшее и молиться, заступаться за него:

Родительски-то молитвы воздымают. Оцофсько благословениё да материно до синя моря доходит. Материно бласловение ис синя моря вытенет. Материна молитва доходная до Господа Бога. Материно слово на огне не горит и в воде не тонет.

Примечания

¹ Предки // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 334.

² Анализируемый в статье материал извлечен из 14-ти выпусков «Архангельского областного словаря» (М., 1980–. Вып. 1–) и из картотеки, хранящейся на кафедре русского языка Филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, а также из текстового корпуса «Электронная картотека АОС» и собственных полевых записей автора.

³ Тексты приводятся в облегченной фонетической транскрипции, без ударений, буква *ě* может означать и ударный гласный, и безударный (так наз. «ёканье» и «заударное ёканье»).

Елена Казакова (Екатеринбург)

Диалог поколений в метаязыковой рефлексии диалектоносителей

Одной из наиболее распространенных и естественных для диалектоносителей характеристик речи (особенно в ситуации контакта с носителем литературного языка) является ее оценка с точки зрения общенародности / диалектности. Но, в отличие от научной традиции, где основой для разграничения литературных и диалектных фактов становится нормативность (кодифицированность) их употребления, «наивное» метаязыковое сознание определяет свои параметры соотношения литературный язык / диалект **в режиме реального пространства и времени**, преобразуя данное противопоставление в оппозиции *по-нашему / по-вашему; по-городски, по-господскому / по-хрестьянски, по-деревенски, по-мужичьи* и др.

В данной статье предпринимается попытка выявить некоторые народные представления о восприятии речи сквозь призму оппозиции «старое» (*старинное, ранешнее*) – «новое» (*современное, топерешнее*) на материале метаязыковых высказываний русских диалектоносителей. Для анализа будут привлекаться диалектные тексты, извлеченные из опубликованных словарных и других источников по различным территориям России, а также полевые материалы Топонимической экспедиции Уральского государственного университета (УрГУ)¹.

Отметим, что оппозиция старого и нового может осмысляться диалектоносителями двояко, и способ ее реализации во многом зависит от точки зрения, позиции субъекта рефлексии:

– позиция говорящего ориентирована на учет настоящего языкового опыта; в этом случае речь субъекта рефлексии – пример «старого», а «новой» признается речь молодых родственников, горожан и т.д.;

– позиция говорящего ориентирована на учет языкового опыта прошлого; в этом случае речь субъекта рефлексии *и всех «нонешних»*

людей – пример «современного», а «старинной» признается речь предков вообще.

**1. Позиция говорящего
ориентирована на учет
современного языкового опыта**

Стимулы к рефлексии такого рода, очевидно, возникают в ситуации контакта с представителями другого поколения (молодыми «городскими» родственниками, собирателями диалектных слов и др.), ср.: «Речия у вас, молодых, другая»; «“Шибко” – это старинное слово. Я говорю “шибко”, а молодые нет» (костр. – ЛКТЭ). В этих случаях оппозиция «старое»–«новое» приобретает дополнительную субъектную закрепленность: *наше* (стариковское) – *ваше* (современное), ср. «У вас “бузина”, а у нас “санбук” зовут. На санбуку ягоды растут» (НОС 10: 9); «“Журавина” у нас, а *па-вашыму*, *па-гарацкому*, “клюква”» (ПОС 7: 127).

Итак, рефлексия диалектоносителей над формами существования языка может представлять собой своеобразный перевод:

– «с диалектного на литературный», ср.: «Раньшы нь юрцах спали. Ета “пълати” *пъ-вашыму*» (ССГ 11: 171); «“Корец” – это *по-вашему* “ковшик”. Раньше ведь и корчом звали» (НОС 4: 111); «Варенне варим из кисы-мамы... *Па-вашыму* “ревинь” называицца» (СГСЗ: 199); «И “бахтарма” уговорим, и “файбара”, а *па-саврямённаму* – “аборти”, “аборачти”» (Там же: 35); «Вяхоткай в бани смюютцца, *па-новаму* “мачалкай” завуть» (Там же: 76); «Стаиш там, мячикам жгуриш, а вот *таперь-та* “голиш” гаварят али “пятнаш”» (Там же: 139); «Жымбуран – эта можна сказать, што “суслик”. “Жымбуран” – стариннае названне» (Там же: 143);

– «с литературного на диалектный», ср.: «*По радиву* говорят, что ветер северо-западный, а мы уж знаем, что ковжарь будет» (КСГРС); «“Краснушка” уш ня будет ли “карасълица” *по-нашему*» (ПОС 16: 92); «Кагда шили шаравары, между калошами – эта штанина *по-нашэму* – делали чытырехугольную фставку» (СГСЗ: 208); «*Па-литуратурнаму* – “балка”, а *па-нашаму* – “матка”» (Там же: 260); «*Па-вашыму* “арбуз” – *па-нашыму* “кавун”» (Азербайджан: 260); «*Па-щаснаму* “зырнасклат”, а мы звали яво “гумно”» (СГСЗ: 110) и др.

Такое умение «переключать» подязыки, «переводить» с одного идиома на другой, проявляется, очевидно, при контакте диалектоносителей с «городскими» (в частности – с собирателями диалектной лексики) и является весьма полезным для «притирки» к речевым особенностям друг друга (см. Рут 2001). При общении информанта и собирателя могут возникать проблемы выбора соответствующего кода коммуникации, ср.: «Што мне надо-ть пь-гърацкому гъварить?» (ПОС 7: 127); учета различий в наполнении ячеек идеографической сетки и др. (Рут 2001: 115). Участники коммуникации ищут различные способы «притирки» друг к другу: используют образы, понятные для собеседника (Там же: 116), в том числе пытаются «переводить» со своего языка на язык собеседника. Разрабатывается даже своеобразный рецепт речи «по-городскому», ср.: «Хто гаварить “талчанка”, а хто – “пирé”, а эта адно и то жа. Хто хочить балякать *па-гарацкому*, вот и уавóрить “пирé”» (СГСЗ: 31). Попытки «переключения» на код собеседника не всегда проходят успешно. Чтобы привыкнуть говорить на «новом» языке, требуется некоторое время, ср.: «Я-ть говорю *по-топериишниму*, а зьпутаюсь, тьк тожэ скажу ни так» (ПОС 12: 78). Кроме того, могут возникать некоторые трудности перевода, когда перевод происходит «с диалектного на диалектное», ср. «Их называли “припущенник” – в переводе на *современный язык* – приёмник, пришел жить в дом жены» (костр. – ЛКТЭ).

Речь без «притирки» нередко негативно воспринимается носителями другого идиома, вызывает недовольство или смех, а также попытки обучения своему языку (это касается как носителей «нового» языка, так и «старинного»).

Высмеивание диалектной речи носителями литературного языка приводит к восприятию диалекта как неправильного, «вывороченного» языка, ср.: «Поли-ко углашэк-от осмеял мою старую голову: ты, бабушка, говоришь “исподки”, а надо говорить “варежки”» (ФСПГ: 251); «Вёлка-га, ана высокая, мяганькая, у ей хвая растелючая, а можа, иё и па-другому завуть. Внучка миня фсё паправляеть, “сасна” гаварить» (СГСЗ: 72); «Приехала я у горат. Села аутобус. Народа пално. А адин парянь прям-тати сел мене на плячо. “Ты чаво устарёхался?” – гаварю. А маладыи услыхали, рявуть, хохочуть. “Как, как Вы сказали?” – спрашивають» (Там же: 87); «Миня в армии фсё дражнили, што я так разговариваю, па-симейски» (Там же: 126).

Впрочем, неумение городских жителей говорить на «старинном» языке приводит к не менее серьезным коммуникативным неудачам. Возникают бродячие сюжеты по формуле: младший родственник, приехавший из города, не справляется с бытовыми ситуациями в деревне, так как не знает *ранешних* слов:

«Внучке говорю:

– Пошли на мост.

Пришли:

– Бабушка – тут чего?

– (смеется) Да по-вашему коридор» (костр. – ЭМТЭ).

Такого рода сюжеты, по-видимому, входят в ряд фольклорных сюжетов-испытаний. Изначально эти сюжеты были связаны с необходимостью закрепления молодоженов в новом социальном и родовом статусе: молодой жены в роли невестки, а молодого мужа в роли зятя. Сюжеты построены как загадки, где загадывающий, используя в своей речи диалектные слова, омонимичные литературным, или диалектные фразеологизмы, не являющиеся устойчивыми в литературном языке, излагает какую-то просьбу, обращенную к испытуемому, а последний, не зная «кода», попадает в глупое положение. Например, «на свадьбе жениху подают блины, но прежде чем их есть, он должен сначала *сыскать концы* – помолиться» (см. Казакова 2009: 165). Ср. еще «Теща... угошшала, угошшала зетя, а потом сказала: “Гости пейте да эшьте, а ты-то, зеть, ешь”. Да он, зеть, вскоцил на стол да и перескоцил стол, да и убежал. Не понравилось – пошто на отличку» (Морозов, Слепцова 2004: 493).

Ср. «испытание» невестки: «Свекровь говорит: “Люба, сходи-ка в сени, принеси мне рыбницу”. Пришла в сени, походила там – нет никакой рыбницы. Возвращаюсь, а она смеется: “Как нет?” Привела меня, показывает типа кринка, только с рожком как типа у чайника» (костр. – ЭМТЭ).

Подобного рода «языковые» загадки-испытания, кроме функции социализации, выполняют также функцию обучения необходимому языковому коду, поэтому нередко они обращены к детям, ср.: «Смеялись бабки над маленькими ребятишками: “Сходи, посмотри, нет ли бычка <бычок ‘туча’>”? А он: “Нет никакого бычка, одна телушечка ходит”» (арх. – ЭМТЭ).

Развитие сюжета языкового испытания городских жителей можно встретить в анекдоте о крестьянине, съездившем в город и «за-

бывшем» деревенскую речь. Когда он возвращается в деревню, отец велит ему взять грабли и грести сено, а парень отвечает, что забыл слово «грабли». Через некоторое время, идя по двору, он наступает на грабли, которые бьют его по лбу, и кричит: «Чертовы грабли!». Отец смеется: «А-а, вспомнил!» (Русская бытовая сказка: 269–270, № 198). Ср. контексты из диалектных словарей, содержащие осмысление подобного «забывания» родной речи: «Девка-то пожила в городе, вишь какая воображуля стала, *чувы да вычувы*, и говорить-то по-деревенски забыла» (ФСРГ: 419); «Прыйихала штокалка з городу, ходэ тай *штокае*» (КубГ: 243). Однако возможна и обратная ситуация, когда «старики» негативно относятся к попыткам молодых жителей деревни говорить на незнакомом им языке дедов, ср. «Фсе *замахывацца по-деревенски*: каг баба говори з дедам, так и ён говори, не по правилам» (ПОС 11: 319).

2. *Позиция говорящего ориентирована на учет языкового опыта прошлого*

Метаязыковая рефлексия диалектоносителей может быть свободна от конкретной временной и ситуативной привязки, а также социальных / пространственных координат («город» – «деревня»). В этом случае образ «старинного» приобретает большую ценностную окраску, нередко содержит идею противопоставления **традиционного** как правильного, настоящего, а также праведного, «божьего», **новому** как отказу от традиции, греху. «Старинная» речь авторитетна, ср. высказывание информанта о том, что все слова уже придуманы старыми людьми: «Это старые придумывали ведь, молодые готовые слова получают» (костр. – ЛКТЭ).

«Старинное» становится синонимом «диалектного», на такую временную привязку диалектных слов настраивают также вопросы собирателей «а как раньше называли?», «а как раньше про это говорили?». Примером типичного ответа может быть такой: «У нас валенки не говорили – валенцы, ещё щиблеты были, ступни да лапти» (арх. – КСРС). Можно выделить несколько метаязыковых маркеров, используемых в контекстах, которые содержат характеристику временной отнесенности диалектных слов:

старинное, по-старинному: «Патполля *па-стариннаму* ишо “голбяд” звали» (СГСЗ: 101); «“Опушни”, “ошкур” – всё *старинны поговорочки*» (ДЭИС);

старики, старухи: «Старики не “ворот” говорили, не “воротник”, а “воротушка”» (КСГРС); «Кружэва у нас гаронки называли: “Красивы гаронки”, – гаварили *старухи*» (ПОС 7: 129);

ранешнее, раньше, давношное: «“Стоялка” – это *ранешняя* ешшо пословица» (ДЭИС); «А почему-то раньше называлась “голбец”, а не “подвал”. Раньше был “голбец”, а теперь “подвал” зовут. Раньше говорили “середь”, а теперь – “кухня”. Так это-то понятно, это *давношное*»; «*Раньше* козлят больше “ваганами” называли» (арх. – КСГРС).

Помимо лексических различий «старинного» и «нового» языка диалектоносители могут обращать внимание на фонетические маркеры, отмечая, например, «чоканье» в речи: «У старых окончание на *-ча: рукавичка*» (костр. – ЛКТЭ).

Стремление сохранить «старинные» слова приводит диалектоносителей к созданию собственных словарей «местных» слов². Такие словари могут создаваться как по собственному желанию, «для памяти», так и по просьбе собирателей диалекта, но в обоих случаях одной из основных установок авторов при отборе слов становится восприятие слова как «прежнего», «старинного», фиксация того, как раньше говорили. Данная установка отражается в тематическом отборе слов – нередко это обозначения реалий «прежнего» деревенского быта: названия традиционной одежды, обуви, посуды, мебели, пищи, частей дома и т.д. Так, архангельская диалектоносительница Э.И. Успаских, составившая авторский словарь местных слов³, включила туда слова *блюдо, лохань, чан, сундук, ларь, набалдашник, прялка, кросна, похлебка* и др. В авторские словари включается и лексика, связанная с обрядами и традиционными праздниками: *отвально* ‘угощение на проводах в армию’ и *привально* ‘угощение при возвращении’ (Востриков 1995), *братынь* ‘деревянная посуда наподобие продолговатого ковш для кваса, пива, на праздниках пили пиво из одной братыни по кругу’ (словарь Э.И. Успаских). Проявлением «диахронического» восприятия языка авторами словарей являются толкования, переводящие со «старинного» на «новое» не только слово, но и саму реалию, ср. дефиниции диалектных слов, приведенные в словаре Л.Ф. Ваулиной: «*кабак* – сентросприт, *урядник* – милиционер, *волось* – сельский совет» (Востриков 1995).

Диалектоносители, находящиеся между временными полюсами, владеющие как «старинным» языком, так и «новым», с необходимостью постоянно соотносят «новое» и «старое», ср.: «По-новому стали

снегопадом звать, *по-старому* – выпала кїжа снегу»; «Надо ставить “кокшар”, *старики* говорили, а мы *сейчас* “стожар” говорим» (КСГРС); «*Па-ранишнему* “архи” – эта малочная вотка, а *счас* любая вотка – архи. Тока ни вино, а белая вотка» (СГСЗ: 26); «Овсами стали называть *последняя уремя*, а *раньшы* звали тока “баран” и “барануха”»; «Эта *чичас* вяхоткай, а *раньшы*-та судамоўкай у бани мылись»; «*Теперь* “ведро”, а *раньше* “котёл”, “пошла”, а *раньше* говорила “полетела”, так и звеличали» (СРГК 2: 244–245).

Реализации оппозиции «старинное/новое» может сопутствовать отражение в текстах оппозиции «грамотное/неграмотное» (когда «разговор по-старинному» оценивается как некультурный, неграмотный, «простой»), ср.: «Раньше плясали, а теперь танцуют. У нас не говорили “танцуют”, а сейчас *по-культурному* говорят» (костр. – ЛКТЭ); «Уот мы уот называем “прато́кай”, када ат речки куда-та заходит вада, ишо са старинки. А *па-граматнаму*-та – “илань”» (СГСЗ: 135); «Мы ещё *николаевские люди*, серые, у нас всё попросту, “валенцы” зовём, а не “катанки”» (СГРС 2: 15). В данном случае временная отнесенность подкрепляется историческими сведениями (*николаевские люди*). Такого рода исторические привязки языковых фактов нередко приводятся диалектоносителями при комментировании топонимии. «Авторами» названий становятся татаро-монголы, немцы, поляки, чудь, белорусы и др.: *Пизьгумусь*, бывшая деревня – «Поляки-то ведь у нас тоже были, пришли и завоевали, польские названия-то» (влг. – ТЭ); *Орша*, река – «Всю жизнь зовут Ворша, а по-книжному Орша. Белорусское название, там у них в Белоруссии тоже была Ворша. С 1911 г. живут (о белорусах). Они и назвали речка Ворша» (костр. – ТЭ) и др.

По мнению диалектоносителей, соотношение «правильного» языка и диалектного, «неправильного», также меняется со временем – «неправильный» язык уходит, ср.: «*Тяперь* гьварят *фсе* граматически, пь-граматнаму» (ПОС 7: 176).

Правильность языка связывается с закреплённостью нормативных употреблений слов и грамматических форм законом, ср. «Ана “тина” *па закону* называецца, а *па-нашэму* “видилина”, вот зилёная у картошки»; «Так *па закону* аканчание твёрдое “т”, эта правильный русский язык» (ПОС 11: 256); «*По-писаному-то* мы не говорим, всё *по старинке*» (Лютикова: 127); «Пайдемте в *засынье*, шшитают: *культурнее* “ф тень”, а нам, *старью*, *фсё* “засынье”» (ПОС 12: 114)

«Законные» словоупотребления в некотором смысле могут противопоставляться традиционным, привычным, ср. «“Упечь” называли, “кут” называли, но у нас как-то все “упечь” называли» (Ростова 2000: 60); «Ну, заненастило, занепогодило, одно и то же. Которы так говорят, которы так. Ну, кто как, *кто как с детства привык*» (Там же): «И “казёл” завем, но “гуран” привышний» (СГСЗ: 204); «Ну, “скаварада” гаварят, а “жаровница” привышний» (Там же: 138).

Заметим, что наиболее часто такая смена акцентов при размышлении над нормой происходит в старообрядческой среде. Общая установка старообрядцев на сохранение специфики своей культуры ведет к противопоставлению их языка языку окружающей «нестарообрядческой» среды, что проявляется в контекстах типа: «Мы-та усё па-стариннаму гаворим “видмет”, “видмидиха” да “видмижонак”, а младёш, тая ужэ *пириварачивацца* стала» (СГСЗ: 71)⁴; «Вот мы “ярандам” завём, а па-ранишнему – “минцы”. Эта толька щас каку-та яранду придумали. У яранде чай пьём» (Там же: 135); «Стариннае сямейскае название – “казлянёнак”. Эта уш послы стали звать “яманёнак”» (Там же: 205); «“Камар” таперь тожы гаварим, но нашэ сямейскае слова – “камарь”» (Там же: 212).

Таким образом, возникает своеобразный конфликт норм, когда традиционная норма оказывается в оппозиции современной общепринятой норме, но при этом для старообрядцев побеждает традиция и общепринятое оценивается негативно, как «неправильное».

Особенно часто подчеркивается специфика речи старообрядцев в противопоставлении речи местного иноконфессионального населения. Старообрядцы могут определять свой говор как русский, московский, противопоставляя его местному наречию. Такая ситуация, описанная С.Е. Никитиной, существовала, в частности, в Восточном Полесье: местные старообрядцы, противопоставляя себя исконным жителям Полесья, «характеризовали свой говор как московский, хотя он от этого очень далек» (Никитина 1993: 30).

И напротив, жители села, не входящие в старообрядческие общины, могут представлять речь старообрядцев «нерусской», ср.: «У них другой язык// они по-русски не разговаривают; вот/ мы/ молимся/ “слава тебе господи”/ “тебе”/ а у них “тэбэ”// “тэ-бэ”; вот русский-то язык/ как она/ буквы-ти вот перевёртывает// а мы вот разговариваем русские/ мы по-русски вот» (Крючкова //http://sarteorlingv.narod.ru/communication.html).

Следует заметить, что оценка речи с точки зрения конфессиональной принадлежности сопутствует «хронологической» привязке речи также и при выборе и употреблении устойчивых выражений, фраз, этикетных формул. Это ярко проявляется в формулах приветствий и благопожеланий: «<Раньше> все приходят, говорят: “Здравствуйте, все крещёные”, – вот у нас говорили. А “привет” нельзя говорить. <Почему?> Потому што “привет” тут не здравие. Надо “здравствуй” или “здорово” говорить, а “привет” нельзя говорить»; «<Если видишь, как работают,> *раньше* всё больше говорили: “Божь помочь, Божья помочь!”, – а *сейчас* “Труд на пользу!”»; «Когда в дверь стучались, спрашивали: “Кто крещёный?” А мы-то *теперь*: “Кто там?”»; «Сидим обедаем или чай пьём, чай пьём, дак: “Приятно кушать”, а обедаем, дак: “Хлеб да соль” <говорим>, а у староверов, ежели придёшь, а они сидят за столом, можно говорить: “Ангел затрапезной”»; «<Обедающим говорят:> “Приятный аппетит”. А *раньше*: “Хлеб и соль”. Отвечают: “А с нами хлеба йись”. <Когда чай пьют, говорили: “Чай да сахар”?» Говорили. И сицас говорят. <Отвечают:> “С нами чай пить”. <Работающим> *раньше*, да всё: “Божья помочь!” А отвецали: “А над Божья помочь”»; «Пол моют... там они работают, так: “Божья помочь,” – когда кто “спасибо” скажет, как *молодой* человек, а как *старенькой*, дак: “благодарю”» (БДКА).

Рефлексия диалектоносителей может быть обращена к языковым различиям на уровне текста, в первую очередь, текстов обрядовых. Ср: «“Закалодить! Закалодить!”, и жаних с нявестай начинать цалавацца. “Закалодить!” – кабы “Горька!” *на-сечаиниму*» (СГСЗ: 155). В данном случае обрядовый текст как бы переводится на современный язык. Сопоставление речевых единиц такого уровня носит еще более очевидный ситуативный характер: сравниваются не столько единицы системы языка, сколько элементы сходных коммуникативных ситуаций.

Итак, в данной статье мы попытались представить проблему диалога поколений в свете «диалога языков», на которых говорят представители этих поколений, и их отношения к выбираемому коду коммуникации. Удачный выбор языкового кода обладает исключительной значимостью для дальнейшего взаимопонимания, поэтому проблема взаимодействия «старого» и «нового» языков занимает важное место в языковом сознании диалектоносителей и осмысля-

ется ими не менее активно, чем проблема взаимодействия своего и чужого языка вообще (языка другого народа, языка другого района или другой деревни). С оппозицией «старого» и «нового» смыкается оппозиция городского и деревенского языков, представленная как в плоскости пространства, так и в плоскости времени.

Примечания

¹ При подаче примеров из диалектных словарей и картотек территориальные пометы будут ставиться только в том случае, если они не вытекают однозначно из названий источников.

² См., например, публикации словаря Л.Ф. Ваулиной (Востриков 1995) и словаря М.С. Устиновой (Березович 2003).

³ Словарь передан Э.И. Успаских сотрудникам Топонимической экспедиции Уральского государственного университета в августе 2008 г. в Ленском р-не Архангельской обл.

⁴ В данном случае осуществляется также рефлексия над изменениями в форме слова.

Литература и источники

- Азербайджан – Словарь русского островного говора Азербайджана. Баку, 2006.
- БДКА — Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ: база данных (лаборатория фольклора Российского государственного гуманитарного университета, Москва).
- Березович 2003 – *Березович Е.Л.* Диалектный словарь М.С. Устиновой (лексика диалекта глазами диалектоносителя) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2. С. 267–277.
- Востриков 1995 – *Востриков О.В.* «Сбор и перевод старинных слов» Л.Ф. Ваулиной – опыт диалектного авторского словаря // Ежегодник Научно-исследовательского института русской культуры. 1994. Екатеринбург, 1995. С. 101–110.
- ДЭС – Традиционная культура Урала: Диалектный этноидеографический словарь русских говоров Среднего Урала / Авт.-сост. О.В. Востриков, В.В. Липина; Свердловский областной Дом фольклора; кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ. Екатеринбург, 2009 [Электронное издание].
- Кабакова 2009 – *Кабакова Г.И.* Родня за столом // Категория родства в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2009. С. 159–169.
- Крючкова – *Крючкова О.Ю.* Из материалов Саратовского диалектного текстового корпуса // <http://sarteorlingv.narod.ru/communication.html>.
- КСГРС – Картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ, Екатеринбург).

- КубГ – *Борисова О.Г.* Кубанские говоры: Материалы к словарю. Краснодар, 2005.
- ЛКТЭ – Лексическая картотека Топонимической экспедиции УрГУ (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ, Екатеринбург).
- Морозов, Слепцова 2004 – *Морозов И.А., Слепцова И.С.* «Круг игры». Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.
- Никитина 1993 – *Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- НОС – Новгородский областной словарь. Новгород, 1992–1995. Вып. 1–12.
- ПОС – Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Вып. 1–.
- Ростова 2000 – *Ростова А.Н.* Метатекст как форма экспликации метаязыкового сознания. Томск, 2000.
- Русская бытовая сказка – Русская бытовая сказка. Л., 1987.
- Рут 2001 – *Рут М.Э.* Собиратель и информант: освоение чужого // Лингвокультурологические проблемы толерантности. Тез. докл. Междунар. конф. 24–26 октября 2001 г. Екатеринбург, 2001. С. 114–116.
- СГРС – Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.
- СГСЗ – Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья. Новосибирск, 1999.
- СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.
- ССГ – Словарь смоленских говоров. Смоленск, 1974–2005. Вып. 1–11.
- ТЭ – Топонимическая картотека Топонимической экспедиции УрГУ (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ, Екатеринбург).
- ФСПГ – *Прокошева К.Н.* Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь, 2002.
- ЭМТЭ – Картотека фольклорных и этнографических материалов Топонимической экспедиции УрГУ (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ, Екатеринбург).

Вера Сурво, Арно Сурво (Хельсинки)

Монологизм «диалога поколений»

В 1991 г. шведское агентство «Пресс-фото» («Pressens Bild») приобрело архив стокгольмского отделения «АПН», состоявший из порядка ста тысяч черно-белых фотографий и около десяти тысяч цветных диапозитивов. На этом материале в Швеции был недавно издан фотоальбом «Пропаганда: фотографии из советских архивов»¹. Фотоальбом предваряют вступления шведских издателей «Заархивированный коммунизм» и «Пропаганда». В финноязычном варианте есть также введение кинематографиста, писателя и бывшего дипломата Й. Доннера «Следы лжи»². В заголовках вступительных статей не использована падежная партитивная форма (*часть* чего-то), которая говорила бы об авторской рефлексии по поводу относительности знаний о предмете рассуждений. Партитив означал бы *некоторые, многие*, но никак не *все* «следы лжи», примеры «заархивированного коммунизма» и образцы «пропаганды».

Й.Э. Саломаа в статье «Об историческом скептицизме» видит корень означенной им в заглавии проблемы в ограниченности исторических источников, к тому же, обычно имеющих предвзятый, тенденциозный и отрывочный характер, замалчивающих там, где следовало бы свидетельствовать, и излишне подробных, когда было бы лучше умолчание. Исторический скептицизм основывается на представлении, согласно которому объектом истории является прошлое само по себе. Стремление к овладению как можно большим количеством исторических фактов приводит исследователей к заблуждению по поводу собственной компетенции, в то время как профессионализм, на самом деле, требует специализации. Й.Э. Саломаа критикует отчужденный взгляд на историю: историк изучает современность, настоящий, живой мир, пришедший на смену исчезнувшему прошлому, и задача исследователя в воссоздании цепи событий, приведшей к сегодняшнему положению вещей. Таким образом,

объектом изучения является не прошлое само по себе, но то, как история находит свое выражение в настоящем: «История не есть что-то внешнее, постороннее для человека, она существенная часть его самого. Потому что человек не только пребывает в истории, он несет в себе историю, которую изучает. В истории обнажается действительная природа современного человека»³.

Тема «диалог поколений» имеет множество аспектов, так или иначе отражающих попытки осмысления прошлого, формирующих отношение к нему. Понятие «диалог» в данном случае не совсем корректно, да и в принципе искусственно применительно к любой коммуникации. Прежняя популярность бахтинских исследований и «диалогического слова» в гуманитарной среде отвечала поискам точек бифуркации в конфликтной атмосфере «холодной войны», но в целом одномерно-толерантное понимание процесса смыслообразования лишь подчеркивает «монологизм гуманитарного мышления»⁴. Собственно бахтинские интерпретации природы *слова* подразумевают амбивалентность коммуникации в качестве диалога-конфликта, когда «другой» имеет смысл, прежде всего, как носитель отличной, в той или иной степени конфликтующей точки зрения. Представленные в фотоальбоме «Пропаганда» оценки сугубо диалогичны, т.е. монологичны, искусственно конструируя «заочный образ»⁵. «Архивная» ценность фотографий надумана; они были вполне обычными для советских передовиц. Запоздалая критика советской системы основана на самоотождествлении издателей с читательской аудиторией, предполагаемой ими в виде гиперсимулятивного адресата, *a priori* согласного с несуществованием всякого иного понимания исторического прошлого: «На разрешенных цензурой фотографиях Советский Союз предстает великим и могучим. В озаренной солнцем державе инженер является богом, религиями – нефтедобыча, архитектура, сельское хозяйство и космические исследования»⁶. Время опубликования фотоматериалов не случайно. «Пропаганда», авторы которой претендуют на последнее слово в изобличении «следов лжи», является замечательным примером современного агитпропа. Издатели спешили вычеркнуть из истории в небытие целый период страны, в связи с которой вскоре праздновалось 200-летие «государственности» Финляндии.

В русскоязычных передачах как финляндского радио, так и радио Швеции, о 1809 годе, когда Суоми получила статус автономии

в составе России, вещалось как о «поминальной» дате. Вряд ли причиной была лингвистическая некомпетентность редакторов, тем более с учетом столь буквального совпадения в ключевых идеологемах. Маргинализация значения исторического события сопряжена с методично формируемым «общественным мнением», согласно которому Финляндия вошла в состав Российской Империи, имея в наследии от Швеции готовую модель «гражданского общества». Неотъемлемым признаком этой идеальной структуры, очевидно, является сегрегация, проводившаяся на оккупированных территориях в годы Великой Отечественной войны. Риторика «гражданского общества» – парафраз идеологемы «форпост Запада», каковым Финляндия позиционировала себя вплоть до проигрыша в войне, обосновывая претензии на пограничное лидерство эталонным культивированием русофобии⁷.

«Поминальные» мотивы характерны для финляндских интерпретаций происходящего на (Северо-)Востоке от Суоми. В 1919 г. в Финляндии было основано «Общество Калевалы» («Kalevalaseura»), а с 1921 г. началось издание «Ежегодника Общества Калевалы» («Kalevalaseuran vuosikirja»). Первый том этой научной серии открывало выступление языковеда Э.Н. Сетяля на праздновании «Дня Калевалы» 28 февраля 1920 г., где Россия сравнивается с «Большим дубом» калевальского мифа: «Более чем тысячу лет назад здесь на северо-востоке стало расти дерево, превратившееся в настоящее гигантское древо. Некоторые племена, среди них как славянские, так и финские, призвали к себе на правление чужой род правителей. Вскоре перевес оказался в пользу славянских племен, которые поглотили всех остальных [букв.: скрыли в себе всех остальных]. Древо росло быстро, оно набирало все большую мощь, его крона цепляла облака, оно стало заслонять свет солнца, луны и звезд всем, кто вынужден был существовать в тени кроны гигантского древа. Оно затрудняло жизнь, крадя необходимый для всякой жизни свет». И тогда, продолжает исследователь, из «моря времени» поднялся «мужичок небольшой, ничтожный» – среди народов России пробудилась ранее невиданная сила национального сознания, к которой правители отнеслись с пренебрежением. Но сила эта выросла в великана, и случилось невероятное: древо лежит поверженным. Из него должно соорудить мост, который соединит не только с родственными племенами другой стороны Финского залива, и не только

с племенем Карелии, но и мост на юго-запад, на запад – мост ко всему человечеству⁸.

Русофобия приобрела институционализированные формы благодаря Ливонскому рыцарскому ордену. В 1507 или в 1508 г., предположительно в Кельне, был издан текст «Eynne Schonne Hysthorie van vunderlyken geschefften der heren tho Lyfflanth myth den Rüssen unde tartaren», представлявший собой набор пропагандистских памфлетов ливонцев о русских и татарах. Оригинал текста утрачен, но в упсальской библиотеке хранится его рукописная копия начала XIV в., опубликованная в 1861 г. Карлом фон Ширреном⁹. Инициатива ливонцев была подхвачена шведами, умело использовавшими религиозные представления своих подданных в демонизации восточного противника. Исследование историка К. Таркийнена, где он анализирует «ливонский» текст в качестве одного из основных источников, формировавших представления о русских, озаглавлено цитатой из церковного гимна: «Этот старый / древний преследователь / притеснитель / гонитель / враг». О том, насколько важной является идеология демонизированного угнетателя и тема в целом для финляндской истории, говорит уточнение К. Таркийнена во вступительном слове труда, изданного в научной серии: «Читателям, которые, как можно предположить, захотят почерпнуть из этой книги исторические подтверждения своим возможным антипатиям по отношению к России, нужно сказать в предостережение, что в этом труде не рассматривается ни что иное, кроме мнений о русскости допетровского периода. В круг рассматриваемых проблем не входит выяснение того, что на самом деле происходило в России с объективной точки зрения»¹⁰.

В наследство от шведского периода финляндцы получили исторического противника: *рюсского* (*ryssä*). Особое значение имел итог «племенных войн» за Карелию и Ингерманландию 1918–1922 гг. Потерпевшие поражение великофинляндские активисты в 1922 г. основали «Академическое Общество “Карелия”». Первым изданием «Общества» была брошюра «О рюсском можно говорить только “скрежеща зубами”»¹¹. Умелая эксплуатация русофобии снимала проблему достоверности представлений об историческом единстве финляндских племен и сословий перед лицом «древнего врага». Демонизацией русских обосновывалась принадлежность Суоми к (западной) цивилизации.

Суоми на северо-западе финно-угорского пространства, но финно-угорские истоки финской традиции на Северо-Востоке, играющем роль метагеографического Финского Севера. В финской мифологии русские одновременно наделяются «восточными» и «северными» характеристиками (мифологема *ryssän kylmä helvetti* ‘холодный ад (для) рюсского’). Во время Северной войны в Сибирь ссылались пленные солдаты и офицеры шведской армии. Среди ссыльных получили распространение пиегистские идеи, что по их возвращению домой оказало влияние на изменение религиозной ситуации в самой Финляндии¹². Затем в период автономии (1809–1917) Сибирь служила для финляндцев местом ссылки, которой просили заменить приговор преступники, осужденные на долгие тюремные сроки или смертную казнь¹³. Демонизация Северо-Востока в качестве «холодного ада (для) рюсского» обрела новое звучание. Выбрав Сибирь на жительство, ссыльные добровольно превращались в «рюсских»¹⁴.

Х. Хуртта предполагает, что в поговорке *kylmä kuin ryssän helvetissä* ‘холодно как в аду рюсского’ присутствует сегодня редко встречающаяся, но в старофинском литературном языке некогда распространенная форма т.н. дативного генетива (*datiivigenetiivi*): *Luojan kiitos* ‘спасибо Создателю; букв. «спасибо Создателя», *minun on kylmä* ‘мне холодно; букв. «мой холодно», *anna kättä köyhän miehen, köyhällä on lämmin koura* ‘подай руку бедному человеку, у бедняка теплая ладонь; букв. «подай руку бедного человека, у бедняка теплая ладонь». Не всегда понятно, имеет ли место обычный или дативный генетив. В выражении *kylmä kuin ryssän helvetissä* форма *ryssän*, видимо, многими воспринимается, как обычный генетив, и, соответственно, «ад рюсского» связывается с Сибирью. Если же рассматривать форму *ryssän* как дативно-генетивную, то поговорка означает *kylmä kuin ryssällä helvetissä* ‘холодно как рюсскому в аду’¹⁵. *Kylmä kuin ryssällä helvetissä* действительно можно перевести ‘холодно как рюсскому в аду’, но на фоне этой отстраненности и дистанцирования скрыто самоотождествление с *рюсским* ледяного ада. В дативном генетиве отражен важнейший аспект коммуникации¹⁶: она становится возможной благодаря области пересечения между взаимодействующими смысловыми (невидимыми) пространствами «своего и «иного». Субъект коммуникации автокоммуникативно отождествляется с каким-то из качеств или признаков объекта и таким образом – в таком образе – взаимодействует¹⁷.

В 1811 г. манифестом Александра I к Суоми была присоединена территория т.н. Старой Финляндии, в течение сотен лет бывшая зоной военных конфликтов между Швецией и Россией. Население Финляндии, впервые в истории не обремененное войнами, за неполное столетие выросло в три раза (самый высокий показатель в Европе на переломе XIX–XX вв.). Системное использование религиозного просвещения в антирусской и антиправославной деятельности финляндцев на Русском/Финском Севере, сменившее дискредитацию пиетистских идей сторонниками секулярно-национального просвещения в предшествовавшие десятилетия, в немалой степени связано с демографическим взрывом. Общество столкнулось с целым спектром социально-политических и религиозных противоречий, решение которых возможно было лишь при наличии объединяющей идеи. Мифологема «древнего врага» имела метакультурное значение и оформилась в «зоологическую ненависть»¹⁸, которая обосновывалась религиозным наследием и метагеографической спецификой Финляндии.

В 1918 г. В.А. Коскенниemi опубликовал поэму «Юный Ансси»¹⁹, воспев в ней победу белофиннов. Поэма стала знаковым текстом в милитаризации образа пиетиста. Подросток Ансси сбегает из дома, чтобы принять участие в освобождении Суоми. Вскоре к нему присоединяются отец и дед. Три поколения плечом к плечу сражаются против черта и рюсского. В живых остается только дед. По возвращению с победой домой он вручает винтовку погибшего внука его младшему брату: «Чтоб нельзя было сказать, / что не нашлось на земле Суоми мужчины, когда / отечество и край родной, / вера отцов и совесть призывали / на войну против черта и рюсского». Газета «Рабочий» («Työmies») в то время писала, что в ряды белой гвардии обманом было привлечено множество пиетистов, воевавших под черным флагом, «на котором огромными буквами было начертано: Во имя Иисуса Христа, против дьяволов. И, как рассказывают, боевым кличем было: финкой вправо, финкой влево, финкой в красную грудь». На параде, проводившемся после поражения красных, присутствовало подобное знамя, хотя и с менее агрессивным текстом. В свою очередь, боевой клич иллюстрировал то, что пиетисты сражались вместе с асоциальными элементами, традиционно известными как *riikkojunkkarit*, *финорезы*²⁰.

«Борьба за Восточную Карелию» в 1918–1920 гг. финляндской стороной расценивалась как историческая внутрифинская задача,

лежавшая вне законов международного права. Тартуский мир, не имея в своей предыстории официальных военных действий, подвел итоги войны, удачно определенной В.В. Похлёбкиным как «несуществующей». С этим соглашением связан невиданный в истории международных соглашений прецедент. Договор вступал в силу лишь через два с половиной месяца со дня подписания²¹, будто знаменуя окончание годового цикла (31.12.1920). Геополитической пограничностью Суоми («форпост Запада») обуславливается присутствие в исторических коллизиях страны премодерновой цикличности, рационально несущественного, «несуществующего». Об этом красноречиво свидетельствует академическое признание черта в «прикладной» сфере деятельности ученых. Лозунгом организации «Братья ненависти», действовавшей в связке с «Академическим обществом “Карелия”», было «Против черта и рюсского»²².

С получением независимости Суоми лишилась возможности переадресовывать свой криминальный потенциал на метагеографический Север. Использование пиетистов и «финорезов» в русофобии представляет собой яркий пример решения внутрикультурных проблем с помощью семиотически-периферийных конструктов. Вчерашние религиозные оппоненты секуляризованной элиты и асоциальные маргиналы были провозглашены героями религиозной войны с «древним врагом». Белофинская пропаганда сознательно вводила в заблуждение народные массы, выставляя русских в качестве противников по гражданской войне и нивелируя внутрифинляндские противоречия. Однако «обман», о котором писала газета «Рабочий», вполне соответствовал финляндским мифологемам и идеологемам. Классовое противостояние «красных» и «белых» финнов было кулисами, за которыми разворачивалась их общая война с «древним врагом». На четвертом съезде Компартии Финляндии, состоявшемся в 1921 г. в Петрограде, Э. Гюллинг следующим образом сформулировал актуальную демонологию: «Тезис о национализме верен. Но сейчас вопрос заключается в том, что революция выигрывает от пробуждения национализма. Говорят, что черта следует изгнать с помощью Вельзевула. Другой здесь не справится. В любом случае в коммунизме проявляется известная доля национализма»²³. На территории Карелии, оказавшейся под управлением бежавших туда финляндских коммунистов, к началу 1930-х гг. из 594 церквей было закрыто 333, из 1724 часовен – 1708²⁴. В футурологическом памфле-

те «Я был диктатором» (1928 г.) от первого лица повествуется о том, как преобразил Финляндию ее новый президент, обретший славу «Северного Муссолини»: «В первый день властвования я издал бюллетень, согласно которому повелел церковь рюсских, также и именуемую Успенским кафедральным собором, разрушить в течение трех дней, работая денно и нощно. Ретивый прораб заложил излишек динамита, и пара близлежащих зданий были повергнуты вместе с церковью»²⁵. Президент заключил государственный союз с республикой Карелия и наладил личные дружеские отношения с коммунистом Э. Гюллингом. Обустроив «железной рукой» все сферы общественно-политической жизни Финляндии, уничтожив «всякую память о рюсских по всей стране», он оставляет должность диктатора и вместе с семьей переселяется в окрестности Лодейного поля, где занимается разведением тюльпанов. «Северным Муссолини» был член «Академического Общества “Карелия”», будущий президент У.К. Кекконен, в послевоенный период умело симулировавший дружественные отношения с СССР²⁶.

В прошлой статье²⁷ мы рассматривали повесть Г. Цшокке «Делатели золота» в качестве структурообразующего текста финляндского семиозиса и его значение в противостоянии сторонников секулярного и религиозного просвещения. Почти сразу после опубликования повести пиетист Йонас Лагус (1798–1857) написал ответ-продолжение, выразив предельно критичный взгляд на сконструированную швейцарским писателем модель мироустройства. Й. Лагус высоко ценил культурные взаимосвязи Финляндии с европейскими центрами в шведский период, но он отрицательно относился к секуляризующему влиянию национального «пробуждения» и считал спасительным противовесом консерватизм российского государственного устройства. Радикально настроенная молодежь по обе стороны Ботнического залива приветствовала поражения России в Крымской войне, лелея надежды на возврат Суоми в состав Швеции. Й. Лагус советовал своему сыну, чтобы тот, вместо увлечения подобными идеями, проявлял усердие в учебе²⁸.

О том, насколько кардинальные изменения претерпели позднее этнорелигиозные и политические настроения финляндцев, свидетельствует упоминание в связи с военными преступлениями в годы Великой Отечественной войны «озверелых солдат генерала Лагус»²⁹, одного из именитых потомков того самого пиетистского рода. От-

ношение оккупантов к военнопленным красноармейцам, к русским жителям и прочему «ненациональному» населению имело мало общего с воинской доблестью. Название сборника материалов и документов «Чудовищные злодеяния финско-фашистских захватчиков» полностью оправдывается содержанием издания³⁰. В метагеографическом контексте данные свидетельства играют роль подробного описания того, как реальность оккупированных территорий превращалась в «ад (для) рюсского» – того, как *буквальным образом* происходила экстраполяция идеологического бессознательного финляндцев на ландшафты метагеографического Севера.

В «Следах лжи» Й. Доннер продолжает северо-восточные тенденции своего отца, К. Доннера (1888–1935). Последний незаслуженно известен, как правило, лишь своими исследованиями сибирских и азиатских народов. Кай Доннер был одним из виднейших великофинляндских теоретиков и практиков³¹. Околорелигиозный пафос «Пропаганды» и попытка деисториализации всего советского периода апеллируют к иррациональному. Издание анонсировано как «поражающее воображение путешествие в страну, которой уже нет, или, возможно, никогда и не существовало». Монологизм «диалога поколений» возвращает авторов и читательскую аудиторию в «самое самó»³² финляндского семиозиса, в метагеографические реалии «несуществующей» войны.

Примечания

¹ Propaganda: fotografier från sovjetiska arkiv / [red.] Mark Holborn ; [research:] Torsten Nyström ; med förord av: Hans Blix. Stockholm: M. Ström, 2007.

² Propaganda: Valokuvia neuvostoarkistoista / Toimitus: Mark Holborn. Taus-tatutkimus: Torsten Nyström. Esipuhe: Jörn Donner. Suomentanut Iiro Kuuranne. Helsinki: Otava, 2007.

³ Salomaa J.E. Historiallisesta skeptisismistä // Turun Historiallinen arkisto X. Turku: Kirjapaino Polytypos, 1948 (Jakaja: Kustannusosakeyhtiö Aura). С. 24–25. Резюме на с. 335–336: Prof. Dr. J.E. Salomaa. Über den historischen Skeptizismus; ср.: Лотман Ю.М. К проблеме типологии культуры // Труды по знаковым системам, 3. Тарту, 1967. С. 34–37.

⁴ Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

⁵ «Точка зрения внеаходимости и ее избыток. Преимущественное использование всего того, что другой принципиально не может знать о себе самом, не

может в себе наблюдать и видеть. Все эти элементы несут по преимуществу завершающую функцию. Возможность объективно-нейтрального самосознания и самооценки, не зависимой от точки зрения я или другого. Это и есть умерщвляющий **заочный** образ. Он лишен диалогичности и незавершимости. Завершенное целое всегда заочно. **Завершенное** целое нельзя увидеть изнутри, но только извне. Завершающая венаходимость» (*Бахтин М.М.* <Риторика, в меру своей лживости...> // *Бахтин М.М.* Собрание сочинений. В 7 томах. М., 1996. Т. 5. С. 68; *Бахтин М.М.* Человек у зеркала // *Бахтин М.М.* Собрание сочинений. В 7 томах. М., 1996. Т. 5).

⁶ «Одна из причин совершенного отличия советской жизни от того, чем она кажется, это мастерская способность русских в искусстве оставаться невидимыми: они умеют пользоваться маской единообразия для выхода из затруднений или достижения чего-либо такого, что в явном виде было бы запрещено. Важные стороны русской культуры и часть интеллигенции сохранились именно таким образом. Во времена Сталина и Хрущева, когда генетика была предана анафеме, некоторые биологи нашли себе прибежище в институтах химии и физики. Они тайно поддерживали жизнь своих научных направлений, помещая исследования в якобы разрабатываемые ими другие области науки или, как поведал мне один ученый, делая опыты дома на кухне. Кибернетики также вели подобный подпольный образ жизни, когда их наука была в немилости из-за ее «буржуазности» <...> Советские кулисы еще более обманчивы, нежели в других странах, потому что отсутствует гласная полемика и возможность объективного взгляда на основе независимой информации. Чужак может напрасно пытаться понять Советскую Россию, взирая на гидроэлектростанции, автозаводы и частные автомобили. Советская Россия никакой не монолит, хотя фасад и может показаться монолитно единообразным. Как знать, может быть, совершенно вне поля зрения остаются те незаметные и невидимые механизмы, которыми эта страна и ее народ отличаются от Америки, запада и даже от Восточной Европы <...> Сбивание с толку иностранцев иногда напоминает у русских чуть ли не национальный вид спорта» (*Smith H.* *Venäläiset amerikkalaisen silmin* [Русские глазами американца] / *Suomentanut Arto Häilä.* Porvoo; Helsinki: WSOY, 1976; *Smith H.* *The Russians.* New York: Quadrangle, 1976. Перевод приведенных цитат сделан с финноязычного издания; с русскоязычным текстом нам не удалось ознакомиться: *Смит Х.* Русские / Пер. под общ. ред. М. Шаргородского. Jerusalem: Scientific translations international, 1978). В финноязычном варианте названия книги присутствует дистанцирование от оригинала: «Русские глазами американца». Интерпретации Х. Смита оказались неожиданными и для «правых» и для «левых» финляндцев, считающих себя (не всегда безосновательно) лучшими в мире знатоками России, но относящих ценные «полушаманские» качества «восточного» соседа, подмеченные американским журналистом, на свой собственный счет.

⁷ См.: *Wilson W.* *Folklore and Nationalism in Modern Finland.* Bloomington and London: Indiana University Press, 1976; *Immonen K.* *Ryssästä saa puhua... Neuvostoliitto suomalaisessa julkisuudessa ja kirjat julkisuuden muotona 1918–39.* [О рюсь-

ском можно говорить... Советский Союз в финляндском общественном мнении и книги как форма общественного мнения в 1918–1939 годах.] Helsinki: Otava, 1987; *Karemaa O.* Vihollisia, vainoojia, syöpäläisiä. Venäläisviha Suomessa 1917–1923. [Враги, угнетатели, паразиты. Ненависть к русским в 1917–1923 годах.] Helsinki: Suomen historiallinen seura, 1998. *Bibliotheca historica*, 30, s. 168 и др. приведенные О. Каремаа источники; *Karemaa O.* Foes, Fiends, and Vermin. Ethnic Hatred of Russians in Finland 1917–1923. Summary // *Elektra*: Kotimaisia tieteellisiä julkaisuja sähköisessä muodossa. – <http://www.lib.helsinki.fi/elektra/sumkare.html>. В заглавии исследования К. Иммонена приведена первая часть фразы *ryssästä saa puhua vain hammasta purren* ‘о рюсском можно говорить, только скрежеща зубами’. Так была озглавлена первая брошюра «Академического Общества “Карелия”» (*Ryssästä saa puhua vain hammasta «purren»*). Helsinki: Akateeminen Karjalaseura, 1922).

⁸ *Setälä E.N.* Iso tammi. Puhe Kalevala-juhlassa Helsingissä 28 p. helmikuuta 1920 [Большой дуб. Речь на праздновании «Дня Калевалы» в Хельсинки 28 февраля 1920 г.] // *Kalevalaseuran vuosikirja*, 1. Helsingissä: Kustannusosakeyhtiö Otava, 1921. S. 7–11.

⁹ Eynne Schonne Hysthorie van vunderlyken geschefften der heren tho Lyfflanth myth den Rüssen unde tartaren / Herausgegeben und erläutert von Carl Schirren // *Archiv für die Geschichte Liv-, Est- und Curlands*. Band VIII. Neue Folge. Reval: Kluge, 1861.

¹⁰ *Tarkiainen K.* Se Wanha Wainooja. Käsitukset itäisestä naapurista Iivana Julmasta Pietari Suureen. [Этот Старый/Древний Преследователь/Притеснитель/Гонитель/Враг. Представления о восточном соседе в период от Ивана Грозного до Петра Великого.] Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 1986. (*Historiallisia Tutkimuksia* 132). S. 9.

¹¹ *Ryssästä saa puhua vain hammasta «purren»*. Helsinki: Akateeminen Karjalaseura, 1922.

¹² См.: *Kansanaho E.* Siperia opetti: hengellinen herätys Kaarle XII:n sotajoukoissa. [Сибирь (на)учила: духовное пробуждение в войсках Карла XII] Kauniainen: Perussanoma, 2001.

¹³ См.: *Juntunen A.* Suomalaisten karkottaminen Siperiaan autonomian aikana ja karkotetut Siperiassa. [Ссылки финляндцев в Сибирь в период автономии и ссылки в Сибири] Turku: Siirtolaisuusinstituutti, 1983; *Engman M.* Suureen Itään: suomalaiset Venäjällä ja Aasiassa. [На Великий Восток: финны/финляндцы в России и Азии] Turku: Siirtolaisuusinstituutti, 2005.

¹⁴ Как признался один из осужденных, сосланных в Томскую губернию: лучше стать переселенцем, чем «киснуть в финляндской тюрьме» (цит. по: *Engman M.* Suureen Itään. S. 334).

¹⁵ *Hurtta H.* Luojan Kiitos! [Спасибо Создателю!] // *Helsingin Sanomat*. 23.09.2003; в сети Интернет: Kotimaisten kielten tutkimuskeskus. – <http://www.kotus.fi/index.phtml?s=997>.

¹⁶ См.: *Лотман Ю.М.* О семиосфере // Структура диалога как принцип работы семиотического механизма. Тарту, 1984 (Труды по знаковым системам. Т. 17). С. 21–36; *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992. С. 178; *Никонов В.А.*

Очаг и периферия // Ареальные исследования в языкознании и этнографии / Отв. ред. М.А. Бородина. Л., 1977.

¹⁷ «Пришел молодец на честен пир / крестил он лице свое бѣлое, / поклонился чюднымъ образомъ [иконам]...» (Повесть о Горе-Злочастии / Подг. текста и коммент. Е.И. Ванеевой // Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Книга первая / Вступ. статья Д. Лихачева; Сост. и общая ред. Л. Дмитриева и Д. Лихачева. М., 1988. С. 32).

¹⁸ Об этом писал А.С. Черных, бывший в 1920-х гг. полпредом СССР в Финляндии: «Русофобство финской буржуазии может сравниться разве только с их не менее ярким антисемитизмом. В текущей нашей работе мы ежедневно чувствуем эту глухую стену националистической, зоологической ненависти. Классовая ненависть финской буржуазии к Республике Советов, сочетаясь с неистовым русофобством, определяет непрерывные и, с первого взгляда, непонятные колебания финской политики. Объективно между нами и Финляндией нет серьезных поводов для конфликтов, наоборот, все как будто способствует деловому сближению, практически наша терпеливая, уступчивая, благожелательная политическая линия не встречает здесь отклика. Здесь сама идея, мысль о возможности лояльных, спокойных отношений с Россией вызывает сильнейшую оппозицию» (цит. по: *Рунасов А.И.* Советско-финляндские отношения. Середина 1920-х – начало 1930-х гг. СПб., 2001. С. 10–11). Слова полпреда датируются 1923 годом, когда «племенные войны» закончились неудачей для Суоми, что вывело культивирование русофобии на качественно новый уровень (появление «Академического Общества “Карелия”» и т.д.).

¹⁹ *Koskenniemi V.A.* Nuori Anssi: runoelma Suomen sodasta 1918. [Юный Ансси: о войне Суоми 1918 г.] Porvoossa: Werner Söderström Osakeyhtiö, 1918.

²⁰ *Huhta I.* «Täällä on oikea Suomenkansa». Körttiläisyyden julkisuuskuva 1880–1918. [«Hier steht das wahre finnische Volk». Das Öffentlichkeitsbild einer finnischen Erweckungsbewegung 1880–1918.] Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, 2001 (Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Toimituksia, 186). S. 217–222; Kristinusko Suomessa. [Христианская вера в Финляндии] Karjalan teologisen seuran, Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran ja Joensuun yliopiston symposiumissa marraskuussa 2005 pidetyt esitelmät / Toim. A. Laitinen. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 2006 (Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran Julkaisuja, 249; Vuosikirja 2006). *Puukkojunkkari* «вооруженный финкой хулиган» (*puukko* ‘финка’; *junkkari* арх. ‘озорник, плут, шельма’). Первые упоминания о «финорезах» относятся к 1780-м гг., под чем подразумевались промышлявшие криминалом бывшие солдаты. Финками были вооружены также дезертиры, разбойники и бродяги. На переломе XVII–XIX вв. обострение социальных проблем, связанных с правом собственности, в отдаленных районах шведской Финляндии привело к массовым проявлениям насилия и убийствам (см.: *Ylikangas H.* Puukkojunkkareitten esiinmarssi. Väki- ja rikollisuus Etelä-Pohjanmaalla 1790–1825. Otava, Keuruu: Otava, 1976. S. 156; *Koskivirta A.* «Sisäinen vihollinen». Henkikirikos ja kontrolli Pohjois-Savossa ja Karjalassa Ruotsin vallan ajan viimeisinä vuosikymmeninä. Helsinki: Yliopistopaino, 2001. S. 380). В речевой практике и арго *финорез* обычно означает нож-финку. «Субъектный» перевод *puukkojunkkari* как *фино-*

рез возможен по аналогии с *хлебрез*, в зависимости от контекста маркирующим как нож для резки хлеба, так и самого резчика хлеба.

²¹ *Похлёбкин В.В.* Внешняя политика Руси, России и СССР за 1000 лет в именах, датах, фактах. Выпуск II. Войны и мирные договоры. Книга 3: Европа в первой половине XX века. Справочник. М., 1999. Внутризэтнический конфликт также оказался в эпицентре Зимней войны (белофинское правительство Финляндии vs. правительство О.В. Куусинена). Ср. с концепцией Э. Нольте, рассматривающего Вторую Мировую войну как продолжение гражданской (Нольте Э. Европейская гражданская война (1917–1945). Национал-социализм и большевизм. М., 2003).

²² *Eskelinen H.* Me tahdoimme suureksi Suomenmaan. Akateemisen Karjala-Seuran historia I. Tausta, organisaatio, aatteet ja asema yhteiskunnassa 1922–1939. [Мы хотели, чтобы земля Суоми стала великой. История «Академического Общества “Карелия”». Ч. 1: Предыстория, организация, идеи и общественная роль в 1922–1939 гг.] Helsinki: WSOY, 2004. S. 87–88.

²³ Цит. по: *Кангаспуру М.* Взлет и падение «красных финнов» // Север. 1997. № 11–12. С. 116.

²⁴ *Власьев Г.Е.* О деятельности союза безбожников // На фронте мирного труда. Воспоминания участников социалистического строительства в Карелии 1920–1940. Петрозаводск, 1976. С. 235.

²⁵ *Lautamies.* Minä olin diktaattori [Я был диктатором] // Yliopilaslehti. 1928. № 21. S. 410. В сети Интернет: Doria: Urho Kekkonen. – <https://oa.doria.fi/bitstream/handle/10024/8391/TMP.objres.4445.html?sequence=1>.

²⁶ Обещание У.К. Кекконена не было забыто. В 1960 г. было снесено величественное строение рядом с Успенским собором, а двумя годами позже на его месте было воздвигнуто неуместное в данном историко-архитектурном контексте здание по проекту А. Аалто, «заслонившее» церковь. Ср.: http://albumit.lasipalatsi.fi/suomi/kuvakortti.html?photo_id=15992&action=showcomments и http://www.hs.fi/kuvat/iso_webkuva/1135228285250.jpeg.

²⁷ День Калевалы: rational-romantische finnische Motive // История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2009. С. 299–312.

²⁸ *Lämsä K.* Jonas Lagus (1798–1857) kasvattajana ja opettajana? – «En siksi, että olisin opettajanne...» [Йонас Лагус (1798–1857) как воспитатель и учитель? – «Не потому, что являлся бы вашим учителем...»] Oulu: Oulun yliopiston kirjapaino, 2001. S. 200.

²⁹ Чудовищные злодеяния финско-фашистских захватчиков на территории Карело-Финской ССР. Сборник документов и материалов / Сост. С. Сулимин, И. Трускинов, Н. Шитов. Петрозаводск, 1945. С. 68–69.

³⁰ «Придя в селение Погран-Кондуши с передовыми частями, мы обнаружили здесь шесть трупов пленных красноармейцев. Трупы были разбросаны финнами по селу. Возле одного дома лежали: младший лейтенант, младший сержант и один рядовой. У младшего лейтенанта финские палачи отрезали ухо, отрубили левую руку, изранили кинжалом голову, у младшего сержанта – выко-

лот глаз, вывернута левая рука и правая нога, у рядового изрезана ножом правая рука и разбита топором или каким-то другим тяжелым предметом голова. На окраине селения в кустах был найден труп сержанта. У него отрезано правое ухо, нос, отсечены руки. Два трупа красноармейцев найдены на дороге. Их тела также изрезаны кинжалами, исколоты штыками и залиты кровью. Кроме того, в том же селении мы обнаружили пять трупов 15–16-летних подростков, которые, по словам жителей, вернулись в село, пытались укрыться от угона в Финляндию, но были пойманы и зверски убиты на глазах их родителей и односельчан» (Акт о зверствах, совершенных финскими захватчиками над пленными красноармейцами и мирными жителями селения Погран-Кондуши Карело-Финской ССР // Чудовищные злодеяния... С. 39).

«Нас было 600 человек. За 11 дней из 600 человек осталось в живых только 140, остальные 460 умерли с голоду. В лагере умирало так много людей, что их не успевали хоронить. Ребятишек финны заставляли рыть большие ямы, в которые сваливали трупы советских людей, умерших с голоду и от побоев, по 40–50 человек в яму. За два года пребывания в лагере нам не выдали ничего из одежды, в силу чего всё пообносилось и ходили в лохмотьях. Многие не выдержали голода, пыток, и побоев и кончали самоубийством <...> Перед уходом из деревни финны предупредили: “Кто не уедет в Финляндию – всех расстреляем”. Мы бежали в лес и там жили до прихода Красной Армии. Жители селения Ерш-Наволоок (далее перечень подписавшихся под актом)» (На финской каторге. Рассказ жителей заонежской деревни // Чудовищные злодеяния... С. 77).

«Привезли нас на лесные работы в Кутижму. Идем мы, бывало, длинной колонной, то один упадет, то другой. Финны заставляли нас поднимать своих товарищей и подпирать их палками. А того, кто и с палкой на ногах не стоит, того заживо хоронили». Такое приказание дал начальник по нашим работам, финский палач лейтенент Мьяенпя.

– Живой тот, кто работает, – говорил он, – а кто на ногах не стоит – значит мертвый.

Так изверги похоронили нашего товарища Ромашова, он дышал ещё, а они его в землю закопали. Много было таких случаев. А сказать ничего нельзя – в ответ палка, а то и пуля» (Заявление бывшего заключённого, Романова Алексея Михайловича // Чудовищные злодеяния... С. 133).

³¹ См.: *Louheranta O.* Siperiaa sanoiksi – uralilaisuutta teoksi. Kai Donner poliittisena organisaattorina sekä tiedemiehenä antropologian näkökulmasta. [Сибирь – в слова, уральство – в деяния. Кай Доннер как политический организатор и ученый с точки зрения антропологии.] Helsinki: University of Helsinki, 2006. В сети Интернет: Ethesis, Helsingin yliopiston elektroniset väitöskirjat. – <http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/val/sosio/vk/louheranta/>.

³² *Лосев А.Ф.* Самое самó // *Лосев А.Ф.* Миф – Число – Сущность / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М., 1994.

*Алек Д. Эпштейн, Владимир (Зеэв) Ханин (Иерусалим),
Вячеслав Лихачев (Киев)*

**Между бабушкой и учительницей:
значим ли диалог поколений
в формировании памяти о Холокосте
еврейской молодежи
современной России и Украины?***

*Память о Холокосте
среди российского еврейства:
прошлое и настоящее*

Несмотря на значительные волны еврейской эмиграции из Советского Союза и стран, возникших на его территории после его распада, а также на неблагоприятные демографические тенденции (смертность значительно превышает рождаемость) и процессы ассимиляции, «расширенное» еврейское население стран СНГ и Балтии остается значительным (по различным оценкам – от 750 тысяч до миллиона человек и более). За последние два десятилетия на постсоветском пространстве возникли многочисленные еврейские организации, действующие в сфере образования, культуры, религиозной жизни, политики и социального обеспечения.

Вопрос о том, насколько осведомлены евреи современной России и других постсоветских стран о том, что происходило в годы Холо-

* Статья является частью исследовательского проекта, выполненного под эгидой Центра им. Раппапорта в Университете Бар-Илан (The Rappaport Center for Assimilation Studies and Strengthening Jewish Vitality) по заказу Отдела образования Еврейского агентства при поддержке израильского отделения Конференции еврейских организаций по предъявлению материальных претензий к Германии (Conference on Jewish Material Claims against Germany); руководитель проекта – д-р Владимир (Зеэв) Ханин. Ни одна из упомянутых организаций не несет ответственности за содержание настоящей статьи и высказанные в ней идеи и предложения; полную ответственность за это несут ее авторы.

коста, вызывает достаточно острые споры среди исследователей, и ясности в этом вопросе нет. Несмотря на то что в последние два десятилетия были приложены значительные усилия с целью напомнить о том, что замалчивалось на протяжении десятилетий, весьма сложно сказать, насколько эта работа была успешной. На оккупированной нацистами и их союзниками территории СССР оказалось свыше 80 миллионов человек, среди них – около трех миллионов советских евреев; не менее двух с половиной миллионов из них погибли – это почти половина всех еврейских жертв нацизма в Европе¹. Однако на протяжении четырех десятилетий, после того как в октябре 1947 г. Управление пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) запретило издание подготовленной Ильей Эренбургом и Василием Гроссманом «Черной книги» о трагедии советского еврейства в годы Второй мировой войны, о Холокосте в СССР писали очень и очень редко². Отдельные произведения, как, например, повесть-документ «Бабий Яр» Анатолия Кузнецова, роман «Тяжелый песок» Анатолия Рыбакова, книги литовских еврейских писателей Ицхака Мераса и Григория Кановича, знаменитое стихотворение Евгения Евтушенко и написанная по его следам Тринадцатая симфония Дмитрия Шостаковича, пробивали советскую цензуру, но ни в одну программу по истории тема Холокоста не входила³. Чем больше проходило времени и чем меньше оставалось современников событий, тем отдаленней и глуше звучала эта тема даже и в еврейских семьях. Впрочем, подчеркнем: вопрос о том, насколько память о Холокосте укоренена в самосознании русскоязычных евреев, является предметом дискуссии. К сожалению, ни одного исследования, посвященного собственно этому вопросу, никогда не проводилось; социологами анализируются ответы респондентов в различных выборках, извлеченные из опросов, в центре которых стояли преимущественно другие вопросы. Хочется надеяться, что исследование, целиком посвященное вопросу о том, какую роль играет тема Холокоста в самосознании и общественной жизни постсоветского еврейства, все же будет проведено в обозримом будущем. Пока же мы можем только выделить три основные существующие точки зрения на этот вопрос.

Сторонники первой точки зрения утверждают, что память о Холокосте является одной из основ осознаваемой этнической и национальной идентификации: так, более 77% опрошенных Цви Гительманом и его коллегами в 1997–1998 гг. респондентов определили

память о Холокосте как главный фактор еврейского национального сознания, и этот фактор значительно опередил все остальные предложенные исследователями варианты ответов⁴. В ходе опроса еврейских активистов из стран СНГ, проведенного в 2002 г., более 86% респондентов назвали память о Холокосте важным фактором для собственного ощущения принадлежности к еврейству, более 97% отметили, что эта тема вызывает повышенный интерес в еврейской аудитории⁵. Исследование, проведенное среди выходцев из СССР/СНГ в Израиле в 2000 г., подтвердило, что среди русскоязычных евреев одной из основ национальной идентификации является память о Холокосте: 94% респондентов назвали этот фактор важным для собственного ощущения принадлежности к еврейству. Из семнадцати выделенных исследователями факторов память о Холокосте оказалась на первом месте по значимости для русскоязычных евреев и лишь на пятом – для коренных израильтян⁶. Исследование, проведенное среди российских туристов-евреев, посетивших Иерусалим в 1998 г., выявило, что *Яд Вашем* (Музей Катастрофы и героизма европейского еврейства) является для них наиболее значимым местом, где возникает ощущение национальной идентичности и сопричастности национальной истории, местом, эмоциональное воздействие которого значительно превосходит даже переживания, испытываемые при посещении святынь, находящихся в Старом городе⁷. Практика работы Академического проекта преподавания курсов по еврейской истории, философии и общественным наукам Открытого университета Израиля в странах СНГ показывает, что изданный на русском языке в семи частях курс «Катастрофа европейского еврейства» является наиболее популярным среди русскоязычной интеллигенции и студентов. По данным вышеупомянутого опроса 2002 г., 39% опрошенных, знакомых с курсами Открытого университета, считают, что книги курса о Холокосте больше, чем какие-либо другие, способствуют формированию еврейской идентичности. В этой связи курс о Холокосте является, по мнению опрошенных, наиболее важным из всех существующих на сегодняшний день курсов Открытого университета Израиля на русском языке. (Кстати, этот курс – единственный из всех курсов ОУИ – был полностью издан в четырех книгах также и на украинском языке.)

Однако в работах, в частности, этнографа Елены Носенко, проводшей многие десятки глубинных интервью с российскими евреями

(включая потомков смешанных браков, которых, собственно, среди тех, кто попадает под действие Закона о возвращении – подавляющее большинство), представлена другая точка зрения: знаний о Холокосте – крайне мало, роль памяти о Холокосте в самосознании – очень незначительна. «Объясняя свою неосведомленность, респонденты ссылаются на плохую память, на то, что они не в ладу с конкретными цифрами, что им слишком тяжело об этом читать и пр., то есть пытаются оправдать отсутствие своего личного интереса к этой теме. В целом отсутствие информированности о Холокосте и Сопротивлении и интереса к самой информации у людей, в чьих жилах течет еврейская кровь, поистине шокирует, – отмечает Е.Э. Носенко. – Получается так, что люди что-то знают о гонениях прошлых лет, о государственном антисемитизме в Советском Союзе, но практически не осведомлены о событии, сыгравшем громадную роль в судьбах всего еврейства, и даже не интересуются им, равно как и участием евреев в Сопротивлении. Это можно лишь отчасти списать на ситуацию, имевшую место при Советской власти. Видимо и в современном российском обществе информации об этих явлениях явно не достаточно. Образовавшуюся лакуну частично восполняют различные еврейские организации, но и они, очевидно, не вполне преуспели в задаче хотя бы элементарно “просветить” своих работников и регулярных посетителей»⁸. Е.Э. Носенко отмечает и то, что практически ни у кого из опрошенных ею не было желания узнать об этом больше, хотя еврейская общинная пресса постоянно публикует материалы о Холокосте и Сопротивлении. «Парадоксально, но события, сыгравшие огромную роль в судьбах еврейского народа, оставляют современных российских евреев и членов их семей равнодушными. Значит, пепел Клааса не стучит...», – говорит Е.Э. Носенко.

Третья точка зрения – ее, кстати, во многом разделяет и Е.Э. Носенко, состоит в том, что стирание памяти о Холокосте в российской еврейской среде, действительно, имело место в советский период, однако, в 1990-е – 2000-е гг. ситуация меняется, и существенно. Это вызвано рядом факторов: во-первых, той деятельностью, которую ведут в странах СНГ и Балтии всевозможные еврейские организации; во-вторых, тем фактом, что в отдельных странах (например, на Украине, в Молдове и Литве) тема Холокоста включена в школьные и университетские программы изучения истории; в-третьих, относительно широкой популярностью на постсоветском пространстве (как

и везде в мире) получивших многочисленные премии «Оскар» фильмов «Список Шиндлера» Стивена Спилберга («Schindler's List», 1993), «Жизнь прекрасна» Роберто Беннини («Life Is Beautiful», 1997) и «Пианист» Романа Полански («The Pianist», 2002), в каждом из которых тема Холокоста является центральной. С другой стороны, в годы, последовавшие за распадом единого Советского государства, в обретших независимость бывших союзных республиках формировались независимые, зачастую – противоположные, нарративы Второй мировой войны, в которых иногда есть место Холокосту, иногда – нет, и почти никогда не говорится о коллаборационизме местного населения с нацистами в деле уничтожения евреев. Историческая память всё больше отдаляется от правдивого и беспристрастного описания исторических событий, причем нигде, кроме как в Израиле, еврейская трагедия не является той осью, через призму которой рассматриваются события конца 1930-х – первой половины 1940-х гг.⁹ В Российской Федерации, начиная с 2003 г., на самом высшем уровне проводится параллель между единством союзников в борьбе против нацизма в 1940-е гг. и необходимостью подобной же сплоченности в противостоянии «международному терроризму» (против которого власти РФ, с их точки зрения, воюют на Северном Кавказе) в наши дни. Как справедливо отметили в этой связи Д. Андреев и Г. Бордюгов, «пространство памяти оказалось подмененным одной из своих функций – актуализацией прошлого в контексте событий текущего момента»¹⁰. Нужно отметить и то, что Война принесла столь неисчислимые страдания разным народам СССР, что каждый оплакивает прежде всего «свои» жертвы; память о трагедии Холокоста отдана евреям, на нее никто особо не претендует, поскольку она никому по-настоящему не важна. Как справедливо отмечал французский исследователь М. Ферретти, «в памяти о нацизме, хранимой советским режимом, Холокосту всегда отводилось побочное место <...> Это касается и самих евреев»¹¹. Признаки институционализации памяти о Холокосте очевидны (создаются мемориалы и музеи, учреждаются посвященные этой теме периодические издания и т.д.), как, впрочем, многочисленны и примеры замалчивания и отрицания Холокоста¹², но в массовое сознание в постсоветских странах эта тема практически не вошла.

В любом случае, никоим образом нельзя считать априорно, что память о Холокосте бережно передается из поколения в поколение.

Скорее, напротив, именно влияние извне воссоздает среди российского и украинского еврейства память о самой большой трагедии в его истории.

Проект «Маса шорашим»
[«Путешествие к корням»]
и методология настоящего исследования

Еврейское агентство и другие организации, работающие в сфере образования на постсоветском пространстве, стоят перед непростым выбором, обусловленным ограниченностью имеющихся ресурсов: нужно ли вкладывать все усилия в поддержку деятельности дневных школ, либо предпочтительнее развивать неформальные программы, пусть и менее масштабные и глубокие, но зато привлекающие большее количество участников? Проект «Маса шорашим» является примером сочетания обоих подходов. С одной стороны, принять участие в нем могли ученики всех 47 школ в разных регионах СНГ и Балтии, входящих в совместный проект Еврейского агентства и Министерства образования Израиля «Хефциба», с другой – речь идет о программе, весьма далекой от стандартного учебного процесса «за партой». В рамках проекта «Маса шорашим» ребята в возрасте 15–17 лет посещали Центральный и Западный регионы современной Украины – районы, где в XIV–XX вв. под властью ряда государств (Великого княжества Литовского, Речи Посполитой, Австро-Венгерской и Российской империй, Украинской народной республики, Польши и Советского Союза) активно развивалась еврейская социальная и культурная жизнь, почти полностью сгоревшая в пламени Холокоста и последующих событий. В настоящей работе, на основе серии интервью и включенных наблюдений, сделана попытка проанализировать различные компоненты исторического сознания учеников еврейских школ России и других стран СНГ относительно Холокоста и его влияния на историю еврейского народа и человечества в целом. Не менее важной задачей было понять, где, как и под влиянием каких факторов сформировалось и продолжает формироваться это сознание, насколько можно говорить о внутрисемейном диалоге поколений, а насколько – о формировании того или иного исторического нарратива в рамках системы формального образования.

Данное исследование проводилось в несколько этапов.

На первой стадии (в декабре 2007 г.) В.Э. Ханин посетил восемь школ на Украине (в Киеве, Одессе, Днепропетровске и Запорожье); позднее были также посещены две школы в Москве. Поездки были посвящены анализу подготовительного процесса, предшествовавшего проекту *«Маса шорашим»*. В ходе бесед с педагогами и с ребятами, планировавшими принять участие в поездке, становились понятны их предварительные знания о программе и ожидания, связанные с ней. Кроме того, подготовленная анкета была протестирована в двух группах (среди учеников одесской школы ОРТ и днепропетровской «Бейт Хана»), после чего доработана совместно с А.Д. Эшштейном.

На второй стадии исследования (в марте 2008 г.) были отобраны школы, где ученики, направлявшиеся на поездку в рамках проекта *«Маса шорашим»* при помощи специально проинструктированных В.Э. Ханиным членов педагогических коллективов, заполнили анкеты о своих ожиданиях от поездки и проведенной в школах подготовительной работе; ребята также ответили на ряд вопросов, позволявших оценить степень их знакомства с темой истории Холокоста как таковой (анкета № 1). Всего в восьми школах, находящихся в Москве, Киеве, Одессе, Днепропетровске, Запорожье и Ташкенте, было собрано 69 анкет.

На третьей стадии исследования (3–8 апреля 2008 г.) В.А. Лихачев сопровождал группы участников проекта непосредственно на Западной Украине. Помимо собственно оценки эффективности программы с точки зрения ее участников, задачей исследования на этом этапе было понять место Катастрофы европейского еврейства в сознании и самосознании постсоветских еврейских школьников. Дополнительной целью исследования было проследить разные смысловые и эмоциональные оттенки «настроений» школьников в трех основных группах «светских» и «религиозных» школ. С этой целью, переезжая с места на места, постоянно меняя группы, исследователь наблюдал за экскурсиями, занятиями и бытом участников программы в Ивано-Франковске, Львове, Жовкве, Дрогобыче, Ровно, Хмельницком, Меджибоже, Бердичеве, Киеве. С помощью анкетирования, интервью и неформального общения он старался составить представление о восприятии программы ее участниками – учениками еврейских школ сети *«Хефциба»* из различных городов Украины, а также из России, Беларуси, Прибалтики, Закавказья и Центральной

Азии. Наряду с попыткой общения в свободной форме и неформальном порядке с максимальным количеством участников, исследователь также проинтервьюировал по заранее составленному списку вопросов около тридцати школьников из школ сети «Ор Авнер» (Запорожье, Киев, Харьков, Ташкент, Тбилиси), сети «Шма Израэль» (Киев, Львов, Пинск и Одесса) и школ сети ОРТ (Санкт-Петербург, Самара, Прибалтика). Базовым городом для работы был Львов.

На четвертом этапе исследования 107 из 309 участников программы (выборка в более чем 30% представляется вполне репрезентативной), собравшиеся на итоговом семинаре в Киеве, заполнили анкету № 2, ответив на ряд вопросов, касавшихся удовлетворенности различными компонентами программы и ее влияния на их будущие планы. Анкета была составлена В.Э. Ханиным и А.Д. Эпштейном, заполнение ее респондентами проходило под наблюдением В.А. Лихачева, все заполненные анкеты были пересланы в Израиль ответственному координатору программы Ш. Занберг. Все анкеты (и № 1, и № 2) были внесены в компьютер и обработаны в программе *Statistical Package for Social Sciences* А.Д. Эпштейном. Работа была закончена 20 октября 2008 г.

Место Холокоста в самосознании подростков

Согласно одному из определений, этнос – это форма передачи определенного набора информации из поколения в поколение. Память об исторических трагедиях – это один из наиболее эффективных или даже, возможно, наиболее эффективный способ долгосрочной этнической мобилизации и сохранения, а порой даже формирования коллективной идентичности.

Социологические опросы показывают, что во всем мире, в том числе на американском континенте, столь далеко от Бабьего Яра, и от Освенцима, память о Холокосте занимает одно из ведущих мест в структуре коллективной самоидентификации еврейского народа, соперничая с религиозной составляющей самосознания и солидарностью с Государством Израиль. Вопросы, касающиеся того, как рассказать современной молодежи о Холокосте, его историческом контексте, причинах и последствиях, находятся в центре внимания преподавателей, исследователей, общинных работников самых раз-

ных стран, причем ответы на эти вопросы зачастую даются диаметрально противоположные¹³.

Сегодняшняя молодежь школьного и студенческого возраста – это уже четвертое послевоенное поколение. Вряд ли они слышали в семье живые воспоминания непосредственных свидетелей ужасов Второй мировой, не говоря уже о том, что количество евреев, переживших адское пламя Холокоста, трагически мало. Безусловно, молодые люди могли получить какие-то сведения об уничтожении евреев из книг, фильмов, средств массовой информации. Однако очевидно и то, что начиная с поколения сегодняшних старшеклассников и молодых студентов, должна значительно увеличиться роль системы образования в донесении информации о событиях более чем шестидесятилетней давности.

Пожалуй, можно сказать, что Холокост для опрошенных школьников – это некоторая историческая абстракция. Хотелось бы сделать акцент на этом факторе. Для современных 15–17-летних подростков Холокост не является частью семейной истории; для них это часть получаемых из школы знаний. В разных выражениях школьники описывали то, что можно условно назвать «чувством несопричастности» (под «несопричастностью» подразумевается не «отчужденность», которую можно бы интерпретировать как проявление реакции вытеснения сильной психологической травмы, а именно некая «неэмоциональную дистанцированность»): «мои родители не с Украины, а это вроде тут было»; «я сам не знаю, нам в школе рассказывали, у нас там День памяти отмечается всегда, День независимости Израиля...»; «я читал, расстреливали, еще чего-то... я не знаю, мою семью это не коснулось» и т.д.

Из этой «несопричастности» следует, среди прочего, отсутствие экзистенциального ощущения «проблемы Катастрофы»: дети не только не пытаются осмыслить эту трагедию, но и, похоже, не видят в ней предмета осмысления. Для них это некоторый исторический факт, не до конца осознаваемый (на четвертый день программы, при посещении Жовквы одна из школьниц спросила экскурсовода: «А куда же отсюда делись евреи?», что ни коим образом не должно интерпретироваться как недоработка экскурсоводов: тема Холокоста освещалась подробно, а группа, с которой ездила процитированная школьница, уже побывала в нескольких местах массовых расстрелов). Этот исторический факт интерпретируется как сравнительно

«рядовое» событие со своими негативными (часто – опять-таки, с некоторой позиции дистанции: «очень много людей погибло») и позитивными («евреи уехали в Израиль и создали государство») историческими последствиями. Слабость рефлексии проявляется в непродуманных, зачастую противоречивых взглядах, высказываемых респондентами последовательно, без ощущения какой-то противоречивости. Так, один из участников программы (юноша-киевлянин в возрасте 16 лет) одновременно высказался за то, что «надо больше всем рассказывать о Холокосте, всем, и неевреям тоже, чтобы это все знали», а следом – «да вообще не надо об этом говорить, это надо вычеркнуть, забыть, что вообще такое было и такое возможно» (в ответ на вопрос «почему это надо забыть?», респондент ответил: «Ну, потому что может кто-то прочитает об этом, и захочет поучиться у Гитлера»).

В ходе разговоров с ребятами у интервьюера сложилось впечатление, что массив «еврейской старины», т.е., сохранившиеся или (полу)разрушенные здания синагог, кладбища, места, связанные с деятельностью хасидских учителей или еврейских писателей, скорее вообще не вызвали у ребят чувства эмоциональной сопричастности (несколько индивидуальных исключений касались, что интересно, кладбищ). Вероятнее всего, чувства сопричастности к условному «еврейскому местечку» как к *собственным* корням у ребят так и не появилось (даже в случае кладбищ, на вопрос, чем же они так запомнились и произвели впечатление, респонденты говорили «ну, нам рассказывали, там такой великий цадик похоронен, я забыла, как его зовут», а не, допустим, «ну, там же могут лежать мои предки»). А вот в местах, связанных с Катастрофой, такое ощущение, насколько можно судить, появлялось.

Большинство школьников первый раз посещало Западную Украину, «европейские» реалии которой («все эти короли и замки», как выразился один из ребят) удивительны и новы для подростков. Поэтому, с одной стороны, специфическое «еврейское» содержание экскурсий не то чтобы теряется, но как бы является частью этого огромного экзотического и незнакомого историко-культурного «фона». В этом контексте необычно и интересно все, и еврейские реалии в такой же степени не вызывают эффекта «узнавания», как и прочие. С другой стороны, даже у ребят, живущих на юге и востоке Украины (не говоря уже про россиян, жителей Узбекистана и республик За-

кавказья) есть ощущение, что это все не про них, про кого-то другого. История XX века и Катастрофа («общая», в отличие от реалий времен Речи Посполитой, для Львова, Одессы и Днепропетровска) все же ближе и скорее вызывает эмоциональную сопричастность.

На вопрос, как дети понимают Катастрофу – как уникальное явление в человеческой истории или как одну (пусть и не рядовую) из трагедий в длинной череде, некую естественную часть истории, школьники довольно однозначно склоняются к первому варианту (отмечу, что некоторые экскурсоводы в своих рассказах в ходе поездок по местам уничтожения четко артикулировали эту идею). Однако просьба аргументировать тезис об уникальности Холокоста, как правило, ставила подростков в тупик, никаких доводов, кроме количества погибших, ребята не приводили. В ходе опроса, проведенного перед началом программы, 55% ребят ответили, что Холокост не имеет аналогий, это злодеяние – единственное подобное событие в мировой истории, тогда как 45% сочли, что подобный геноцид – не единичное явление, сравнимое с геноцидом армян 1915 г., Голодомором на Украине в 1932–1933 гг., массовыми убийствами цыган, коммунистов, гомосексуалов и др. людей нацистами в годы Второй мировой войны и другими трагедиями. «Нет, ну почему же Холокост это что-то беспрецедентное? В течение всей истории были такие вещи – когда крестоносцы были, инквизиция, вот тут нам даже рассказывали про погромы... Ну, и когда гражданская война была, и когда Сталин...», – такие ответы были достаточно частыми, хотя чаще всего вопрос о степени уникальности Холокоста ставил ребят в тупик, и они уходили от ответа со словами «я как-то об этом никогда не думал».

В ходе бесед ребят спрашивали, как они осмысляют уроки Катастрофы, какие выводы из случившейся трагедии должны сделать евреи и все человечество. Ответы на этот вопрос были чрезвычайно разнообразны, но доминировала в них «партикуляристская версия» (в которой «по умолчанию», без еще одного специального вопроса про «неевреев» последние просто не фигурировали): «евреи должны держаться вместе, поддерживать друг друга, уметь себя защищать»; «евреи не должны ассимилироваться» или сионистское «только теперь, когда у евреев есть свое государство, и все они могут туда приехать, они чувствуют себя в безопасности». Ответы на вопрос «А какой вывод неевреи, весь окружающий мир, должны сделать из

Катастрофы?» варьировались в пределах «помнить о Холокосте» и «делать так, чтобы такое не повторилось». Попытки получить развернутый ответ на вопрос «Ну так как же все-таки сделать так, чтобы не повторилось, что нужно делать, чтобы такого больше не было?» успехом не увенчались: ответы были все теми же – «помнить» и «предупреждать». Тематика Катастрофы никак не связана в сознании детей с проблемами беженцев, политической корректности, борьбы за права этнических и сексуальных меньшинств и т.п.: наводящие вопросы на эту тему не «распознавались» и вызывали недоумение, попытки объяснить связь – удивление.

Впрочем, нельзя сказать, чтобы исключений не встречалось. 15-летний участник программы сформулировал, какой вывод всем надо сделать из Катастрофы, так: «Каждый человек ответственен за весь мир. Ну вот что-то такое ты делаешь, а это ход истории меняет. Мало ли, что к какому результату приводит. Всегда надо думать, что делаешь, и что из этого может получиться». Из нескольких десятков опрошенных подобным образом высказался он один.

***Восстанавливая связь времен:
роль системы образования
в формировании памяти о Холокосте***

Утверждения, что о Холокосте в России знают и помнят, часто базируются на справедливой в целом предпосылке о том, что память о войне была и остается самым центральным компонентом гражданского сознания советских людей и граждан большинства постсоветских государств.

11–15 апреля 2008 г. Аналитический центр им. Юрия Левады – крупнейший российский институт прикладных социологических исследований – провел репрезентативный опрос 1600 россиян, проживающих в различных регионах страны. 75% из них собиралось праздновать 9 мая День победы. Никакой другой «красный день календаря» в России не является настолько объединяющим, как День победы. В 1999 г. 85% опрошенных Левада-центром россиян признала победу в войне главным событием XX века¹⁴. Если в советский послесталинский период этос великой победы конкурировал с этосом о великом Ленине, то в постсоветскую эпоху ленинский образ потускнел, а связанные с ним церемонии «государственной граж-

данской религии» практически прекратились, за исключением памятников и географических названий, оставшихся на своих местах. «Великая победа» оказалась, таким образом, главным достоянием постсоветской России, оценивающей прожитый ею XX век. Однако, вопреки тому, что можно было предположить, в российской «народной» истории Великой Отечественной и Второй мировой Холокост практически не представлен. Социологи Левада-центра, формулируя восемь наиболее важных результатов победы СССР во Второй мировой войне, даже не упомянули о том, что победа привела к освобождению узников концлагерей, завершению функционирования фабрик смерти и прекращению Холокоста; сформулированный же нейтрально вариант «Один из главных результатов победы – торжество идей свободы, демократии, прав человека над фашистской идеологией, национальным угнетением» был поддержан менее чем четвертью опрошенных¹⁵. Россияне помнят и ценят победу, но в их исторической картине Великой Отечественной и Второй мировой войны не присутствует Холокост. Представляется очевидным, что память об этом беспримерном злодеянии не «витают» в воздухе, и без специально прилагаемых усилий знать об этом будет очень и очень ограниченный круг интеллектуально «продвинутых» граждан.

Важно отметить, что многие участники программы (все они – юноши и девушки 15–17 лет), по их собственным словам, впервые услышали о Холокосте не так давно. Отвечая на вопрос «Постарайся вспомнить, сколько тебе было лет, когда ты впервые услышал о Холокосте», более половины опрошенных назвали возраст 10 лет и старше, причем более четверти опрошенных (речь, напомним, идет об учениках еврейских школ, хотя, справедливости ради, следует отметить, что далеко не все они учились в еврейских школах с первого класса) ни разу не слышали о Холокосте и до двенадцатилетнего возраста. Сравнивая ответы на этот вопрос с нынешним возрастом респондентов, оказывается, что треть участников программы впервые услышали о Холокосте лишь в последние четыре года, у группы в среднем это произошло шесть лет назад, и только у 10% участников – более десяти лет назад. В среднем, дети впервые услышали о Холокосте в десятилетнем – т.е., довольно зрелом – возрасте. Были и те, кто впервые услышали само понятие Катастрофа (равно как Холокост и Шоа) в ходе самой поездки: т.е., ребята где-то слышали, что «во время войны немцы убивали евреев», но не знали, что есть специальное понятие, обозначающее эту трагедию.

Как справедливо отмечает Ирина Прусс в статье «Советская история в исполнении современного подростка и его бабушки», «непосредственная память, сохраняемая в эмоционально насыщенных образах, передается в основном в личном общении <...> В традиционном обществе это нормальный канал связи поколений, способный функционировать чуть ли не столетиями. В современном обществе опыт старших быстро устареваает и теряет прагматическую ценность»¹⁶. Эта проблема – значительное ослабление канала связей между поколениями, приводящая к тому, что «непосредственная память, сохраняемая в эмоционально насыщенных образах», не передается подросткам их бабушками и дедушками – отчетливо видно и на базе собранных нами данных. Показательно, что все до одного опрошенные сообщили, что о Холокосте им рассказывали в школе, но лишь 54% – т.е., едва больше половины! – вспомнили о том, что о Холокосте им что-то рассказывали дома. Результаты бесед с участниками программы показали, что подавляющее большинство ребят о Холокосте узнали в школе (в качестве другого, важного массива источников знаний, выступают кинематограф и, в меньшей степени, литература). Кроме того, обращает на себя внимание тот факт, что даже те немногие, кто впервые услышал об уничтожении евреев во время Второй мировой войны в семье, узнали об этой трагедии от родителей (или из родительских разговоров), а не от бабушек и/или дедушек (хотя даже бабушки и дедушки нынешних подростков, в большинстве своем, не были современниками Катастрофы, по крайней мере в сколько-нибудь сознательном возрасте). Обратим внимание на этот факт: почти половина опрошенных учеников еврейских школ России, Украины и Узбекистана ни разу не слышали от своих родителей, бабушек и дедушек о Холокосте. Т.е. речь идет не столько о естественно передаваемой из поколения в поколение памяти, сколько о памяти, формируемой извне, как будто речь идет о событиях далекого прошлого, а не о том, что происходило в России и на Украине – там, где сегодня живут эти ребята – всего менее семи десятилетий назад.

Отметим, что перед поездкой четверть опрошенных (!) не смогли ответить ничего осмысленного на вопрос «Если бы тебя попросили написать краткую статью в энциклопедический словарь о том, что такое Холокост, что бы ты написал?», 58% (!) опрошенных не смогли ответить ничего осмысленного на аналогичный вопрос о том, что такое «черта оседлости».

В этой связи очевидно, насколько важна проводимая в школах перед поездкой подготовительная работа. Опрос, проведенный после окончания программы, показал, что в большинстве школ подготовительная работа проводилась: об этом рассказали 61% опрошенных. Остальные же либо сообщили, что подготовительной работы проведено вообще не было, либо рассказали, что увиденное и услышанное в ходе поездки сильно отличалось от всего того, что им пришлось читать и слышать раньше. Тот факт, что более 60% школьников, принявших участие в программе, сообщили о том, что участвовали в тех или иных подготовительных мероприятиях, и то, что 40% респондентов имели те или иные поручения в ходе поездки, свидетельствует, что во многих школах этому вопросу уделяется должное внимание. Представляется, что эта практика должна быть взята на вооружение повсеместно: деятельность, проводимая в школах в период, предшествующий поездке, является неотъемлемой частью педагогического процесса в целом. Учитывая, что, как указывалось выше, в почти половине семей с детьми о Холокосте не говорил никто и никогда, ответственность, лежащая на школах, возрастает многократно.

Нет сомнений, что продолжительная поездка учеников еврейских школ со всего бывшего Советского Союза, дающая им возможность увидеть территорию, на которой сложилось восточноевропейское еврейство, важна сама по себе. Очень хорошо, что дети имеют возможность увидеть крепостные синагоги и кладбища XVI–XVII вв., побывать на местах, связанных с возникновением хасидизма, и на могилах праведников, увидеть расстрельные рвы, в которых, казалось, закончилась история восточноевропейского еврейства как цивилизации, и быть свидетелями, пусть и фрагментарного, но возрождения общинной жизни сегодня.

Представляется, что для воссоздания памяти и возобновления диалога с прошлым представляется разумным и оправданным привлечь к этому диалогу людей, локально максимально приближенных к этому прошлому – хотя бы местных гидов. До настоящего времени привлечение исключительно израильтян в качестве экскурсоводов и педагогов-вожатых было принципиальной позицией организаторов. Однако в данном случае привлечение местных кадров представляется не просто оправданным, но необходимым. Оставляя за скобками не всегда блестящий русский язык многих экскурсово-

дов, живущих в ивритоязычной среде, и их плохую ориентировку на местности в буквальном смысле слова (эта проблема, в конце концов, вполне решаема предварительной разведкой или просто более тщательной подготовительной работой с картами), отметим суть проблемы: израильтяне, как правило, не чувствуют – и не могут чувствовать – «дух» региона, не владеют историческим и культурным контекстом (тот факт, что пятнадцать – семнадцать лет назад некоторые из них сами прибыли в Израиль из, например, Харькова или Минска, никак не помогает им в тех местах Западной Украины, где они должны вести экскурсии), они редко в курсе современной местной историографии. Привлечение местных гидов наряду с израильтянами, будучи задачей сравнительно просто и недорого решаемой, может принести большую пользу.

При этом еврейская история должна адекватно преподноситься и восприниматься в региональном многонациональном контексте. Сама поездка на Западную Украину для детей из юго-восточных украинских областей если и дает эффект «узнавания себя», то опосредовано – скорее это удивленное узнавание того, «какая разная бывает Украина», как сказала девочка из Днепропетровска. Для детей из других стран это вообще типологически поездка в «Польшу» – т.е., в «другую», незнакомую и культурно чуждую страну. Эффект посещения «земли предков» на этом фоне играет меньшую роль – не потому, что он слабый, а потому, что слишком много других впечатлений.

Ситуация такова, что ограничиваться «еврейскими» кусочками этой впечатляющей затейливой мозаики все равно не получается – и не нужно. Дети радуются, когда получают хоть какую-то информацию об истории того, что они видят вокруг себя, и страшно расстраиваются, когда экскурсовод стороной обходит собор или замок. Например, автобусы школьников из сети школ ОРТ дважды в течение двух дней подряд заезжали в Меджибож – при этом только одна группа из четырех вообще заглянула на несколько минут в замок. И это несмотря на то, что в музее замка есть отдельная и неплохая экспозиция, посвященная истории евреев города (экскурсоводы об этом, естественно, просто не знали, а узнав, не считали нужным корректировать программу). Эта ситуация была скорее типичной, нежели исключительной. Стандартный ответ экскурсоводов «по соборам и замкам пусть ездят с христианской экскурсией» некорректен хотя

бы потому, что речь идет о детях, которые учатся в еврейских школах, и даже теоретически имеют мало возможностей для «христианской» поездки.

Другими словами, попытки ограничиться (за редчайшими исключениями) сугубо еврейскими «объектами» внимания в подобной поездке и невозможны, и непродуктивны. Без понимания того, чем была юго-восточная окраина Великого княжества Литовского в XVI в., невозможно осмыслить феномен сформировавшегося тут еврейства. Без осознания особенностей межконфессиональных и межэтнических отношений в XVII в. невозможно понять причин еврейской резни отрядами Хмельницкого. Без понимания широкого религиозного, культурного, социального и экономического контекста XVIII в. вряд ли оправданы попытки осмысления феномена хасидизма. Уникальность исторической судьбы, своеобразие культурного контекста и этноконфессионального состава территорий Подолии, Галиции и Буковины практически остались за скобками поездки. Об этом не рассказывали ни на экскурсиях, ни на «вечерних занятиях», хотя без осознания хотя бы наиболее важных фактов истории и культуры региона попытки не только понять, но и почувствовать «еврейскую составляющую» истории и культуры этого места едва ли могут быть успешными.

Дело даже не в том, что без знания реалий Австро-Венгерской империи в целом, Восточной Галиции в частности и особенностей Дрогобыча и окрестностей в конце XIX – начале XX в. невозможно понять творчество Бруно Шульца (1892–1942); в конце концов, переживут еврейские подростки и без понимания творчества этого писателя и художника, хорошо, если вообще запомнят это имя и то, что оно связано с Дрогобычем. Вопрос именно в том, что если связка «знание общего контекста – понимание особенностей еврейской истории» отсутствует, то логично отсутствует и эмоциональное чувство приобщения к «собственной истории». Невозможно прочувствовать как свое то, чего ты не понимаешь. Отсутствие нееврейского контекста (или, по-другому, фрагментарность, отсутствие комплексного подхода при формировании программы) затрудняет выполнение непосредственной задачи программы – укрепления еврейского самосознания через «прикосновение» к знаковым для истории и культуры восточно-европейского еврейства местам, уникальная социально-культурная жизнь которых погибла в огне Холокоста.

Формирование памяти о Холокосте у современной молодежи не должно приводить ни к изоляционизму, ни к противопоставлению одних жертв геноцида другим. Беспрецедентная трагедия уничтожения нацистами европейского еврейства не должна заслонить трагедии других групп населения, а воссоздание исторической памяти о судьбе евреев Восточной Европы в дни, предшествовавшие Холокосту, не должно проходить за счет «стирания» того сложного и отнюдь не однозначного контекста, в котором эти евреи жили. Современные подростки растут в мире, где этнические чистки и геноциды отнюдь не ушли в прошлое, а потому, рассказывая им о Холокосте, стоит, пожалуй, не забыть упомянуть о трагедии Тибета и Дарфура. Основная идея, которую хотелось бы привить ребятам, состоит все же не в том, что нельзя убивать невинных евреев, а в том, что никакие убийства по принципу национальной, расовой, конфессиональной или любой другой групповой принадлежности категорически неприемлемы. Если эта идея будет повсеместно воспринята, то можно быть уверенным в том, что ничего не случится и с евреями.

Примечания

¹ См.: *Куповецкий М.* Людские потери еврейского населения в довоенных и послевоенных границах СССР в годы Великой Отечественной войны // Вестник Еврейского университета в Москве. 1995. № 2 [9]. С. 135–155.

² См.: *Альтман И.* Мемориализация Холокоста в России: история, современность, перспективы // Евреи в постсоветских странах: самосознание и образование / Под ред. А.Д. Эпштейна. Иерусалим: Еврейское агентство – Открытый университет Израиля. 2008. С. 186–209.

³ См.: *Gitelman Z.* The Soviet Union Reacts to Holocaust // *The World Reacts to the Holocaust* / Ed. by David S. Wyman. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996. P. 295–324.

⁴ См.: *Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.* Национальное самосознание российских евреев (статья первая) // Диаспоры. 2000. № 3. С. 69.

⁵ См.: *Эпштейн А., Хеймец Н., Кенигштейн М.* «В тоске по мировой культуре»: образовательные программы и национальная идентичность русскоязычного еврейства // *Между мифом и реальностью. Проблемы еврейской идентичности и цивилизации в истории и современности* / Под ред. К.Ю. Бурмистрова и А.Ю. Милитарева. М., 2005. С. 277, 281.

⁶ См.: *Levy Sh., Levinsohn H., Katz E.* A Portrait of Israeli Jewry. Beliefs, Observances, and Values among Israeli Jews – 2000. Research Report. Jerusalem: Israeli Institute of Democracy – Avi Chai Foundation, 2002. P. 132.

⁷ См.: Эшштейн А.Д., Хеймец Н. Иерусалим небесный и земной. Столица трех религий глазами российских туристов // Истоки. Вестник Университета еврейской культуры в Восточной Украине. 2000. № 6. С. 8–49.

⁸ Носенко Е. Быть или чувствовать? Основные аспекты формирования еврейской самоидентификации у потомков смешанных браков в современной России. М., 2004. С. 251.

⁹ См.: Evans M. Memories, Monuments, Histories: The Re-thinking of the Second World War since 1989 // National Identities. 2006. Vol. 8. No. 4. P. 317–348.

¹⁰ Андреев Д., Бордюгов Г. Пространство памяти: Великая Победа и власть // 60-летие окончания Второй мировой и Великой Отечественной: победители и побежденные в контексте политики, мифологии и памяти / Под ред. Ф. Бомсдорфа и Г. Бордюгова. М., 2005. С. 140.

¹¹ Ферретти М. Политика памяти в современной России: запрет на нацизм // Другая война. 1939–1945 / Под ред. В.Г. Бушуева. М., 1996. С. 411–412.

¹² См.: Полян П. Советские и постсоветские традиции замалчивания и отрицания Холокоста // Отрицание отрицания, или Битва под Аушвицем / Под ред. А.Р. Коха и П.М. Поляна. М., 2008. С. 48–66.

¹³ См.: Орон Я. Скорбь познания. Вопросы преподавания истории Катастрофы и геноцида. Раанана: Открытый университет Израиля, 2005. См. также содержательную статью об этой книге: Локшин А. Скорбь познания // Вести – общественно-политическое приложение (Израиль). 12 января 2006. С. 20–23.

¹⁴ Дубин Б. Конец века // Мониторинг общественного мнения, экономические и социальные перемены. 2000. № 4. С. 13–17.

¹⁵ Савельев О. Россияне о дне победы. Пресс-релиз Левада-центра. М., 7 мая 2008 г.

¹⁶ Прусс И. Советская история в исполнении современного подростка и его бабушки // Память о войне. 60 лет спустя. Россия, Германия, Европа. М., 2005. С. 217.

Елена Носенко-Штейн (Москва)

**«Невстреча» поколений?
Пути формирования
еврейской самоидентификации
в современной России***

Статья посвящена проблеме передачи культурной информации (или культурного опыта) из поколения в поколение у российских евреев, точнее формированию механизма этой трансмиссии в течение последних 10–15 лет. Этот механизм лежит в основе коллективной памяти любой культурной группы (подробнее см.: Носенко-Штейн 2009). Еще в 1920-е гг. М. Хальбвакс писал, что коллективная память из прошлого «сохраняет только то, что еще живет или способно жить в сознании той группы, которая ее поддерживает. Она, по определению, не выходит за пределы этой группы...» (Хальбвакс 2005). Иными словами, она дискретна и создается, а затем и передается внутри самой группы для поддержания внутригрупповой солидарности и сохранения ее культурной идентичности. Это отличает коллективную память от исторической, создаваемой профессионалами: историками, политиками и представителями иных элит «под конкретные задачи» (Нора и др., 1999: 20–22). О правомерности разграничения этих видов памяти можно спорить (равно как и о необходимости подобных споров); однако, видимо, можно согласиться с Я. Ассманом, говорившим о культурной памяти (включавшей в себя и уже упомянутые) (Ассман 2004: 19–25).

Статья основана на материалах полевых исследований, которые я проводила в 1999–2009 гг. в ряде российских городов: Москве, Петербурге, Пензе, Смоленске, Великом Новгороде, Орле и ряде других. Для этой публикации я отобрала (из 250 с лишним глубинных интервью) тексты 63 интервью с пожилыми и молодыми информан-

* Данная работа была осуществлена при финансовой поддержке Memorial Foundation for Jewish Culture.

тами – в основном активными посетителями еврейских культурных и общинных центров, благотворительных и молодежных организаций. Такой отбор был совершен потому, что эти организации и центры более или менее постоянно посещают «еврейские ориентированная публика», т.е. люди, которые помимо получения разного рода помощи и иных благ, желают тем или иным способом поддержать свою еврейскую самоидентификацию. Интервью продолжались от 40 минут до 6 часов и за редкими исключениями были записаны мной на диктофон. Я также широко использовала результаты включенного наблюдения и экспертные интервью с руководителями ряда еврейских организаций и программ. В ряде случаев я привлекала материалы, полученные российскими и зарубежными специалистами: результаты социологических опросов и антропологических исследований.

Пожилые информанты, включенные в выборку, были, как правило, старше 70 лет. Большинство из них – женщины, имели высшее образование; на момент интервью почти все они были на пенсии, иногда подрабатывая, в том числе в еврейских же центрах (библиотекарями, секретарями и пр.), или были волонтерами. Эту категорию информантов я называю *Хранителями* – хранителями остаточных элементов восточноамериканской традиционной культуры. С одним, но важнейшим исключением – иудаизм. Кризис иудаизма и основанной на нем традиции начался в Восточной Европе в конце XIX – начале XX в. и был вызван процессами модернизации, сопровождавшейся глубокими социокультурными сдвигами. После Октябрьской революции возник советский вариант светской еврейской культуры и идентичности, базировавшийся преимущественно на этническом принципе. У этого варианта было, так сказать, два «подварианта» – идишский и русскоязычный (Shternshis 2006). После Второй мировой войны именно этот вариант стал в бывшем СССР преобладающим (Altshuler 1987). Именно его и сохраняют мои информанты.

Другая категория информантов – так называемые «новые евреи». Это молодые люди в возрасте от 18 до 25 лет, студенты или работающие. Большая часть из них – активные посетители разных еврейских молодежных организаций, участники программ Еврейского Агентства и т.п.

Я попытаюсь проследить, какие символы и ценности являются базовыми для коллективной памяти той и другой группы, и есть ли между этими разновидностями памяти точки соприкосновения.

Главным и центральным символом, поддерживающим идентичность *Хранителей*, являются события Великой Отечественной войны, Холокоста и иногда Сопrotивления; устные рассказы о них, а именно рассказы фронтовиков, рассказы узников гетто, лагерей и свидетелей массовых казней, а также рассказы эвакуированных составляют несколько «блоков» устных историй, которые мне удалось записать. Кстати, именно в этой группе информантов наиболее спокойное отношение к бытовому антисемитизму, как к явлению хоть и неприятному, но неизбежному и не слишком опасному. Этим *Хранители* резко отличаются от носителей так называемой «негативной» еврейской самоидентификации, для которых антисемитизм является основным, а нередко и единственным фактором, поддерживающим их «еврейскость». В отличие от *Хранителей* они – евреи, благодаря (почти) исключительно антисемитизму.

Безусловно, символом еврейской самоидентификации для многих информантов является идиш – большинство из них либо владеют этим языком, либо понимают, некоторые учились в еврейских школах. Так, Яков Г., 88 лет (Смоленск, 2007), рассказывал:

Я считаю, что это наш язык, на котором говорили наши отцы и деды, на котором нам наши матери колыбельные пели. Я понимаю, что возродить его как национальный язык сейчас невозможно, это понятно. Но хотя бы, чтобы он стал языком домашнего общения – ведь это же можно? Чтобы его у нас тут учили, а я даже учебника достать не могу. Приезжал тут один деятель из вашей Москвы, я просил его об этом. А он мне – это мертвый язык, сейчас нужен иврит. Ну, как так можно!

Мне неоднократно приходилось сталкиваться с настоящей ностальгией по этому языку: люди просили меня достать самоучитель, кассеты или диски с идишскими песнями, говорили, что с удовольствием учили бы идиш. Многие помнят идишские песни и выражают сожаление, что их не учат. Очень характерен эпизод, свидетелем которого я была в Смоленске (апрель 2007 г.), где мне довелось присутствовать на репетиции хора, состоявшего преимущественно из пожилых людей – клиентов и волонтеров местного «Хэседа» (благотворительной организации). Участники слевки, с трудом читая написанный русскими буквами текст на иврите и сильно коверкая незнакомые слова, разучивали молитвенное песнопение. Процесс шел плохо, несмотря на старания руководительницы. Время от времени репетиция прерывалась репликами «Мы же неверующие, зачем нам

учить эти молитвы?» или «Мы же этот язык не знаем, почему мы не учим песни на идише»? Под конец – а это была подготовка к концерту, приуроченному к 9 Мая, – хор дружно и слаженно грянул песню «Над Мамаевым курганом тишина», и кто-то прокомментировал: «Вот это – другое дело».

Другой элемент традиционной восточноашкеназской культуры – кухня, которую многие информанты, особенно женщины, хорошо знают и помнят. Некоторые до сих пор готовят (или готовили до недавнего времени) множество блюд. Например, Майя Ф., 70 лет, волонтер в местной общине (Орел, 2009), прекрасно готовит и говорит, что некоторые еврейские блюда научился делать ее русский зять:

Он вообще готовить любит, ну, и покушать тоже. У нас с ним такое разделение. Он меня иногда просит фаршированную рыбу сделать, а я его испечь лекех, у него они просто здорово получаются <...> Он очень меня ругает, что я от бабушки не все еврейские кушанья научилась готовить.

Кроме фаршированной рыбы, которая является «визитной карточкой» еврейской кухни для большинства информантов (а нередко – единственным известным им блюдом), люди называли мне множество блюд и рецепты их приготовления – форшмак, шейку, креплах, кнейдлах (кнедлики), блюда из гусиной или куриной печени, разнообразные цимесы, тейглах, мандлах и многое другое.

Но кашрут почти никто не соблюдает, хотя многие помнят, что когда-то, в детстве, в их семьях это было обязательным элементом бытовой культуры. Вот фрагмент рассказа 71-летней Софьи Б. (Великий Новгород, 2007). Бабушка Софьи очень строго соблюдала предписания кашрута. Семья в 1930-е гг. жила на Украине, в коммунальной квартире. Бабушка была очень гостеприимной, и у них часто бывали гости: евреи и неевреи. 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! (Борщ был мясной. – *Е.Н.-Ш.*) Бабушка вошла, увидела, ахнула, всплеснула руками, потом засмеялась – и на этом кашрут в нашем доме кончился.

Характерная деталь: на столе, куда собирались поставить мясное блюдо, уже была сметана; это свидетельствует о том, что кашрут

к тому времени соблюдали не так строго (точнее, *уже* не соблюдали, но помнили о некоторых правилах).

Что касается иудаизма, то некоторые информанты отошли от него после испытаний, перенесенных во время Холокоста и войны. Мария Гринвальд, бывшая узницей Мирского гетто, спасенная знаменитым Освальдом Руфайзенем в 1942 г. и затем участвовавшая в партизанском движении и единственная уцелевшая из всей большой традиционной религиозной семьи, говорила (Великий Новгород, 2007):

Я много думала об этом (о Боге. – *Е.Н.-Ш.*). Если Бог есть, и он мог допустить такое, значит его нет. Нет, в синагогу я не хожу, конечно. А в детстве, конечно, мы все ходили.

Другие отошли от религии еще раньше, под воздействием антирелигиозной политики Советской власти, как видно из рассказа 88-летней Рахили Б. из Рославля (Смоленская обл., 2007):

Я была единственным ребенком в большой еврейской семье. У меня была куча родственников, а я одна. Так Вы же себе представляете – мне стоило не просто захотеть чего-то, а подумать, что я чего-то хочу, и это у меня уже было. А дом у нас был зажиточный. И соблюдали в нем все. Я Вам все об этом могу рассказать, и как папа седеер проводил, и что мы кушали, и как на Йом Киппур постились, и как перед этим каппорес делали... Все я помню. Только когда я подросла, я стала ходить в русскую школу, и все это от меня как-то очень быстро отстало. Я даже стеснялась того, что у меня родители такие отсталые <...> Нет, в синагогу я не хожу, да у нас ее ведь и нет. Я неверующая, была секретарем комсомольской организации.

Здесь следует подчеркнуть, что значительная часть информантов сохраняет светский русскоязычный вариант советской еврейской культуры. Они сами не знали идиша (хотя нередко слышали, как на нем говорили их родители, часто использовавшие его в качестве «секретного языка» в присутствии детей), обычно не знают идишских песен, плохо знакомы с другими элементами восточноамериканской культуры (кухня, музыка). Однако и для них, как и для тех, кто сохраняет идишский вариант культуры, война и Холокост стали определяющими событиями, сформировавшими их еврейскую самоидентификацию.

Мирра Р., 82 года (Москва, 2009 г.), накануне войны приехала в гости к своим родственникам в Литву. После начала войны, перед самым приходом немцев ей удалось бежать оттуда. Все, кто не смог этого сделать, погибли. От этого события, по словам Мирры, началось ее осознание себя как еврейки, поскольку раньше в семье эта тема не обсуждалась и сама девочка об этом не задумывалась. Семья Мирры была нерелигиозной. Характерно, что много позже, в 1970-е гг., она и ее дети (ее муж русский) приняли крещение по православному обряду. Последнее не только не ослабило ее еврейскую самоидентификацию, но, как мне уже приходилось писать, даже способствовало ее «пробуждению» (подробнее см.: Носенко-Штейн 2009, Носенко-Штейн 2009а). Как справедливо заметила Дж. Дейч Корнблат, принятие православия евреями в позднесоветские годы можно рассматривать именно как специфически советский феномен, но не христианский и, тем более, не еврейский (Deutch Kornblatt 2003: 220). Более того, в целом ряде случаев крещение выполняло функцию мобилизующего фактора – пробуждения спящей еврейской идентичности (*sleeping identity*) и в ряде случаев даже ее мобилизации. Однако, как я уже неоднократно указывала, большинство *Хранителей* не придерживаются какой-либо религии, что согласуется с наблюдениями других исследователей (Shternshis 2007; Chervyakov et al. 2003).

Абрам П., 82 года, местный краевед и журналист, активно изучающий историю пензенской еврейской общины, подчеркивал (Пенза, 2007):

Я всегда себя чувствовал евреем, но я был атеистом и сейчас остаюсь атеистом. Это воспитание советского времени. Я считаю, что религию нужно впитать с молоком матери, тогда она настоящая, а не показная, как сейчас у многих.

В целом же основой культурной самоидентификации *Хранителей*, помимо уже перечисленных, а также отмеченных Анной Штерншиш (2006) «еврейских сантиментов» остается этнический принцип, или так называемая «еврейская кровь» (подробнее см.: Носенко 2004; Винер 1998; Gitelman 1994).

Тот же Абрам П. из Пензы на вопрос, что именно заставляет его чувствовать себя евреем, отвечал очень категорично:

Гены. Гены. Гены. От отца, от матери. Хотя отец в большей степени был евреем, он все-таки знал иврит <мать была из совершенно ассимилированной семьи>. Но тогда мы все были прижаты системой. Все были прижаты системой.

Эта «прижатость» в значительной степени и обусловила отход от иудаизма, хотя, как на это уже неоднократно обращалось внимание, «легкость необыкновенная», с которой советские евреи отошли от «веры предков», была результатом не только антирелигиозных кампаний первых двух десятилетий советской власти (Shneer 1994; Shternshis 2006). Можно отчасти не соглашаться с исследователями, которые полагают, что такой быстрый отход от иудаизма был своего рода «платой», которые советские евреи воздали режиму за обретение ими гражданских прав (Krupnik 1995). Но, и об этом уже неоднократно писали, кризис иудаизма и основанной на нем культуры в Российской империи начался задолго до Февральской и Октябрьской революций и вызван был кризисными же явлениями всего российского общества (Gitelman 1988; Nathans 2002; Носенко-Штейн 2009б).

Информанты нередко сообщают – и в этом тоже проявляются уже упомянутые «еврейские сантименты» – что сейчас их интерес ко всему «еврейскому» возрос, иногда они, даже будучи атеистами, посещают синагогу. Это в значительной мере обусловлено желанием отдать дань памяти своих близких.

Так, Яков Б., 83 года (Великий Новгород, 2007), говорил об этом именно так:

Ну, какие мы все евреи, мы же в советское время росли. Конечно, я неверующий был, я коммунист, я партбилет свой на стол не положил. Но сейчас я хожу сюда (в синагогу. – *Е.Н.-Ш.*), мне приятно. Понимаете, не чтобы раввина послушать, нет, просто я здесь себя немного чувствую евреем <...> Я теперь жалею, что я мало расспрашивал родителей, они ведь все это, наверное, знали.

Некоторые информанты, в основном мужчины, посещают синагогу (там, где синагога имеется), чтобы почувствовать себя среди «своих». Это тоже разновидность «еврейских сантиментов» или, скорее, попытка ощутить в значительной мере утраченную внутригрупповую солидарность, нежели потребность в выполнении религиозных предписаний.

У «новых евреев» наблюдается совсем иная картина. Символы и ценности, поддерживающие их еврейскую самоидентификацию, сильно отличаются от «еврейских сантиментов» *Хранителей*.

Так, если не считать немногих интеллектуалов, живущих в больших городах, молодые люди еврейского происхождения (а большинство информантов моложе 50 лет – это потомки смешанных браков) не интересуются идишем и идишской песней. Ни один из молодых информантов, регулярно посещающих общинные центры, расположенные в российских регионах, а также мероприятия, проводимые Еврейским Агентством и т.п., не выражал желания учить идиш и обучать ему своих детей. Руководительница хора еврейской песни в Смоленске (2007 г.) говорила:

Они эти песни не воспринимают, для них это что-то такое длинное, тягучее, однообразное. Ну, *Тум, балалайкэ* там, куда ни шло, а больше – ничего.

Примерно та же ситуация наблюдается со знанием блюд традиционной восточнорусской кухни. «Новые евреи» обычно даже не подозревают о ее богатстве, и знают почти исключительно мацу и фаршированную рыбу («рыбу-фиш»). Результатом проводившихся мной тестов (методом «открытого предложения») стало то, что в регионах ни один информант моложе 50 лет не смог ответить на вопрос, что такое цимес. В дальнейшем я повторяла тот же вопрос в своих интервью почти с тем же самым результатом. В то же время некоторые «новые евреи», особенно побывавшие в Израиле, называли *хумус, хаццилим*, иногда *фалафель*.

Характерен случай с дочерью Аллы Ш., 68 лет (мать – еврейка, отец – русский, муж – русский). Приехав в Пензу несколько лет назад, Алла впервые пришла в местный общинный центр для того, чтобы ей помогли похоронить недавно умершую мать на еврейском кладбище. В дальнейшем Алла стала посещать общинный центр регулярно. Затем туда же начала ходить ее дочь Наталья (при полном одобрении отца). На вопрос, знает ли Алла какие-то еврейские блюда, она ответила (Пенза, 2007):

Наверное, ничего. Наверное, не знаю. Ну, вот рыбу фаршированную люблю очень. Дочка моя, она сходила сюда <в общинный центр>, она какие-то салаты там научились делать. Вот она приносит мне: «Вот это –

еврейский салат», – говорит. Я говорю: «А чё в нем особенного?» А мне она говорит, что еврейский.

Наиболее, пожалуй, шокирующая ситуация сложилась со знаниями, вернее, их отсутствием, о Холокосте. Мне уже доводилось писать, что память о тех трагических событиях не передается или плохо передается на семейном уровне (Носенко-Штейн 2009). Я указывала на несоразмеримость значимости фактора Холокоста для еврейской самоидентификации в России и в Америке. В стране, которая хоть и послужила «убежищем» для многих переживших Холокост, но, тем не менее, не ставшей свидетельницей этой трагедии, Холокост, безусловно, очень прочная «опора» еврейской самоидентификации (Носенко 2004). Музей Холокоста в США можно, вне всякого сомнения, назвать, «местом памяти», где культурная информация очень активно и направленно передается из поколения в поколение. Я также сравнивала память о Холокосте у российских евреев и память о геноциде армян 1915 г. – сравнение было явно не в пользу первых (Nosenko-Stein 2009). Молодежь и информанты среднего возраста мало знают о трагедии Холокоста, почти ничего об этом не читают: не могут назвать художественных книг или документальных произведений на эту тему. Немногие видели художественные фильмы, посвященные Холокосту (среди них лидирует «Список Шиндлера»; единицы назвали «Тяжелый песок»), но гораздо чаще люди не могут вспомнить ни одного названия, утверждая, что «что-то видели, но не помнят, что именно». Даже молодые люди, живущие в Москве и Петербурге, где «еврейская жизнь» довольно активна, где имеются вузы с инкорпорированными в них кафедрами или центрами по изучению иудаики, часто не могут ответить на вопрос о том, сколько евреев было уничтожено нацистами. Мои данные подтверждаются и результатами опроса, проведенного российскими и израильскими социологами среди студентов и учащихся еврейских школ в нескольких городах России и Украины. По данным авторов (по любезно предоставленной мне авторами рукописи): «Сегодняшняя молодежь школьного и студенческого возраста – это уже четвертое послевоенное поколение. Мало кто из них слышал в семье живые воспоминания непосредственных свидетелей ужасов Второй мировой, не говоря уже о том, что количество евреев, переживших адское пламя Холокоста, трагически мало. Все до одного

опрошенные школьники сообщили, что о Холокосте им рассказывали в школе, но лишь 54% – т.е., едва больше половины! – вспомнили о том, что о Холокосте им что-то рассказывали дома» (Ханин и др. 2008). Вслед за авторами приходится согласиться, что «вопреки распространенному мнению, **никаким образом нельзя считать априорно, что память о Холокосте в постсоветских государствах бережно передается из поколения в поколение** (выделено мной. – *Е.Н.-Ш.*) (Ханин и др. 2008).

Мне уже приходилось писать об этом и выслушивать возражения, которые сводились к тому, что несколько десятков анкет не дают достаточно репрезентативного материала по этому поводу. Однако результаты массовых опросов, как это нередко бывает, подтверждают данные исследований, выполненных с применением качественных методов. К сожалению, приходится повторять – несмотря на деятельность общества «Холокост», конференции и семинары, посвященные этому событию и т.п., – «пепел Клааса» не стучит...

Вместо этого у молодежи наблюдается своеобразный интерес к Израилю: к поездкам туда к родственникам, на учебу или на различные курсы, особенно организованные Еврейским Агентством. Некоторые информанты посещают курсы иврита здесь, в России, имея в виду либо эмиграцию, либо, что гораздо чаще – поездки в Израиль. Что касается эмиграции как таковой, то она резко сократилась. Даже из депрессивных регионов молодежь охотнее едет в большие города России, особенно в Москву. Очень любопытна реплика одной из руководительниц еврейских молодежных программ в Смоленске (2008 г.). На мой вопрос, уезжает ли еврейская молодежь из Смоленска, она ответила: «Слабые – в Израиль, сильные – в Москву».

В то же время – и это очень сильно отличает самоидентификацию «новых евреев» от самоидентификации *Хранителей* – именно в молодежной среде наблюдается своеобразные «религиозный ренессанс», точнее говоря, возрастающий интерес к иудаизму, которому целенаправленно «обучают», особенно в религиозных и светских еврейских организациях. Это происходит благодаря лекциям, изучению еврейских текстов и традиции, подготовки к праздникам и т.п. Такие мероприятия обычно рассчитаны на аудиторию разных возрастов, но посещают их, как правило, либо пожилые люди, либо, напротив, молодежь. При этом молодые люди чаще стремятся со-

блюдать те предписания иудаизма, которые они сами считают важными. Так, Матвей Р., 21 год (Петербург, 2000) говорил:

Я стараюсь соблюдать кашрут в такой легкой форме. Свинину я стараюсь не есть <...> Нет, мясное и молочное я смешиваю, конечно, с мамой (русской. – *Е.Н.-Ш.*) все это сложно. В синагогу я теперь стал с отцом иногда ходить.

При этом большинство информантов далеко не всегда осведомлено об основных предписаниях кашрута (за исключением запрета есть свинину и смешения мясной и молочной пищи). Вообще те или иные предписания или запреты имеют для них скорее символический, нежели сакральный характер. Так, Сергей В., 26 лет (Пенза, 2007), говорил:

Кашрут я соблюдаю по возможности. Вот свинину я есть перестал. – А где Вы вообще покупаете мясо? – Ну, как где, в магазине, конечно <...> В Субботу я не работаю, но если дома бабушка попросит там баллон вымыть, куда денешься.

Это явление – разновидность так называемой «светской религии», в данном случае «светского иудаизма» – вообще характерно для современной постмодерной культуры. Для любой светской религии характерно, что индивид выбирает те ритуалы и практики, которые он сам считает важными и которые одобряются большинством членов данного сообщества (Bellah 1975; 1991). Так, руководитель молодежной организации в Москве рассказывал мне, что его подопечные могут в обычные дни есть сало, но поститься на Йом Киппур, и т.д. Такой «частичный кашрут», «соблюдение Субботы» в удобное для себя время, выполнение определенных ритуалов только в праздничные дни и/или в стенах еврейского центра (скажем, ношение кипы) – некоторые отличительные черты российского варианта «светского иудаизма».

Однако, как правило, большинство молодых информантов, какое-то время «поиграв в евреев», на этом останавливаются. «Быть евреем – круто!» – эта реплика 19-летнего Николая из Великого Новгорода (2007 г.) отражает отношение к увлечению «всем еврейским» как к некоей молодежной моде. Светский иудаизм в России пока явно находится в стадии формирования или, точнее говоря, конст-

руирования. В отличие от американской или израильской моделей он пока не обрел своего устойчивого набора символов и практик, которые имеют высокую ценность в глазах большинства американских евреев или «светского, но соблюдающего» сектора израильского общества.

У немногих информантов этот интерес превращается в устойчивую приверженность «обычному» иудаизму, что, как правило, резко отличает «новых евреев» от *Хранителей*. Этот «религиозный ренессанс», как правило, происходит в общинных и культурных еврейских центрах благодаря изучению священных текстов и традиции, чтению соответствующей литературы и т.д. Такие занятия, что вполне естественно, люди чаще могут посещать в больших городах, где имеются крупные общины.

Таким образом, именно общинные и культурные центры – новое явление еврейское «сакральное пространство» – становятся теми «местами встречи», где происходит попытка передачи культурной памяти от поколения к поколению. Примером такой «встречи поколений» может служить своеобразный «бейт-мидраш» в Пензе, где в библиотеке еврейского общинного центра по вечерам собираются представители разных поколений. Они приходят туда (почти исключительно благодаря энергии и инициативе местного активиста П.А. Вакуленко), чтобы изучать тексты Библии и Талмуда и вести дискуссии по самым разнообразным вопросам. Результатом такой «встречи поколений» становится не столько передача культурной информации от *Хранителей* к *новым евреям*, сколько обретение элементарных знаний всеми участниками.

Уже упоминавшийся Абрам П. из Пензы говорил по этому поводу следующее:

Вы знаете, я удивлен. У нас есть молодежь, она знает больше, чем мы старики знаем в еврейском плане. Меня это удивляет. Я здесь нахожу отдушину, я читаю лекции.

Это уже отмечавшееся многими исследователями явление – передача культурной информации «через поколение», причем «в обратном порядке» – от внуков к дедам и бабкам (минуя родителей) – явление довольно характерное.

Так, Татьяна Ш., 26 лет, преподавательница иврита в Еврейском университете Санкт-Петербурга (тогда, в 2000 г. существовавшего),

рассказывала об отношении своих пожилых родственников к ее стремлению заниматься ивритом и изучать еврейскую историю:

Да, у бабушки <были книги на иврите>, и она отдала мне их, когда я стала этим заниматься. Она этим гордилась, и все родственники со стороны отца <у Татьяны отец – еврей> придавали этому очень большое значение. Когда я стала этим заниматься, все рукоплескали и отдали семейные молитвенники и всякие такие вещи.

Поколение родителей оказывается наименее восприимчивым к такой совершенно не знакомой и чуждой для них информации, поскольку у них, в отличие от старшего поколения, не сохранилось и тех обрывочных сведений и «еврейских сантиментов», о которых говорилось выше.

Итак, мы видим значительный разрыв в передаче культурного опыта от поколения к поколению в еврейской среде. «Встреча поколений», которая прежде происходила на семейном уровне, а также в синагоге, теперь, как правило, происходит в общинных центрах и больше напоминает «невстречу». Традиционные же еврейские «места передачи памяти» – семья и синагога – эту функцию в значительной мере утратили. Их место в какой-то мере заняли общинные и культурные центры, библиотеки, женские клубы и т.п. Отсюда проистекает своеобразный параллелизм «еврейской жизни» – разнообразных мероприятий, проводимых для молодежной и пожилой аудитории, будь то встречи Субботы, проведение пасхального седера, встреча Рош а-Шана и других еврейских праздников, изучение Торы и пр.

Попытки формирования «светской еврейской идентичности», которые мы наблюдаем, скажем, на примере Еврейского Культурного Центра в Москве, пока имеют разнонаправленный характер. Так, анализ афиши мероприятий ЕКЦ на Большой Никитской в Москве за 2007–2009 гг. показывает, что мероприятия, устраиваемые по поводу разных еврейских праздников, сменяются в нем вечерами джаза или идишской песни. А встречи со многими замечательными людьми (Ю. Норштейном, В. Войновичем, В. Маканиным, Т. Кибировым и др.) соседствуют с дискуссиями о взаимоотношениях христианства и иудаизма. Нередко такого рода попытки создать новую еврейскую идентичность в России объединены ключевым словом «еврей» – будь то еврейские корни приглашенного на вечер писателя, музы-

канта или режиссера, «еврейские мотивы» в их произведениях и т.п. Светская еврейская идентичность, как и «светский иудаизм», в России пока находится в процессе своего становления; происходит поиск тех смыслов, символов и ценностей, на которые «новая еврейская» самоидентификация могла бы опереться.

Таким образом, налицо серьезная деформация передачи коллективной памяти: точнее, разрыв в передаче культурной информации от поколения к поколению. Сюда очень подходит цитата опять же из Хальбвакса: «Когда память о некоей череде событий перестает поддерживаться какой-либо группой, которая в них участвовала или испытала на себе их последствия, <...> или услышала живой рассказ о них от первых участников или наблюдателей <...> когда эта память расплывается по нескольким индивидуальным сознаниям, затерянным в новых обществах, которые уже не интересуются этими событиями, <...> тогда спасти эти воспоминания можно, только письменно зафиксировав их в форме связного рассказа – ведь слова и мысли умирают, а тексты остаются» (Хальбвакс 2005). Однако попытка «спасти воспоминания» делается не столько с помощью их фиксации профессионалами, сколько с помощью «конструирования» нового российского еврея, обладающего иной, нежели у его предшественников, памятью.

Литература

- Ассманн 2004 – *Ассманн Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.
- Винер 1998 – *Винер Б.Е.* Межпоколенная передача этнической идентичности у этнодисперсных меньшинств (на примере современного Петербурга). Дис. ... канд. социол. наук. СПб., 1998.
- Нора и др. 1999 – *Нора П., Озуф М., де Пюимеж Ж., Винок М.* Франция – память. СПб., 1999.
- Носенко 2004 – *Носенко Е.Э.* «Быть или чувствовать?» Основные аспекты формирования еврейской самоидентификации у потомков смешанных браков в современной России. М., 2004.
- Носенко-Штейн 2009 – *Носенко-Штейн Е.Э.* О коллективной памяти российских евреев на рубеже веков (предварительные наблюдения) // Этнографическое обозрение. 2009. № 6. С. 20–29.
- Носенко-Штейн 2009а – *Носенко-Штейн Е.* Иудаизм, православие или «светская религия»? Выбор российских евреев // Диаспоры / *Diasporas*. 2009. № 2. С. 6–40.

- Носенко-Штейн 2009б – *Носенко-Штейн Е.Э.* Чужие среди чужих: Православие и еврейская самоидентификация в современной России // Этнографическое обозрение. 2009. № 3. С. 20–35.
- Хальбвакс 2005 – *Хальбвакс М.* Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. № 2–3 (40–41_2005 – <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>)
- Ханин и др. 2008 – *Ханин З., Эпштейн А., Лихачев В.* Проект «МАСА Шорашим»: содержательные и педагогические аспекты (социологический анализ). Проект выполнен при поддержке: The Rappaport Center for Assimilation Studies and Strengthening Jewish Vitality, октябрь 2008 г. (статья не опубликована). Рукопись статьи была любезно предоставлена мне авторами проекта.
- Altshuler 1987 – *Altshuler M.* Soviet Jewry Since the Second World War: Population and Social Structure. Westport, CT: Greenwood Press, 1987.
- Bellah 1975 – *Bellah R.* The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial. Seabury Press, 1975.
- Bellah 1991 – *Bellah R.* Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World. Harper and Row: University of California Press, 1991.
- Chervyakov et al. 2003 – *Chervyakov V., Gitelman Z. and V. Shapiro.* Thinking about Being Jewish in Russia and Ukraine // Jewish Life after the USSR / Ed. by Zvi Gitelman with Musya Glants and Marshall I. Goldman. Bloomington: University of Indiana Press, 2003. P. 49–60.
- Deutsch Kornblatt 2003 – *Deutsch Kornblatt J.* Jewish Converts to Orthodoxy in Russia in Recent Decades // Jewish Life after the USSR / Ed. by Zvi Gitelman with Musya Glants and Marshall I. Goldman. Bloomington: University of Indiana Press, 2003. P. 209–223.
- Gitelman 1988 – *Gitelman Z.* A Century of Ambivalence. The Jews of Russia and the Soviet Union. 1881 to the Present. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1988.
- Gitelman 1994 – *Gitelman Z.* The Reconstruction of Community and Jewish Identity in Russia // East European Jewish Affairs. 1994. Vol. 24 (2). P. 35–56.
- Krupnik 1995 – *Krupnik I.* Soviet Cultural and Ethnic Policies towards their Jews: A Legacy Reassessed // Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union / Ed. by Y. Ro'i. London, 1995. P. 67–86.
- Nathans 2002 – *Nathans B.* Beyond the Pale. The Jewish Encounter and Late Imperial Russia. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2002.
- Nosenko-Stein 2009 – *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.
- Shneer 1994 – *Shneer D.* Yiddish and the Creation of Soviet Jewish Culture. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Shternshis 2006 – *Shternshis A.* Soviet and Kosher. Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923–1939. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Shternshis 2007 – *Shternshis A.* Kaddish in a Church: Perception of Orthodox Christianity among Moscow Jews in the Early Twenty-First Century // Russian Review. 2007. Vol. 66 (April). P. 273–294.

Ольга Белова (Москва)

**«Диалог поколений»
в еврейских семейных рассказах**

В основу данной публикации положен материал, записанный в 2005–2009 гг. во время полевых исследований в различных регионах России и Украины. На этот раз мы рассматривали «устную историю» и семейные рассказы как источник представлений о традиции и стимул для осознания отношения к традиции у разных поколений. Таким образом, данная статья продолжает серию работ, посвященных различным аспектам традиционной культуры евреев и межкультурного диалога (Белова 2009а, Белова 2009б, Белова 2010).

Все наши собеседники – люди старшего возраста (60–85 лет), соприкоснувшиеся в детстве и юности с традиционной еврейской культурой. Одни, как жители Западной Украины (Черновицкая, Ивано-Франковская обл.), еще застали городскую и местечковую традицию в ее «живом выражении» и были ее очевидцами. Другие, как уроженцы Брянской и Смоленской областей России, знают о «еврейском» больше со слов бабушек и дедушек, и для них традиция изначально представлялась как некое наследие, продолжающееся во многом благодаря памяти старших поколений. Показательный момент, отраженный во многих интервью, – рассказывая о традиции, информанты часто апеллируют к опыту и знаниям своих бабушек-дедушек, которые в их понимании и были основными «хранителями древностей».

Мы намерено соединили в этой публикации фрагменты интервью с уроженцами столь различных в культурном отношении регионов, как Буковина, Галиция и Центральная Россия. Несмотря на различие исторических обстоятельств, влиявших здесь на судьбу еврейства, несмотря на разность в степени сохранности традиционной обрядности и языка, свидетельства наших рассказчиков о религиозной и светской идентичности, о понимании традиции и их представления о механизмах ее передачи от поколения к поколению во многом совпадают.

Приобщение к традиции

Многие рассказчики, говоря о прошлом своих «традиционных» семей, подчеркивают, что своим приобщением к еврейской традиции (в т.ч. к языку – древнееврейскому и идишу – и начаткам религии) они обязаны старшим членам своей семьи.

Отец там [в Румынии] служил, он кавалеристом был... Проехал мимо – а мама, ей было 18 лет, набирала у колодца воду, и он подъехал с конем, говорит: «Можно коня напоить?» Ну, девушка красивая... он сватов заслал и через год всё! Забрал ее туда, в Галац, а в 32-м году привезли меня бабушке в подарок. Сам тоже увел ее! И так все эти дети – воспитывала нас бабушка. Они жили в Румынии, мама с папой, родился второй брат – раз! бабушке подарок! Бабушка имела большое хозяйство. **И мы все воспитывались у бабушки. Дома разговаривали по-еврейски. Я еврейский язык знаю прекрасно. Понимаю прекрасно, но говорить тяжеловато. Зато песни знаю много еврейских.** Это вполне естественно.

(Михаил Григорьевич Кличинский, 1932 г.р., с. Фараоновка, Бессарабия; зап. М.М. Каспина, О.В. Белова, Н.М. Киреева, А.Л. Полян, С.В. Копелян, Д.С. Малюта, г. Сторожинец Черновицкой обл., 2006)

А мой дедушка был *габбэй*. Он окончил в Хотине духовную семинарию, была такая еврейская <...> **Он [дедушка] обучал, это... читать, азбуку, потом читать в *сидуре* – вот это его было. Работа его такая <...> Я был самый как бы самый маленький, самый младший, мне было пять лет. Дедушка старался со мной побольше заниматься.** Помню, как он брал длинное полотенце, намочит (было жарко) и брал спичку – немножко заточит – и он сидит, он был уже старый, семьдесят с чем-то лет, с белой бородой, и так вот: водит-водит-водит и показывает, потом раз – прикроет глаза, засыпал понемножку. Он засыпал, а я молчал, ничего не говорил. Так он брал это полотенце и замахивался – почему [молчишь]? А я говорю: «Ты ж убрал руку, я не вижу где читать».

Ну, я помню, несколько слов мы выучим, он говорит, старшие ребята писали, а я там еще не писал, так надо было это повторять. А чтоб убедится, что мы что-нибудь понимаем, так он брал какие-то предметы, вот я помню первые азы: ручку положил, тетрадь, там книжку, там листочек и что-нибудь такое. И вот прошла неделя, какое-то время мы что-то изучали, какое-то слово он говорил, вот: «Дай мне карандаш», – сначала я должен был идти взять карандаш и принести и сказать ему «б'вакаша»,

то, что я помню с тех пор. Вот, спасибо. А если нет, так он спрашивал, а кто знает? Надо было пойти принести и сказать на иврит. Что это *a parón* [карандаш], *xéфец* [вещь], что-то такое. Конечно, чуть-чуть изменение было, потому что нашей нации присуще, что обязательно надо что-нибудь свое вставить. Обязательно что-то такое изменяет!

(Борис Соломонович Брайман, 1934 г.р., с. Корпач, Единецкий р-н, Молдавия; зап. О.В. Белова, С.И. Барышева, г. Черновцы, 2009)

Мой дедушка был очень религиозным. Недалеко от нас была синагога, он брал меня с собой в синагогу, когда я была маленькая. Я помню, был праздник Симхас Тойре, он брал Тору, брал полотно вот это вот, брал меня с собой в синагогу. И нас там угощали лекех, это еврейское ...бисквит. И ходили с Торой вокруг стола, а нас детей угощали... **Я в такой патриархальной семье воспитывалась, еврейской, что я все это запомнила и напиталась всего этого.**

<...> Капуре. Крутили над головой детей дома живого петуха. Рыжий петух. При этом говорили молитву, петух орал. Делали для здоровья. Делали именно петуха. На Хонеке с двоюродной сестрой стояли в кухне, дед читал молитву минут 10, мы стояли ждали, потом он брал петуха, крутил над нашими головами (показывает, как крутил) и что-то приговаривал. А после этого давал нам деньги. Это не просто «капоре», а как-то «делал капоре», «махен капуре» по-еврейски, наверно, так. А вот мы сейчас Фиму спросим. [Подходит Хайм Давидович Котляр, 1932 г.р., Бельцы, в Черновцах с 1947 г.; Муся спрашивает Хайма, не помнит ли он, как «оф Хонеке» крутили петуха. Хайм поправляет: «Нишът оф Хонеке, оф Рошашуне».]

(Муся Абрамовна Клузман, 1941 г.р., г. Тульчин Винницкой обл.; зап. О.В. Белова, Е. Солопова, г. Черновцы, 2007)

Ольга Львовна Хайкина (1921 г.р., Бобруйск) вспоминает, как она очень гордилась тем, что именно ей было доверено носить за дедом («надевал длинное черное пальто – “капоту”, шляпу») в синагогу молитвенные принадлежности:

Я дедушке помогала принести сидур. Вот этот дед – понимаете, что получается: мама самая старшая [из детей], а я самая старшая у мамы. Я все время – мама работала, папа работал – и я все время бегала туда, напротив, практически [жила] у бабушки, меня там кормили, меня там принимали, и всё-всё. И я еще помню, как они субботы все справляли, это я все помню, потому что на моих глазах. И вот когда дедушка ходил в субботу, я помню, куда он ходил. Это было от нас недалеко. Синагога.

Такое не очень красивое здание, такое средненькое, двухэтажное. И он брал с собой талэс, и книжка у него была. И я за ним шкандыбала, и несла ему эти принадлежности. Я не помню, чтобы он когда-нибудь ласкал меня, как-то может это и было, но не так оно было видно, потому что я это не помню. Я приносила всё и должна была бегать домой.

(Зап. О.В. Белова, г. Екатеринбург, 2009)

Отход от традиции

Наряду с приобщением к традициям, происходил и обратный «внутрисемейный» процесс отхода от соблюдения традиционных предписаний – и здесь «отступниками» и «нарушителями» (вольными или невольными – это вопрос отдельный) чаще всего были представители среднего («дети») и младшего («внуки») поколений.

В роли «отторгающего фактора» могли выступать исторические события, как, например, в судьбе зажиточной семьи из Брянска.

Дело в том, что мои предки, у меня прадед один из немногих имел разрешение проживания в Брянске, потому что он был военный портной, обшивал как полицию, так и войска тут генералитет в Брянске. Бабушка моя – это ж ее отец был – рассказывала, что таких разрешений в Брянске было – по пальцам можно было пересчитать, купцов и вот ремесленников, которым разрешали селиться именно в Брянске, Почеп – пожалуйста, Навля – пожалуйста, но не Брянск.

А в Брянске их было считанное количество, причем что интересно, она даже рассказывала, она маленькая была, помнит погромы, и она сказала – во время погромов полиция расставляла возле нашего дома пост, шоб его не трогали. Но самое забавное было в том, что в 905-м году он прятал еврейских ребят-революционеров, под этим предлогом, что к ним не придут. А потом, когда его собственные сыновья... Вот он сидел как-то, мама уже рассказывала, и говорит: «Вот надо ж, дурак такой, зачем я их прятал? Я их напиртал, и мои пошли за ними, и оба его сына, бабушкины братья, в революцию погибли <...> И он говорил, вот если бы я этого не сделал, и у себя революционеров не, это самое [не прятал]... Он жалел потому, что в общем-то в Брянске очень мало было евреев и образованных, потому вот эти вот ребята, которые революционеры, ну Господи, гимназисты! и наши... Зато маме моей он не разрешил ни в пионеры, ни в комсомол вступить [смеется]. Хватит мне в семье революционеров!

(Даша Абрамовна Кулешова, 1947 г.р., г. Брянск; зап. О.В. Белова, М.М. Каспина, г. Брянск, 2008)

Отметим, что такая деталь, как упоминание действий полиции по поддержанию общественного порядка во время еврейского погрома 1905 г. в Брянске, находит подтверждение в исторических документах (см.: Поляков 2007: 100–101).

Неоднозначное отношение к традиции проявлялось, например, в отношении к соблюдению праздничных запретов и кашрута.

Отец в Йом Кипур был нерелигиозен, так он постил, но курил. По своему отцу читал кадиш в синагоге, но с большой натяжкой. А в синагогу вообще не ходил <...> На Пасху готовили, заказывали мацевую муку, делали *латкес*, блинчики разные, бабку – *кигл*. Меняли сервис. На каждый день – с незабудками, а на пасху брали сервис с зелеными полосками. **А пока был жив дедушка, так дедушке говорили, что эти ножи мясные, а эти молочные но на самом деле это был камуфляж. Не соблюдали праздники, но, как говорят по-еврейски, *far dem menshn* – «для людей».**

(Софья Филипповна Воллернер, 1910 г.р., г. Киев; зап. О.В. Белова, М.М. Каспина, г. Черновцы, 2005)

(МГК) Ну, папа у меня был вояка, он там в Румынии такого не очень-то [соблюдал], а бабушка была верующая, очень. Она умела читать, писать и хорошо прекрасно пела. Но она перевоспитывала своего зятя. **Свинина – не дай Бог.** [Показывает: принохивалась.] Ага, там уже есть *хóзер*. Она имела свою посуду. Он говорит: «Нет, это не свинина!» – «Я тебе не верю, у нее запах есть, я знаю!» Она была очень интересная женщина! В шкафчике сохранилась ее тарелка, это бабы, ее трогать не надо. Пусть даже после *хóзера* она мыла что-то такое, но всё – она в этом не хотела признавать. [А почему евреи не едят свинину?] Вот хороший вопрос! Считается, что такие животные, как овца, корова – это от Бога эти животные, овечка, корова. Куры. Почему курятина считается для евреев – это самая деликатесная пища. Свинина – нечистоплотное такое животное, которое... (МИК) Питается тем, чем человек! (МГК) Вот корова – разве она будет мясное есть? Нет, она травой пасется. Курица – тоже. Овечка – тоже. А свинья роет все, что хочешь. Поэтому считается, что евреи свиньи сторонятся.

(Михаил Григорьевич Кличинский, 1932 г.р., с. Фараоновка, Бессарабия; Мария Ильинична Кличинская, 1947 г.р., с. Старые Бросковцы Сторожинецкого р-на Черновицкой обл.; зап. М.М. Каспина, О.В. Белова, Н.М. Киреева, А.Л. Полян, С.В. Копелян, Д.С. Малюта, г. Сторожинец Черновицкой обл., 2006)

Иногда оказывались действенными практические соображения – мать в тайне от «соблюдающего» отца готовила детям кроличью печенку, т.к. это «диетический продукт»:

(АИШ) Кролики были там, на этой бойне. (МСБ) А кролики – это некошерно. (АИШ) Некошерное, но это самое лучшее диетическое мясо. А печенки продавались. Мы ходили в школу, можно было сварить или пожарить печеночки. В общем, хорошие печенки были от кроликов. Сварить и дать покушать, пока дети идут в школу. А мой папа это не приемлел. Это мама клала [смеется] [т.е. мама тайком от отца давала детям в школу кроличьи печенки], печеночки мама где-то варила, чтоб дед... папа мой не видел!

(Анна Иосифовна Шварцбройт, 1925 г.р., п. Малые Черневцы Могилев-Подольского р-на Винницкой обл. (АИШ), Мила Срульевна Бруклич, 1948 г.р., г. Черновцы (МСБ); зап. О.В. Белова, М.М. Каспина, г. Черновцы, 2005)

Неожиданностью становится для младших знание о том, что старшие сами нарушают традиции:

Я вам раскрою большой секрет. Что однажды я видела, как дед сидел ел сало свиное. Но он говорил нам, что в еврейской семье сало, свиное мясо не должно быть. Ничуть не бывало, это было всё. Все это были условности.

(Муся Абрамовна Клузман, 1941 г.р., г. Тульчин Винницкой обл.; зап. О.В. Белова, Е. Солопова, г. Черновцы, 2007)

Согласно другой семейной быличке, «дети» стали причиной утраты родовой реликвии, «раскошеровав» ее.

У бабушки хранился свиток какой-то, знаете, на этом... на... по-видимому, это – свиток Эстер, может, еще что-то, на двух барабанчиках вот так раскручивается. Я почему знаю. С этим история очень интересная связана. В 1938 году отец с матерью надумали пожениться. Отец же у меня русский, мать еврейка. Ну вот, и мама повезла его в Унечу знакомить со своей матерью. Мать была в легкой панике, но все-таки подумала и сказала: ну что ж, браки на небесах заключаются, значит, так боги договорились.

Но там было самое страшное. Невестка старшая моей бабушки, тетя, жена маминого брата старшего, увидела – Коля! русский! всё! заигрывать, заискивать, – и «знаешь, что у нас есть?» – и вытащила вот этот

свиток. И показала, и дала развернуть... **А потом в дверях стояла бабушка – белая как полотно, в ужасе, потому что свитки эти кошерные называются. То есть это не должен касаться иноверец,** еще что-то там такое... В общем, она бледная-бледная была. А эта Ципа – Зина она – ее Ципой называли, Ципойра, наверно, второе имя, вот, она выскочила пулей оттуда. А бабушка стояла с бледными-бледными губами, это мать рассказывала, и говорила: «Коля, ты не виноват, Коля, ты не знал... Ты не виноват! Ты перед Богом не виноват, Коля!» [смеется] То есть мы сделали то ли свиток Торы, то ли свиток Эстер некошерным! С этого началось знакомство. [А обратно его кошерным нельзя сделать?] Нет, уже нельзя.

(Вера Николаевна Кривошеева, 1948 г.р., г. Брянск; зап. О.В. Белова, г. Брянск, 2009)

Влияло на отношение к еврейской традиции и соседство с неевреями. Показательно, что в ситуации нарушения правил (при соблюдении предписаний старшим поколением, младшие уже преступают запреты), могли возникать некие «механизмы» обхода запрета, сглаживающие факт нарушения традиции.

Да, традиционно всё соблюдали, у бабушки были отдельно ложки, тарелки, всё прочее для мясного, отдельно для молочного, соблюдались все религиозные праздники, практически всё соблюдалось. Настолько, что когда мать приглашали соседи, Малеевы, к себе в гости обычно и кормили на Пасху еврейскую салом [смеется], мать приходила, бабушка у нее так спрашивала: «Ривочка, ты у Малеевых была, да? Сало давали?» – «Давали». – «Ну ничего, **ты ребенок, тебе это Бог разрешает, ты только смотри не трогай вот этих ложечек, этого не трогай, ничего не трогай**», – и всё. **То есть она не трогала родительского ничего, не смела прикасаться.** Она ела [сало]. Так что вот такое было.

(Вера Николаевна Кривошеева, 1948 г.р., г. Брянск; зап. О.В. Белова, г. Брянск, 2009)

Знакомство с фольклором

Несколько слов следует сказать о том «погружении в фольклор», которое испытали некоторые наши информанты в основном благодаря своим бабушкам. Как сказал собиратель А.Г. Крупник (1933 г.р.), житель бывшего местечка Тульчин, вспоминая сказки, слышанные им в детстве от своей бабушки, «она рассказывала поучительно, де-

лала какой-то вывод <...> Она нам ставила так вопрос, чтоб мы над этой вещью думали <...> В любую сказку, которую она рассказывала, она влаживала воспитательный момент...» (Егорова, Мягкова 2007: 43).

При этом «фольклор» может быть не обязательно еврейский, видимо, старшему поколению всегда и везде по определению уготована роль «сказителей»-воспитателей.

[А песни вы поете – вы их откуда берете?] **Я это всё принял от бабушки. Моя бабушка сама пела.** Муж ее был артист какого-то театра. Не помню. Она мне так рассказывала. А сама она прекрасно пела. **Все песни, которые я знаю, это все от бабушки.** Мама пела. Отец в синагогах все время, кантором был.

(Михаил Григорьевич Кличинский, 1932 г.р., с. Фараоновка, Бессарабия; зап. М.М. Каспина, О.В. Белова, Н.М. Киреева, А.Л. Полян, С.В. Копелян, Д.С. Малюта, г. Сторожинец Черновицкой обл., 2006)

И мама рассказывала вообще, как она [прабабушка] себя вела в Сураже. То есть когда приезжал в Сураж по каким-то делам какой-то богач и останавливался в гостинице, она одевала свое, «по последней моде» – начала века или конца того века – значит, одевала всю свою одежду и шла в гостиницу, значит, вот, месье там... Перчик, вот я... и начинала с ним беседовать, разговаривать, и кончалось дело тем, что тот давал какие-то деньги для бедных, в эту, в общую казну, вот. И это было ее дело! Она вот так собирала, т.е. всё шло именно – это были казенные деньги, она из них ничего не брала, но именно вот как дама приходила и занималась вот таким общественно-полезным трудом <...>

А где-то в 36-м, седьмом году или в 38-м она приезжала. Приехала со своей посудой, то есть вот так. В парике. Ну как-то передо мной, мальчишкой, она уже ложилась спать и этот парик сняла, но.. вот так обритая. Но она не была обритая, она была примерно так, как ты... [смеется, показывает на короткую стрижку собирателя]. Да, то есть очень мало седины, такая сивая, серая, и волосы такие были, как сегодняшние женщины носят. Но она всегда ходила в парике, который так вот завязывался [показывает: на затылке] – из совершенно таких вот каштановых волос.

Вот, кстати, **она мне рассказывала русские сказки. И я до сих пор помню – про дурня, который пляшет на похоронах и плачет на свадьбе – это я услышал от нее.** Она сама смеялась очень весело, и вот такую сказку... и вот это, если хотите, **я уже был в третьем классе и тут я решил, что надо это записывать, в «Пионерке» я читал, что вот это, есть фольклор, который надо записывать. И вот [смеется]** –

ничего у меня не получилось, естественно, еще не владел техникой письма вообще. [Она по-русски рассказывала?] Естественно, я бы не понял иначе! Не-не-не... она говорила на том языке, на котором привыкла – это граница с Украиной и Белоруссией и поэтому это такой суржик, где все эти слова есть, вот. И там они включаются. Она говорила... так, как она разговаривала с мужиками.

Известно, как она бежала за теми, кто уезжал, эвакуировался, и кричала: «Не оставляйте меня Гитлеру!» И там их всех собрали и закопали живыми. И там вот теперь еврейское кладбище, на очень красивом месте, на обрыве, там река Ипать протекает... И вот над рекой обрыв, и там поставлен большой памятник, и написано, что вот здесь похоронены – не похоронены, а заживо погребены – столько-то людей. И тут вот красивое такое место...

(Виктор Гершенович Смолицкий, 1926 г.р., г. Москва; зап. О.В. Белова, г. Москва, 2005)

Случается и так, что внуки узнают о традиции не сразу, а только тогда, когда дедушки-бабушки, ранее не придерживавшиеся обычаев, к старости начинают обычаи соблюдать.

<...> **Такого, что садись за субботний стол, что садись, что мы будем справлять сегодня *шабас* или как это называется? *шабат*? этого я не знал. Даже слов этих я не знал.** Может быть, при мне, потому что тут была еще ситуация... что... так е, как и у русских – что очень часто эти партийцы крестили детей, и, значит, этот... отец ребенка говорил: А я и не знаю... это ж мои вот старики, а я вот... я ничего не знаю!» <...> Подросли другие дети, другие внуки. И они попали, вот моя двоюродная сестра, причем она это... наполовину, у нее отец русский. Вот уже жили там в Салтыковке. А тут уже после войны он [дед] стал общественный еврейский деятель, в смысле что он был один из организаторов еврейского кладбища в Салтыковке <...> И тут уже **начались все субботние...** Мне, когда они ходили в церковь [характерная оговорка! типична для речи русскоговорящих ассимилированных евреев. – О.Б.], то есть это... в синагогу – не было синагоги [в Салтыковке]! Они при мне даже не называли, но, хотя это, кажется, официальное название – что они ходили *ин шул*. «Куда вы пошли? Куда вы идете?» – «В школу». – «А зачем вам в школу?!» Ну вот, я узнал, что это «школа» – *шул*. А с Галкой уже было другое: «Надоели мне ваши *шабасы*! Не хочу я здесь с вашими *шабасами*!» Ей было десять лет там. Но при мне всего этого не было...

(Виктор Гершенович Смолицкий, 1926 г.р., г. Москва; зап. О.В. Белова, г. Москва, 2005).

Практически во всех записанных семейных историях присутствует показательный момент – нерелигиозные родители не стремятся привить какие-то особые знания детям. Л.М. Гурфинкель (1924 г.р., Хотин) рассказывал, что отец раз в год брал его с собой в синагогу (когда сам ходил туда на Йом Кипур: «у него был культ своих родителей, он ходил в синагогу и читал заупокойную молитву»), нанял для него и брата учителя иврита – «так как «мы евреи»», но никогда не настаивал на чем-то большем (зап. О.В. Белова, А.Б. Мороз, г. Черновцы, 2009). И как когда-то его отец, ЛМГ в память о нем посещает синагогу только раз в год, на Йом Кипур.

Передача «знаний»

Отдельная тема, достойная самостоятельного исследования, – это передача магических знаний внутри семьи (о некоторых общих механизмах передачи знахарских умений у славян см.: СД 2:348–349).

В Брянске нам удалось записать интересный рассказ о еврейской бабушке-знахарке и ее «купленных детях».

Бабушка у меня могла заговаривать рожу, волосень, зубную боль <...> Еврейка-знахарка, а?! <...> Значит, были у нее «купленные дети». Что такое «купленные дети»? Ребенок болен, при смерти. От него отказывается врач. Уже не могут помочь никто. И тогда вот эта старушка-знахарка покупает за пять копеек, за несколько копеек этого ребенка. И считается, что это стал ее ребенок. И она его выводит, как своего. И она выхаживала. У нее было много-много купленных детей! Вот такое!

(Вера Николаевна Кривошеева, 1948 г.р., г. Брянск; зап. О.В. Белова, М.М. Каспина, г. Брянск, 2008)

Будучи подростком, Вера невольно стала свидетельницей разговора бабушки с ее матерью:

И вот я слышала, она говорила: **«Я бы Вере оставила знания свои, Вере можно, но она слишком маленькая. Если б хотя бы было ей тринадцать лет, я бы передала, а сейчас не могу»**. А другим – нет! То есть мне бы она передала бы! [То есть маме она не хотела передать?] Нет, а мама и не верила в это дело, и, по-видимому, не могла. А про меня она думала, что я смогу что-то. Но не вышло. Но я не знаю, может, это к счастью, потому что это очень большая тяжесть. И большая ответственность. «А ей сейчас нельзя, она ребенок, она может по ошиб-

ке не так употребить». Вот и всё. [Получилось так, что бабушка ушла, когда Вам 13-ти еще не было?] Да, в 59-м году мне было 11 лет. Вот и всё. Она так и сказала – не успею.

(Зап. О.В. Белова, г. Брянск, 2009)

Овладение языком

Воспоминания о «причастности» к иной языковой стихии у многих наших собеседников приобретают форму ностальгических мемуаров о детстве, о дедушке или бабушке, которые могли говорить как-то «не так», о милом комизме иногда возникающего непонимания, о так и не освоенном пространстве «своего», но при этом «чужого» языка.

В общении с дедушкой, с бабушкой, я какие-то еврейские слова знал. [Например?] *Кум!* [Иди! – идиш] Потому что когда с дачи, то есть из Суража, привезли меня в Москву, на Сретенский бульвар, я стоял около этого... не телеграфного, а электрического столба, фонаря, старался его качать и плакал, и кричал: *Бум, яблоко! Кум, яблоко!* То есть там они снимали у соседа, у которого был этот сад, они на лето, родители, снимали его – чтоб я туда мог прийти и сорвать яблоко любое, и раскатать, чтоб вот, это, упало оно. То есть я привык, что вот яблоки мне падают ко мне, и что это *кум*. Это вот я знал, какие-то такие отдельные слова <...> В детстве меня учила моя бабушка, учила еврейскому языку. И говорила: «Вот иди скажи этой старенькой бабушке [т.е. прабабке рассказчика. – О.Б.], чтоб она тебе дала яблоко», – предположим. Мне было что-то три года или так... «Пойди и скажи: *Бобэ, гиб мир эпл!*» И я решил: *Бобэ* – это обращение. И у меня вот так это и сложилось, что у меня одна бабушка – *Бася*, а другая бабушка – *Боба*. [Смеется.] Так я ее в детстве звал...

(Виктор Гершонович Смолицкий, 1926 г.р., г. Москва; зап. О.В. Белова, г. Москва, 2005)

В общении с молодым поколением, живущим в Израиле и говорящим на иврите, у стариков возникают проблемы: среди идишских слов, сохраненных памятью, не находится ничего похожего на язык, которым изъясняются внуки, утрачивающие постепенно и русский язык.

Ну а теперь у меня уже правнук есть в Израиле, тот знает иврит. Звонит мне и кричит: «Дед, мама не дает мне *гинииш, винииш, тинииш...*», – ну, короче говоря, мороженое на иврите. А я же не знаю, что [это] такое.

Ну вот, думаю, вот разговаривай с ним, когда он, значит, жалуется мне, а я не знаю, что сказать!

(Меир Симонович Кугелев, 1923 г.р., п. Милославицы Климовичского р-на Могилевской обл.; зап. О.В. Белова, г. Смоленск, 2005)

«Противостояние поколений»

Некоторые случаи из своего опыта общения со старшим поколением наши рассказчики сегодня вспоминают с долей раскаяния, сожалея о своих поступках. Рассказывая о своем детском упрямстве и непримиримости по отношению к «странным» привычкам старших, сегодня наши информанты признаются, что, ничего не зная о традиции или, наоборот, зная что-то, они иногда доставляли огорчение своим бабушкам-дедушкам.

В рассказе, приводимом ниже, внук-подросток пользуется тем, что дед, соблюдающий субботние предписания, не может прямо высказать просьбу сделать что-то.

В эвакуации электричества не было, и очень мало... за керосином бывали страшные очереди, это был страшный дефицит. И поэтому очень часто мы сидели – сидели в доме – при... ну, маленький пузырёк, ну как из-под... пенициллина или там я не знаю, сколько там... вот такого типа [показывает пузырек от лекарства, ок. 4 см]. И туда наливался керосин и вставлялся фитилек, т.е. свернутая какая-то ниточка. И там горлышко было узкое в этих, в таких пузырьках, и просто вставлялся этот сюда и поджигался. И около такого мы и сидели и читали. И естественно, я был в школьном возрасте, как раз в восьмом-девятом классе, как раз самый интерес чтения, и любил читать, очень умный был [смеется]. Вот, и поэтому я вечером сидел читал, не задумываясь, какой это день. А дедушке важно было, его основная идея была, то надо всё это экономить, всё, то покупается. И вот он сидит и (он же не может мне сказать «гаси свет!») говорит: «Спасть пора!» Я понял [в чем дело] и – негодяй, конечно! – стал на этом спекулировать. Он несколько раз [так сказал], потом ему керосина жалко стало, сказал: «Гаси! Гаси свет!» [Почему он не мог сказать?] Так именно не мог сказать, потому что это было с пятницы на субботу! Прямым текстом сказать он мне не мог, потому что «гаси!», потому что он приказ это не мог [отдать]. Это очень нехорошо было с моей стороны, я теперь это понимаю, но тогда я именно на этом спекулировал, я решил спекулировать.

(Виктор Гершенович Смолицкий, 1926 г.р., г. Москва; зап. О.В. Белова, г. Москва, 2005)

Рассказывая о традиционных праздниках, другой наш информант признается, что в молодости «с прохладцей» относился к просьбам деда помочь построить шалаш к празднику Суккот.

Ну вот дед мой по матери строил шалаш. И даже я с двоюродным братом... мы помогали ему в строительстве, даже в 39-м, в 40-м году мы строили шалашаши. И даже после войны, дед жил в Брянске уже, я приезжал, и тоже он строил эти шалашаши. Но в нашей семье [из колхоза «Най лэбен»] мы – нет. Мы как-то относились с прохладцей <...> Ну а мы от религии как-то отселились и от христианской и от иудейской, и далеко.

(Меир Симонович Кугелев, 1923 г.р., п. Милославици Климовичского р-на Могилевской обл.; зап. О.В. Белова, г. Смоленск, 2005)

Молодое поколение могло «подвергнуть критике» тот русский язык, на котором изъяснялась бабушка.

И вот она ко мне: «Детотчка, вот сэматчки, кушай сэматчки...», – она обычно приходила, всегда «сэматчки» приносила. Ну, я беру, ем, думаю, Господи, ну бабушка... мы ж натренированы, что бабушку обижать нельзя, что бабушка очень хорошая, что бабушка старенькая... А я тем более натренирована, у меня грех был до этого по отношению к бабушке. Дело в том, что переписку семейную вела я. У отца много братьев-сестер, и у мамы много. А им некогда было. И как только я научилась писать, они мне сказали: пиши ответы. Ну вот, и я писала ответы. А бабушкино письмо пришло – ой! – я схватила красный карандаш, родители – русский-литература [были учителями], и все ошибки поправила! Вот тогда-то мне было! [Смеется.] Ну вот, я, значит, знала, что надо жалеть стариков! [Бабушка по-русски написала?] Да, но она, во-первых, украинские слова с русскими путала, она больше на Украине жила, у нее же не железная дорога, а «зализна», вот! И с «птушками» писала, а «птушки» – это знаете? – «лети с приветом, воротись с ответом» и так далее [смеется]. Ну вот, а «птушки» – они не всегда грамотные бывают. И так далее. В общем, я поработала с этой... за что мне и было. И поэтому я уже знала, что с бабушкой надо всегда быть очень хорошей и никогда не возражать и не спорить.

(Вера Николаевна Кривошеева, 1948 г.р., г. Брянск; зап. О.В. Белова, М.М. Каспина, г. Брянск, 2008)

**Разные поколения:
выбор между религиозным и светским**

Смешанные чувства испытывают наши рассказчики в ситуации, когда уже их дети и внуки, уехавшие за рубеж и окунувшиеся там в еврейскую жизнь, становятся приверженцами традиции. Здесь и ощущение своей непричастности происходящему, и внутренний протест, и в то же время радость за детей, живущих в кругу единомышленников по вере – это воспринимается как праздник, которого поколения советских евреев были лишены.

М.С. Бруклич (1948 г.р., Черновцы) рассказывает, что сама познакомилась с еврейской традицией «с опозданием» (правда, она признает, что в детстве, в семье у дедушки и бабушки, она к традиции имела непосредственное отношение):

Я лично, я была еврейкой, когда я там была, в Чернивцах [имеет в виду местечко Малые Черневы Могилев-Подольского р-на Винницкой обл., откуда родом ее семья]. **Я много знала, как что надо, вот в Шаббат, это святое было, у дедушки с бабушкой.** Потом я переехала сюда, и тут абсолютно, единственное что, что мама с папой говорили на идиш, и я выучила идиш, потому что мне все время казалось, что обо мне говорят, и я должна знать, о чем же говорят.

(Зап. О.В. Белова, С.В. Копелян, г. Черновцы, 2006)

И вот сравнительно недавно Мила увидела, как выбор в пользу «традиции» (т.е. иудаизма) сделала семья ее дочери:

Вот, значит, она [дочь рассказчицы] уже когда была дома после родов, перед тем, что ему [внуку рассказчицы] делали обрезание, пришли все раввины. Двенадцать раввинов было в доме тогда. Готовить – ничего, я уже думаю, я щас свое умение тут покажу, или что. Это никому не надо, то есть вода была, вот, минеральная, фрукты она купила, и больше ничего. Какие-то он [зять] купил, по-моему, то ли чипсы, то ли еще что, он знал, какие кошерные, вот это только было на столе. **Веселились они так, они все с таким чувством юмора, они все такие веселые, хихикали до полночи <...> Я вообще очень была настроена, так, когда я пришла и увидела это всё. Мою дочку, которая всегда ходила вот так [показывает, что в очень коротких юбках], я ее увидела в длинной юбке, в шабатном платье и с фачейлой [плотный платок] на голове, я тогда рыдала, вот. И мы с ней очень долго выясняли**

отношения, и она сказала, что она выбрала такой путь. И я могу или принять, или не принять, всё. Ну как я могу не принять? Это моя дочка. Я, правда, рядом с ней ходила все время в брюках. Но, уважая это, я юбку с собой взяла, я ей сказала, что я тоже купила длинную юбку себе, и в шапочке в синагогу ходила, меня там познакомили со всеми. И там в синагоге всё-всё, вот, допустим, праздники твоей жизни, там отмечаются в синагоге. Дни рождения, там, рождение ребенка, допустим, там была помолвка, это все делается в синагоге. **И это всё делается так хорошо, так это интересно**, да, отдельно сидят мужчины, отдельно сидят женщины. **Но это так, так весело**. Танцуют в основном мужчины, а они веселятся вовсю! <...> Когда был а брис [обрезание] моего внука, так вообще зал был разгорожен занавеской. С одной стороны сидели мужчины, а с другой стороны сидели женщины, вот. **Ну это вот действительно получается такая общинная жизнь, когда вот с радостью идешь в этот коллектив**. Да, они так помогают друг другу! Вот моя дочка, она родила в четверг, то есть она не успела ничего к Шаббату приготовить. Я боялась, вдруг я что-то сделаю не так, и кроме того, на меня, двое старших детей были на мне, и мне некогда было это готовить. Как начали, к ней ходить вот эти все раввины, и их жены, то есть, с подносами, там рыба была, и куры были, и эти, там сами пекут, эти, халы. Мы, наверное, ели неделю потом то, что они все принесли. И все тоже с подарками, и притом подарки приносили не только маленькому, что родился, а девочкам, чтоб они не ревновали, понимаете? Все приходили с какими-то подарочками, сказали: вот это девочкам, а вот это будет Давиду, вот так.

(Мила Срульевна Бруклич, 1948 г.р., г. Черновцы; зап. О. Белова, С. Копелян, г. Черновцы 2006)

В разговор вступает мать МСБ, прабабушка и бабушка «религиозных» канадских внуков и правнуков.

(АИШ) Я встаю, так у меня – мои правнуки, фотографии. Я тоже прошу Бога, смотрю на фотографии, прошу Бога, чтоб они здоровые были, чтоб они хорошие люди были, это тоже имеет значение... хочу их видеть и не вижу... далеко они забрались. Очень жалко, что я не вижу своих правнуков. **Одно меня успокаивает, что у них отец – он очень богомольный. Чересчур** [смеется]. [А чересчур – это как?] Ну, больше чем надо. [А как надо?] (МСБ) Я когда здесь, мне кажется, что это чересчур. А когда я поехала к ним и посмотрела, какие отношения между ними всеми верующими, вот там я в синагогу ходила... [В Канаде?] В Канаде, в Торонто. Как там помогают друг другу! Это не передать... Вот в синагоге все между собой, насколько они дружны! Вот моя дочка

родила в четверг, то есть накануне шабата. Значит, пришел сам раввин, главный раввин русскоязычной синагоги. И его жена приготовила, он принес целый поднос – там была и курица, там была и рыба, всё было. И со всех сторон несли, чтоб мы все равно могли встретить шабат! Потому что нам было не до этого, не до того, чтоб готовить. И каждый шабат обязательно они отмечают, и всегда у них люди в доме. Они не сами, обязательно они кого-то приглашают на шабат к себе в дом. (АИШ) **Я не думала, что моя внучка будет такая** [среди верующих]. (МСБ) **Моя дочка вообще очень далека от всего этого была, но вот живя с этим... и когда я ей что-то там сказала, она говорит: «Я не вижу ничего плохого в этом. Я ничего плохого не вижу, что мы детей так воспитываем».** В шабат, когда мой зять идет утром в синагогу, он обязательно берет с собой старших, двух девочек.

(Анна Иосифовна Шварцбройт, 1925 г.р., п. Малые Черневцы Могилев-Подольского р-на Винницкой обл. (АИШ), Мила Срульевна Бруклич, 1948 г.р., г. Черновцы (МСБ); зап. О.В. Белова, М.М. Каспина, г. Черновцы, 2005)

Обратная связь?

Современное состояние еврейской традиции, которое наблюдают старожилы исследованных регионов, вызывает у них тревогу. Возрождение «еврейства» (включая ритуалы, обряды и т.п.) по израильско-американскому образцу в общинах и хэседах они принимают с трудом, поскольку предлагаемые сценарии праздников, терминология и образность совсем не похожи на то, что они помнят с детства и юности. «Еврейство» для них во многом связано с языком идиш и местной (буковинской, галицийской, российской и др.) еврейской традицией. И то и другое, к сожалению, стремительно исчезает вместе с уходящим старшим поколением. Часто в предлагаемые рамки «реконструируемой традиции» не укладываются и сами представители местного еврейства и их родственники-неевреи (подробнее об этом см.: Белова 2009а: 32–33). Дети и внуки, приобщающиеся к традиции в еврейских общественных и религиозных организациях, приносят в дом совсем иные «сценарии», порой «разоблачая неправильности» традиционного семейного знания. И в такой непростой ситуации каждый делает свой выбор, отстаивая свое право быть евреем.

Пришел сюда [в Хэсед], и за 7 лет мы похоронили 500 человек. Это 7% в год умирает. Причем умирают старики, как правило. Количест-

во членов Хэседа мало уменьшилось, потому что подрастают другие, но меньше <...> евреев молодых меньше становится. Но я даже выступал где-то, говорил, что в Хэседе теряется еврейский дух. Приходят люди, которые не имеют ничего общего с... раньше ходили эти старушки, эти старики, я с ними на идиш разговаривал, то-сё, а сейчас приходят с крестиком члены семьи и даже если не члены семьи, они выросли, они не знают ни традиции, ничего. И вот собирают эти, вечера (это громко сказано), допустим, клуб, на праздник приходит 200 человек, дают кушать и рассказывают о традициях – что-то. И вот есть фильм «Фрау Цукерман и герр Цвиллинг», так в этом фильме там показывают школу тоже. И там даже учительница говорит: «Дети, кто лучше знает еврейскую традицию – вы или ваши родители?» – «Конечно, мы!» **Они в школе хоть что-то слышат, а родители вообще ничего не слышали <...>** Сейчас новый раввин есть, может быть, вы уже его знаете? Он потомственный раввин. И он был чисто такой, что он принимал в школу только по галахе. Теперь уже принимает смешанных, потому что нету, нету...

Так вот, было много евреев, которые всё ж таки верили в Бога. Больше или меньше. И я вчера говорил вам слова Бродского: я больше еврей, может быть, чем те, которые ходят и соблюдают все традиции и всё. К сожалению, 70 лет советской власти, где всех воспитывали в духе атеизма, и Бога нет, и так дальше, они фактически три поколения у нас в Черновцах после войны, и эти три поколения – они от этого очень далеко. Они потеряли веру в Бога, религию, язык. Сегодня среди молодых, а молодые я имею в виду не вашего возраста, и даже до 50–60 лет, считанные люди умеют говорить по идиш или понимать. Старички могут еще. Но я вполне авторитетно заявляю, я знаю почти всех евреев города, их сегодня у нас 1300 в городе числится по сведениям переписи, может, больше, может быть меньше немножко, но, может быть, найдется десять человек, которые умеют читать и писать на идиш. Нету их. Старые люди еще могут говорить. Но читать-писать – нет...

(Иосиф Абрамович Бурсук, 1931 г.р., г. Черновцы; зап. О.В. Белова, М.М. Каспина, г. Черновцы 2007)

Как показывает собранный материал, лишь небольшая часть которого представлена в этой публикации, передача традиции в семье (вне зависимости от времени и эпохи) происходит как бы через поколение. Есть рассказчики – бабушки и дедушки. Есть слушатели – маленькие внуки. Среднее поколение – «родители» – в этом разговоре часто не участвуют, и остается загадкой – каким образом они становятся (и становятся ли?) «хранителями древностей», когда приходит пора им самим стать бабушками и дедушками?

Литература

- Белова 2009а – Белова О.В. Интеграционные аспекты еврейско-славянского межкультурного диалога // Этнографическое обозрение. М., 2009. № 6. С. 29–37.
- Белова 2009б – Белова О.В. «Чужая родня»: о механизмах конструирования «ритуального» родства в славяно-еврейской среде // Категория родства в славянской традиционной культуре. М., 2009. С. 245–256.
- Белова 2010 – Белова О.В. «Особенно мы не вдарялись в религию. Но знали, что мы все-таки евреи» (Еврейская традиция в материалах полевых исследований) // Вестник еврейского университета. 2010. № 1 (в печати).
- Егорова, Мягкова 2007 – Легенды и сказки евреев Тульчина / Публ. С.А. Егоровой, Ю.А. Мягковой // Живая старина. 2007. № 3. С. 43–45.
- Поляков 2007 – Поляков Г.П. Из истории полиции Брянска в начале XX в. // Поляков Г.П. История Брянской земли (в последней трети XVI – 20-е годы XX вв.). Очерки и статьи. Брянск, 2007. С. 97–105.
- СД 2 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2 (Д–К).

Варвара Добровольская (Москва)

**«Настоящие еврейские бабушки,
гениальные еврейские дети
и русские жены еврейских мужей»:
стереотипы в характеристиках
представителей другого этноса
(евреи и русские)**

Данная статья посвящена речевым стереотипам, используемым представителями двух этносов (русскими и евреями) для характеристики друг друга. Основное внимание мы сосредоточили на том, как люди одной национальности пытаются выявить типичные черты у людей другой национальности и как это закрепляется в традиции.

Материалом стали записи последних пятнадцати лет, сделанные как от членов смешанных семей, так и от людей, оказавшихся в ситуации совместного проживания с представителями другого этноса (коммунальные квартиры и старые дворы). Записи сделаны от жителей крупных городов, преимущественно Москвы и Санкт-Петербурга, а также Минска, Харькова и Одессы. Информанты представляли три возрастные группы: 1920-х–1940-х, 1940-х–1960-х и 1960-х–1990-х годов рождения.

При оценке представителей одного этноса представителями другого возникает определенная словесная формульность, некая речевая стереотипия, которая с точки зрения «чужака» является самой исчерпывающей характеристикой не только данного представителя другой культуры, но и всех представителей чужого этноса, относящихся к той или иной возрастной группе.

Особенно наглядно это видно на примере смешанных браков. Для еврейской части семьи применительно к русским родственникам самыми употребительными эпитетами являются «чужой» и «не наш». Так, русская жена всегда чужая, хотя дети от брака с ней – свои. Они никогда не бывают русскими – только евреями. Иногда ситуация принимает довольно комический характер:

Инф.: Вот я русская, а муж половинка. Его отец еврей, а мать украинка. Как ты думаешь кто наши дети?

Соб.: Четвертинки.

Инф.: Ну, для всех четвертинки, а для Юлия Израилевича и его родственников – еврей, и поэтому их надо воспитывать в рамках еврейской культуры (которую сам дедушка знает весьма приблизительно)¹.

Рассказывая о составе гостей на том или ином семейном празднике, евреи обычно говорят:

Для детей только Песах и устраиваем, чтоб помнили о своих корнях. Были все наши и Катя. Она тоже слевой приходит. Она чужая, но она же его жена. Как это муж без жены придет².

Мы тут все собирались в шабат. Мы же, прям, понимаешь такие религиозные все из себя. Ну, еще при бабушке было принято собираться по субботам, свечей не зажигали, но бабушка халу пекла. Теперь мама печет: и халу, и пироги. Ну, все наши собрались. Марина конечно тоже пришла. Они с Мишей вместе ходят всегда, уже двадцать лет парочкой за ручку. Она хоть и не наша, но всегда приходит³.

То, что еврейская родня называет представителей русской части семьи «чужими / не своими» (хотя имеет в виду лишь то, что человек, о котором идет речь, не еврей, то есть «другой») очень болезненно воспринимается не еврейской частью сообщества:

Я шестнадцать лет с их сыном живу, у меня двое детей от него. Они мне никогда плохого слова не сказали, всегда помогали и сейчас помогают, но каждый раз как что-нибудь: «Мила, ну ты этого не поймешь, ты не наша». Как шкурку с шуки сдирать – так гожусь, как мазурики с гоменташами делать – так тоже молодец, а как что, «ты не наша». А чья я – надо мной мая мама уже смеется: «Какая ты русская – Мила Горфельд, самое что ни на есть еврейское имя – как я тебя удачно назвала». А вообще-то она меня Людмилой назвала, Людмила Михайловна Кузнецова. Тут уж не наша, а ничья⁴.

Ты мне про еврейскую родню даже не говори. Ты знаешь, я с Абрамом тридцать лет живу. Я не только лучше его, но лучше его мамы про еврейские порядки все знаю. Она меня уже спрашивает, как и что делать. Ее ж на старости лет к вере предков потянуло. Но вот ты знаешь, что удивительно. Как соберется вся семейка – линия фронта через стол

идет. Тут наши, а тут чужие. И не важно, что мы друг друга тридцать лет знаем и все общаемся. Для еврейской родни мы все чужие, хотя дети – своя кровь⁵.

Для русской части семьи ситуация совершенно другая. Еврейские родственники всегда *свои* и здесь типичной являются фразы: *Наша еврейская родня*⁶ и *Наши еврейские родственники*⁷:

У нас семья в общем большая: моя родня, родня жены брата, родственники мужа сестры, наши еврейские родственники, ну там Мишины родители, там тети-дяди с детьми. Нас на дни рожденья человек пятьдесят собирается. Семья вот большая⁸.

Любопытно, что описанная разница существует в значительной степени только в воображении «русских» родственников, благодаря уникальному семантическому «недоразумению», возникшему в данной среде со словом «наши». Семантика этого слова в традиционной лексике русскоязычных евреев и в собственно русском узусе далеко не всегда совпадает. Для евреев, перешедших на русский язык, еще со второй половины XIX в. русский оборот *он наш, из наших / он не наш, не из наших* стал устойчиво употребляться с чисто констатирующим этническим смыслом «он еврей / он нееврей». Он не несет никакого оттенка личного противостояния. Между тем для русских оборот *наш / не наш* никогда не имел собственно этнического смысла, но всегда обозначал личное (в том числе заданное в рамках коллектива) отношение к человеку как к своему («наш») или чужаку («не наш», не без оттенка враждебности или как минимум недоверчивого отчуждения). Таким образом, если еврейские родственники говорят о своих русских родственниках «не наши / не из наших», то для них самих это, как правило, означает просто, что «такие-то являются нашими **нееврейскими** родственниками» (что столь же нейтрально по эмоции, как для русских – сама констатация того факта, что данный их родственник – не русский, а еврей и т.д.). Русским же родственникам в том же самом обороте закономерно (с точки зрения привычного для них семантического кода) слышится отказ относиться к ним, как к «своим» даже вопреки имеющемуся родству. До выяснения этого недоразумения почти никогда не доходит – как из-за щекотливости самой темы, так и потому, что обе стороны, говоря на одном и том же – русском – языке, часто даже не подозревают

о возможности такого когнитивно-семантического рассогласования в рамках одного языка, и потому не могут его снять.

Для представителей русской⁹, части семьи самыми частыми эпитетами, характеризующими представителей еврейской родни, являются слова *настоящий* и *обычный*, если оцениваемые качества рассматриваются как наиболее типичные для представителя данного этноса. Значительно реже используется эпитет *ненастоящий* (*необычный*), если с точки зрения русского человека речь идет о действиях, которые нетипичны для еврея.

Настоящий еврей

Настоящим евреем русские называют только мужчин. Употребление словосочетания *настоящая еврейка* или *настоящая еврейская женщина* нами не зафиксировано.

В представлениях русских *настоящий еврей* персонаж амбивалентный: до сорока он прекрасный любовник, а после – абсолютно больной человек, или правильнее сказать – человек, постоянно говорящий о своих болезнях:

Вот правильно говорят в том анекдоте: «С чем приходит еврей в гости? Со своими болезнями». Ведь правда. Вот Лева – какой мужик был. Все бабы его всегда. Вот точно штабелями ложились. Такого трахальщика еще поискать было. А сорок стукнуло – тут кольнуло, тут стрельнуло. Только о своих болезнях и говорит. Какие бабы – только врачи и лекарства. И ведь ничего серьезного, а все время о болезнях говорит. Он настоящий еврей – они до сорока лучшие любовники, а после – вечно больные¹⁰.

В данном случае следует отметить, что такой образ сформирован в глазах толерантных людей, которые констатируют особенности представителей того или иного этноса. Безусловно, для менее терпимых представителей русского этноса характеристика еврея будет другой. У этой категории евреи *хитрые, грязные, богатые, вороватые* и, конечно, *пархатые*. Более того, если в первом случае всегда для обозначения этноса употребляется слово *еврей*, то в данной ситуации будут задействованы другие слова: *жид* и *еврейчик*. Однако, и в этом случае эпитет *настоящий* применительно к представителю этноса сохранится. Заметим также, что представители первой группы, говоря о настоящем еврее, всегда могут привести (и почти все-

гда приводят) развернутый пример, подтверждающий характеристику представителя еврейского этноса, а вторые – в лучшем случае ссылаются на «авторитеты»: «это все знают», «так всегда говорили» и т.п.

Обратимся теперь к тому, кого выбрали представители русского этноса как носителей типичных для еврейского народа черт.

Настоящая еврейская бабушка

С точки зрения русских, *настоящая еврейская бабушка*, прежде всего, отличная кулинарка. И чаще всего этот стереотип появляется в рассказах о еде и о рецептах приготовления тех или иных блюд, среди которых есть как наиболее известные блюда еврейской кухни, так и (значительно чаще) еда, которую готовят повсеместно.

Настоящая еврейская бабушка является хранительницей правил приготовления любого блюда. И именно потому, что она знает эти правила, блюдо запоминается как особенное. Безусловно, наиболее знаковыми в данном случае являются рыба фиш, хала, гоменташа, пончики (суфгания) и куриный бульон.

На самом деле правила, которые знают *настоящие еврейские бабушки*, совпадают с системой кашрута. Однако те, кто об этом рассказывает, чаще всего ничего не знает о кашруте, поэтому особые правила, которыми под большим секретом и только из большой симпатии еврейская бабушка поделится с русским человеком, вызывают у него определенное восхищение:

Вот у нас фаршированную рыбу во дворе все делали. Нет, мы все знали, что еврейское блюдо, но делали все: и русские, и евреи, и татары. А чего – сытно и много, и еда экономная. Хошь горячей ешь, хошь холодной. Но лучше всех ее готовила тетя Песя. Она такая *настоящая еврейская бабушка*. Она мне один секрет открыла. Только мне открыла, другим нет. Нужно брать только рыбу с чешуей, ну там щуку, карпа, сазана, судака – ну с чешуей рыба. И главное правильно размочить батон. Его нельзя замачивать в кастрюльке, где мясо было, только где молоко. У нее специальная миска для молока была. И тогда рыба обязательно получится. Вот *настоящие еврейские бабушки* – они много таких секретов знали и поэтому готовили вкусно¹¹.

В данном примере «тайной» становятся два закона кашрута: запрет употреблять в пищу рыбу без чешуи и необходимость иметь

два комплекта посуды для мясного и для молочного¹². Для многих современных еврейских бабушек эти секреты не несут религиозной окраски, а являются кулинарными традициями семьи:

У нас вот всегда была посуда для молока и для мяса, никогда не делали в одном и том же. Потом уже я узнала, что это кашрут, а так просто было. Мои родители уже в синагогу не ходили и ничего не соблюдали, и мы тоже. Но вот посуда была и всегда знали: что это молочное, а это мясное. А еще парвэ, почему-то так говорили, такая кастрюлька, где рыбу и овощи варили¹³.

Особая ситуация складывается с еврейской выпечкой. Мне кажется, что можно уверенно говорить о том, что в крупных городах до 1950-х годов, а в некоторых случаях и дольше, с помощью любой обрядовой, не только еврейской, выпечки происходил обмен информацией о культурных традициях¹⁴. В праздники угощали всех, без учета национальной принадлежности. Выпечка в этом отношении более доступна, чем другая пища, поскольку ее можно вынести во двор и угостить большое количество народа. О чужих праздниках представители других этносов знали в основном по еде:

У нас праздники во дворе справляли, всегда мы знали. Вот у татар, у них четыре праздника – Навруз, Сабантуй, Ураза и Курам. У них это как-то называется, а мы так называли. Вот на Курам были пирожки с бараниной; на Навруз, он весной, лепешки круглые такие делают из всего и самуляк, каша такая из пророщенной пшеницы. Сабантуй, он летом, и там чак-чак делают, они его еще на свадьбы делают. У нас праздников больше. Мы тоже угощали и жаворонками, и куличами. Но самые вкусные праздники у евреев. *Настоящие еврейские бабушки* очень хорошо пекут. Они, во-первых, каждую субботу пекут плетенку. Хала называется с маком. Потом они такие пирожки пекут с медом и маком треугольные, на Пурим они пекут, и так называется праздник, а пирожки чьи-то уши, мы их «еврейские уши» называли, а там имя было, но я не помню. Но самое замечательное это латекс и суфганья¹⁵. Ой, суфганья – ее только *настоящая еврейская бабушка* печет. Я что она суфганья называется, несколько лет назад в книжке прочитала. А так «пончики» говорили. Их никто испечь не может – только *настоящая еврейская бабушка*. Они какой-то секрет знают, и у них повидло не вытекает. А ты вот брось булочку с вареньем в масло-то – все вытечет, а у них нет. Она, если *настоящая*, у нее повидло никогда не вытечет¹⁶.

Заметим, что *настоящая еврейская бабушка*, услышав подобный текст, очень удивилась и сказала следующее:

Я вот всегда не понимала, почему русские пекут пончики вместе с повидло. У нас вот сначала пончик пекут, а потом уже повидло или там желе вводишь. Аккуратно и не течет¹⁷.

Но для русских подобная простота рецепта является тайной, знание которой указывает на принадлежность к еврейской общине.

С общенародной едой ситуация похожая: еврейские бабушки делают котлеты, которые едят даже самые капризные дети, их просят сварить куриный бульон для больного и, конечно, испечь блинчики для детей. Если русские говорят об особом умении и секретах, известных только еврейским бабушкам, то те в свою очередь отмечают, что основной секрет – в качестве продуктов и правилах смешивания:

Вот *настоящие еврейские бабушки* как готовят... Вот у меня сын ну ничего не ел, а пришла как-то тетя Сара. Чего-то ей у мамы надо было. Они ж подружки. Взяла рыбу треску и окуня и вот как-то фарш наvertела, потом булочку в сливках размочила, а потом как-то их сляпала и сливками залила. Мне, кажется, она над ними что-то пошептала. И сын съел все и потом только ее котлеты и ел. А потом я сделала – такая гадость получилась, она секрет знала¹⁸.

Сравним:

Инф.: Русские не правильно котлеты делают, они у них невкусные. Они свинину туда кладут – ее класть нельзя. Из свинины котлет не делают. И они еще в мясо молоко добавляют – нельзя это. Булку с молоком только в рыбный фарш кладут, а в мясо молоко нельзя. Никогда у нас не клали.

Соб.: Вы это связываете с какими-то религиозными правилами?

Инф.: И я не верующая, и мама верующей не была, в синагогу у нас даже бабушка не ходила уже. Годы были голодные, ели все что было. Свинину не ели, как-то просто не принято было. Но чтоб мясо с молоком мешать – ни-ни. В рыбу, пожалуйста, а в мясо нет. Не вкусно, все опадает¹⁹.

Еще одной особенностью *настоящих еврейских бабушек* является неопрятность прически. По описаниям русских, они всегда повязывают платок так, что из-под него торчат волосы:

Ой, *настоящие еврейские бабушки* всегда платком кое-как подвязаны, и все у них вокруг платка в лохмушках. У нас вот волосы аккуратненько под платок уберут²⁰.

Это настолько устойчивое представление, что и в современных условиях, говоря о чьей-то еврейской бабушке, скажут, что у нее волосы выбиваются из прически.

И наконец, *настоящая еврейская бабушка* – мудрая бабушка. Она не теряется в неожиданных ситуациях. И этим противопоставляется русской бабушке, которую чаще всего характеризуют словами *а старуха растерялась*²¹. *Настоящая еврейская бабушка* знает, как лечить и у какого врача лечиться, где взять денег и куда их вложить, нужно ли принимать новое назначение и т.д. Множество рассказов связано именно с назначениями и мудростью *настоящей еврейской бабушки*, которая позволила избежать множества опасностей:

Моему деду в 52-м году попался хороший начальник. Он его вызвал и говорит: «Семен, тут есть решение послать тебя в Биробиджан. Собирай семью и езжай. Там будет квартира, работа. Езжай. Иди, согласуй с семьей». Дед был умным человеком и знал, что такие предложения просто так не делаются. Да и время, видно, подсказывало. Он домой пришел и говорит, что надо собираться. А его бабка еще жива была, *настоящая еврейская бабушка*. Значит все: «Ох, ах! Куда ехать, младшенький только пошел, старшенький в школе!» А бабка говорит, что никто никуда не едет. Все остаются, а Семен отказывается от предложения. И встала стеной. Ну, дед туда-сюда и отказался. Его начальник, конечно, у виска покрутил, но что сделаешь. Дед стал ждать худшего, но Сталин умер, и ничего не случилось. А ведь могли в Биробиджан выслать. И вот дед говорил, что вот так все хорошо обернулось, потому что бабка такая умная женщина. *Настоящие еврейские бабушки* они такие, они мудрые²².

Такие тексты есть и в русских, и в смешанных семьях, но там они обычно являются объяснением, почему мужья слушаются жен:

Вот был случай. Деду дали назначение перед войной в Питер. Он домой пришел, а бабушке в общем-то все равно было, она всегда соглашалась с ним. А тут ее как подменили. И они не поехали и остались. И не попали в блокаду. Они бы точно погибли в чужом городе. И с тех пор дед всегда бабушку слушал. Знал, она плохого не посоветует²³.

Настоящий еврейский папа

Настоящий еврейский папа это, прежде всего, заботливый папа, который считает своим долгом заработать много денег для того, чтобы у ребенка еврейского отца все было самое лучшее:

У нас как – ребенку, конечно, лучший кусок, но себя тоже не лишат. А у евреев не так. Они специально все для ребенка покупают. Допустим, все едят старую картошку, а ребенку по безумной цене купят молодой; зимой там ребенку фрукты покупают; специально для него готовят. У нас ведь из общей кастрюли нальют, а тут ребенку из специальной. И там специально самое лучшее приготовят. У них отцы очень за этим следят. Деньги на это зарабатывают²⁴.

Но основная разница, с точки зрения русских, между русскими и еврейскими отцами – в их отношении к образованию детей:

Наши как – учиться хорошо и ладно. Ну, нужно в вуз поступить – ну репетиторов наймут в последнем классе. А у евреев как? Они, считай, с первого класса ребенка к вузу готовят. Но они же его еще культурным человеком делают. Он у них и на скрипке играет, и языки учит, и на танцы ходит. Это все еврейские отцы – они же на все это денег не жалеют. Все в детей вкладывают²⁵.

Именно про еврейских пап можно довольно часто услышать слово *неправильный* или *нетипичный*. Обычно его произносят члены русской части смешанных семей, когда отец высказывается против того, чтобы ребенка учили еще чему-нибудь:

Ну, я, прям, не знаю, ты какой-то *нетипичный еврейский папа*. Все хотят, чтоб дети чему-то учились, а ты вот отказываешь дочери в занятиях йогой. Ей это очень надо.

Робкая реплика еврейского отца о том, что ребенок и так уже ходит на фортепьяно, флейту, танцы, живопись, английский и французский, пресекается русской бабушкой:

Нет, ну ты подумай, чем она занимается. Если она сама хочет, то, что же не водить. Все-таки ты *нетипичный еврейский папа*, те хотят, чтоб ребенок был занят чем-то, а ты из нее русскую Маню растишь²⁶.

Еще одной типичной чертой еврейского папы являются нежность и трепетность, с которыми они относятся к детям:

Настоящий еврейский папа к детям очень нежно относится. Вот наш гуляет, и если вот ребенок что-то не то делает – крик. А вот еврейский папа будет два часа терпеть и уговорит ребенка. Вот случай был. Ребенок с горки катается. Им нужно домой уходить, а ребенок катается и катается. И отец ему каждый раз говорит: «Ну, это вот в последний раз». И так раз двадцать. Они очень нежные. Наш уж раз двадцать ребенка дернул, а эти трепетные²⁷.

Только еврейский папа водит ребенка в школу по утрам каждый день, русский отец способен на этот подвиг, в крайнем случае, только в очередь с мамой:

Вот к школе ребенка ведешь, рюкзачок этот школьный тягаешь, еще сумки на работу. И мамашки другие прут. Если мужичок какой – можно не думать – еврейский папашка. Они настоящие папашки. Они свое нечечко берегут, всегда портфельчик несут. Они очень трепетные²⁸.

Настоящий еврейский муж

Настоящий еврейский муж, прежде всего, преданный семьянин. Основной его характеристикой является то, что он *не пьет, не бьет и деньги в дом носит*²⁹. Считается, что еврейские мужья не разводятся и никогда не сорятся с женами. В смешанных семьях не они, а русские жены являются источником крика, хотя в еврейских семьях кричит обычно мама мужа. Считается, что в настоящей еврейской семье полная гармония:

У евреев, когда нет старших или ее родители, крика не бывает. Они мирно живут. Если его мама есть – она может на невестку кричать, но редко. Если вот русская жена – тут крик, вечно ругаются. А между собой – нет³⁰.

Еврейский муж ходит в старой поношенной одежде, но всегда к празднику покупает жене новое платье:

Настоящий еврейский муж, он может ходить голым, но перед праздником жене покупает наряд. У русских если сама себе купишь – хороша. А у них – он заботится, если настоящий³¹.

В этом еврейский муж соответствует требованиям, предъявляемым к нему Талмудом.

При таких бесспорных достоинствах у настоящего еврейского мужа, безусловно, должен быть недостаток. И их у него целых два. Во-первых, он считает, что его должны обслуживать:

Вот у Маши муж еврей. Все хорошо, но вот она как прислуга – она его все время обслуживать должна. Вот она суп сварит, а он его даже разогреть не может. Бред. Она должна ему разогреть и подать. Он *настоящий еврейский муж*. Они все такие³².

Вторым недостатком *настоящего еврейского мужа* является его неаккуратность. Способность еврейского мужчины создать максимально много мусора в максимально короткое время на максимально большой территории потрясает и постоянно обсуждается русской родней:

Когда Лева дома один – я тебе скажу – у них погром в местечке. Все буквально разбросано, все в каких-то бумажках. Как им это удается? Это только *настоящие еврейские мужья* могут³³.

Этот недостаток еврейских мужчин порождает большое число мифологических рассказов о конфликте еврейского мужа и русского домового³⁴, которые довольно активно бытуют прежде всего среди русской части семьи.

Настоящая еврейская жена

В глазах русской родни *настоящая еврейская жена* имеет несколько ипостасей. Она либо тихая и незаметная женщина, взявшая на себя все заботы о домашнем хозяйстве, либо яркая рыжеволосая красавица, белоручка, неумеха и неряха. Но, все это меркнет перед уверенностью большинства русских родственников, что жена-еврейка – это проклятье и страшная опасность для беззащитного русского человека. Жена-еврейка без сомнения ведьма (со всеми признаками свойственными этому персонажу в русской традиционной культуре)³⁵. Приведем один пример:

У Сани жена еврейка. Они неплохо живут, но он не такой стал, как до свадьбы был. Она точно ведьма. Говорят, что она оборачивается ночью кошкой и нашептывает ему в ухо волшебные слова. Она его приво-

раживает. И поэтому он такой тормозной стал. Все *настоящие еврейские жены* ведьмы³⁶.

Настоящая еврейская жена-ведьма опасна только для русского мужа, на еврейского мужа ее чары, видимо, не действуют, и она теряет свои колдовские навыки:

Вот у дяди моего жена еврейка. Вся русская родня про нее говорила, что она ведьма. Все настоящие еврейские жены – ведьмы. Она в голодные годы в коммуналке уводила еду из кастрюль. Вот обернется ночью кошкой и на общую кухню, там хвостом поводит и к себе в комнату, а потом хвост в свою кастрюлю опустит, и та полна еды. И еще она дядьку привораживала, и он ее любил и никогда с ней не спорил. А потом он умер, и она за другого вышла. Он еврей, и вот она перестала оборачиваться, говорят, не смогла, потому что муж еврей, а с русским могла³⁷.

Еврейский ребенок

Настоящий *еврейский ребенок* в глазах русского человека – это *хилый болезненный мальчик в очках и со скрипкой*³⁸. При этом он довольно часто *вундеркинд, математический* или *шахматный гений*. Конечно, у евреев есть дочери, но еврейские девочки не попали в число типических персонажей. Исключение составляют дочери раввинов, которые появляются в рассказах людей 1920-х–1930-х гг. рождения или в семейных преданиях смешанных семей, где дочь раввина становится верной женой красному командиру. В любом случае они не дети, а девушки на выданье и не подходят под категорию *еврейский ребенок*.

Лучше всего типическое представление о еврейском ребенке выражено в словах Л.О. Утесова, которые он сказал М.В. Мироновой и А.С. Менакеру об их сыне Андрее Миронове: «растет нормальный гениальный еврейский ребенок»³⁹. И хотя эти слова принадлежат еврею, но они как нельзя лучше характеризуют отношение русских людей к еврейским детям. С точки зрения русских, у евреев гениальные дети. Они всегда музыкальны, отлично учатся в школе, но главное им все дается без труда:

Вот мой сидит дни и ночи, учит-учит, а ему три-два, два-три. А вот у Рабиновичей в музыкальную школу, на английский, на шахматы. Уроки между дел, а отличник. И ведь все легко. Нисколько не надрывается. *Настоящий еврейский ребенок* – гениальные они у них какие-то⁴⁰.

Необходимо отметить, что евреи, говоря о своих детях, скорее похвалят их (даже незаслуженно), а русские поругают⁴¹, что вероятно накладывает определенный отпечаток на восприятие русскими еврейских детей.

* * *

Приведенные в данных примерах стереотипы характерны не только для людей, так или иначе находящихся в близком контакте с евреями, но и для тех, кто просто знает о том, что есть такая национальность. Эти стереотипы они получили в наследство от старших родственников или других людей, для которых евреи были друзьями и соседями. Данные словесные характеристики зафиксированы как от людей старшего возраста (1920-е гг.), так и от совсем молодых людей (1990-е гг.). Почему именно эти черты стали характерными признаками еврейского человека в глазах русского, требует отдельного исследования.

Примечания

¹ Д.П. Крымова, 1954 г.р.

² А.М. Гинзбург, 1931 г.р.

³ Е.А. Кушнир, 1951 г.р.

⁴ Л.М. Кузнецова, 1968 г.р.

⁵ Е.А. Вырубова, 1950 г.р.

⁶ Е.А. Дмитриева, 1945 г.р.

⁷ С.А. Трифонова, 1949 г.р.

⁸ М.А. Кузина, 1965 г.р.

⁹ Правильнее сказать, не еврейской части семьи.

¹⁰ Д.Е. Фролов, 1945 г.р.

¹¹ М.С. Давыдова, 1935 г.р.

¹² До сих пор многие информанты говорят, что нужна посуда «для флейш и для милхиг», причем русские из смешанных семей употребляют эти слова чаще, чем евреи.

¹³ Ц.Р. Шац, 1927 г.р.

¹⁴ Подробнее об этом см.: Добровольская В.Е. Пищевые нормативы как форма этнической идентификации: на материалах русской и еврейской культурной традиции // Пир – трапеза – застолье в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2005. С. 144–157.

¹⁵ Термин *суфганья* появляется только в рассказах русских людей, которые являются членами смешанных семей, часто выезжающих за пределы России.

Еврейские рассказчики, как и большинство русских, употребляют слово «пончики».

¹⁶ Н.Н. Дробышева, 1958 г.р.

¹⁷ Б.А. Коган, 1934 г.р.

¹⁸ Д.М. Шипилова, 1965 г.р.

¹⁹ М.В. Кац, 1964 г.р.

²⁰ В.Н. Жукова, 1954 г.р.

²¹ Д.П. Долгов, 1956 г.р.

²² О.С. Горвиц, 1961 г.р.

²³ А.С. Лобанова, 1967 г.р.

²⁴ В.Н. Жукова, 1954 г.р.

²⁵ Е.Н. Петрова, 1967 г.р.

²⁶ М.А. Константинова, 1940 г.р. Автор сам неоднократно оказывался в эпицентре русско-еврейских дискуссий об образовании ребенка, когда еврейский отец призывает освободить ребенка от занятий, а русская бабушка – нагрузить новыми урокам. Заметим, что основным аргументом в данном споре является именно нетипичное, с точки зрения русских, поведение еврея по отношению к ребенку.

²⁷ Е.С. Асташева, 1956 г.р.

²⁸ Е.В. Водянова, 1969 г.р.

²⁹ В.И. Иванова, 1937 г.р.

³⁰ О.А. Дмитриева, 1951 г.р.

³¹ Н.А. Старцева, 1954 г.р.

³² Е.В. Водянова, 1969 г.р.

³³ Н.М. Колязина, 1942 г.р.

³⁴ Подробнее об этом см.: *Добровольская В.Е.* Демонологические персонажи в московском городском фольклоре (русская и еврейская традиция) // *Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции.* М., 2002. С. 181–195; *Она же.* Русско-еврейские браки: стереотипы восприятия в зоне межэтнических контактов (по материалам мегаполисов) // *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга.* М., 2003. С. 211–225.

³⁵ Подробнее см.: *Добровольская В.Е.* Демонологические персонажи... С. 181–195.

³⁶ П.Д. Пронин, 1969 г.р.

³⁷ А.К. Дубов, 1961 г.р.

³⁸ Е.В. Водянова, 1969 г.р.

³⁹ *Мионов А.А.* Сборник воспоминаний. М., 1998.

⁴⁰ А.К. Давыдова, 1969 г.р.

⁴¹ Скорее всего, причина такого отношения к детям, как и ко многому другому, связана с представлением русских о том, что похвала может повлечь за собой несчастья, а следовательно лучше, в целях магической безопасности, поругать, чтобы избежать порчи.

Игорь Семенов (Махачкала)

**Традиция имянаречения
у горских евреев Дагестана:
изменения последних десятилетий**

В конце XIX – начале XX в. в антропонимике горских евреев преобладали еврейские имена, но помимо них в нем присутствовал также значительный слой имен персидского и тюркского происхождения, а также имен, возникших на собственно горско-еврейской почве. Имянаречение (по-горско-еврейски – *нумноре*)¹ у горских евреев происходит так же, как и у других еврейских групп: имена ушедших из жизни представителей рода передаются по наследству младшим. Даже имена родственников, не оставивших после себя потомства, вручаются их племянникам, внучатым племянникам и т.д. Эта традиция, основанная на разного рода мистических представлениях, не допускает ситуации, когда два человека из одной патронимии носят одинаковое имя. В обыденном сознании горских евреев бытуют различные объяснения причин этой традиции. Одна из наиболее распространенных состоит в том, что, при наличии в патронимии двух живых носителей одного имени жизненный «фарт» (потенциал, удача и т.п.), сопровождающий каждое конкретное еврейское имя, разделяется пополам.

Наследование имен у горских евреев происходит следующим образом. Распорядителем или хозяином (гор.-евр. *сэхьиб*) имени умершего отца становится его старший сын, который, как правило, передает отцовское имя своему очередному родившемуся сыну. Если распорядитель имени уже не может иметь детей, то право «распоряжения» именем переходит к следующему сыну и т.д. В тех случаях, когда умерший мужчина не имел живых сыновей, право «распоряжения» его именем могло перейти к его дочери или к внуку (сыну его сына). В последнем случае имя наследовал правнук.

В первую очередь наследуются имена деда по отцу (гор.-евр. *ке-лебебе*), бабушки по отцу (гор.-евр. *келедеде*), отца (гор.-евр. *бебе*)

и матери (гор.-евр. *деде*), во вторую – имена бездетных братьев и сестер деда по отцу, бездетных братьев и сестер отца, в третью – имена умерших родственников матери, но только в тех случаях, когда в роду матери эти имена по какой-то причине было некому наследовать.

В зависимости от того, чье имя наследует ребенок, в семье его называют соответствующим имязаменяющим прозвищем: носителя имени деда по отцу зовут *Бебе* («отец»), носителя имени прадеда – *Келебебе* («дед по отцу»), носитель имени брата деда – *Глэмле* («дядя по отцу»), носитель имени брата отца – *Бирор* («брат»); носительницу имени бабушки по отцу зовут *Деде* («мать»), носительницу имени прабабушки – *Келедеде* («бабушка по отцу»), носительницу имени сестры деда – *Глэме* («тетя по отцу»), носительницу имени сестры отца – *Хэгьэр* («сестра»), носительницу имени старшей тети матери или отца – *Гьэгьэй* (заимствованное у азербайджанцев обращение к старшей тете)². В наше время к этим традиционным имязаменяющим прозвищам добавились два новых: *попо* – эквивалент *бебе*, и *момо* – эквивалент *деде*. Образованы они от заимствованных из русского языка терминов *папа* и *мама*.

В прошлом, когда демографическая ситуация на Кавказе была более стабильной, чем в наше время, а детская смертность была очень высокой, имена умерших детей передавались вновь рожденным, и таким образом именной каждой патронимии оставался довольно стабильным, так как пополнялся лишь в очень редких случаях. Расширение именника могло происходить в периоды значительного демографического роста самой патронимии, в результате которого традиционный именной патронимии исчерпывался. Такие примеры можно было наблюдать в XX в., когда численность горских евреев, так же как и других кавказских народов, стала резко возрастать.

В этот же период, приблизительно с середины XX в., мода на русскую культуру, на русское образование привела к появлению у горских евреев русских имен. На первых порах русские имена функционировали в горско-еврейской среде Дагестана в качестве параллельных еврейским именам. Так, например, носитель еврейского имени *Исроил* мог в быту зваться в какой-то степени созвучным ему русским именем *Игорь* (привожу один из наиболее распространенных примеров). Впоследствии возникла тенденция записывать в документах не еврейское, а русское имя. Таким образом, пре-

стижность русской культуры среди кавказских народов и, в частности, среди горских евреев привела к расширению именных горско-еврейских патронимий за счет русских имен. Так, в семье моего деда по отцу было трое сыновей. Старший имел шестерых детей, и традиционных для нашей патронимии еврейских имен хватило только на старших, а младшим дали русские имена. И хотя младшим можно было бы дать еще и нетрадиционное для нашей патронимии еврейское имя (в качестве параллельного русскому), мой старший дядя почему-то этого не сделал. Он не был членом правившей в то время в Советском Союзе коммунистической партии, но был воспитан в своего духе времени и поэтому мог не придавать большого значения тому, есть ли у его детей еврейские имена или нет. Младший мой дядя дал старшему сыну еврейское имя (*Зокой/Заккай*) и параллельное ему русское имя (*Виктор*), а младшим детям – только русские имена. То же случилось бы и в семье моего отца, который был самым младшим из братьев, однако, моя бабушка по матери настояла на том, чтобы мне дали имя ее мужа, моего деда (*Ильесеф, Илесеф*), который погиб во время Великой Отечественной войны. Моя мать была единственным ребенком у родителей, и поэтому бабушка решила передать это имя мне. В принципе, имя деда могло быть унаследовано кем-то из его племянников или внучатых племянников, но бабушка настояла на том, чтобы это имя дали именно мне. С детства, однако, меня звали только Игорем, за исключением бабушки. И в документах записали Игорем.

Моему младшему брату дали только русское имя – *Владимир*. Моя сестра была бы обречена на то же самое, но наша бабушка по отцу – *НэгЭмо (Nä'ämo < Na'ama)* – настояла на том, чтобы ее имя еще при ее жизни дали моей сестре, что и случилось. По-русски мою сестру зовут *Ниной* (имя нашей русской соседки, с которой бабушка дружила), и в документах она записана Ниной. Приблизительно то же самое происходило и в других горско-еврейских патронимиях Дагестана. Исключение могли составлять только патронимии, в которых уровень образованности был либо сравнительно низким, либо, в силу каких-то причин, сильны были нормы традиционной духовной жизни.

В те времена, когда давали имя моей сестре, у горских евреев Дагестана уже становилось тенденцией давать еще при своей жизни свои имена внукам. В условиях советской власти в этом не было ни-

чего необычного, так как господствовавшая тогда коммунистическая идеология клеймила как «мракобесие» любые проявления религиозной культуры советских народов. Этим же или другими терминами клеймились и народные обычаи, далекие от религии, но все же мешавшие, по мнению идеологов, жить «по-новому», то есть по-коммунистически. Для горских евреев в тот период являлся очевидным факт постепенного отхода представителей их народа от традиционных норм. В этих условиях старшее поколение горских евреев, наблюдая неуклонный процесс модернизации жизни своего этноса, начинало проявлять беспокойство по поводу того, что их дети уже плохо знают горско-еврейский язык, а внуки, может быть, и вовсе перестанут быть горскими евреями. Именно вследствие такого рода сомнений и в силу опасений, что внуки, скорее всего, уже не будут знать о том, что надо давать своим детям имена ушедших из жизни родственников, старшие представители горско-еврейского этноса и стали еще при своей жизни давать свои имена внукам. Начало этого процесса в Дагестане падает приблизительно на середину XX в., а в наше время это уже стало нормой, и редко какая горско-еврейская бабушка еще при своей жизни не дает свое имя внучке. Это же касается и горско-еврейских дедушек. Таким образом, горско-еврейские дедушки и бабушки 50-х–60-х гг. XX в., опасаясь утраты традиционных для горских евреев норм жизни, грубо нарушили одну из таких норм, а для их внуков, которые теперь уже сами стали дедушками, указанное отклонение от нормы превратилось в норму. Это явилось следствием, с одной стороны, процесса модернизации горских евреев, а с другой – насаждавшегося в советском обществе атеизма.

Таким образом, при советской власти в антропонимиконе горских евреев произошел существенный сдвиг в сторону русских и европейских имен. Сначала они появлялись как имена, сопровождавшие основные, еврейские имена, а в настоящий момент уже довольно часто можно наблюдать, как еврейские имена у детей горских евреев совершенно отсутствуют. Эти наблюдения связаны с горскими евреями, которые в настоящее время живут в Дагестане или в других частях Российской Федерации. Ситуация в Государстве Израиль несколько иная – там антропонимикон горских евреев подвергается влиянию местной, израильской моды.

Примечания

¹ Здесь и далее ударение в приводимых горско-еврейских терминах падает на последний слог.

² Подобная традиция существует у многих народов, в том числе и кавказских. О ее распространенности в Дагестане см.: *Мусаева М.К.* Этнография детства народов Дагестана (Традиции народов Равнинного и Южного Дагестана). Махачкала, 2007. С. 79.

Светлана Амосова, Светлана Николаева
(Санкт-Петербург)

**Практики перемены имен
у евреев Подолии и Буковины
в советский период**

Настоящая работа посвящена описанию и анализу практик смены и трансформации имени среди еврейского населения Подолии и Буковины в 1945–1990-е годы (отметим, что материалов из Буковины в нашем распоряжении пока значительно меньше). Сама практика трансформации имени – явление весьма распространенное, и не только в еврейской среде. Подобные механизмы смены или трансформации имени не уникальны, они, по-видимому, характерны для многих групп, существующих в иноэтничном (а в нашем случае – этноконфессиональном) окружении.

Необходимо отметить, что традиционные представления об имянаречении в еврейской традиции необычайно разнообразны. Именно поэтому мы остановимся лишь на некоторых аспектах этой темы и ограничим весьма обширный материал временными и географическими рамками. Материал для настоящей работы был собран преимущественно в 2005–2009 гг. в экспедициях в бывшие еврейские местечки Подолии (Тульчин, Могилев-Подольский (Винницкая обл.), Балта (Одесская обл.)) и на Буковину, в г. Черновцы¹.

Временной промежуток, о котором идет речь, – период с момента окончания Второй мировой войны до конца 1980-х – начала 1990-х гг. (то есть до распада СССР и начала массовой эмиграции в Израиль). Во время Второй мировой войны бывшие штетлы юго-западной Подолии оказались в зоне не немецкой, а румынской оккупации (Транснистрия). Таким образом, даже после войны на этой территории оставалось еврейское население, которое все еще продолжало составлять довольно заметную долю среди городского населения региона². Иной была ситуация в Черновцах. Крупнейший город Буковины, Черновцы после окончания Второй мировой войны

оказались местом, куда стали приезжать евреи из малых городов и сел соседних с Буковиной регионов – Подолии и Бессарабии. Старожильческого еврейского населения (немецких и румынских евреев) после Второй мировой войны в городе практически не осталось. Именно поэтому современная еврейская община Черновцов в значительной мере состоит из переселенцев. То есть в Черновцах мы имеем дело, как правило, с носителями трех соседних локальных традиций – подольской, бессарабской и буковинской.

Основную часть наших материалов составляют интервью; для полевой работы нами был составлен специальный вопросник. Вопросы в нем организованы в два блока: они позволяют получить сведения о традиционных представлениях об имянаречении, запретах и предписаниях, связанных с этой практикой, и о трансформации традиции имянаречения в советский период (см. Приложение 1).

Комплекс представлений, связанных с имянаречением, в еврейской традиции чрезвычайно интересен³. Существует множество запретов и предписаний, определяющих выбор имени, устойчивые фольклорные нарративы складываются вокруг семейных споров о выборе имени и т.п. Основным правилом при выборе имени является предписание называть новорожденного в честь умершего родственника. Имянаречение, вообще являющееся частью родильного обряда, в еврейской традиции тесно связано и с погребальным, и со свадебным обрядами (ср., например, запрет на женитьбу, если мать жениха и невесту зовут одинаково; представление о том, что загробная участь умершего определяется после того, как его именем назовут новорожденного и т.п.).

Другой аспект этой темы – смена имен. Мы имеем в виду, с одной стороны, практику варьирования имени при назывании новорожденного в честь умершего: соответствия мужских и женских имен (если, к примеру, девочку называют в честь дедушки или, наоборот, мальчика – именем бабушки), варианты имен или разные имена, которые, тем не менее, воспринимаются как похожие или «одно и то же» (что позволяет, как говорят наши информанты, «сохранить имя»). С другой стороны, многие наши информанты рассказывают, что, по разным причинам, будучи уже взрослыми людьми, сами меняли имена. В вопроснике, который мы использовали в своей полевой работе, этому аспекту практики имянаречения посвящен отдельный блок вопросов (см. вопросы 21–25, 29–30).

Еще одним источником сведений об изменении имен для нас являются записи актов о смене имени из городского ЗАГСа г. Могилева-Подольского (Винницкая обл.) в период с 1951 по 1975 г. Кроме общих сведений о гражданине (дата и место рождения, национальность, место проживания и т.п.), в стандартном бланке о смене фамилии, имени или отчества под заголовком «до смены» указаны первоначальные данные и, рядом, на одной странице, – новое имя (фамилия или отчество), после смены.

Можно выделить несколько правил изменения имени, которых придерживаются наши информанты: совпадение первой или нескольких начальных букв имен, созвучие имен или перевод.

Пары имен могут составлять фонетические варианты имени (ивритский, идишский и русский) или просто созвучные имена, причем как созвучные могут восприниматься имена, звуковые повторы в которых выражены довольно слабо: *Исаак – Саша, Александр*. Нередко любой вид изменения имени воспринимается информантами как перевод:

Говорили, что Клара в переводе, значит, означает Хаим, в честь дедушки, дедушку звали, вот вроде я как в честь дедушки (Balta_024_Mogilevskaya_Lokteva).

Наши материалы демонстрируют, что механизм трансформации имени включает некий промежуточный шаг – в цепочку включается деминутив: традиционное имя (как правило, это идишское или ивритское имя в полном варианте или деминутиве) – этнически нейтральное имя в деминутивной форме – современное, этнически нейтральное имя в полной форме: *Моисей/Мойше – Миша – Михаил*.

Этот механизм применяется одинаково во всех случаях смены имени. Вообще имеющиеся в нашем распоряжении сведения о разных случаях смены имени удобно распределить по нескольким группам.

Более или менее «естественная» вариативность, изменение имен проявляется в разных поколениях, в случае выбора имени для новорожденного, а «специальное» изменение имени происходит в случае изменения имени во взрослом возрасте, причем это может быть изменение имени в документах или неофициально – на работе, для знакомых, дома («так [т.е. обычно. – С.А., С.Н.] меня называют Анной Петровной»).

Таким образом, есть две возрастные группы, в которых происходит изменение имени. В первой, при первоначальном выборе имени для ребенка правило, по которому новорожденного следует называть только именем умершего родственника, интерпретируется нашими информантами весьма свободно:

У мамы брата умер брат Исаак, так дочку назвали Ира, только буква нужна (Balta_021_Hotenko).

У нас, у евреев, называли в честь умерших, хоть не все имя, так первой буквой. В честь мамы Неси у сестры дочка Наташа. У меня был отчим Абраша – в его честь внука назвали Александр (Balta_052_Milchenko).

Отчасти это происходит по естественным причинам: далеко не всегда находятся соответствующие мужские и женские варианты имен (такие, например, как *Хаим–Хая*), отчасти – по причинам «внешнего» характера (имя, которым надо назвать, не современное, слишком «еврейское» и т.п.) или из-за индивидуальных предпочтений. Это базовое для еврейской традиции правило соблюдается почти всегда, оно знакомо всем нашим информантам, однако на практике важно не столько полное совпадение имен, сколько мотивированность выбора имени, «сохранение» имени в семье. Так что само изменение имени в разных поколениях до известной степени условно.

Выбор соответствующего женского/мужского варианта имени для ребенка, по-видимому, достаточно свободен и определяется, как правило, индивидуальными предпочтениями:

Мальчик может носить женское имя. Вот, например, мой внук Эли – от бабушки Елизаветы, по первым двум-трем буквам имени можно назвать, или Гретта – от Гриши (Chern08_Goldgamer_07)⁴.

Вариативность соответствий и возможность выбора увеличивается за счет включения в цепочку соответствий деминутивов. Возможны, например, варианты: *Сура – Саша – Александр* или *Исроэл – Сруль – Саша – Александр*.

Все имеющиеся в нашем распоряжении материалы изменения имен в разных поколениях, т.е. при выборе имени для новорожденных, мы обобщили в таблице, позволяющей проследить некоторые закономерности в процессе смены имен (см. Приложение 2).

В первой графе таблицы «Имя 1» приведено имя того человека, в честь которого назвали ребенка (как правило, в этой графе – традиционные еврейские имена в полном варианте или деминутивной форме, в идишском или ивритском варианте). Вторая графа – деминутив, который обычно используется как переходная форма в цепочке соответствий, обычно это современное (в отличие от архаического традиционного), этнически нейтральное имя. В третьей графе – «Имя 2» – приведено имя, которое дали ребенку и которое записано в его документах, используется в публичной сфере и т.п. Дополнительное «Имя 2³» – графа, в которой приведено «домашнее» имя или имя, данное в синагоге⁵. Здесь же может быть приведено имя, которое человек принял позднее, например, при переезде в Израиль. В пятой графе указано количество случаев, сведения о которых есть в нашем материале. В последней графе буквами отмечено, имеет ли место переход от мужского к женскому имени или от женского к мужскому (b) или нет (a).

Наиболее популярным детским именем по нашим материалам оказывается *Александр*. Это имя «заменяет» такие имена, как *Сура*, *Шабсе*, *Шая*, *Шикель* и *Шимон*. Вероятно, это может быть связано с тем, что у этого имени большое количество деминутивов, о которых упоминают и наши информанты: *Шурик*, *Сашиа*, *Алик*, которые выступают как промежуточное звено в цепочке соответствия и образуют созвучные пары с разными именами.

Любопытно, что некоторая общая идея о мотивированности имен и о правилах, по которым выбираются соответствия⁶, на практике дает гораздо большее количество вариантов соответствий, чем можно было бы предполагать. Именно поэтому почти все примеры в таблице – единичны, хотя есть и более или менее устойчивые соответствия. К числу устойчивых соответствий здесь следует отнести, по-видимому, пару *Моисей (Мойша)* – *Михаил (Миша)* (оно встречается в этой таблице в пяти случаях).

Отметим, что в таблицу не вошли примеры составных имен. Составное имя сконструировано из двух разных имен, т.к. новорожденный назван одновременно в честь двух покойных родственников. В традиции в таком случае обычно новорожденному давали двойное имя (причем из двойного имени могло использоваться только одно, которое считалось основным). Собственно пока мы располагаем всего тремя примерами составных имен – *Марьяна*, *Лида* и *Сиди*:

Меня никто не спрашивал, ни мама меня не спросила, ни он не спросил. Меня поставили перед фактом. Значит, он сделал так. Мамину маму звали Елизавета – Лиза, имя было – Лиза, а его маму звали – Ида [...] Видите, вот получилось Лида (Tul_05_015).

Вот, например, у меня племянница, вот у брата девочка, она названа и по маме, и по моей маме, и по отчиму. Вот. Она названа Марьяна. Марьям – была моя мама, а Нахман – был отчим. Вот «Марья» и «на» (Tul_05_008).

Вообще меня называли в честь двух бабушек. Мое имя Сиди. Мое имя по паспорту Сиди. Вот так вот решили мои родители, потому что мою бабушку по папе звали Дора, а мамину мама – София, вот. Мадам София, да. Для того, чтобы никому не было обидно, чтобы обе бабушки были, да, собраны в одном имени, меня называли Сиди (Chern08_Orel_Fedova_15)⁷.

Материалы, составляющие вторую группу случаев изменения имени, – когда имя меняет взрослый человек (в документах или неофициально, но в публичной сфере⁸) – обобщены во второй таблице (Приложение 3). В эту таблицу вошли как материалы интервью, так и сведения из книг актов о записи смене имени (из ЗАГСа).

Сюда мы внесли те соответствия имен, которые нам просто перечислялись в ходе интервью, примеры, которым посвящены специальные нарративы, истории о смене имени. Иногда это были упоминания о знакомых, иногда – сконструированные на ходу примеры. В качестве экзemplификативных обычно фигурирует более или менее устойчивый набор пар *Мойше–Миша*, *Ефим–Хаим*, *Арон–Аркадий*, *Рахиль–Раиса*⁹.

Таблица состоит из трех граф. В первой, «Имя 1», – имя, данное при рождении. Вторая графа – это деминутив, который используется как переходная форма имени (иногда его можно реконструировать, но в таблице отражены только те случаи, о которых есть упоминания в нашем материале). В случае если деминутив – это единственная известная нам форма измененного имени, третью графу «Имя 2» мы оставляли незаполненной. Третья графа – измененное, обычно этнически нейтральное имя. В четвертой графе – количество примеров, а в последней графе даны примечания.

Особо следует сказать о деминутивных формах, которые приведены в этой таблице. Помимо того, что нередко в рассказе об изме-

нении имени упоминается только деминутив («Ася – дома, Ленина – по документам»), деминутивы называются и при перечислении произвольных примеров (может быть, потому, что иногда созвучие, как основной принцип для подбора соответствия, оказывается более очевидным в деминутиве). Показательным в этом случае является пример с именем *Хаим*, потому что из пяти случаев, в которых называлось соответствие для этого имени, в четырех фигурирует деминутив *Фима* и только в одном полная форма *Ефим*.

Важно, что в случае изменения имени во взрослом возрасте (Приложение 3) пар соответствий гораздо меньше и они менее вариативны, чем в случае с подбором соответствия для традиционного «имени 1» при именнаяречении новорожденного (Приложение 2). Так, мы можем выделить несколько наиболее устойчивых пар соответствий *Абрам–Аркадий*, *Борух–Борис*, *Мойше–Михаил*, *Рахиль–Раиса*, *Сруль–Саша*, *Хана–Анна*, *Хаим–Ефим* (*Фима*).

Интересны случаи, когда имя изменяется только в отчестве детей, притом что при жизни обладатель этого имени не изменял его ни в документах, ни неофициально. Эти случаи отмечены в таблице специально в примечаниях. По нашим сведениям, официальное изменение было невозможно, если отец официально не поменял свое имя, однако мена имен в отчестве, по-видимому, была очень распространена. Нередко информанты указывают, что они в публичной сфере предпочитают называть другое отчество. Вероятно, все же достаточно просто было и в документах записать другой, более нейтральный вариант отчества: *Борисовна* вместо *Берковна*, *Петровна* вместо *Перутцовна*. Это могло происходить и в случае ошибок или по воле регистрирующих. Так, одна из наших информанток рассказала, что ее мужа звали Гришей, хотя полное его имя Габриэль. Никто из знакомых не называл его Габриэлем, но сын его носит отчество *Габриэлевич*, а дочь – *Гавриэлевна* (так по документам, однако на работе называют *Гавриловой*). В другом отрывке из этого же интервью упоминается сразу несколько разных случаев смены имен и отчеств:

Бабушку звали Фаня Марковна, в паспорте была Фейга. А дед был Александр Борисович, а в паспорте Хацкель Нухимович, но его так не звали. Его звали Александр Борисович. Его сын – Зиновий Хацкелев, но так он был Зиновий Александрович, а мама и в паспорте Этель Александровна Авербух (Chern_oct_09_06_Averbukh).

13 пн 2182557512
73

**СВИДЕТЕЛЬСТВО О ПЕРЕМЕНЕ ФАМИЛИИ, ИМЕНИ, ОТЧЕСТВА
АДЕВЕРИЦА ДЕ СКИМБАРЕ А ПРОНУМЕЛУИ, НУМЕЛУИ, НУМЕЛУИ ДУПЗ ТАТЗ**

Гражданство (на)
Читтавуца (а) **Эмма** фамилия **Михаиловна**

рожденица (а) **7** май 19**73** года

место рождения
акула нахтерий **гор. Свердловск**

переменица (а) фамилия, имя, отчество на
из-а скимбат прокумат, нумелу, нумелу, нумелу татз **Михаиловна**

в чем в книге регистрации актов о перемене фамилии, имени, отчества
каре факт а фост мнкрис ми карта де мнрежистрато а актелор де скимбаре а
прокумат, нумелу, нумелу, нумелу татз

19**73** года **9** марта месяца **9** числа
акула

прошведена запись за № **92**

Место регистрации
Докуз мнрежистраторий **гор. Злате**
г. Кишинев

в номере по докуз де актелор де **9** марта 19**73** года

Закондиратор (подпись)
Закондиратор (подпись) **А. Амосова**

1-БМ № 255750

Свидетельство о перемене отчества и фамилии
из личного архива Эммы Михайловны (Менделевны).
При получении свидетельства о рождении она была
ошибочно записана Минделеевной.
Кишинев, 2010. Фото С. Амосовой

Вот еще один пример, рассказывающий о том, как можно было
обойти закон:

Я же говорю, что я только по документам. Я же не знала, какого года,
потому что не было. Так я писала, что тридцатого года, Елизавета Бори-
совна. И так все время на работе, везде меня <звали> Елизавета Бори-
совна. Потом мне сказали в Рибнице, папина двоюродная сестра: «Лиза!
Ты же ровесница нашей Лизе. Ты двадцать восьмого года». Я говорю:

«Как? Я – тридцатого» [...] Я пошла в Балту, в загсе, сказала имя-отчество мамы, какого года [...] И имя отчество, и точно совпадает. Только там Лиза Бенъевна. Я говорю: «Елизавета Борисовна». «Нет, тут Лиза Бенъевна. Может быть, другая». Я говорю: «Ну, как другая? Я же вам говорю, кто». Ну, потом она... был обмен паспортов – так я сглупила. Надо было сказать, чтобы она написала «Елизавета Борисовна». А так она написала: «Лиза Бенъевна».

А сын старший... свекруха только хотела имя своего отца – Зюсь его звали. Так она его назвала Зюня, Зюсь. И по документам Зюсь Лейбович. А Лева был не Лев, а Лейб. Он [сын] тогда в комсомол должен был поступать: «Мама! Так не хочется, чтобы с „Лейбович“ писали. Может, ты можешь что-то сделать?» Ну, что я, не смогу? И пошла в ЗАГС, дала коробку конфет, дала пятнадцать рублей, заплатила. Я говорю: «Девочки, давайте. Ну, надо ж Леву. Надо же сначала его». Так я тоже, взяла повторный, свидетельство о рождении. Вместо Лев... вместо Лейб – Лев. Тоже заплатила и написали «Лев» (Bal_06_019_Gorberg).

Причины изменения имени для наших информантов очевидны. Чаще всего они говорят, что имена меняли, потому что они воспринимаются как «слишком еврейские», и приводят похожие случаи смены имени:

Отца звали по документам Мехель, но называли Михаилом, так как он жил, учился в России, лучше знал русскую литературу, чем еврейскую, был обрусевший еврей. **Евреи в советское время старались, чтоб их называли по-русски: это закон приспособления к окружающей среде.** Это не только евреи. Так было и при румынах с русскими, которые не были слишком принципиальными. Румыны старались доказать, что в Бессарабии много румын и мало русских, для этого уговаривали русских поменять имя и фамилию (Chern_oct_09_10_Gurfinkel).

Изи стали Игорями, Хаим – Ефим. **Было такое, чтобы не были ярко выраженными еврейскими** (Chern_oct_09_15_Meylih).

...Шебсл – по-еврейски. **А сейчас нет по-еврейски, сейчас все по-русски** (Chern09aug_Bass_Sarafinjuk_21a).

Иногда информанты указывают, что имена, которые считаются русскими, на самом деле еврейские. Однако имени, которое воспринимается как еврейское, обычно «стеснялись», «не хотели», «русси-

фицировали» его, потому что иначе окружающие «не так воспримут»:

Я не хотел Изя. Тогда ж была советская власть. И в школу, в садик ходил, чтоб дразнили ребенка. Это травмировать, вы понимаете (Bal_06_20a_Shteingart).

Иногда имя изменяют, чтобы избежать сложностей на работе:

Так меня называют Анной Петровной, учитывая, что я занимала должность такую, как говорится – руководителем была, так перевели себе – и всё время Анна Петровна (Chern_09_Miller_18).

Есть примеры, когда традиционное имя неблагозвучно или выглядит слишком необычным, вызывает неуместные ассоциации паронимического характера:

...мы ж не назовем сына Идл (Tul_05_018).

Нередки случаи, когда имя изменялось вследствие ошибки регистратора («грамотеи записали Клава» – вместо имени *Клара*, которое должно было соответствовать имени *Хая*) или когда при записи имени работники ЗАГСа «исправляли» имя, «сами советовали» написать иначе.

Впрочем, в большинстве случаев память о традиционном имени сохраняется. Информанты, которые помнят имена, по крайней мере, близких родственников в трех-четырех поколениях, почти всегда знают, в честь кого они названы и в честь кого они называют своих детей, даже если вместо традиционного имени подбирают соответствующее этнически нейтральное, «русское» имя. Отметим, что все наши информанты ориентированы исключительно на русский язык (нередки упоминания о том, что евреи всегда учились в русских, а не в украинских школах, и т.п.), и имена выбирают в соответствии с выбором языка. Смена имени, хотя в ней, пожалуй, больше от вынужденного камуфляжа, «закона приспособления» (как сформулировал это один из наших информантов), в сущности до известной степени продиктована теми же соображениями, что и смена языка (престиж, ассимиляция и т.п.)¹⁰. Таким образом, система наречения имени, подбора соответ-

ствий обеспечивает традиции и необходимую вариативность, гибкость, и необходимую устойчивость и, в конечном счете, сохранение.

Примечания

¹ Подольские экспедиции были организованы центром «Петербургская иудаика» Европейского университета в Санкт-Петербурге; организатором экспедиций в Черновцы является Центр библеистики и иудаики Российского государственного гуманитарного университета.

² См. об этом регионе, например, в предисловии к сборнику «Штетл, XXI век: Полевые исследования» (Львов 2008: С. 11).

³ Библиография, посвященная разным аспектам этой темы, весьма обширна. Самой первой работой о еврейских именах является работа Л. Цунца, который классифицирует еврейские имена по хронологическим периодам: греческие, римские, средневековые и современные; для каждого периода составляет отдельный список имен. Цунц приходит к выводу, что существует тенденция заимствовать имена у соседей (Zunz 1837). Историографию по теме см., напр., в диссертации А. Бейдера, который подробно рассматривает ашкеназские имена в Средневековье и в Новое время, приводит их варианты, письменные источники, в которых упоминаются имена, показывает влияние соседних традиций и языков и т.д. (Beider 2001). Сейчас существует несколько еврейских ономастических обществ, которые регулярно издают библиографические справочники см., напр., Singerman 2001. Есть также работы, написанные на материалах из Польши, см., напр.: Allerhand 1899: 50–52; Lilientalowa 1927: 37; Brzezina 1987: 269–276; см. также: Амосова, Николаева 2008: 83–98. О важности и актуальности этих представлений в современной культуре можно судить хотя бы по тому, с каким пылом обсуждается эта тема в сети Интернет на посвященных еврейским традициям сайтах и форумах (см., напр.: www.jewish.ru/tradition/actual/names; www.doodoo.ru/printpage-1086.html; chassidus.ru/library/history/names/afterwords.htm; <http://toldot.ru/urava/fnames/> [дата обращения: 17.04.2010]).

⁴ В приведенном примере информант поясняет, что «мальчик может носить женское имя», однако, разумеется, это не следует понимать буквально. Речь идет о том, что мальчик может быть назван в честь, например, бабушки и в этом смысле его первоначальное имя – женское.

⁵ Имя, данное в синагоге, может отличаться от официального или «домашнего» имени. Ведь в синагоге ребенка можно назвать традиционным именем умершего, не изменяя его.

⁶ В принципе это та же идея мотивированности, в отличие от произвольного выбора имени у русских или украинцев. Вообще идея о том, что имянаречение подчиняется определенным правилам, воспринимается как специфически еврейская: «Дело в том, что у евреев же не давали имя любое: там Олег, Миша, а давали имя близкоумершего родственника» (Chern08_Bukchin_Kleyman_35).

⁷ По-видимому, в этом случае дополнительной мотивировкой для выбора такого необычного имени – Сиди – является тот факт, что всем жителям Черновцов оно хорошо знакомо: Сиди Таль (1912–1983) – известная еврейская актриса и певица, которая работала в Черновицкой филармонии. В городе установлен памятник и мемориальная доска Сиди Таль.

⁸ В данном случае для нас не принципиально, менялось ли имя официально, в ЗАГСе, или нет, т.к. нас интересует, прежде всего, механизм трансформации имени и причины его.

⁹ Отметим, что подобные механизмы трансформации имен (и фамилий) нередко встречаются в анекдотах: в тексте обыгрывается процесс изменения имени и выстраивается последовательная цепочка номинаций, включающих пейоративные, «неприличные» и т.п. С одной стороны, эти тексты пародируют механизм обычного для традиции «перевода» имени (где есть древнееврейские и идишские имена, и идишская форма воспринимается или в самом деле является переводом древнееврейской: *Моисей–Мойше, Цви–Гири, Израиль (Исроэл) – Сруль*). С другой стороны, здесь обыгрывается прием замены по созвучию этнически окрашенного имени на нейтральное: «Копл – Гопл; гопл – это вилка, а вилка – это Филька». Часто нарративным обрамлением, сюжетом для анекдота, в котором пуантом становится пародийно выстроенная цепь соответствий, является ситуация записи имени в паспорт или крещения (как в известном тексте про Бо-руха, ставшего Степаном). Любопытно, что наши информанты иногда сами рассказывают о смене имени, используя формулировки «перекрестился» и т.п. или с иронией – «звали брата Семей в миру советском...» (Chern_09_Tutelman_41).

¹⁰ Особенно очевидно это становится при «обратном» изменении имени, к примеру, в случае переезда в Израиль. В нашем распоряжении есть несколько образцов весьма причудливо выстроенной последовательности, которая демонстрирует ориентацию на иврит или, напротив, на идиш. Так, имя Владимир может изменяться на Велвл (идиш) или Зеев (ивр.), в зависимости от предпочтений и установок обладателя имени (напомним, что самый известный из Владимиров сионист носил имя Владимир-Зеев, а не Владимир-Велвл).

Литература

- Амосова, Николаева 2008 – *Амосова С.Н., Николаева С.В.* «Человек родился»: заметки о еврейском родильном обряде // Штетл XXI в.: Полевые исследования. СПб., 2008. С. 83–98.
- Львов 2008 – *Львов А.Л.* Предисловие: Штетл XXI в. и этнография постсоветского еврейства // Штетл XXI в.: Полевые исследования. СПб., 2008. С. 9–26.
- Allerhand 1899 – *Allerhand M.* Zapiski ludoznawcze z życia Żydów // Lud. 1899. T. V. S. 50–52.
- Beider 2001 – *Beider A.* A Dictionary of Ashkenazic Given Names: Their Origins, Structure, Pronunciation, and Migrations. Bergenfield, 2001.
- Brzezina 1987 – *Brzezina M.* Polskie zdrobnienie imion żydowskich w utworach literackich // Język Polski. 1987. T. LXVI. № 3–4. S. 269–276.

- Lilientalowa 1927 – *Lilientalowa R. Dziecko Żydowskie*. Kraków, 1927.
Singerman 2001 – *Singerman R. Jewish given names and family names : a new bibliography* / ed. by David L. Gold. Leiden: Brill, 2001.
Zunz 1837 – *Zunz L. Namen der Juden*. Leipzig, 1837.

Список цитируемых интервью

- Tul_05_008 – Архив межфакультетского центра «Петербургская иудаика» ЕУСПб, зап. в Тульчине от Раисы Сергеевны Черновой, 1934 г.р. Соб.: С. Амосова, С. Николаева.
- Tul_05_015 – Архив межфакультетского центра «Петербургская иудаика» ЕУСПб, зап. в Тульчине от Галины Иосифовны Могилевской, 1925(?) г.р., урож. г. Саратова. Соб.: А. Кушкова.
- Bal_06_019_Gorberg – Архив межфакультетского центра «Петербургская иудаика» ЕУСПб, зап. в Балте от Лизы Беньевны Горберг. Соб.: А. Львов, М. Крутиков.
- Bal_06_20a_Shteingart – Архив межфакультетского центра «Петербургская иудаика» ЕУСПб, зап. в Балте от Моисея Иосифовича Штейнгарта, 1924 г.р. Соб.: А. Соколова, М. Хаккарайнен.
- Balta_021_Hotenko – Архив межфакультетского центра «Петербургская иудаика» ЕУСПб, зап. в Балте от Евгении Михайловны Хотенко (Шварцман), 1926 г.р. Соб.: В. Федченко, Д. Гидон, Я. Войтенко.
- Balta_024_Mogilevskaia_Lokteva – Архив межфакультетского центра «Петербургская иудаика» ЕУСПб, зап. в Балте от Юлии Давидовны Могилевской, 1930 (?) г.р., Клары Давидовны Локтевой, 1939 г.р., урож. г. Балты. Соб. С. Амосова, М. Бруцкая.
- Bal_06_044a_1_Zilberman – Архив межфакультетского центра «Петербургская иудаика» ЕУСПб, зап. в Балте от Нины Ароновны Зильберман, 1948 г.р. Соб.: В. Дымшиц, М. Крутиков, А. Щепетова.
- Balta_052_Milchenko – Архив межфакультетского центра «Петербургская иудаика» ЕУСПб, зап. в Балте от Лизы Львовны Мильченко, 1935 г.р. Соб.: М. Каспина, С. Пахомова.
- Chern08_Goldgameg_07 – Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ, зап. в Черновцах от Двойры Хаймовны Гольдгамер. Соб.: Д. Дайманд, М. Кулик.
- Chern08_Orel_Fedorova_15 – Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ, зап. в Черновцах от Софьи Михайловны Федоровой. Соб.: М. Каспина, А. Молчанова, С. Ериш.
- Chern08_Bukchin_Kleuman_35 – Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ, зап. в Черновцах от Давида Аароновича Букчина, 1945 г.р. Соб. И. Гордон, А. Хесина.
- Chern_09_Miller_18 – Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ, зап. в Черновцах от Анны Петровны Миллер, 1946 г.р. Соб.: Н. Галкина, К. Зиндер.

- Chern_09_Tutelman_41 – Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ, зап. в Черновцах от Бронислава Нафтуловича Тутельмана, 1950 г.р. Соб.: М. Каспина, М. Гордон.
- Chern09aug_Bass_Sarafinjuk_21a – Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ, зап. в Черновцах от Ефима Соломоновича Басса, 1923 г.р., урож. с. Браилов Винницкой обл., Марии Александровны Басс (Сарафинюк), 1938 г.р., урож. с. Юрковцы Заставненского р-на. Соб.: С. Ериш, В. Рувинска.
- Chern_oct_09_06_Averbukh – Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ, зап. в Черновцах от Ленины (Аси) Абрамовны Авербух, 1924 г.р., урож. г. Сумы. Соб. С. Амосова, С. Николаева.
- Chern_oct_09_10_Gurfinkel – Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ, зап. в Черновцах от Лазаря Моисеевича Гурфинкеля, род. 1924 г.р., урож. г. Хотина. Соб.: О. Белова, А. Мороз.
- Chern_oct_09_15_Meylih – Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ, зап. в Черновцах от Эллы Лазаревны Мейлих, 1946 г.р., урож. г. Черновцы. Соб.: С. Амосова.

Приложение 1

Вопросник по теме «Имянаречение»

1. Как Вас зовут? Знаете ли Вы, почему Вас так назвали?
2. Как Вы назвали своих детей? Почему?
3. Как обычно выбирают имя? Принято ли называть ребенка по умершему родственнику / именем умершего родственника? Можно ли назвать ребенка именем еще живого человека?
4. В честь кого именно (кого из умерших) обычно называют детей? Имеет ли значение, каким был человек, в честь которого называют ребенка (характер, его судьба, возраст и пр.)?
5. Бывали ли споры, когда ребенку давали имя? Как обычно разрешались такие споры?
6. Бывает ли, что умерший приходит во сне и просит, чтобы новорожденного назвали его именем (или вообще именем какого-нибудь умершего родственника)?
7. Что происходит с умершим, в честь которого назвали ребенка? Есть ли поверье, что умерший не имеет покоя в могиле до тех пор, пока по нему кого-нибудь не назовут? Слышали ли Вы, что, когда по умершему назовут кого-нибудь, у него с глаз спадут черепки? Говорят ли, что *нужно передать имя*? Что это означает?
8. Можно ли называть ребенка тем же именем, если ребенок, названный так, умер в младенческом возрасте?
9. Слышали ли Вы выражение *молодое имя*? Что это значит?
10. Принято ли называть девочку в честь предков по мужской линии, а мальчика – по женской?
11. Важно ли, чтобы ребенок был назван именно тем же именем, что и покойный? Можно ли, чтобы имя немного отличалось? Как оно может отличаться (совпадение первой буквы, похожие имена и пр.)
12. Случается ли, что ребенку дают два имени или больше? Почему?
13. Существуют ли какие-то особые имена для больных, слабых детей (*Алтер, Хаим*)? Почему детей называют такими именами?
14. Бывает ли так, что бездетный человек «покупает» имя, то есть просит назвать ребенка в честь его отца/матери? Платит ли он за это? Сохраняет ли такой человек связь с этим ребенком: дарит

- ему подарки, получает приглашения на дни рождения и т. п.? Как бездетный человек называет такого ребенка (называет ли он его мама/папа, если ребенок назван в честь матери/отца)?
15. Были ли какие-то особо уважаемые люди, в честь которых называли детей?
 16. Знаете ли Вы что значит Ваше имя? Откуда в еврейской традиции оно появилось? Знаете ли Вы о происхождении других еврейских имен (Александр, Циля, Мойша и др)?
 17. Называли ли двоих детей в честь одного человека? В каком случае?
 18. Какими уменьшительными именами называют детей (*Зейделе*, *Бубеле* и т.д.)? Почему?
 19. Были ли какие-то специальные домашние имена? Как они появились?
 20. Могут ли имена матери и невесты (отца и жениха) быть одинаковыми? Почему?
 21. Меняли ли ребенку / взрослому человеку еврейское имя на «современное» или «русское»? Почему? Знаете ли Вы обратные примеры, когда «русское» имя менялось на «еврейское»? Почему?
 22. Бывало ли так, что дети одного отца имели разные отчества (например, *Бэркович – Борисович*)? Возникали ли с этим какие-то сложности?
 23. Возникали ли какие-то сложности с «еврейскими» именами в школе, при устройстве на работу, в официальных учреждениях, при оформлении документов? Какие? Почему?
 24. Какие современные (русские, распространенные) имена соответствуют еврейским? Приведите примеры.
 25. Как нельзя называть еврейского ребенка (например, *Николай*, *Степан*, *Федор* и т.д.)? Почему?
 26. Есть ли специальные имена для первого ребенка в семье? Последнего ребенка? Какие?
 27. Есть ли какие-то специальные имена для близнецов? Как им выбирают имя?
 28. Есть ли специальные имена для незаконнорожденных детей? Как им дают отчество?
 29. Меняли ли Ваши знакомые или родственники имена при переезде в Израиль (Америку, Германию и пр.)? На какое?
 30. Что значит выражение *еврейское имя*?

Приложение 2

№	Имя 1 Имя, которым звали того, по кому назван ребенок (идишский или ивритский вариант, полная форма, деминутив)	Деминутив (современное, этнически нейтральное имя в деминутивной форме)	Имя 2 Имя, которое дают ребенку (современное, этнически нейтральное имя в полной форме)	Имя 2'	Кол-во случаев	Примечания
1	АБРАМ		АРКАДИЙ	АЛИК	1	1a
	АБРАМ		АЛЕКСЕЙ		1	1a
	АБРАМ		АЛЛА		1	1b
	АВРУМ-ЭРШ		АРКАДИЙ	В синагоге: АВРУМ-ЭРШ	1	1a
	АВРУМ-ЯНКЕЛЬ		АРТУР		1	1a
2	АРОН		АРКАДИЙ		2	1a
	АРОН		АНАТОЛИЙ		2	1a
3	БЕНЯ	БЕНЧИК, БОРЯ	БОРИС		1	1a
4	БЕРК (БЕРЛ) (БОРИС)		БЕЛЛА		1	1b
5	БОРУХ		БОРИС		1	1a
6	ВЕЛВЛ		ВЛАДИМИР		1	1a
7	ГАБРИЭЛЬ	ГРИША	ГРИГОРИЙ		1	1a
8	ГЕНЯ		ЕВГЕНИЯ		1	1a
9	ГЕРШ (ЭРШ)	ГРИША	ГРИГОРИЙ	ГЕНА (звали на работе)	1	1a
10	ГИТЛ	ГЕНЯ	ЕВГЕНИЯ		1	1a
	ГИТЛ	ЖЕНЯ	ЕВГЕНИЙ	В Израиле: ЙОНАТАН	1	1b
11	ДВОЙРА		ДОРА		1	1a
12	ДОРА		ДИНА		1	1a
13	ЗАЛМАН		ЗОЯ		1	1b
14	ЗЕЛЬДА		ЗИНАИДА		1	1a
15	ЗИСЛ		ЗАРИНА		1	1a
16	ЗУРЕХ	ЗУНЯ	ЗАРЯН		1	1a
17	ИДЛ		ЮРИЙ		1	1a
18	ИЛЬЯ		ИГОРЬ		1	1a

19	ИСААК	ИЦИК	АЛЕКСАНДР		1	1a
20	ИХИЛ		ИЛЬЯ		1	1a
21	ИЦИК		ИГОРЬ		1	1a
22	ИЦИК		ИДА		1	1b
23	ЛЕЙЗЕР	ЛЕНЯ			1	1a
24	ЛЕЯ	ЛИЗА	ЕЛИЗАВЕТА		1	1a
25	ЛИБА (ЛЫБА)	ЛЮБА	ЛЮБОВЬ		1	1a
26	МАЛКА	МИЛА	ЛЮДМИЛА		1	1a
27	МАСЯ		МАРИНА		1	1a
28	МИША	МАРИК			1	1a
29	МОЙСЕЙ (МОЙШЕ)	МИША (2)	МИХАИЛ	МАРИК (1)	5	1a
30	МОЛКА		МАРЬЯНА		1	1a
31	МОРДХА	МОНЯ	?	простая вариативность?	1	1a
32	МЫНДЯ		МУСЯ		1	1a
33	НЕТЯ		НИНА		1	1a
32	НЕХОМА		НАТАН		1	1a
35	НУХИМ		НАУМ	По документам: НУХИМ	1	1a
36	ПЕСЯ	ПАВЛИК	ПАВЕЛ		1	1b
37	ПИНХАС		ПОЛЯ		1	1b
38	ПОЛИНА		ПАВЕЛ		1	1b
39	РАХЛ, РАХИЛЬ	РАЯ	РАЙСА		2	1a
40	РЕЙЗА	РАЯ	РАЙСА		1	1a
41	РИВЛ		РИВН (РУВИМ)	простая вариативность	1	1b
42	РИСЛА		РИММА			1a
43	СЕМЕН		СТИВЕН			1a
44	СОЙДЛ		СОФА		1	1a
45	СРУЛЬ		СВЕТЛАНА		1	1b
46	СУРА	САША	АЛЕКСАНДР		2	1b
47	СУРА	СОНЯ	?		1	1a
48	СУРКА	СВЕТА	СВЕТЛАНА *		1	1a
49	ФЕЙГА	ФЕНЯ, БЕБА (т.к. в честь бабушки)	БЕЛЛА	Нетипичный пример	1	1a
50	ХАИМ		ЕФИМ		1	1a
	ХАИМ		КЛАРА		2	1b

51	ХАСЯ		АСЯ		1	1a
52	ХАЯ		ГАЛИНА		1	1a
	ХАЙКА (ХАЯ)		КЛАРА		1	1a
	ХАЯ-СУРА	ХАЯ, ХОВА, ХАННА	АННА		1	1a
53	ШАБСЕ- САБАТАЙ	ШАБСЕ	АЛЕКСАНДР		1	1a
54	ШАЯ	САША	АЛЕКСАНДР		2	1a
55	ШЕБСЛ (так?)	ШУРИК	АЛЕКСАНДР		1	1a
56	ШИКЕЛЬ	ШУРИК	АЛЕКСАНДР (?)		1	1a
57	ШМ(УЭ)ИЛ		СЕМЕН		1	1a
58	ЭЙДЕЛЬ (ИДЕЛЬ)	ИДА, ЛИДА			1	1a
59	ЭЙНОХ		ГЕННАДИЙ		1	1a
60	ЭЛКА		ОЛЕГ		1	1a
61	ЭСТЕР		ЭЛЛА		1	1a
62	ЭСЯ	ЭСЯ, АСЯ	АСЯ		1	1a
63	ЭТЛ		ЭММА		1	1a
	ЭТЯ		ЕЛЕНА		1	1a
64	ЯКОВ	ЯША	ЯНА		2	1b

Приложение 3

№	Имя 1 (идишский или иврит- ский вариант, полное, деминутив)	Деминутив (современное, этни- чески нейтральное имя в деминутивной форме)	Имя 2 (современное, этнически нейтральное имя в полной форме)	Количество случаев	Примечания
1	ААРОН	ЛЕНЯ		1	2b
	АРОН		АРКАДИЙ	1	2b
2	АБРАМ (АВРУМ)		АРКАДИЙ	4	3–2 упом. 2b
3	АНЧЕЛ		АНТОН	1	2b, переименование в отчестве
	БЕЙЛЬКИ		БЕЛЛА	1	2b
4	БЕНЯ		БОРИС	1	2b, переименование в отчестве
5	БЕРК		БОРИС	1	2b, переименование в отчестве
6	БОРУХ (БУРЕХ)		БОРИС	4	3–2 упом., 2b (1 случай), переименование в отчестве (1 случай)
7	ВЕЛВЛ		ВЛАДИМИР	1	2b, переименование в отчестве
8	ВЕЛЯ		ВЕРА	1	2b
	ГАБРИЭЛЬ		ГАБРИЭЛЬ	1	2b, переименование в отчестве: Гавриэлевна (ошибочно) – Гавриловна
	ГАБРИЭЛЬ	ГРИША		1	2b
9	ГЕДАЛЯ	ГРИША		1	2b
10	ГИРШ (ГЕРШ)	ГРИША	ГРИГОРИЙ (1)	2	2b, 3–1 упомин.
11	ГИСЯ	РАЯ	РАИСА	1	2b
12	ГОЛДА	ОЛЯ		1	2b
13	ИДЕЛЬ	ИДА	ЛИДА	1	2b
14	ИЗЯ		ИГОРЬ	1	2b
15	ИСАК		АЛЕКСАНДР	1	2b
16	КОПЛ		КОПЕЛЬ	1	2b *воспринимает Копель как русское

17	КУНЯ		НИКОЛАЙ	1	3
18	ЛЕЙБ		ЛЕВ	1	2b
19	ЛЕЙЗЕР (ЛАЗАРЬ)	ЛЕНЯ		2	2b, 3
20	ЛЕЯ	ЛИЗА		2	2b
21	ЛИЗА		ЕЛИЗАВЕТА	1	2b, переименование: Лиза Беньевна – Елизавета Борисовна
22	МЕХЕЛЬ		МИХАИЛ	1	2b
23	МИНДЛЯ		МАНЯ	1	2b
24	МИРИЯ(А)М		ИРИНА	1	2b
			МАРИЯ	1	3
25	МОЙШЕ (МОЙША, МОЙШЕ)	МИША	МИХАИЛ	7	3–6 упомин. 2b
26	МОЛКА	МАНЯ		1	2b
27	МЫНДЯ	МУСЯ	*МАРИЯ	1	2b
28	НАХМАН		НАУМ	1	2b
29	НУХИМ		БОРИС	1	2b, переимен. в отчестве
30	ПИНЯ		ПЕТР	1	3
31	РАХИЛЬ (РАХЕЛЯ, РУХЕЛ)	РАЯ	РАИСА	4	2b, 3–2 упомин.
32		РОЗА	РОЗА	1	3
33	РЕЙЗА	РАЯ		1	3
34	РИВА	РОЗА	РОЗА	1	3
35	РУВИМ		ГРИГОРИЙ	1	2a
	РУВИМ		РОМАН	1	3
36	РУТИ	РАЯ		1	2b
37	СРУЛЬ	ЮРИК		1	3
	СРУЛЬ	САША		3	3
	СРУЛЬ		ЕВСЕЙ	1	2b – переимен. в отчестве
	СРУЛЬ		ИСИДОР	1	2b – переимен. в отчестве
38	СУРА	ШУРА		1	3
39	ТУБА	ТАНЯ		1	3
40	ФЕЙГА	ФАНЯ/ФАЯ	ФАИНА	2	2b
41	ФРОИМ		ЕФИМ	1	2b
42	ФРОЙКО		ФЕДОР	1	3

43	ХАИМ		ЕФИМ	5	2b; 3–1 упомин.
	ХАИМ	ФИМА		4	3
	ХАИМ		ЕФРЕМ	1	2b
44	ХАНА (ХОНА)	АНЯ (1)	АННА	4	2b, 3–1 упомин.
45	ХАНИН-ЛИПА		ФИЛИПП	1	2b, переименование в отчестве
46	ХАЦКЕЛЬ		АЛЕКСАНДР	2	2b (1 случай), переименование в отчестве (1 случай)
47	ХАЯ		КЛАРА	3	2b–2 случая 3
	ХАЙКА		КЛАРА	2	2b
	ХАЙКА		КЛАВА	1	2b
48	ХЕЙВА		ЕВГЕНИЯ	1	2b
49	ХЕРШЕЛЬ		АРКАДИЙ	1	3
50	ШАЯ		АЛЕКСАНДР	1	2b, переимен. в отчестве
	ШАЯ (ИСАЙ)	САША		1	2b
51	ШЕБСЛ		СОЛОМОН	1	2b, *во время войны писал на «Николаевич»
52	ШЕЙНДЛ (ШЕЙНА)	ЖЕНЯ	ЕВГЕНИЯ	2	2b; 3
53	ШЕФТЕЛЬ	ШУРА		1	2b
54	ШИФРА	СОНЯ	СОФЬЯ	1	2b
55	ШМИЛЬ		САМУИЛ	1	2b *простой переход к полной форме
56	ЭЙЛЕК	АЛИК		1	3

* Все пояснения к таблицам даны в тексте статьи. В графе «Имя 1» в обеих таблицах мы всегда записывали только ту форму имени, которую называли нам информанты, даже в относительно очевидных случаях не пытались восстановить ее до полного имени или записать в ином фонетическом варианте. Необходимо отметить, что в некоторых случаях в графе «Имя 2» записаны деминутивные формы имен. Это сделано в том случае, если у нас есть сведения о том, что имя воспринималось как полное и т.п. В примечаниях даны следующие условные обозначения: 1 – случаи трансформации при выборе имени для новорожденного; 2 – случаи изменения имени взрослым человеком в документах или неофициально в публичной сфере; 3 – случаи соответствий, приведенных информантами в качестве образцов, примеры, сконструированные в ходе интервью; В приложении 2 буквами а и b отмечены обычное изменение (а) и варианты «мужское – женское, женское – мужское имя» (b). В приложении 3: а – материалы записей актов о смене имени, b – сведения из интервью.

Александр Чувьуров (Санкт-Петербург)

**Таинство крещения
коми старообрядцев-беспоповцев:
локальные и конфессиональные особенности**

Крещение для русского и финно-угорского православного населения являлось одним из важнейших обрядов перехода в системе обрядов жизненного цикла. По народным воззрениям, новорожденный до крещения считался нечистым. В бытующих в крестьянской среде поговорках подчеркивалась соотнесенность некрещеного с иным миром: «некрещенный ребенок – чертенок»¹. Собственно, крещение завершало комплекс ритуальных действий, целью которых являлось включение новорожденного в социальную структуру человеческого общества².

Аналогичные представления о сущности обряда крещения бытовали и в среде старообрядческого населения. Сама процедура обряда крещения у старообрядцев имела ряд отличий от православных, которые были обусловлены изменениями в обрядовой практике, происшедшими как в самом старообрядчестве (в различных его толках и согласиях), так и в официальной православии после реформ Никона. В официальной православии эти изменения коснулись литургических текстов в различных разделах чина крещения³, а также некоторых обрядовых действий: так, в западных губерниях Российской империи в XIX – нач. XX в. достаточно широкое распространение получила практика крещения обливанием⁴.

При совершении таинства Крещения старообрядцы различных направлений (беспоповцы и поповцы) руководствовались дониконовскими служебниками (требниками), но эволюция обряда крещения в различных толках и согласиях имела свои особенности⁵. В среде старообрядцев-поповцев продолжала соблюдаться традиция крещения новорожденных в купели, с полным погружением. У старообрядцев-поповцев оно производилось священником, и лишь в исключительных случаях (если ребенок тяжело болел и существовала уг-

роза его смерти без крещения, а в данной местности старообрядческий священник отсутствовал) крещение совершалось мирянами. На восьмой день после крещения обычно производилось Миропомазание. Но у старообрядцев-беспоповцев, в силу прекращения института священничества, реализовывались в практической жизни только те разделы требников, которые могли исполнять миряне. Именно поэтому в богослужбной практике беспоповцев отсутствовало таинство Миропомазания.

Таинство крещения среди старообрядцев совершалось в естественных водоемах или на дому (в купели). Относительно возраста крещаемых среди отдельных групп беспоповцев также существовали разные традиции. Первоначально среди поморцев, как и в православной церкви, бытовала практика крещения новорожденных. В то же время у старообрядцев-беспоповцев в ряде регионов, в силу различных обстоятельств, сложились свои местные, локальные варианты крещения. Так, у русских старообрядцев Латгалии и Польши предписывалось крестить ребенка только после того, как мать перестанет кормить его грудью, т.е. приблизительно через полтора-два года⁶. В Архангельской губ., в Пинежском уезде, среди старообрядцев-беспоповцев в середине XIX в. бытовала практика перехода в старообрядчество (среди мужчин) в преклонном возрасте, так как мужчины, связанные с отходничеством, находясь на заработках, общались с «никонианами», и тем самым существовала опасность «обмирщления», «осквернения» святого крещения⁷. Аналогичная практика крещения во взрослом возрасте была распространена в странническом (бегунском) согласии: по их учению, принявший крещение должен порвать всякие связи с миром антихриста, поэтому, как правило, переход в странническое согласие (посредством крещения) происходил в пожилом возрасте⁸.

У старообрядцев-беспоповцев при переходе к ним из официального православия было принято совершать перекрещивание; у старообрядцев-поповцев приобщение к старообрядчеству православных происходило посредством таинства Миропомазания⁹. Необходимость перекрещивания старообрядцы-беспоповцы объясняли тем, что «крещение в никонианской церкви не есть крещение, но паче осквернения, так как совершается еретическими священниками¹⁰, притом не по старым требникам, а как у “латынян” – обливанием»¹¹. Среди отдельных беспоповских толков (поморцев, федосеевцев, фи-

липовцев, бегунов) существовала также практика перекрещивания при переходе к ним старообрядцев из других толков и согласий, но при переходе из федосеевского и филипповского согласия в поморское, а также поморцев в эти согласия, перекрещивание не производилось.

На протяжении более десяти полевых сезонов (1993–2008 гг.) нами проводилось изучение локальных групп коми старообрядцев. В ходе этих исследований удалось собрать материал, который позволяет реконструировать отдельные локальные варианты обряда крещения.

Среди коми-зырян старообрядчество было распространено в трех регионах: Верхняя и Средняя Печора (в современном административном делении – Печорский, Вуктыльский и Троицко-Печорский р-ны Республики Коми – даниловский, федосеевский толки и странническое согласие); Верхняя Вычегда (Усть-Куломский р-н Республики Коми – глухая нетовщина спасовского согласия¹²); Удора (в бассейне реки Вашки – филипповский толк, бегунское согласие¹³). В первой половине XIX в. приверженцы «древнего благочестия» появляются также в ряде волостей коми-ижемцев¹⁴ и летских коми (Прилузский р-н Республики Коми)¹⁵.

По представлениям коми старообрядцев, крещение является не только обрядом очищения – от первородного греха и от грехов, совершаемых окрещаемым при жизни, – но и обязательством перед Богом жить в согласии с Его предписаниями и заповедями. Именно поэтому считается, что в загробном мире крещеного, жившего распутно, ждут более тяжкие муки, нежели мирского, так как грехи крещеного являются произвольными (сознательными), в то время как грехи мирского являются деяниями, совершенными по неведению, по непросвещению; поэтому мирские в загробном мире будут слепыми, что во многом облегчит их страдания в аду; вследствие слепоты они не будут видеть всех «ужасов и страхов ада»¹⁶. По словам информантов, «отступник будет находиться в аду ниже мирского-некрещеного и только в дни “вселенской панихиды” увидит райский свет как бы сквозь игольное ушко»¹⁷. Последствия смерти без крещения для отдельных возрастных групп были различны: если взрослого некрещеного ждут адские муки, то некрещеные младенцы будут просто слепыми и будут обитать в раю; «крещеные младенцы будут летать, как ангелы, и собирать пищу с райских деревьев, а некрещеные младенцы будут ползать по земле и собирать то, что

будет падать с деревьев»¹⁸. Среди некоторых информантов бытует мнение, что дети до 18 лет являются безгрешными – «наказание за их проступки на том свете будет возложено на их родителей, так как они не сумели утвердить детей в благочестивом образе мыслей и поступков»¹⁹. Различия между поморцами и странниками (бегунами) заключаются как в некоторых обрядовых действиях, так и в строгостях, налагаемых на окрещенных после совершения крещения: у поморцев окрещенный живет среди своих близких, только должен питаться за отдельным столом (если домашние не старообрядцы) и из своей посуды, в то время как у странников окрещенный должен порвать всякие отношения с миром и «жить как монахи»: не получать пенсию, под этим «ложным годом» (летосчислением) не подписываться (не оформлять различных юридических документов), жить только под «верным именем» (полученным после крещения) и без фамилии. Свое пропитание они должны или добывать своим трудом (от своего огорода), или получать как помощь от «благодетелей», т.е. своих единоверцев, сторонников учения «истинно православных христиан» (странников), которые еще не приняли крещения и живут в «миру».

Первоначально, как отмечают информанты, у коми старообрядцев поморского согласия бытовала практика крещения на 3-й или на 8-й день. Необходимость совершения крещения на 8-й день объясняют тем, что «и сам Иисус Христос на восьмой день был крещен»²⁰. На практике же сроки крещения, как правило, отодвигались, так как далеко не в каждой местности были лица, способные совершить обряд крещения. В прошлом, в православной церкви крещение проводилось в 40-й день после рождения²¹. В русской православной среде необходимость крещения объясняли тем, что «только после крещения человеку дается ангел-хранитель»²².

Необходимость совершения крещения новорожденного фиксируется также в целом ряде фольклорных текстов, в этиологических легендах, записанных в среде коми-старообрядцев-поморцев. В одной из легенд рассказывается: «Одна женщина семерых родила. Одного окрестила, а шестерых нет. Не успели, почему-то так получилось. Так вот эти шестеро некрещеных стали бесами. Один к реке спустился – стал *Ваусой* («водяной»), второй в бане поселился – это *Гуранька* («банный»), третий в лес ушел – стал Лешим, четвертый Дедко стал, пятый – *Шыань* («хозяйка хлева»), а шестой *Олысь*

(«домовой»). Это все некрещеные дети. Раньше старухи говорили, что как ребенок родится, надо обязательно крестить»²³. Информанты из коми старообрядческих семей отмечают, что некрещеного ребенка нельзя было оставлять дома одного, поскольку «домовой может унести или подменить ребенка». Подчеркивается, что в столь же опасном положении находится и женщина в первые сорок дней после родов, в период послеродового очищения. В это время ей воспрещалось посещать старообрядческие службы. Кто-нибудь из родных, как отмечают информанты, все это время обязательно должен был находиться рядом с роженицей и новорожденным, чтобы «с ними не случилось какой-нибудь беды». Необходимость этого подчеркивается и текстами традиционных быличек: «Одна женщина, которая недавно родила, лежала в доме и видела, как из погреба вышел седой невысокий старик и направился к люльке, в которой лежал новорожденный. Увидев это, женщина схватила ребенка и стала кричать. Когда на шум сбежались родные, они увидели ее стоящую посреди комнаты с ребенком на руках. Так она с тех пор как будто не в себе была – не в своем уме»²⁴. Широко также распространены былички о подмене некрещеного ребенка домовым (*олысь*). Некрещеный ребенок во всех отношениях оказывался более уязвим, чем окрещенный, поэтому существовал круг различных запретов и предписаний, направленных на то, чтобы оградить ребенка от неблагоприятного внешнего воздействия. Так, некрещеного ребенка, как отмечают некоторые информанты, женщине воспрещалось кормить грудью, если, пройдя послеродовое очищение, она возобновляла супружескую близость с мужем; полагали, что в этом случае ребенок будет еще более подвержен неблагоприятному воздействию. Следует подчеркнуть, что у старообрядцев при особом отношении к ритуальной чистоте также были особые требования к «ритуальной чистоте» материнского молока. Так, информанты отмечают, что в конфессионально смешанных семьях, если мать окрещенного новорожденного не являлась старообрядкой, то она не должна была кормить ребенка грудью, а должна была сцеживать молоко и кормить из специальной – «верной» – посуды. Имянаречение у печорских коми старообрядцев не было связано с крещением. В прошлом имя давалось по святым, а при крещении имя менялось. Окрещенный жил в «миру» под своим мирским именем, а «верное» имя употреблялось только в религиозной практике (в бе-

седе с наставником во время исповеди, если за человека совершалась молитва и т.д.). Аналогичная практика бытовала и среди русских старообрядцев в Верхокамье²⁵.

Крещение совершали наставники или пожилые люди, грамотные (умеющие читать на церковнославянском), пользующиеся авторитетом среди местных старообрядцев. У печорских коми старообрядцев лиц, совершающих крещение, называли *пыртысь* (буквально «тот, кто вводит [в веру]»); у вычегодских – *пыртысь баб* (бабушка, которая крестит); у удорских – *юровэй, молитчысь баб* (наставник; «молящаяся бабушка»).

По сведениям православных миссионеров, для совершения крещения на Среднюю и Верхнюю Печору приезжали старообрядческие наставники из Усть-Цильмы и Пижмы²⁶. После революции и гражданской войны контакты между устьцилемскими и печорскими коми старообрядцами во многом стали носить эпизодический характер. Возможно, именно это явилось одной из причин того, что крещение в ряде населенных пунктов на Средней Печоре (д. Соколово, Кожва, Щугор, Подчерье) стали производить только во взрослом возрасте. Сами информанты объясняют это тем, что «крещеные в младенчестве все равно уходят в мир – растаптывают веру под ногами»²⁷. Встречаются и другие объяснения: «Креститься надо только в тридцать лет, потому что и сам Господь в тридцать лет принял эту веру»²⁸. Следует отметить, что аналогичные процессы в обряде крещения (перемена возраста окрещаемых) происходили также в ряде соседних регионов, в частности на Верхней Печоре, в районах проживания русского старообрядческого населения. По мнению Т.А. Листовой, такая эволюция обряда крещения была обусловлена «невозможностью изолировать крещеного ребенка и соблюдать все предписания религиозной жизни, а также влиянием странников»²⁹.

У старообрядцев-федосеевцев к соборной службе допускались только безбрачные, поэтому духовными отцами (наставниками) могли быть только лица, не состоявшие в браке или овдовевшие, которые после определенной наложенной на них епитимьи были допущены до участия в соборной службе. Собственно, и таинство крещения, согласно федосеевскому учению, могли проводить только безбрачные. Таковыми, безбрачными, должны были быть и крестные, поэтому у федосеевцев нередко были случаи, когда в качестве крестных брали детей подросткового возраста.

На практике же зачастую основные положения учения федосеевцев не всегда последовательно реализовались. Причиной тому было не только то, что далеко не в каждой местности можно было найти человека, который соответствовал бы всем требованиям федосеевцев, предъявляемым для духовных лиц, но и отсутствие четких представлений об особенностях вероучения федосеевского и поморского согласия у местных старообрядцев.

Опрос, который проводился нами в 1990-х гг., показал, что представления о старообрядческой идеологии у многих современных носителей старообрядческой традиции достаточно размыты: информанты, как правило, не могут соотнести особенности своей локальной традиции с каким-нибудь конкретным толком или согласием. Так, в ответ на нашу просьбу прокомментировать высказывание одного местного наставника, что «у нас поморская вера», информантка дала следующее объяснение: «Поморской, заморской вера называется так, потому что старообрядцы в эти места пришли откуда-то из-за моря»³⁰.

По свидетельству информантов, среди печорских и удорских старообрядцев крещение совершали как над некрещеным, так и над желающими перейти из официального православия в старообрядчество. В ряде населенных пунктов на Средней Печоре (пос. Дутово, д. Медвежская) продолжала сохраняться традиция крещения младенцев – если оба родителя являлись строгими, крепкими в вере старообрядцами. Выбор крестного определялся полом окрещаемого и в дальнейшем крестная – *пернянь*, *вежань*, либо крестный – *пернай*, *вежай* считаются духовными наставниками окрещенного. Как правило, непосредственный выбор крестного осуществляет *пыртысь*. Среди поморцев крестными, как правило, являлись пожилые или люди среднего возраста (35–40 лет). Помимо бытующих представлений о роли восприемников в воспитании окрещенного – крестный должен обладать определенным жизненным опытом, чтобы при необходимости дать соответствующее наставление, эта ситуация с возрастом восприемников отражала реальную картину возрастного ценза общин поморцев в 1970–1980 гг.: основная часть прихожан поморцев состояла на то время из лиц преклонного возраста. В официальном православии в начале XX в. восприемников выбирали из лиц, достигших 17 лет, имеющих уже определенную твердость в понимании своего вероисповедания³¹.

Некоторые информанты отмечают, что допускается крещение с нареченным крестным (когда сам крестный по тем или иным причинам не может присутствовать на совершении крещения). Аналогичные предписания бытовали и в православной церкви³². Крестные считаются близкими родственниками, между которыми, а также с родней окрещаемого, были воспрещены браки, как отмечают информанты – до седьмого колена.

Крещенному в старую веру *пыртысь* дает новое имя по святым, однако у поморцев в миру – в общении с нестарообрядцами окрещенный продолжает жить под прежним именем. Известны случаи, когда крестившемуся в зрелом возрасте новое имя не давалось (если его мирское имя встречается в святцах). Отказ от имянаречения в данной ситуации объясняется тем, что нередко крестильное имя, под которым проводится поминовение усопших, забывается, так как многие из старообрядцев живут в семьях своих мирских детей, в отдалении от своих единоверцев.

У старообрядцев крещение регулируется специальным требником. В своей богослужебной практике местные старообрядцы обычно пользуются «Потребником малым». Он предназначен «хотящим креститься» без православного иерея, т.е. беспоповцам. Поскольку многие современные *пыртыси* плохо знакомы с канонической традицией, обряд крещения значительно упрощается. В частности, опускаются из обряда крещения «отрицание сатаны», «обещание Христу». При этом некоторые информанты отмечают, что крещение без ритуала «отрицания сатаны» – это неполное покаяние, *джын вера* (полверы)³³. Следует отметить, что даже имея на руках печатные «Потребники», проводящие крещение лица не всегда следуют порядку, описанному в «чине крещения». Так, наставница из д. Аранец (Печорский р-н) ритуал «отрицание сатаны» и «обещание Христу» читает уже после крещения. На наш вопрос, почему она не следует порядку, изложенному в «Потребнике», она ответила, что подобным образом в 1960-е гг. проводила крещение местная наставница А. Шахтарова.

В прошлом печорские коми старообрядцы придерживались установленного среди беспоповцев правила производить крещение взрослых только после сорокадневного поста³⁴. В настоящее время старообрядческие наставники также стараются проводить крещение после окончания того или иного церковного поста, но строго не придерживаются сорокадневного срока³⁵. Особенности обряда крещения оп-

ределяются также и временем года. Зимой крещение проводилось в купели – деревянной бочке из сосновых досок с черемуховыми ободами – *кантук, качка*, диаметром 1 м и высотой 1,1 м. В настоящее время в ряде населенных пунктов в качестве купели при крещении используются различные емкости заводского производства: металлические корыта (не употреблявшиеся до этого), детские ванны. Женщины перед крещением расплетали косы, распускали волосы. И взрослые, и дети крестились обнаженными. Для мужчин обязательным было наличие бороды и усов, «поскольку Бог создал мужчину с бородой и усами»³⁶. Согласно установившейся после гражданской войны традиции в купели крестили только стариков перед смертью и малолетних детей в случае тяжелой болезни. Крещение совершали утром или вечером, чтобы не привлекать излишнего внимания. Купель обычно устанавливали недалеко от печки (чтобы «вода была потеплей»); наполняли купель водой из колодца, проруби или реки; в последнем случае, как отмечают некоторые информанты, воду обязательно надо было зачерпывать против течения. Воду носил сам окрещаемый/окрещаемая, а для младенца или больного (старика) – родители или крестные. Купель, наполненная водой, троекратно окуривалась ладаном, а за неимением такового – смолой хвойных деревьев. При этом *пыртысь* трижды произносил молитву: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй Нас!» Согласно чину крещения, вокруг купели необходимо ставить четыре свечи по сторонам света, однако данное предписание обычно не соблюдается.

Крещение происходило следующим образом: левой рукой *пыртысь* закрывал рот и нос окрещаемого от попадания воды, а правую руку клал ему на голову и, читая крестильную молитву, совершал троекратное погружение окрещаемого в воду со словами: «Крещается раб Божий, имярек. Во имя Отца [погружал]. Аминь [поднимал]. Сына [погружал]. Аминь [поднимал]. Святого Духа [погружал]. Аминь [поднимал]»³⁷. Непременным условием крещения было полное погружение, как говорили информанты: *медым быд юрси кӧтасяс, быд юрси вутш* – «Чтобы каждая волосинка намочила, до самого корня». Лицо окрещаемого при совершении обряда должно быть обращено на восток, поскольку «на востоке Господь живет»³⁸. Ребенка из рук *пыртыся* принимала крестная на руки, покрытые полотенцем. Затем она надевала на окрещенного крест, рубашку и нательный пояс – шнур, сплетенный из льняной нити, который

в разных диалектах называется по-разному: *йи, вѡнь, вѡньді*. Сходным термином обозначался также пояс на сарафанах и рубашках. Старообрядцы сохранили древневизантийские типы нательных крестов³⁹: у мужчин – четырехконечной формы, женский – округлый; на лицевой стороне выгравирован восьмиконечный крест, а на тыльной стороне молитва «Да воскреснет Бог...». Наряду с медными, бытуют серебряные и деревянные нательные кресты. Последние традиционно использовались в погребальной обрядности. Кресты обычно изготавливались местными мастерами или же приобретались в старообрядческих храмах, и только у бегунов бытовали нательные кресты, изготовленные в кельях бегунов. При их отсутствии в специальную форму выливали воск и такими восковыми крестами пользовались до замены их медными. Крестильную рубашку обязательно готовит сама крестная (крестный). В прошлом ее шили из белого холста, с полами до колен, с широкими по локоть рукавами, без узоров, без ворота, с вырезом на груди и двумя тесемками-завязками. В настоящее время при крещении женщин в качестве крестильной рубашки используется льняная белая женская сорочка фабричного производства без узоров. Сорочка также приобретается крестной. Если на момент совершения крещения крестная не успевала по той или иной причине приготовить крестильную рубашку, то она могла надеть на окрещаемую свою рубашку с условием, что позже все же подарит ей крестильную рубашку⁴⁰. Обычай дарения рубашки, сшитой самой крестной или же приобретенной на свои средства, существовал в прошлом в Православной (новообрядческой) церкви. Крестный, согласно этим неписаным правилам, дарил крестик⁴¹.

После крещения *пыртысь* омывает руки над купелью и вытирает их специально приготовленным полотенцем. При крещении в один день нескольких человек купель для каждого обязательно наполнялась новой водой; крестить всех в одной воде считалось грехом, так как, по мнению информантов, человека, которого крестили в «старой воде», всю жизнь будут считать некрещеным. В дониконовской практике в Православной церкви при крещении одновременно нескольких человек для каждого купель заполнялась новой водой. В XVIII в., после указов Св. Синода от 1733 г., в Православной (новообрядческой) церкви данное обрядовое предписание не стало соблюдаться: при крещении двух или нескольких младенцев воду в купели не стали менять⁴².

Купель для крещения (*кантук*).

Республика Коми, Печорский р-н, с. Соколово. 1993. Фото В.Э. Шарапова

После крещения освященную воду из *кантука* (купели) выливают «туда, где никто не ходит»⁴³. Аналогичные предписания бытовали в прошлом также и в Православной церкви: «Вода из купели должна выливаться в какое-либо приличное, чистое место, которое не бывает попираемо человеческими ногами, или в реку»⁴⁴.

При крещении больного, его опоясывали полотенцем, при этом узел делался сзади, на спине. Одной рукой *пыртысь* придерживал окрещаемого за концы полотенца (примерно на уровне груди), другую руку клал ему на голову и, читая крестильную молитву, совершал троекратное погружение. В настоящее время обряд крещения в купели (при крещении больных) в ряде населенных пунктов претерпел определенные изменения: больного усаживают в корыто и, читая крестильную молитву, обливают тремя ведрами теплой воды. По свидетельствам информантов, некоторые пожилые люди перед смертью принимали старую веру через крещение в проруби⁴⁵.

Как подчеркивают информанты, окрещенный в течение 8 дней не должен был омывать тело (за исключением срамных мест), «чтобы не смыть святость». Аналогичные предписания бытовали среди рус-

ских старообрядцев в Верхокамье: окрещенного не мыли и не переодевали в течение восьми дней. Если в течение этих дней он умирал, то его не обмывали и не меняли одежду. По мнению Т.А. Листовой, в данных запретах нашли отражение архаичные обычаи – древние правила Православной церкви: на восьмой день после крещения должно было происходить «омовение мирро» особо употребляемой для этого губкой – до того «никто не должен был прикасаться к мирропомазанным местам (предназначенным для мирропомазания) и менять крестильную одежду»⁴⁶.

Информанты из русских старообрядческих деревень на Верхней Печоре отмечают, что зимой крещение в купели, в отличие от коми старообрядцев, совершалось «не в избе, а в сарае», так как над потолочным перекрытием в избе для тепла насыпали небольшой слой песка, а в таких помещениях, имеющих над потолочным перекрытием земляную надстилку, по воззрениям старообрядцев, крестить не допускалось⁴⁷.

В летний период крещение взрослых совершалось в естественных водоемах. Поскольку в «Потребнике» дается только описание процедуры в купели, то крещение в естественных водоемах отличалось значительным разнообразием.

В печорских селениях оно проводилось в реке Печоре, в местах со слабым течением. Информанты также подчеркивают, что «человека, жившего распутно, наоборот, необходимо крестить в местах с быстрым течением, чтобы стремнина унесла все плохое – очистила от греха». Наиболее радикальные из старообрядцев предпочитали крестить в притоках Печоры, так как, по их мнению, «вода в Печоре нечиста – *пэж*, осквернена пароходами и мирскими».

В некоторых селениях крещение проводили с лодки: ее ставили около берега, и после троекратного освящения воды каждением туда перебирался *пыртысь*. Окрещаемый входил в реку, подходил к корме лодки и складывал ладони на уровне груди. *Пыртысь* одной рукой брал окрещаемого за ладони, другой покрывал его голову и, читая крестильную молитву, трижды погружал его в воду с головой. После этого *пыртысь* совершал омовение рук в реке (необходимость этого объясняют тем, что до совершения крещения человек считается нечистым – *пэж*) и вытирал их специально приготовленным полотенцем. Окрещаемый выходил из воды, крестный надевал на него крест, рубашку, повязывал поверх нее пояс. Обряд крещения завер-

шался в доме наставника, где читали приходившиеся на этот день молитвы и давали необходимые наставления окрещенному⁴⁸.

В других местах лодка ставилась недалеко от берега, на якорь. Окрещаемого, после освящения водоема, препоясав, опускали на полотенцах в воду (полотенце длиной 1,5 м, из белого полотна, «чистое» – не бывшее в употреблении) и, читая крестильную молитву, трижды погружали в воду. При этом крестная(ый) держала за концы полотенца, а *пыртысь* придерживал голову окрещаемому. На берегу крестная(ый) надевала на окрещенного крест, рубашку, пояс. Необходимость крещения с лодки объясняют тем, что после освящения вода в реке становится *купелью* и входить в нее *пыртысю* нельзя. По всей видимости, с подобными же представлениями связана такая разновидность обряда, когда *пыртысь* оставался на берегу, а крещаемый входил в воду и самостоятельно трижды (под чтение соответствующих разделов крестильной молитвы) погружался в воду⁴⁹.

В других случаях *пыртысь* и крещаемый, после освящения водоема, вместе входили в воду. *Пыртысь*, читая крестильную молитву, троекратно погружал окрещаемого в воду. На берегу крестная(ый) надевала на окрещаемого крест, рубашку и пояс⁵⁰.

В некоторых селениях крещение совершалось в специально сооруженной квадратной загородке (*йёрдан*): в дно водоема вбивали березовые или ивовые колья, на которые натягивали новые сети – *вьель кулём*. Перед крещением *пыртысь* троекратно кадиллом освящал воду в загородке. После этого он опоясывал полотенцем окрещаемого. Узел завязывается сзади, на спине. *Пыртысь* держал за концы полотенца и вместе с окрещаемым входил в воду – лицом на восток. Придерживая левой рукой концы полотенца, он клал правую руку на голову окрещаемого и, читая крестильную молитву, троекратно погружал его в воду лицом вниз; по словам информантов, «окрещаемый при этом как бы совершал поясной поклон». После третьего погружения *пыртысь* подводил окрещенного к берегу и передавал концы полотенца крестному, который, держа полотенце, выводил его на берег. На берегу крестная(ый) надевала на окрещенного нательный крест и рубашку, поверх которой завязывался нательный пояс. После этого *пыртысь* троекратно освящал окрещенного кадиллом⁵¹.

У бегунов крещение, как и у поморцев, совершается в купели и в естественных водоемах. При крещении в купели иногда исполь-

зуются специально сшитый из плотного полиэтилена мешок, который кладется в купель. Необходимость мешка объясняют тем, что заводить специальную крещальную купель в условиях передвижения было неудобно (в прошлом и небезопасно, вследствие жесткого отношения местных властей к бегунам. – А. Ч.), а имеющиеся в домах окрещаемых емкости (бочки, ванны) не годятся для купели, так как используются в хозяйственных нуждах; мешок делал емкости чистыми, поэтому и стали применять такие мешки⁵². Сходные «передвижные купели» употребляются в обрядовой практике различных локальных групп русских старообрядцев, в частности, среди так называемых странников-познамов Красноармейского р-на Саратовской обл.⁵³, с той разницей, что «купель» последних, сшитая из кожи или брезента и устланная клеенкой, надевалась на железные прутья и поэтому могла быть использована без емкостей.

Крещение у коми старообрядцев-бегунов, так же как и у вышеперечисленных групп старообрядцев-поморцев, совершается в естественных водоемах: с лодки, причаленной к берегу, или со специально сооруженных возле берега подмостков, с которых окрещаемого опускали на полотенцах. Действия на берегу аналогичны описанным выше.

По свидетельству информантов из верхнепечорских селений, среди бегунов в ряде экстремальных случаев (болезнь, угроза физической расправы и др.), при отсутствии в местности «истинно православных христиан», способных совершить крещение, допускалось самокрещение: после прочтения «Символа веры» и чтения «Иисусовой молитвы», окрещаемый трижды самостоятельно погружается в воду⁵⁴. Следует подчеркнуть, что обычай «самокрещения» (в случае нужды) среди печорских коми старообрядцев имеет давнюю традицию: так, в 1914 г. на окружном съезде местных старообрядцев в д. Лемты (Подчерский приход) в числе прочих вопросов обсуждалось отношение к самокрещению⁵⁵.

Обряд крещения, бытующий среди вычегодских коми, отличался от печорских вариантов крещения. Как мы уже отмечали, верхневычегодские коми старообрядцы относились нетовскому согласию. Старообрядцы-нетовцы, считая православную церковь еретической, признавали однако возможным совершать обряд крещения и бракосочетания в православной церкви на том основании, что «хотя и еретик крестит, да поп в ризах, а не простой мужик»⁵⁶.

Как отмечают информанты, в прошлом в православной церкви крестили попы. С закрытием храмов обряд стал совершаться вдовыми пожилыми людьми (*пыртысь баб*), знающими церковные молитвы. Некоторые отмечают, что совершать крещение могла только женщина после тридцати лет вдовства. При этом ей необходимо было получить благословение от авторитетной бабушки, которая в данной местности занималась исполнением треб (похороны, крещение). Крещение совершалось над новорожденными (на 3-й или 8-день, указывается также на 2-3 недельный возраст). Для мальчиков выбирается крестный и крестная (*вежай и вежань*), для девочек только крестная (*вежань*). Крестные считаются близкими родственниками, между которыми были воспрещены браки. Считалось, что у окрещаемого не могут быть крестные из одной семьи; если они живут вместе, то для них является осквернением, если они босыми ногами будут ступать по одной половице⁵⁷. Поэтому крестных старались приглашать из разных домов.

Аналогичные представления в прошлом были достаточно широко распространены среди вычегодских и сысольских коми. Так, В.П. Налимов на основе собранных в начале XX в. среди вычегодских и сысольских коми материалов отмечает следующее: «Крестные разных полов не могут одновременно босиком ходить по полу. Пол является плохим изолятором, и крестные таким образом соприкасаются друг с другом и находятся как бы в половой связи друг с другом. Крестный отец и крестная мать не должны сидеть друг против друга, так как им в голову могут прийти дурные мысли, и, в конце концов, и без этих злых мыслей свойства одного перейдут к другому, напоминая о половом контакте. Несоблюдение всех этих предписаний ведет к заболеванию ребенка, которого они крестили <...> Некоторые говорят, что если крестный отец или крестная мать будут ходить босиком по полу, то они на том свете будут кричать от голода»⁵⁸. По свидетельству В.П. Налимова, крестные (*вежань, вежай*) не должны вести распутный образ жизни и ссориться с матерью окрещенного, в противном случае их крестник заболеет⁵⁹.

Необходимость крещения современные информанты объясняют тем, что некрещенные на том свете будут слепыми. Некоторые из информантов подчеркивают, что если младенцы умрут без крещения, то им не дастся место в раю – они будут летать между небом и землей, не имея определенного пристанища (*Он кӧ пырт мӧдар*

югыдас синтӧм лоӧ. Муас оз сибав, между небом и землей век мыйкӧкерӧ). Крещение производилось в доме, где жил окрещаемый. Крестили утром или днем (воспрещалось вечером, после захода солнца). В отличие от печорских старообрядцев, крещение совершалось не по требникам, а согласно устоявшейся устной традиции. Крестили в деревянной кадлушке (*шомӧс*) или в тазике (должен был новым, допускалось также применение таза, который использовался для купания ребенка). «Купель» ставили на стол или табуретку перед образами. Воду готовили в день крещения (рано утром). Воду носила хозяйка (мать окрещаемого). Воду набирали из колодца, реки или из ручья, по течению воды (*ва ньылыд*). При этом старались, чтобы никто не видел (скрытно от окружающих). Если навстречу попадался кто-нибудь из прохожих, его не приветствовали и не отвечали на его расспросы, для какой цели набирается вода, поэтому и крестильную воду называли – *шыасьтӧм ва* («безмолвная вода»).

В день крещения хозяйка никому ничего не должна была давать. Перед образами зажигалась свеча. Затем освящалась (*тшыноӧдӧны*) емкость для крещения и одежда окрещаемого (рубашка, нательный крест и пояс – *вӧнь*): «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь». Для этого использовался можжевеловый (если есть, то ладан), в качестве кадильницы употребляли ковшики или жестяные банки. Затем наполняли водой емкость для крещения. Перед крещением в тазике моют образ (икону) «Распятие», освящают воду (в воду иногда добавляют *вежа ва* (святую воду) из церкви или набранную из проруби в день праздника Богоявления – Крещения Господня). После этого читается «Начало». Затем *пыртысь баб* берет ребенка из рук крестного (если крестят мальчика) или крестной (если девочку). Одной рукой *пыртысь баб* закрывает рот и нос ребенка, другой держит за ноги и, читая крестильную молитву, трижды погружает его в воду (крестят, как правило, в теплой воде). Затем ребенок передается крестному. Ребенка кладут на чистое полотенце, и крестная надевает крест и рубашку, поверх которой завязывается пояс. Ребенка крестная передает крестному, который совершает три круга вокруг стола или табуретки, на котором устанавливается «купель». При этом *пыртысь баб* читает «Верую». В этот день ребенка мить не полагаются – он чист. На следующий день ребенка уже можно было купать. Для новорожденного крест завязывается на зыбке (из-за опасения, что шнур от креста нечаянно может затянуть горло

младенца). В отличие от печорских старообрядцев, у вычегодских коми не придается значения форме креста и месту, где он приобретает или изготавливается. Если нательный крест потеряется, то считается, что его надо искать тридцать лет. Вода, в которой крестили, считается освященной, поэтому крестные ее выливали туда, где никто не ходит – чтобы собаки не изгадили. После крещения устраивали обед, для которого заранее приготавлилась выпечка (рыбник (*чери нянь*), шанги). Спиртное не допускалось. *Пыртысь баб* в качестве подарка давали платок, мыло или полотенце. Отмечается, что крещение бабушек действительно в течение семи лет (некоторые отмечают до семи-восьми лет жизни ребенка), затем ребенка необходимо перекрещивать в церкви. В данном случае со слов информантов непонятно, идет ли речь о перекрещивании или о миропомазании, которое совершалось священником над ребенком, окрещенным вне церкви кем-то из мирян (в официальной церкви перекрещивание производилось, если было доказано, что крещение было совершено без всякой видимой надобности (угроза смерти ребенка без крещения) или с нарушением предписаний требника⁶⁰). Возможно, упоминание некоторыми информантами о действительности бабушкиного крещения до семи лет связано с практикой официальной церкви допускать к причастию семилетних мальчиков⁶¹. Данный вариант крещения с незначительными отклонениями встречается в ряде верхневыхгодских сел (Усть-Кулом, Деревянск, Керчомья, Нижняя Вочь), исторически связанных с различными конфессиями (официальным православием, старообрядчеством).

Приведенные материалы показывают, что круг представлений, мотивирующих необходимость проведения обряда крещения и о смертной участи некрещеных, у коми старообрядцев в целом развивается в русле народного православия, и подобные воззрения в прошлом были достаточно широко распространены среди русского сельского населения. Как и русского православного населения, крестильный обряд у коми завершал комплекс ритуальных действий, целью которых являлось включение новорожденного в социальную структуру общества. Что касается эволюции церковного обряда в крестьянской среде, то у коми старообрядцев он имел свои особенности, которые определялись уставами согласий. На Верхней Вычегде, где старообрядчество было представлено нетовским согласием (признающее крещение в православных (новообрядческих) храмах), об-

ряд крещения не имел каких-либо существенных различий от коми православного населения. Иная ситуация на Средней и Верхней Печоре. Бытующий среди печорских коми старообрядцев обряд крещения имел ряд существенных отличий в сравнении с официальным православием: это крещение в зрелом возрасте; в естественных водоемах; надевание на окрещенных не только креста, но и пояса и др. В то же время, как показывают полевые материалы, в данном регионе не сложилось единого канона крещения. Наличие различных способов крещения, принятых в том или ином селении (в различных старообрядческих общинах), во многом отражает то, как складывалось местное старообрядческое население, пришедшее сюда из разных мест и принесшее собственные обычаи и представления. Изучение различных локальных вариантов крещения позволяет также осветить вопросы религиозной коммуникации, механизмы передачи религиозной традиции. Каждый из бытующих вариантов в определенном смысле можно охарактеризовать как устойчивый, индивидуальный стиль того или иного наставника, характерные особенности позволяют проследить преемственность религиозного опыта по линии старообрядческих наставников. Так, ряд печорских локальных вариантов (крещение с приставленной к берегу лодки; вариант, когда окрещаемый самостоятельно входит в воду и по знаку наставницы трижды совершает погружение), связанных с деятельностью известного на Средней Печоре наставника С.А. Мамонтова (ученика замеженского наставника Е.Т. Поздеева, незадолго до Первой мировой войны переселившегося из Усть-Цильмы на Среднюю Печору), встречается у русских старообрядцев Нижней Печоры (Усть-Цилемский р-н)⁶².

Примечания

¹ *Листова Т.А.* Религиозно-нравственное отношение к деторождению в русской семье // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 44; *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 41.

² *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. С. 47.

³ *Кутузов Б.* Церковная реформа XVII века. Причины, цели, Творцы и деятели реформы и раскола. Часть II. Рига, 1992. С. 4–14.

⁴ *Булгаков С.В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993. С. 984.

⁵ *Смирнов П.С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898; *Ивановский Н.П.* Критический разбор учения беспоповцев о Церкви и таинствах. Казань, 1892. С. 167–168; *Листова Т.А.* Таинство крещения у старообрядцев Северного Приуралья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 207–212; *Фишман О.М.* О таинстве крещения у тихвинских карел-старообрядцев // Международная научная конференция по проблемам изучения и актуализации народной культуры Русского Севера. Рябининские чтения-95. Сборник докладов. Петрозаводск, 1997. С. 398–406; *Иванец Э.* Обряд крещения старообрядцев в Польше // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 262–269.

⁶ Русские. М., 1997. С. 689.

⁷ *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии (Описание внешнего и внутреннего быта.). М., 1878. Ч. 1. С. 214.

⁸ *Листова Т.А.* Таинство крещения у старообрядцев Северного Приуралья. С. 208.

⁹ *Мыльников Ф.Е.* Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. С. 200.

¹⁰ I Всероссийский съезд старообрядцев, приемлющих брак. М., 1909. С. 5.

¹¹ *Голубинский Е.* К нашей полемике с старообрядцами. М., 1905. С. 129–130; *Ивановский Н.П.* Критический разбор учения беспоповцев о Церкви и таинствах. Казань, 1892. С. 167–168.

¹² *Гагарин Ю.В.* История религии и атеизма народа коми. М., 1978. С. 105.

¹³ Там же. С. 105, 170.

¹⁴ *Голицын Н.Д.* Записка по обозрению Печорского края летом 1887 г. Архангельск, 1888. С. 22.

¹⁵ Коми научный центр Уральского отделения РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 130. *Ю.В. Гагарин.* «Религиозные пережитки в Коми АССР и пути их преодоления». Дисс. ... канд. ист. наук. Сыктывкар, 1965. С. 125; *Гагарин Ю.В.* История религии и атеизма... С. 172.

¹⁶ *Шарапов В.Э.* Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев Средней Печоры // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар. 1996. Т. 2. С. 314.

¹⁷ Там же. С. 314.

¹⁸ Там же. С. 310.

¹⁹ *Шарапов В.Э., Чувьуров А.А.* Научный отчет этнографической экспедиции Печорского краеведческого музея: Материалы по истории заселения бассейна реки Средняя Печора и традиционной духовной культуре коми старообрядческого населения в данном регионе. Сыктывкар (Научный архив Печорского краеведческого музея (далее – НА ПКМ). Ф.20. Оп. 6. Д. 1. С. 16).

²⁰ Зап. в 1996 г. от М.Г. Мартюшевой, 1909 г.р., пос. Подчерье.

²¹ *Булгаков С.В.* Настольная книга... С. 979.

- ²² Листова Т.А. Таинство крещения у старообрядцев Северного Приуралья. С. 208.
- ²³ Шарапов В.Э. Христианские сюжеты... С. 311.
- ²⁴ Зап. в 1995 г. от А.К. Пастуховой, 1937 г.р., с. Соколово.
- ²⁵ Листова Т.А. Таинство крещения у старообрядцев Северного Приуралья. С. 208.
- ²⁶ Государственный архив Архангельской области. Ф. 487. Оп. 1. Д. 47. Доклад миссионера-проповедника о состоянии раскола в Запечорском крае. Л. 13.
- ²⁷ Шарапов В.Э., Чувьуров А.А. Указ. соч. (НА ПКМ. С. 16).
- ²⁸ Там же. С. 16.
- ²⁹ Листова Т.А. Таинство крещения у старообрядцев Северного Приуралья. С. 208.
- ³⁰ Зап. в 1993 г. от И.А. Столицыной, 1922 г.р., с. Соколово.
- ³¹ Булгаков С.В. Настольная книга... С. 989.
- ³² Там же. С. 993.
- ³³ Зап. в 1996 г. от М.Г. Мартюшевой, 1909 г.р., п. Подчерье.
- ³⁴ I Всероссийский съезд старообрядцев, приемлющих брак. С. 6.
- ³⁵ Шарапов В.Э., Чувьуров А.А. Указ. соч. (НА ПКМ. С. 17).
- ³⁶ Там же. С. 19.
- ³⁷ Там же. С. 18.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ Меродиакон Никон (Лысенко). «Фотиево» крещение славяно-россов и его значение в предыстории Крещения Руси // Богословские труды. М., 1989. С. 35.
- ⁴⁰ Шарапов В.Э., Чувьуров А.А. Указ. соч. (НА ПКМ. С. 18).
- ⁴¹ Булгаков С.В. Настольная книга... С. 987.
- ⁴² Там же. С. 983.
- ⁴³ Шарапов В.Э., Чувьуров А.А. Указ. соч. (НА ПКМ. С. 18).
- ⁴⁴ Булгаков С.В. Настольная книга... С. 984.
- ⁴⁵ Шарапов В.Э., Чувьуров А.А. Указ. соч. (НА ПКМ. С. 18).
- ⁴⁶ Листова Т.А. Таинство крещения у старообрядцев Северного Приуралья. С. 209.
- ⁴⁷ Зап. от М.И. Терентьевой, 1930 г.р., с. Курья, Троицко-Печорский р-н, Республика Коми. Материалы Печорской экспедиции РЭМ. 2008 г.
- ⁴⁸ Подробнее см.: Чувьуров А.А. Традиции и новации в семейной обрядности коми населения Верхней и Средней Печоры // Материалы полевых исследований. СПб., 1998. Вып. 4. С. 30.
- ⁴⁹ Там же. С. 30–31.
- ⁵⁰ Там же. С. 31.
- ⁵¹ Там же. С. 28–29.
- ⁵² Зап. в 1997 г., с. Покча, Троицко-Печорский р-н. Паспортные данные информанта не приводятся, так как на это не получено ее согласия.
- ⁵³ Агеева Е.А., Леващенко А.В., Стефанович П.С. Странники-«познамы» Нижней Волги (по материалам полевых исследований 1995–1997) // Старообрядчество. История. Культура. Современность. М., 1998. С. 153–154.

⁵⁴ Зап. в 1997 г., с. Покча, Троицко-Печорский р-н. Паспортные данные информанта не приводятся, так как на это не получено ее согласия.

⁵⁵ Национальный архив Республики Коми. Ф. 230. Оп. 1. Д. 195. Л. 12.

⁵⁶ *Жеребцов Л.Н., Лащук Л.П.* Этнографический уклад населения Верхней Вычегды // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1960. Вып. 5. С. 88.

⁵⁷ Зап. в 1999 г. от Е.М. Поповой, 1925 г.р., с. Керчомья; П.В. Кипрушевой, 1928 г.р., с. Керчомья.

⁵⁸ *Налимов В.П.* К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян // Семья и социальная организация финно-угорских народов. Труды ИЯЛИ КНЦ УРО РАН. Сыктывкар, 1991. Вып. 49. С. 16.

⁵⁹ Там же. С. 18.

⁶⁰ *Булгаков С.В.* Настольная книга... С. 976.

⁶¹ Там же. С. 977.

⁶² Полевые материалы автора. Усть-Цилемский р-н Республики Коми, 1998 г.

Александр Курочкин (Киев)

**Карнавальные «жиды»
в рождественско-новогодних обходах
украинцев**

Фольклорное мировоззрение правомерно отождествлять со средневековым, характерной особенностью которого был принцип самоидентификации через противоположное. Личность этой эпохи познавала окружающий мир, ориентируясь на внешние формы и проявления, свою самобытность она утверждала путем отрицания собственной уникальности. Как отмечает А.Я. Гуревич, люди средних веков «утверждали себя “центробежно”: они проецировали свое “я” в окружающий мир так, что он абсорбировал личность» (Гуревич 1989: 312). Что-то подобное происходило и с феноменом этнической идентичности: осознание ее могло зародиться и крепнуть только в процессе непосредственных контактов с представителями других культур, религий, обычаев и традиций. При этом в первую очередь обращалось внимание не на те черты, которые сближали данный этнос с другими, а на признаки, четко маркировавшие оппозицию «мы – они» и контрастирующие в иноэтнической среде.

Общие принципы реализации модели этнической идентификации через противопоставление «другим» были характерными для всей системы фольклора как способа художественного отображения действительности. Однако следует учитывать и определенные особенности, связанные с изобразительными возможностями каждого жанра и вида коллективного народного творчества. В нашей публикации ограничимся материалами драматическо-игрового обрядового фольклора, где образы иноземцев (чужаков) изображались и интерпретировались по законам ритуального перевоплощения и маскировки.

Обряды и обрядовый фольклор, ориентированные на точное воспроизведение установившихся традиций и образов, как известно, являются весьма консервативными в плане принятия каких-либо

нововведений. Поэтому появление масок иноземцев в ритуальных текстах (календарные праздники, вертеп, свадьба, «ігри при мерці» и пр.) следует трактовать как нарушение давнего канона, как новацию, связанную с существенными сдвигами в социальной и культурной сфере. Последние же, как свидетельствует международный опыт, нередко инспирировались событиями политической и этнической истории: войнами, миграциями, национально-религиозными движениями и конфликтами.

Есть все основания говорить об исторической обусловленности процессов отбора и адаптации этнических масок в каждой национальной традиции. Безусловно, влияли на эти процессы и такие факторы, как широта, продолжительность и интенсивность межэтнических контактов. Учитывая всю совокупность названных причин, не приходится удивляться тому, что галерея этнических масок в празднично-обрядовой культуре украинцев является одной из наиболее репрезентативных среди европейских народов. По материалам XIX–XX вв. она включала в себя такие национальные типажи: «татарин», «турок», «литвин» («белорус»), «поляк» («лях», «мазур», «краковяк»), «русский» («москаль», «донской козак»), «еврей» («жид»), «цыган», «немец», «армянин», «волох» («молдаванин») и др. Каждая из этих масок на украинских землях имела свою индивидуальную биографию, свой диапазон бытования, свои традиции показа и интерпретации.

Фольклор никогда не был абсолютно нейтральным и объективным. Фольклорная модель этнической самоидентификации путем противопоставления «другим» являлась заложницей определенных исторических обстоятельств, суеверий, предрассудков, мистических представлений своего времени. Очень показательны в этом отношении весьма популярные маски «жидов» (евреев) и «цыган» (ромов), которые часто сближаются в народном сознании и фольклоре украинцев. Прежде всего это связано с тем, что обе этнические группы принадлежали к «чужим» по языку, религии, образу жизни и хозяйственной деятельности. Кроме того, те и другие являются нарушителями стабильного пространства. С точки зрения традиционной этики крестьянина-хлебороба, крепко привязанного к своему наделу земли, евреи и цыгане – люди без корней, бродяги, проходимцы, лишённые собственной родины и семейного гнезда. Бытующее в народе негативное отношение к непрошеным мигрантам выразительно

передает стих поэта-монаха XVII в. Климентия Зиновьева «О цыганах и о жидах»:

Цигани і жиди одні одним рівні:
Оскільки дуже ці люди злонравні,
Бо в них стільки є правди,
Як у шелягу срібла,
Бодай їм безпрестанно кати крушили ребра.
Вони збиточні люди і чинять ошуканство...
Землі своєї не мають,
Туляться по всьому світу,
Як не мають домів, то щоб і щастя не мали
А на останок, щоб їх чорти (дябли) забрали...

(Зіновійв Климентій 1971: 67)

Нетерпимость и неприкрытая враждебность к представителям «чужой веры», которыми пронизано цитированное стихотворение, отражают не индивидуальную позицию монаха К. Зиновьева, а коллективные настроения и фобии той эпохи.

Следует напомнить, что иудеи приходили в Украину не как желанные гости, а как верные слуги в обземе польских магнатов и феодалов, собственников огромных поместий и тысяч закрепощенных крестьян. Не обременяя себя лишними заботами и руководствуясь кодексом морали шляхтича, который запрещал представителям рыцарского сословия заниматься денежно-экономическими операциями, польские паны сдавали евреям в аренду земли, мельницы, корчмы, реки, озера, леса и даже православные церкви. За пользование всем этим украинцы должны были платить подать (натуральную или денежную), которая постоянно росла в меру того, как росли аппетиты эксплуататоров. Тяжелые обиды, которые народные массы терпели от своих панов и их прислужников, рождали чувства гнева и ненависти, выходявшие время от времени на поверхность в форме кровавых восстаний и погромов.

Принимая во внимание весь исторический контекст длительных и сложных взаимоотношений украинцев и евреев, не приходится удивляться противоречивости оценок образов последних в украинском словесном фольклоре. Диапазон взглядов достаточно широкий, даже если судить по материалам паремий. На одном полюсе – воинственная нетерпимость и антисемитизм, что подтверждают идиомы: «Гаспидська жидова», «Ірдове кодро», «Жида перехрести та й го-

лову одотни», «Жида вбий – сорок гріхів з душі» и т.д. На другом – больше толерантности, а иногда и стремление к объективной характеристике своего этнического партнера. Приведем лишь несколько паремий из этого ряда: «Над жида нема кріпшого в вірі», «Як біда, то до жида, а як мине біда – най дідько бере жида», «Жид голоден співає, а хлоп жінку б'є», «Одного жида б'ють, а всі жиди плачуть» и др. (Номис 1993: 80–82).

Неоднозначную, амбивалентную трактовку образа еврея прослеживаем и в произведениях драматического фольклора. Школьный театр и вертеп инспирировали появление этнических персонажей в празднично-зрелищном пространстве украинцев. Со временем, когда эти образы полюбились народным массам и отчасти заполнили нишу прежних «веселых людей» – скоморохов, они выходят за рамки рождественской драмы и продолжают свою культурную экспансию. Как свидетельствуют этнографические материалы XIX–XX вв., карнавальные «жиды» и «цыгане» во многих районах Украины не только входили в состав рождественских колядных дружин с вертепом, но и были действующими персонажами новогодних обрядовых обходов типа «Коза» и «Маланка». Из календарной обрядности иноэтнические образы-маски нередко перекачывают и в семейную обрядность (крестины, свадьбы, «ігри при мерці»), исполняя в ней заметные роли.

Интересно проследить, какие этномаркеры используются в системе фольклорной идентификации карнавальных персонажей «других». Часто они те же самые, что применяются в научных исследованиях, хотя ожидать адекватного отражения реальной действительности в празднично-обрядовом дискурсе, конечно же, не приходится.

Важный этноидентифицирующий признак – язык. Древние обрядовые маски обычно были безмолвными, что соответствовало их мифологическому статусу выходцев с «того света». Напротив, маскированный «жид» – один из наиболее «разговорчивых» персонажей в представлениях живого вертепа, новогодней «Козы» и «Маланки». Для исполнения этой роли были необходимы особый артистизм и дар перевоплощения. Обряд не предполагает точного воспроизведения языковых характеристик представителей этнического меньшинства. Тут большую роль играют своеобразные звуковые сигналы и интонации, создающие определенный образ.



Новогодние маски «евреев»
(п. Вашковцы Вижицкого р-на Черновицкой обл.). 1980-е гг.
Фото А.В. Курочкина

Примечательно, что в ранних вариантах вертепной драмы «жиды» говорили не только на польском и украинском языке, но и использовали идиш – диалект немецких евреев, с которым они пришли в Польшу и Украину. Лексическими идишскими конструкциями типа «Zu meig», «Och wey tуг», «Gu meu, herdyni» и пр. пересыпана речь «жидов» в тексте «польсько-руської» драмы, опубликованной в 1906 г. И. Франко.

Еще один характерный прием смеховой презентации «чужого» – произнесение словесной тарабарщины, смысл которой непонятен для слушателей. Вот характерный пример из текста, напечатанного И. Франко:

Cure bure, boruchay,
A dunoy, atiu elehey
A wasan Awrume, Icycha,
Iankyła, Meyseа, Mychaia
(Франко 1906: 28–29).



«Жид» в новогоднем обходе «Маланка»
(с. Печорна Залищицкого р-на Тернопольской обл.). 1980.
Из архива А.В. Курочкина

Для еврея как героя вертепной драмы и новогоднего обрядового действия характерны различные дефекты речи: гнусавость, заикание, нечеткая артикуляция отдельных звуков. Монолог «жида» из текста кукольного вертепа М. Маркевича сопровождается характерная ремарка: «В нос и с протяжным ударением в словах». В самом монологе выразительно подчеркивается «неприродно украинское» звучание отдельных слов:

...Цудо друге луцце ще зробиф
В цемному морі військо затопиф.
Мовса, Гарун, Дувид, святії,
Вони всі бацили цуда тиа...

(Маркевич 1991: 54).

Присутствие евреев в карнавальном действе отмечено особым «смеховым клише», задача которого – подчеркнуть «национальную специфику»: монологи этого персонажа обычно начинаются харак-

терными выкриками «ай», «вай», «ой», «ну»; как бы не дослышав, он часто отвечает невпопад. Вот характерный пример из закарпатского рождественского представления «Гуланська коляда»:

Король: Мошку, заклич мені гулани.
 Мошко: Ну, ну головні (глядає головою у печі).
 Король: Мошку, заклич мені жовніри.
 Мошко: Ага, коліна! (глядає у людей коліна).
 Король: Мошку, заклич мені вояки!
 Мошко: Ай, вай, бураки (глядає під постільов буряки)...
 (Закарпатський вертеп 1995: 76).

Очень часто в народном карнавальном обряде, как и в устном анекдоте, пытаются имитировать акцент «другого». Таким образом, пародирование языка евреев прибавляет еще один штрих к набору «этнических» характеристик изображаемого персонажа.

Замечено, что в европейской традиции познания окружающей действительности заложен прежде всего зрительный опыт. «Визуальное восприятие человеком, – утверждает Е.В. Миськова, – состоит не в восприятии “картины мира”, а в собирании оптической информации о мире» (Миськова 1998: 140). Следовательно, образное созерцательное моделирование иной культуры неминуемо страдает поверхностностью и субъективизмом, искажающими (иногда очень существенно) реальное положение вещей. В фольклорном дискурсе празднично-обрядовой культуры внешнее восприятие и воссоздание «других» усиливается еще за счет гротескного шаржирования как одного из главных художественных приемов создания карнавального образа.

Типичные характеристики внешности евреев в украинском словесном и зрелищно-драматическом фольклоре остаются почти неизменными уже в течение нескольких столетий. Главными маркерами антропологического портрета карнавального «жида», которые создаются с помощью маски, грима и разных подручных материалов, являются: большой горбатый нос (часто сделанный из кожи), бакенбарды или пейсы, лысая голова, усы, борода из конопляного волокна или овечьей шерсти, дородная или очень худощавая фигура. В некоторых локальных традициях этот карикатурный образ дополняют еще некоторые выразительные детали – очки (с одним стеклом) и пришитые к маске зубы, «которые должны шататься» (Волицька 1992: 136).

Нужно отметить, что ношение бороды и длинных волос на висках – пейсов является древним обычаем евреев еще с ветхозаветных времен. В правление Николая I в России делались попытки законодательно искоренить этот обычай, тогда же был установлен и особый налог на ношение иудейских ритуальных головных уборов – ермолок (Чубинский 1879: 25). В отличие от украинских областей Российской империи, где существовала пресловутая «черта оседлости», на западноукраинских землях, входивших в состав Австро-Венгрии, ношение пейсов и ермолок не запрещалось, поэтому ортодоксальные евреи придерживались этой традиции и в XX ст.

Рядом с «жидом» в вертепной драме и рождественско-новогодних обходах часто выступает его жена – «жидовка», «Сара», «Сура» и др. Этот карнавальный образ-маска известен в двух вариантах – безобразной бабы или местечковой красавицы-модницы. Соответственно могли изменяться и его внешне-идентификационные признаки. В сокиринском вертепе кукла «жидовки» имеет такие характеристики: «темное, вытянутое лицо; рот, нос, глаза не вырезаны, а нарисованы» (Федас 1987: 148). Напротив, кукольный вертеп из с. Настасив дает другую трактовку того же самого образа: «...волосы светлые, закрученные в дулю» (Федас 1987: 158). Иногда карнавальным образ «жидовки» внешне мало чем отличался от костюмированной «цыганки». Этот персонаж манифестирует «темная маска, изготовленная из кожуха», как в живом вертепе из с. Луквица (Богородчанский р-н Ивано-Франковской обл.) (Волицька 1992: 135) или маска, изготовленная из чулка, с прорезями для глаз, носа и рта, иногда раскрашенная соком свеклы. По свидетельству И. Волицькой, на Гуцульщине портрет «Суры» часто характеризуют такие особенности, как «лохмотья, длинные волосы из конопли, на животе прикреплена подушка, что означало беременность» (Волицька 1992: 136).

В эпоху феодализма важным социальным и этноконфессиональным маркером служила одежда. Проводя сегрегационную политику по отношению к «нехристианам», законодательство многих стран Европы сознательно ограничивало их права и гражданские свободы. В артикуле XII Литовского статута 1588 г., например, утверждалось: «Да не смеют евреи ходить в дорогих платьях с золотыми цепями, а жены их в золоте и серебре. Да не осмелятся они носить серебро на саблях и палашах. Одежда их, однако, пусть будет заметна для всякого. Пусть носят они желтые шляпы или шапки, а жены их повой-



Новогодние «жиды»
(с. Довжка Калушского р-на Ивано-Франковской обл.). 1984.
Фото А.В. Курочкина

ники из желтого полотна, чтобы всякий мог отличить христианина от еврея» (Найман 2003: 107).

Закрепление за иудеями желтого цвета как определенного этно-религиозного признака, сформировавшегося в темную пору средневековья, имело свое продолжение в дальнейшей истории стран Европы. В частности, в болгарском фольклоре, как заметили исследователи, часто употребляется негативный эпитет «желтый» («желтый еврей», «желтая еврейка») (Ангелов 1997: 116). В этой связи нельзя не вспомнить и печально известное предписание для евреев обязательно носить на одежде желтую звезду («звезда Давида»), действовавшее в фашистской Германии с сентября 1941 г.

По материалам украинского поэтического, нарративного и драматического фольклора желтый цвет, как кажется, не имеет прямой семантической ассоциации с образом еврея. Здесь больше оснований говорить о черной краске как в прямом, так и в переносном смысле. В длинную одежду из черной материи одета кукла еврея из сокиринского вертепа, «во всем черном», выступает эта же марионетка в Ку-



Новогодние «жиды»
(с. Довжка Калушского р-на Ивано-Франковской обл.). 1984.
Фото А.В. Курочкина

пянском вертепе. Как и в реальной жизни, исполнитель роли «рабіна» из драматического новогоднего представления «Маланка» (с. Прокурава, Косовский р-н Ивано-Франковской обл.) носил «черный плащ с бархатным воротничком – “лахман”, черную шляпу с широкими полями, в руках – свернутый трубочкой пергамент» (Волицька 1992: 131), очевидно, должный изображать свиток Торы. Тот же самый цвет доминировал в costume ряженых «жидов» из упомянутой народной пьесы: «Черные плащи, черные узкие штаны, ботинки, шапки ярмолки, высокие палицы, на плечах мешки, в которых должно было что-то звенеть» (Волицька 1992: 131).

Общее преобладание темных цветов в убранстве маскированных «жидов» подтверждают и наши полевые материалы последних десятилетий. Весьма показателен в этом отношении карнавальнй костюм соответствующего персонажа из новогодней «Маланки», составными компонентами которого были черный высокий цилиндр, черная маска, черный плащ (ПМА, с. Белелуя, Снятынський р-н Ивано-Франковской обл., 1987).

Наиболее выразительные этноспецифические детали убранства карнавального «жида» – ермолка, черная широкополая шляпа, длинный черный сюртук – «лапсердак», составлявшие старинный костюм польских евреев. Во второй половине XX в. эти архаичные компоненты одежды (верхнее, их пародийные дубликаты) уже выходят из употребления, все чаще их заменяют старые поношенные вещи: пиджак, пальто, плащ, меховая шапка и т.д. Важную семантическую нагрузку в экипировке маскированного «жида» имела кривая палка – «ключка», изготовленная из корня какого-либо дерева. По свидетельству информантов, она представляла «покрученную веру», то есть иудаизм. Своеобразным антиподом кривой «ключки» в реквизите вертепников выступают ровные, высокие, нарядно украшенные жезлы и палицы «ангелов» и «пастырей» – символических носителей христианского благочестия.

Почти обязательный атрибут маскированного «жида» – горб, набитый соломой, также свидетельствовал о его принадлежности к категории «других». Эта типологическая деталь, характеризующая и такие персонажи ряженья, как «дед» и «баба», безусловно, имеет глубокую аграрную символику, связанную с культом предков и культом плодородия. Искусственную горбатость рассматриваемого карнавального персонажа сегодня респонденты обычно объясняют стремлением придать ему выразительные карикатурные черты.

Следует отметить, что маска-образ еврея в украинском драматическом фольклоре выступает в нескольких визуальных модификациях, характеризующих разные социальные прослойки данного этнического меньшинства. Принадлежность к тому или иному сословию или профессии манифестируется в обряде соответствующим реквизитом и набором игровых сценок.

Еврей-«рабин» (раввин), вооруженный «пергаментным» свитком с библейскими заповедями – «Горой» (о его убранстве смотри выше), исполнял в новогоднем карнавале роль предводителя еврейской общины. В пистынской «Маланке» (Гуцульщина) он, по словам И. Волицкой, «успокаивал “жидов”, приводил их к порядку» (Волицька 1992: 18). С участием этого персонажа иногда в смеховом ключе разыгрывалась служба в синагоге. Зайдя в хату, «рабин» зажигал свечу, раскрывал книгу (вроде бы Талмуд) и читал «молитву»:

Шли жиди до школи
Богу ся молити:
Ух, вей, зіг, зей,
Трон, сабаш, унтер, лейбан...

После этого «рабин» предлагал поцеловать мнимый Талмуд всем присутствующим (ПМА, с. Шешоры, Косовский р-н Ивано-Франковской обл., 1980). По некоторым сведениям, подлинный Талмуд в смеховом новогоднем обряде могла заменять более доступная книга – «Акушерство и гинекология».

Очевидно, что в данном случае мы имеем дело с проявлением «кошунного смеха», который предполагал травестированную интерпретацию религиозной обрядности и религиозной темы в целом. Важно отметить, что народный карнавальный смех не этноцентричен: в одинаковой мере он пародирует как культ иноверцев, так и собственную церковь и религиозную обрядность. С участием маскированных священнослужителей, костюм которых имитировал убранство православного или греко-католического попа, во многих местностях Западной и Правобережной Украины участники «Маланки», в частности, разыгрывали обряд «венчания», адресованный непосредственно девочкам на выданье.

Еврей-парикмахер обычно надевал белый халат и характерную маску. С собой он носил гипертрофированно большие ножницы (иногда ножницы для стрижки овец), гребень или деревянную бритву. В каждой хате во время новогоднего обхода «Маланка» мнимый парикмахер выискивал для себя клиентов, предлагая подстричь, побрить, сделать маникюр и педикюр «по последней моде». Пародируя «высокий сервис», клиента могли намылить кирпичом и подсунуть сковороду или кастрюлю в качестве зеркала. Успех этой (как и всех других) карнавальной сценки зависел от артистических способностей исполнителя.

Еврей-портной («шнайдер», скорняк, сапожник). Во многих селах и местечках Галиции, Буковины, Подолии, Волыни среди еврейской бедноты было немало мелких ремесленников, которые в своих домашних мастерских изготавливали на заказ различную одежду, кожухи, шапки, сапоги и др. Потешная роль карнавального «шнайдера», ходившего с портновским аршином или метром и ножницами,



Современная буковинская маска «еврея»
(п. Вашковцы Вижницкого р-на Черновицкой обл.). 1980-е гг.
Фото А.В. Курочкина

состояла в том, чтобы договариваться о заказе и «снимать мерку». Особенно много смеха и соленых шуток сопровождало церемонию «обмеривания» дородной хозяйки или девушки на выданье.

Еврей-трактирщик («корчмар», «шинкар»). Правители Литвы и Польши, а затем Австро-Венгрии и царской России давали иудеям определенные привилегии. Среди них было и право арендовать водочные корчмы и шинки. В юридических актах и популярной литературе эти заведения часто определяются как синонимические, хотя в действительности они исполняли не совсем одинаковые социальные функции. Слово «корчма» имеет древнеславянские корни. Оно обозначало не только публичное место для употребления крепких напитков, но и заезжий двор, своеобразный клуб, центр общинных контактов, где обсуждались и решались различные социально значимые дела. Напротив «шинок» (от нем. *Shenke*), распространенный на украинских землях под польским влиянием, был прежде всего местом распития алкогольных напитков.



Ряженный «жид» в карнавальном обходе «Маланка» (с. Белелуя Снятынского р-на Ивано-Франковской обл.). 1987.
Фото А.В. Курочкина



Новогодние «жиды» (с. Довжка Калушского р-на Ивано-Франковской обл.). 1984.
Фото А.В. Курочкина

Следует отметить, что польская и казацкая шляхта не держала питейных заведений, считая это занятие, как и торговлю, не достойным рыцарского звания. Выгодно пользуясь этим обстоятельством, а также протекционизмом польских властей, евреи в период позднего средневековья почти полностью монополизировали такую отрасль экономики, как продажа алкогольных напитков. По данным П. Чубинского, абсолютное большинство корчем на Правобережье в середине XVII в., за исключением Киева, находилось в аренде у евреев. Преобладание еврейского элемента в области винокурения и шинкарства на украинских землях продолжалось и в последующие столетия. Особенности геополитического положения и общественно-политического развития Галиции, входившей в состав Австрийской империи, способствовали превращению этой территории в XIX в. в настоящую «землю обетованную» для расселения и экономической деятельности евреев, в частности в сфере торговли спиртными на-

питками. В 1876 г. количество шинков в Галиции «достигало максимального уровня – 23,3 тыс., таким образом одна корчма приходилась на 233 жителей края... Корчма превратилась в главное учреждение села, поскольку далеко не все общины имели церкви и школы» (Савчук 2001: 61).

Прогрессирующая нищета, низкая покупательная способность, плохое питание, темнота крестьянской массы – с одной стороны, и чрезмерная активность шинкарей – с другой, способствовали распространению пьянства на западноукраинских землях в течение XIX – начала XX в. Значительные масштабы этого явления подрывали экономический и культурный потенциал народа, негативно влияли на его моральное и физическое здоровье.

Не удивительно, что в этих условиях в сознании и фольклоре украинцев сформировался негативный образ еврея-корчмаря, который строит свое благополучие на чужом горе. По воспоминаниям И. Снигура, на Буковине «ходила такая поговорка: “Каждый гуцул имеет своего жида”. Вообще пили в долг, рассчитывались, когда получали деньги, а те, кто спивался, их выгоняли с работы, и тогда они становились лютыми врагами своих кредиторов» (Снігур 1998: 80).

Кукла еврея-шинкаря фигурирует в вертепе из с. Туривка (Федас 1987: 144). Правда, о том, как она выглядела, ничего не известно. Среди действующих лиц кукольного вертепа из с. Имстичево (Закарпатье) также находим «корчмаря Иосю», одетого в «польский колпак, на груди часы» (Волицька 1992: 132).

В смеховом ключе образ еврея-шинкаря интерпретируется в театрализованном новогоднем спектакле «Маланка». По нашим материалам, этот персонаж наиболее выразительно представляют фольклорные варианты из региона Карпат и Прикарпатья, что вполне согласуется с историческими фактами, изложенными выше. Игровое амплуа карнавального корчмаря состояло в том, чтобы предлагать всем встречным водку «высшего сорта», которая на 100% была разбавлена водой. Кроме того, мнимый Мошко (Лейба, Абрам и др.) называл имена своих конкурентов – владельцев питейных заведений в ближайшей округе, давая критическую оценку каждому. Постоянной мишенью шуток со стороны «корчмаря» были «газди» и «газдині», наиболее рьяно служившие «зеленому змию». Можно предположить, что появление откровенно антиалкогольных мотивов в обрядовых играх населения Галиции и Буковины было отчасти инспири-

ровано беспрецедентным по характеру и результатам движением трезвости, наставшему на этих землях с конца XIX по 30-е гг. XX в.

Еврей-торговец («крамар», ростовщик, коммерсант). Это доминирующая ипостась рассматриваемого образа в народной зрелищно-драматической культуре украинцев и других европейских народов. Для «жида» как героя вертепа характерны такие атрибуты, как «мешок денег под мышкой», кошелек с деньгами, кошелка («коб'ялка»), мешок, «чемодан с товарами». Эти детали подчеркивают стереотипные признаки изображаемого персонажа: жадность, корыстолюбие, склонность к ростовщичеству и разного рода коммерческим операциям. Подобный негативный портрет рисует словесно, в частности, сокиринский текст вертепной драмы, относящийся к концу XVIII в.:

Я зідочок змирний,
Худенький не зирний,
Но зато моя дуса,
Як царвонцик, хороса,
...
Хоть велите меня драть,
Хоть велите наказать
Но позвольте вам сказать,
Дайте лись процентик взять...

(Марковський 1929: 88).

Мотив купли-продажи как идентификационный признак образа «жида» остается актуальным и в современных вариантах живого вертепа. Так, в записи с Тернопольщины соответствующий персонаж провозглашал:

Генделе, генделе,
Хто що має продавати,
Хто що має купувати,
За старі пляшки, онучі
Дам коралики блискучі,
Ах, вай, вай...

(ПМА, с. Романовка, Тербовлянский р-н
Тернопольской обл., 1981)



«Еврей» и «еврейка» – куклы для вертепного театра.
Купянский у., Харьковской губ. (из: *Селиванов А.* Вертеп в Купянском уезде // Киевская старина. 1884. № 3. С. 512–515.

Фигура мелкого коммерсанта-еврея, обслуживающего определенную территорию в качестве торгового посредника между городом и селом, вплоть до Второй мировой войны была весьма типичной для западноукраинских земель. Не случайно на Волыни термин «гершко» (от еврейского имени) стал нарицательным для торговцев, скупавших продукты и старые вещи у крестьян (Поліські дома 1991: 133).

Раскованная атмосфера карнавальной игры в новогодних обрядовых представлениях открывала широкий простор для словесно-пантомимических импровизаций, в которые охотно втягивались зрители. Так, исполнитель роли «жида-торговца» в галицких и буковинских вариантах «Маланки», зайдя в хату, начинал «гендлювати» – предлагал купить всякие ненужные вещи: порванные разнокалиберные чулки, дохлую ворону вместо курицы, «добрые» кораллы из

картошки и пр. О качестве этого товара можно судить по тому, что мнимая курица сильно смердела и имела синий цвет (для этого ее специально обсыпали синькой). «Жид-торговец» всячески расхваливал свой товар и набивал цену. При этом он доставал из своего замызганного саквояжа пустые банки, ржавые гвозди, куски кожи, обертки от конфет и др. Делая свой «гешефт», карнавальный «жид» одновременно старался выпросить у хозяев щетину, яйца, сало, овечьи и кроличьи шнурки и т.д. Торговля с настырным расхваливанием «товара», демонстрацией его высокого качества продолжалась до тех пор, пока «покупателям» не надоедало, и они расплачивались мелкими деньгами или чаркой водки. Продолжением этого импровизированного спектакля мог быть игровой эпизод, где «жид» пересчитывал деньги (иногда фальшивые), а «черт» пытался их украсть (ПМА, с. Печенежин, Косовский р-н Ивано-Франковской обл., 1979).

Знакомую стереотипную фигуру встречаем и в театрализованном обрядовом действе «Коза». Текст с Черниговщины в записи А. Кудрицкого содержит колоритный диалог «купца-еврея» с «дедом», торгующихся, как на ярмарке, за шкуру сдохшей козы. Не сойдясь в цене, они, на потеху зрителей, начинают ссориться, кричать, бросаться друг на друга с кулаками (Колядки та щедрівки 1965: 547–548). В этой мизансцене трудно искать какой-либо национальный подтекст – юмористический эффект тут создается за счет подачи обычной бытовой ситуации в грубой манере народного фарса.

Популярный типизированный образ еврея-торговца, культивировавшийся в украинском драматично-игровом фольклоре в течение длительного времени, в последние десятилетия подвергся определенной коррекции. На смену местечковому торговцу-старьевщику, одетому в гротесковый нищенский костюм, приходит современный «успешный бизнесмен», модно одетый, с «дипломатом», мобильным телефоном, калькулятором или ноутбуком в руках.

Выделенные нами пять разновидностей игровой интерпретации карнавального «жида» не исчерпывают все разнообразие вариантов. В отдельных западноукраинских версиях новогодней «Маланки» прослеживается, например, еще образ «жида-музыканта», оснащенного соответствующим гротесковым реквизитом (скрипка, нотный пюпитр и др.). Во всех этих случаях мы имеем дело с маскированным персонажем явно буффонадного, смехового плана. Карнавальный смех, который сопутствует образу «жида» в рождественско-

новогодних обходах украинцев, сегодня, как правило, лишен религиозной и национальной нетерпимости. Карнавального «жида» высмеивают как доброго, старого знакомого: «Жидку, жидку, маєш борідку» (с. Солотвин, Богородчанский р-н Ивано-Франковской обл., зап. Т. Величко, 2009). Один из стереотипных приемов поведения маскированной супружеской пары – «Абрама» и «Суры» состоит в том, чтобы обнимать и целовать лиц противоположного пола, что всегда способствует созданию праздничного настроения.

Положительное восприятие рассматриваемого образа-маски как носителя добра отражает популярная на Прикарпатье колядка – «віншівка», выдержанная в духе карнавального оксюморона и отличающаяся контрастным совмещением серьезного и шуточного плана:

Я віншую Вам як жид,
Най Вам гроші ся держит,
Най Вам буде молоко
Від корови, від биков.
Най Вам яйця ся несут
Най яйце знесе кугут.
Най Вам нивка дасть сто кіп,
А сто корців кожен сніп
Жито, пшеницю, ячмінь
А овес для кінь
Най Вам діти ся ведут –
У кожній кутині по дитині.
А на печі – аж п'ять,
Щоб не було де спать.
А за тую колядку
Дайте хоч п'ятку

(ПМА, с. Белелуя, Снятынський р-н
Ивано-Франковської обл., 1987)

Таким образом, можно утверждать, что в народном сознании и фольклоре украинцев образ «жида» эволюционировал от злого чужака, иноверца (врага Христа) до веселого озорника – трикстера. В исторической ретроспективе этому образу близок дед-скоморох.

Яркая национальная индивидуальность и социальная незащищенность евреев (как и ромов) превратили их в удобную мишень для разнообразных шуток и пародий, легко рождавшихся в контактной полиэтничной среде.

Приходиться с удивлением констатировать, что народное творчество, которое всегда отстает от конкретной истории, продолжает воспроизводить комическую маску «жида» даже в условиях, когда ее реальные прототипы в значительной мере уже утратили свою этнокультурную актуальность. Не лишне напомнить, что численный состав евреев на территории Украины за последнее столетие сократился почти в 26 раз.

Литература и источники

- Ангелов 1997 – *Ангелов Д.* Представи за «другия» в българская песенен фолклор // *Българска етнология*. 1997. Кн. 1–2. С. 109–121.
- Волицька 1992 – *Волицька І.В.* Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця ХІХ – поч. ХХ ст. К., 1992.
- Гуревич 1989 – *Гуревич А.Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.
- Закарпатський вертеп 1995 – *Закарпатський вертеп*. Ужгород, 1995.
- Зіновійв Климентій 1971 – *Зіновійв Климентій*. Вірші. Приповісті посполиті. К., 1971.
- Колядки та щедрівки 1965 – *Колядки та щедрівки*. Зимова обрядова поезія трудового року. К., 1965.
- Маркевич 1991 – *Маркевич Н.* Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян. Репринтне видання. К., 1991.
- Марковський 1929 – *Марковський С.* Український вертеп. К., 1929. Вип. 1.
- Миськова 1998 – *Миськова Е.В.* Складывание стереотипов инокультурной реальности в англо-американской антропологии // *Этнографическое обозрение*. 1998. № 1. С. 137–142.
- Найман 2003 – *Найман О.Я.* Історія євреїв України. К., 2003.
- Номис 1993 – *Номис М.* Українські приказки, прислів'я і таке інше. К., 1993.
- ПМА – Полевые материалы автора.
- Поліські дома 1991 – *Поліські дома: Фольклорно-діалектологічний збірник (посібник для вчителів)*. Вип. I / Упоряд.: В.Ф. Давидюк, Г.Л. Аркушина. Луцьк, 1991.
- Савчук 2001 – *Савчук Б.* Корчма: алкогольна політика і рух тверезості в Західній Україні у ХІХ – 30-х роках ХХ ст. Івано-Франківськ, 2001.
- Снігур 1998 – *Снігур І.* Легенди Буковини. Чернівці, 1998.
- Федас 1987 – *Федас Й.Ю.* Український народний вертеп. К., 1987.
- Франко 1906 – *Франко І.* До історії українського вертепа. Історично-літературні студії й матеріали. Ч. III–V // *Записки Наукового товариства імени Шевченка*. Львів, 1906. Кн. IV.
- Чубинский 1879 – *Чубинский П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования. СПб., 1879. Т. VII.

Наталья Галкина (Москва)

**«Приказание»:
пример заимствования оберега
в ситуации этноконфессионального соседства**

Заимствование священных предметов, ритуальных практик, традиций – частое явление в ситуации этнокультурного и этноконфессионального соседства. При этом восприятие элементов культуры происходит не прямо, но через призму представлений одной традиции о другой. Как пишет О.В. Белова, «изучая традиционную культуру регионов, где имели место длительные этнокультурные контакты, исследователь непременно сталкивается с проблемой, касающейся интерпретации элементов одной традиции носителями соседствующей традиции. В такой ситуации налицо стремление представителей одной культуры “перевести” на “свой язык” “чужой” культурный код, дабы сделать его понятным и доступным»¹. Предметы и явления одной культуры воспринимаются другой культурой, переосмысливаются и получают новые свойства в глазах носителей культуры-реципиента. С подобным заимствованием мы и столкнулись в Восточной Галиции при изучении этноконфессиональных контактов славянского и еврейского населения.

Наше исследование основано на материале, собранном в экспедиции в рамках совместного проекта центра «Сэфер» и портала «Еврейская история Буковины и Галиции» в августе 2009 г. на территории Ивано-Франковской обл. В бывших местечках Солотвин, Богородчаны и Надворна, в селе Манява, где веками жили бок о бок евреи, украинцы и поляки, на сегодняшний день население почти на сто процентов – украинское. В процессе полевой работы обнаружилось, что наши информанты-украинцы хорошо помнят евреев и множество интересных подробностей, связанных с их бытом и религиозной жизнью.

Данное исследование посвящено использованию украинцами заимствованного из еврейской культуры предмета – свитка, содержа-

щегося в мезузе, который украинцы в этом регионе называют «приказанием». Мезуза – прикрепленный к внешнему косяку еврейского дома свиток пергамента из кожи кошерного животного, содержащий текст стихов двух из трех частей формулы Шма (Втор 6: 4–9 и 11: 13–21). Заметим, что именно записанный непонятным для славян языком текст может служить квинтэссенцией отличия «чужого», и, как мы покажем далее, использоваться славянами в своих целях. Особое восприятие письменного слова (как магического и, возможно, сакрального) в рамках устной народной культуры славян определяет отношение к самим записанным текстам, будь то книга или список молитвы.

Примеры использования мезузы славянами были и ранее известны этнографам. О.В. Белова приводит историографический срез данного явления: «Если обратиться к фольклорно-этнографическим свидетельствам XIX в., то станет очевидно, что мезуза всегда выполняла роль межконфессионального апотропейного средства. Например, на Смоленщине крестьяне трижды сливали воду через “бляшку от еврейского богомолья, что бывает на косяках дверей”, и три зари подряд давали пить эту воду больному лихорадкой (Добровольский²). По свидетельству из Малопольши, страдающий от лихорадки больной должен был тайком войти в еврейский дом, “оторвать от двери бумажку, на которой напечатана еврейская молитва”, разорвать ее на клочки, смешать с водкой и выпить (Siarkowski³). В Покутье больного лихорадкой подкуривали “żydowskiem przykazaniem”, видимо, сжигая лист с текстом еврейской молитвы (Kolberg⁴)⁵.

Представляется, что при использовании мезузы славянами, с одной стороны, происходит сбой в понимании чужой, еврейской традиции, в результате чего славяне используют мезузу «не по назначению». С другой стороны, не понимая связанной с мезузой традиции, славяне в своей интерпретации актуализируют лишь одну из сторон сакрального предмета (воспринимают мезузу как оберег). Судя по всему, и евреи и славяне в сфере народной культуры склонны конкретизировать священные предметы, сводя их на уровень амулетов и оберегов.

В соответствии с религиозной традицией иудаизма, мезуза существует во исполнение заповеди о нанесении слова Господа «на косяки [мезузот] твоего дома и твоих ворот» (Втор 6: 9; 11: 20), как знак утверждения монотеизма. Однако в фольклорной еврейской тради-

ции мезуза приобретает функции оберега, охраняющего дом и его жителей. Как отмечает Дж. Трахтенберг в работе «Еврейская магия и суеверия»⁶, мезуза и тфилин (две коробочки из кожи, содержащие написанные на пергаменте отрывки из Пятикнижия, которые при помощи кожаных же ремешков прикрепляются на руку и на лоб во время молитвы) в некоторых случаях использовались евреями в магических целях. «В средние века, также как и в Талмудический период, их клали в колыбель, чтобы уберечь сон ребенка от злых духов»⁷, во время Первой мировой войны солдаты-евреи «носили мезузы в карманах, дабы они уберегли от вражеских пуль»⁸ и т.п.

На футляры мезуз принято наносить слово *Шаддай* (שדדא – «Всемогущий») или сокращенно – букву ש. Первоначально наносимое в своем прямом смысле, позднее слово *Шаддай* стало толковаться как акроним слов «Шомер далтот Исраэль» – «Охраняющий двери Израиля», что, возможно, отражает уже сложившееся представление о мезузе как обереге. Подтверждение этому мы можем видеть в живой традиции евреев Буковины (в Галиции, как мы упоминали выше, евреев после Катастрофы европейского еврейства почти не осталось). Так, Рива Фридриховна Гиммельбрандт (РФГ) рассказывает о том, что мезуза имеет охранительную функцию: «[Мезузу] целуют, когда идешь туда и обратно. Там написано в середине: “Как я пошла, чтоб я обратно и вернулась. Аминь”»⁹, и в связи с этим ее даже стоит всегда носить с собой:

С об.: А вот мезизе, Вы сказали, она всегда только весит, или можно ее с собой брать?

РФГ: А вы имеете? Я несу с собой.

С об.: А в каких случаях вообще ее берут с собой?

РФГ: В любую случай, идешь по дороге сама ты, думаешь, шоб тебе никто не обидел, шоб ты себе шла спокойно с хорошей настроение, там так и написано в этой мезизе, я вам покажу, я ношу с собой. <...> Надо ее брать с собой, как ребенок... Поближе в карман или же возле себя ее держать. Шо там написано, это дай Бог, шоб всем было так¹⁰.

То, что мезуза функционирует как оберег, например, приносит счастье, подтверждает и информантка из Шаргорода, Анна Иосифовна Иванковицер:

Ну, там свиток такой на пергаменте, написано так <...> священное такое всё, да. К счастью, это к счастью, да. Должно быть на каждой двери, при входе и на каждой двери, всё. Зайти – надо поцеловать¹¹.



«Приказание» из с. Солотвин Богородчанского р-на
Ивано-Франковской обл. 2009

В подобной функции мезузу используют украинцы, закладывая ее как оберег на угол фундамента при постройке дома. Анна Васильевна Яцких (АВЯ) и ее отец Василь Михайлович Богославец (ВМБ) из с. Солотвин Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл. рассказывают, что «приказание» и деньги, использованные таким образом, служат «оберегом вид всего»:

- С об.: А когда строили дом, их как использовали?
- АВЯ: А як дом строили – то клалы... Як клалы приказання, як будували хату? Що робылы?
- ВМБ: Кусочок приказання клали.
- АВЯ: Клали саме приказання чи ще шось клали?
- ВМБ: И гроши.
- АВЯ: И гроши клали.
- С об.: А куда клали?
- АВЯ: На край. От так, як е край фундамента, на самий уголок фундамента.
- С об.: В четыре угла или в один?

А В Я: В один. Вид полудня. Клади на от цей вугол. Клади там, робылы таку ямочку – в цементи, в фундаменти, чи там з каменя, чи шо, така мала буты ямочка, и туды в ямочку клалы гроши це приказання – и воно було як обериг¹².

Заметим, что «приказание» в такой функции дополняет ряд предметов, традиционно используемых славянами как обереги при закладке дома: «При положении основ будущего строения совершали ряд охранительных обрядов или зарывали в фундамент предметы-апотропеи: освященные травы, зерно, хлеб, воду, масло, монеты, ладан, кусочки пасхальной свечи или пасхи и веточки хвои – от “молнии”, чеснок, семена горчицы, ртуть, стекло, “ибо оно не гниет и не разлагается, и его боятся нечистые духи”»¹³.

Также в функции оберега «приказание» выступает тогда, когда украинцы хранят его у себя дома, зачастую не зная даже, что именно представлял собой свиток и понимая только его принадлежность к еврейской традиции. Евгения Михайловна Годованец (1928 г.р.) из с. Солотвин показала собирателям свиток, который, по ее мнению, и есть «приказание», но попросила вернуть его, обусловив свою просьбу тем, что он приносит ей счастье и охраняет дом. Отметим, что это был первый случай, когда современным исследователям удалось увидеть артефакт, который информанты называли бы «приказанием». Текст «приказания» Евгении Михайловны начинается со слов «Ve haја ki jeviaha...» и содержит четыре отрывка из ТаНаХа: Исх 13: 1–10, Исх 13: 11–16, Втор 6: 4–9, Втор 11: 13–21, что соответствует галахической традиции состава текстов тфилина. Позднее выяснилось, что в словоупотреблении украинцев «приказание» – не обязательно свиток, содержащийся в мезузе. Определенно можно сказать только то, что это некоторый «материальный носитель», содержащий еврейский текст.

Так, Галина Михайловна Клебан из села Богородчаны рассказывает о «приказании» в контексте описания специфики одежды, которые евреи надевают при молитве:

Усі ішли убрані у жинкі у чорних сукенках, чорна хустина на голові або шарфік так гарно закинени, чорни поньчохи і чорна сумочка, у сумочці вона несла кніжку. І як вони се молили... І чоловікі так: чорни костюм, чорни капелюх і все мали приказаня, десять заповідей Божих, то так намотували якось так собі на то то, перши раз на голову клав, обмотував голову так докола, а о други раз ту клав було така <...>

коробочка, то вони називали «приказаня», що там десять заповідей Божих э, накладав собі на праві лікоть, яось так обмотував і як брав книжку у руки, то так яось се гойдав. Бо ми, діти, як ішли зе школи і ми зазирали у цю божницю і вони не звертали увагі, щось хтось одпоруї двери, і молили без перерви¹⁴.

В данном случае кроме указания на то, что «приказание» – это свиток, содержащийся в тфилине, появляется отождествление текста «приказаня» с Десятью заповедями; примеры подобной интерпретации мы будем наблюдать и далее. Стефания Степановна Волынская из с. Солотвин рассказывает:

Вони мали такі, що над водою шли молиця. Вони мали такі приказаня... у їх було щось скручена, у їх були такі коробочки на чолі такі [имеется в виду тфилин], як десять заповідей Божих у їх було, называлось приказаня, і вони мали то на чолі і ішли над водою молитися¹⁵.

Однако «приказание» не обязательно ассоциируется с определенным текстом. Так, было записано интервью с семейной парой, в процессе которого жена (Инф. 1) утверждала, что свиток из мезузы содержит текст Десяти заповедей (уже встречавшийся нам мотив), а муж (Инф. 2) считал, что «приказанием» просто называют еврейский текст, в данном случае, судя по всему, молитвенник:

С о б.: А вы помните, может у них что-то было вот здесь вот, в доме [собиратель показывает на косяк], вот здесь ничего не висело?

И н ф. 1: Ааа! Було, було! Як заходил еврей до хаты, то он делал так – раз. Два, три [информант крестится, при этом не докрещиваясь]. Мы делаем «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, Аминь» [четвертая точка креста, которую еврей не ставит], и брал [прикасается к косяку], руку целовал – то было десять заповедей божьих.

С о б.: А это как-то специально называлось?

И н ф. 2: «Десять заповедей божьих», як по-еврейски назывался – я забыл.

С о б.: А «приказание», вы знаете такое слово?

И н ф. 2: Прощу?

С о б.: «Приказанья»?

И н ф. 2: Да было, было, приказанья, як Евангелие, было такое.

С о б.: А приказаня они где держали?

И н ф. 2: Як лежало? В шкафу, он шел, мыл руки, брал приказаня, и шел, читал: «У-у-у, маху, маху, маху». Я не помятую что он, я был, жидивску мову добра знал, не помятаю¹⁶.

Не зная, что именно написано в свитке мезузы или тфилина, информанты предполагают некоторую молитвенную составляющую текста, сравнивая со знакомыми примерами из собственной традиции. Так, в с. Солотвин Михаил Юркович Богославец (МЮБ) и Орес Илькович Варварюк (ОИВ) сравнивают текст «приказанья» с молитвой «Отче наш» и Символом веры:

С о б.: Вот нам тут сказали что была какая-то приказанья, которую в дом клали в фундамент? или на стену вешали евреи, не знаете?

О И В: Як?

С о б.: Какою-то молитву на бумажке.

М Ю Б: Ну то булы в них, то вони були вируючи, слухай.

О И В: У них був закон такой, шо вот на дверях рама, вот двери, рама е. Вот на тий раме було так такэ як губна гормошка бачив, губну гармошку таку во? Вот такэ було там прибито. Бляха. И там була дирка така и було прибито и там у середине був папир написанный – «приказанья».

М Ю Б: Ага, приказанья.

О И В: Как «Отче наш», чи «Вирую», чи шо то там у середине сделано. То есть було приказанья такэ – то вик як и шов вже думал не верне, не вернется вин, то то циював, як шо на двери то прибито до стинки до двери, на раму, на раму о це, то е дверь о то рама.

С о б.: А входили – надо было как-то дотроонуться, поцеловать может?

О И В: А ну то, то соби жиды то, то.

С о б.: А как они делали? Так дотрагивались [показывает двумя пальцами]?

О И В: Так¹⁷.

Интересный пример нестандартной интерпретации мезузы и содержащегося в ней «приказанья» представляет собой рассказ Стефании Степановны Волынской (ССВ) из с. Солотвин (заметим, кстати, в другом, приведенном выше, интервью Стефания Степановна утверждает, что «приказание» содержится в тфилине, а не в мезузе):

С о б.: А вот ще такэ питання: нам ктось казав ще такэ слово – «приказанья» жиды малы. Не знаете – шо то?

С С В: Приказанья? А це такэ, приказанья у них [на] дверях, ну я не знаю шо, як то шо то там було, то чи их закон, чи... чи це як Ииуса Христа распялы и там кусочек того ци...ну приказанья, то их – я ак зразумила – так як у нас по религиозному десять заповидив, так у них, то вони як заходили до хаты, то так... ти дверы, то вони як заходили, то вони перший разом помацалы то приказанья тоди заходылы до хаты....

С о б . : А вот вы почалы говорить «а Христа распялы то...»?

С С В : Иисуса Христа распялы на хрести. И то це не видно, е знаю, як то це в истории выходе, но хто дослидуются, то може знаты, але нихто це не може дослидыты. Нихто це неможе дослидыты.

С о б . : То це повязано ось ци приказання якось с Иисусом Христом, да чи ни?

С С В : То шось повинно буты и це. И це на каждой, у каждой хаты жидивской це приказання було на дверях. И там такой як, закрыте, закрыте було все, ци приказання и так приходили, то они мацали то приказання, тоди и шли соби до хаты¹⁸.

Данный нарратив коррелирует с рассказом, записанным О.В. Беловой в Полесье, в Гомельской обл. в 1983 г. В нем информант также связывает вину евреев в распятии Христа с обычаем вешать мезузу: «[Когда евреи схватили Христа, то привели его на суд еврейскому “бискупу”]. А як замучили и пахаранили, захатели зделать бога с чего-то. Вылили золото, и вылилася як палено. [И с тех пор в домах] у йих были таки трубочки прибиты на памъать»¹⁹.

Однако кроме использования «приказания» как оберега (подобно тому, как используется мезуза в еврейской народной традиции), встречается использование, для еврейской традиции немыслимое. Если в еврейской традиции испорченные тексты и негодные к употреблению предметы ритуала захораниваются в генизе, так как их уничтожение запрещено галахой, в традиции славян мы видим именно уничтожение священного текста.

История религии знает различные примеры уничтожения священного текста. Типологически их можно разделить на «уничтожение ради уничтожения» и «уничтожение как способ взаимодействия». В первом случае речь идет о том, что текст уничтожается ради отмены его содержания (примером тому может служить случай, описанный в книге пророка Иеремии: царь Иоаким сжигает свиток с пророчеством для того, чтобы оно не исполнилось (Иеремия 36: 20–26)). Во втором случае текст уничтожается потому, что его уничтожение является способом взаимодействия: будь то съедание текста (так, пророк Иезекииль съедает свиток и через поглощение свиток становится частью пророка (Иезекииль 2: 9–3: 2)), выпивание жидкости, в которую смят текст (как в обряде верификации верности жены мужу в книге Чисел (Чисел 5: 23)), и, наконец, воскурение свитка. Примером такого воскурения и служит практика использования «приказа-

ния» славянами. Судя по всему, свиток используется таким образом по очень простой причине: поскольку славяне не могут прочесть или как-то осмыслить текст «приказания», единственный способом его употребления становится «вбирание в себя» через сжигание.

«Приказание» используется славянами в качестве средства лечения заболеваний – лихорадки, умственной отсталости. Так, Анна Прокофьевна Крыкун (АПК) из с. Манява Надворненского р-на рассказала о том, как ее знакомый пытался вылечить таким образом своего сына. Этот рассказ – наиболее подробный нарратив, который нам удалось обнаружить:

С о б.: А шзо вони в субботу робыли?

А П К: Мольлыси! Вони там уже соби якусь такую страву [заранее готовили], субботу у них моление. А може и йиздили – в Солотвине було багато жидив. Ну а у нас я тильки памятаю... цих [кто жил по соседству] я добре знаю, там от сей Йойла, де тот Сашко [сейчас живет], там Йойла був. То навить казали, що... то мени росказував одын чоловік – шо у нэго сын шось... вин уже помэр – Кондийчук Петро. И у нэго був такий дурный хлопэц, помишив розумом. И ему сказали, шо пийты до жида и на одвирку [на косяке двери] – бо вони мали приказание таке. Такий папир, шо кажуть, шо от як корова уродыть тэля, таке тэля вони убивалы, ризалы, и на тий шкири писалы молитву, ту шкиру проолюють, на тий шкири молитву писалы. И ту молитву вони прибивалы – вот так е хата, одвирок, як раз на тым, де сходяться си угла, то то прибито було в блешци [в металлическом футляре]. [Показывает, что прибивали наклонно.] Блешкой обковано и прибито на вугли. У кожного жида. И сказала жинка якась тому чоловікови, каже – знаете шо, Петре, вашему хлопшыцеви ничо не поможе. Тильки якшо зможете – е у вас жид там десь? – Е. – Вы постарайтеся, каже, зирваты, але так, абы она у вас не виднела, абы никто не видел! Абы то украли то приказанне. То приказание, каже, тым пидкуривайте дытыну. То вам поможе. Шчо вин робить? Иде до сей Йойлихи, то вин мэни сам росказував! [Когда они вместе коротали время на дежурстве на работе.] И, каже, шо мэни радыли. Радыли мэни, каже, ийты до Йойлихы. Я пишов, каже, рано до Йойлихы, Йойлыха там шось на кухни ходыть – Петрэ, каже мэни. Вона, кажэ, пишла в другу кимнату, а я с крисла встаю и зразу, каже, до дверей, то ту блешку, каже, рву! То та як додывилася, шо – Петрэ, шо ты робишь?! Петрэ, шо ты робишь?! Я, каже, як вчепився, каже, нигтими, пазорими, я урвав тото приказание! И давай тикаты! Йойлыха мени, каже, ловила дале до дому. Я сказав: убейте меня, я вам се не виддам! Це я знаю за жидив.

С о б .: И як, допомогло?

А П К : Не. Не помогло. Но вин ходыв хлопец, такой невеликий, полный. Був тихо помишаний. И так вин помэр, може рокив дэсяць²⁰.

Итак, по словам Анны Прокофьевны, «приказание» – это молитва, написанная на пергаменте, сделанном из шкуры молодого теленка. Этот пергамент евреи сворачивали и в металлическом футляре прибивали на косяк двери наклонно, и так было в доме у каждого еврея. В народе говорили, что единственное средство, которое может помочь от умственной отсталости или сумасшествия – это «подкурить» «приказание» перед больным, предварительно приказание украв.

Представление о «приказании» как о лекарственном средстве также отражено в интервью с Василем Михайловичем Богославцем (ВМБ) и Анной Васильевной Яцких (АВЯ):

ВМБ: Моя мама знала <...> религию, хто що, а приказання – вже евреи прибили вже ему ту.

А В Я : На стену?

А В Я : Коло двери причепили там. Вже был... Ходил вин тей.

С о б .: Что около двери повесили?

А В Я : Приказання. То е йихня така молитва. Йихни молитвы на шкире. И они булы до дверей. Вот так: двирка, воны прыбывалы. Воны прыбывалы, и то был йихний такой ритуал, що...

ВМБ: Ну, прыбывалы...

А В Я : Ну, до дверей. Там клали, и воны молылыся до цього. Там булы молитвы напысани, и они молылыся.

ВМБ: Видели двирь – верталыся та й [показывает: дотрагивались двумя пальцами и потом целовали пальцы] вот так. Приказання свои малы.

С о б .: А приказання – это что такое?

А В Я : На шкире, така на шкире напысана молитва!

ВМБ: Молитва, молитва то.

А В Я : Але по еврейський мови. Так, по еврейський мови, таки буквы еврейськи, напысана молитвы. Таки дрибненьки буквочки, така... кусочик шкиры – и там напысани молитвы <...>

С о б .: А чорну хворобу как лечили?

А В Я : А приказаннем пидкурювалы. Пидкуривалы приказаннем. Вид чорной хворобы.

ВМБ: Пидкуривалы.

А В Я : Так.

ВМБ: Мамо моя знала, що ликувала, як...

АВЯ: Мамо його була взагали така, як народный целитель. Вона ликувала людей, розумієте? Такого вид смерти вратувала чоловіка, що вже лікарі дали умираты, а вона його выликувала такими компрессами ризными таки знала, розумієте, и травы, молитвами, и вона просто була як народный целитель сама до кинця, татова мама.

Соб.: А кого она приказаниями лечила?

АВЯ: Ну, як малы чорну хворобу хтось, як страхи має сильны, як такий сглаз... переважно бильше вид чорной хворобы.

Соб.: А что она делала?

АВЯ: Ну, вот так, брала кусочок малесенький и пидпалювала – и той дымок та людына, мала хворю, вдыхаты, розумієте? Вдыхаты коль так этого дыму – и ото з молитвами, ота шкира якусь мала дию, що ликувала.

Соб.: А отстригала кусочек с буквами или с краю?

АВЯ: З буквами. Там было переважно всьо з буквами. З буквами. Малы буты буквы, бо буквы малы значення, розумієте? Вони малы силу. Сила молитвы – вона мала значення²¹.

Показательно, что Анна Васильевна отмечает важность подкуривания «приказания» именно с буквами, потому что они имеют значение, придают силу всему действию. Мы видим очень интересную деталь: для информантов-украинцев важно, что «приказание», которым лечат больных, – предмет чужой, еврейской культуры. В ситуации, когда ничто «свое» не помогает, будь то лекарства или молитвы собственной традиции, последним средством становится обращение к традиции чужой, а значит – опасной и от этого – действенной. «Приказание» в этом смысле не единственный случай такого рода явлений. О.В. Белова пишет об обращении в экстремальных ситуациях к служителям иной конфессии или к «чужим знающим», а также участии в «чужих» религиозных ритуалах: «Обращение за помощью к раввину <...> бытует и сегодня, и мы могли наблюдать такую практику в черновицкой синагоге. Как рассказывали нам женщины из очереди, проблема излагается устно, раввин все записывает “поихнему”, затем читает записки во время богослужения; обращаться с просьбами лучше в пятницу, тогда твое прошение будет прочитано на субботней службе; не рекомендуется обращаться с прошением чаще чем раз в две недели. Входя в синагогу, просители целуют мезузу (“цэ йих хрэст”). Внешне они соблюдают “чужой” ритуал, вкла-

дывая в него при этом “свой” смысл (целование мезузы для них равнозначно крестному знаменю, совершаемому при входе в церковь)»²².

Этой проблеме посвящены статья М. Каспиной и С. Амосовой «Парадокс межэтнических контактов: практика обращения неевреев в синагогу»²³, а также статья Н. Киреевой «Обращение к “чужому” праведнику в магических целях»²⁴, где на материале полевых исследований подробно анализируются причины обращения славян к раввину и технология такого обращения.

Таким образом, становится понятно, почему особое значение имеет сжигание свитка с текстом, с буквами: как мы уже говорили выше, для преимущественно устной народной традиции текст, тем более – написанный на непонятном языке, является квинтэссенцией «чужого». Текст «приказания» – явно религиозный («чужая» религия), написан на иврите («чужой» язык), мало того, он принадлежит «чужим» (евреям), и, как видно по материалам, для особой действительности его нужно украсть (а не попросить в подарок, к примеру – ведь тогда он станет в каком-то смысле «своим»).

Итак, в нестандартном использовании славянами «приказания» проявляется общее для этноконфессиональных контактов явление: помимо общего для обеих традиций использования «приказания» как оберега, происходит реинтерпретация значения предмета, принадлежащего «чужой» культуре. Используя «приказание» как лечебное средство в экстремальной ситуации, славяне не нуждаются в исконном понимании смысла текста или же смысла его использования евреями. Именно непонятность и чуждость предмета придает ему действенность и силу.

Данное исследование позволило подтвердить многие положения, известные ранее по отрывочным свидетельствам. Мы видим, что сейчас, в XXI в., славяне используют «приказание» так же, как в XIX и XX столетиях. Более того, многие интерпретации значения мезузы сохраняются на протяжении десятилетий, как сохраняется, например, сюжет о связи традиции вешать мезузу на косяки дверей с виной евреев в распятии Христа. Также сохраняется и представление о том, что славянам нельзя прикасаться к «приказанию» (заметим, что это представление также является усиливающим фактором действительности приказа). Так, Евгения Петровна Свидрук из г. Надворна рассказывает:

То було у них недоторканно [нельзя было прикасаться], никто николи не хтив йих [трогать], то було святотатство, шо ты йих святыню знищуешь. То ти крещена [христиане], а они [евреи] нехрещени, они свою виру мают, и невольно нам до йхнего [дотрагиваться]. Бо то вони бы мали велику образу [обиду], великий гнів, шо ты йим руками си торкнула йих «приказанне»²⁵.

Подобное представление бытовало у славян и в XIX в: «Жители Западной Белоруссии считали опасным дотрагиваться до еврейских “десяти заповедей” – кожа на руках потрескается (Federowski)²⁶; мезуза, несмотря на свою сакральность, таила в себе опасность, приносящую всем атрибутам “чужих”»²⁷.

По видимому, знание о том, как использовать «приказание», сохраняется, несмотря на то, что на территории, где проходили наши исследования, уже более шестидесяти лет нет еврейского населения, а значит нет домов, в которых можно было бы украсть мезузу. Анна Васильевна Яцких рассказывает, что умение лечить «приказанием» передавалось в ее семье из поколения в поколение:

А потим в нас иде з поколиння в поколиння так. Вот маме моей, дружинке татовой, баба передала, розумиете, свойи ци знання, мама теперь померла моя – мни знання передала, шо в нас всегда так, з роду в рид, таки знання, о це во, таки народны методы, шо мы допомагаемо людям так само²⁸.

И это подтверждает тезис О.В. Беловой о том что «фольклорные представления об обрядах и ритуалах соседей в регионах тесных этнокультурных контактов демонстрируют поразительную устойчивость: представления эти живут вне зависимости от того, присутствует или отсутствует иноэтничный элемент в реальной действительности. Фольклорная память об этнических соседях продолжает сохраняться даже тогда, когда само соседство уже стало фактом истории»²⁹.

Примечания

¹ Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. С. 39.

² Добровольский В.Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 30.

³ Starkowski W. Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1879. Т. 3. S. 48.

⁴ Kolberg O. Dzieła wszystkie. Т. 29. Pokucie. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1963. S. 171.

⁵ Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. С. 139.

⁶ Trachtenberg J. Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion. New York: Behrman's Jewish Book House, 1939. P. 145–152.

⁷ Ibid. P. 145.

⁸ Ibid. P. 147.

⁹ Архив центра библеистики и иудаики РГГУ. Зап. М.М. Каспина, Н.М. Киреева в г. Черновцы в 2005 г. от Ривы Фридриховны Гиммельбрандт, 1932 г.р.

¹⁰ Там же. Зап. М.М. Каспина, Н.М. Киреева, С.В. Копелян в г. Черновцы в 2006 г. от Ривы Фридриховны Гиммельбрандт, 1932 г.р.

¹¹ Там же. Зап. М.М. Каспина, Н.М. Киреева, С.В. Копелян в г. Черновцы в 2006 г. от Анны Иосифовны Иванковицер, 1930 г.р.

¹² Archives of the project «Jewish History in Galicia and Bukovina», The Leonid Nevzlin Research Center for Russian and East European Jewry, Hebrew University of Jerusalem. Зап. М.М. Каспина, А.Л. Полян, Я. Жестяникова в с. Солотвин от Василя Михайловича Богославца, 1915 г.р., и его дочери Анны Васильевны Яцких, 1952 г.р.

¹³ Узенёва Е.С. Закладка дома // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 257.

¹⁴ Archives of the project «Jewish History in Galicia and Bukovina», The Leonid Nevzlin Research Center for Russian and East European Jewry, Hebrew University of Jerusalem. Зап. О. Гущева, К. Широких в п. Богородчаны от Галины Михайловны Клебан, 1928 г.р.

¹⁵ Там же. Зап. О. Гущева, К. Широких в с. Солотвин Богородчанского р-на от Стефании Степановны Вольнской, 1923 г.р.

¹⁶ Там же. Зап. Е. Лазарева, Я. Жестяникова в п. Богородчаны от женщины, пожелавшей остаться анонимной.

¹⁷ Там же. Зап. Н. Галкина, Э. Йоффе в с. Солотвин от Михаила Юрковича Богославца, 1930 г.р., и Ореса Ильковича Варварюка, 1932 г.р.

¹⁸ Там же. Зап. О. Гущева, К. Широких в с. Солотвин от Стефании Степановны Вольнской, 1923 г.р.

¹⁹ Зап. в с. Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл., см: Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. С. 138.

²⁰ Archives of the project «Jewish History in Galicia and Bukovina», The Leonid Nevzlin Research Center for Russian and East European Jewry, Hebrew University of Jerusalem. Зап. О.В. Белова, Т.В. Величко, Н. Галкина в с. Манява от Анны Прокофьевны Крыкун, 1927 г.р.

²¹ Там же. Зап. М.М. Каспина, А.Л. Полян, Я. Жестяникова в с. Солотвин от Василя Михайловича Богославца, 1915 г.р., и его дочери Анны Васильевны Яцких, 1952 г.р.

²² Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. С. 131.

²³ Амосова С., Каспина М. Парадокс межэтнических контактов: практика обращения неевреев в синагогу. Антропологический форум. 2009. № 11 Online //

URL: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11_online_04_kaspina-amosova.pdf

²⁴ *Киреева Н.* Обращение к «чужому» праведнику в магических целях // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2007. С. 137–145.

²⁵ Archives of the project «Jewish History in Galicia and Bukovina», The Leonid Nevzlin Research Center for Russian and East European Jewry, Hebrew University of Jerusalem. Зап. О.В. Белова, Т.В. Величко в г. Надворна от Евгении Петровны Свидрук, 1925 г.р.

²⁶ *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1. S. 292.

²⁷ *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. С. 139.

²⁸ Archives of the project «Jewish History in Galicia and Bukovina», The Leonid Nevzlin Research Center for Russian and East European Jewry, Hebrew University of Jerusalem. Зап. М.М. Каспина, А.Л. Полян, Я. Жестянникова в с. Солотвин от Василя Михайловича Богославца, 1915 г.р., и Анны Васильевны Яцких, 1952 г.р.

²⁹ *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. С. 133.

Элина Иоффе (Москва)

**Еврейские похороны в XX веке:
два примера из рассказов жителей
Ивано-Франковской области**

Похороны в традиционной культуре – один из важнейших обрядов жизненного цикла. Однако, в отличие от остальных обрядов (рождение, совершеннолетие, свадьба и т.д.), этот обряд в еврейской традиции наиболее открыт в общественном отношении, и потому этнические соседи (украинцы, русины, поляки) легко могли его наблюдать. Также этот обряд являлся особенно впечатляющим, «наглядным»: похоронная процессия двигалась через все местечко до расположенного довольно далеко (обычно на горе / за рекой) еврейского кладбища. Еврейские похороны не забылись также потому, что этот обряд можно было наблюдать даже в послевоенный период, в отличие, например, от свадеб – тем более что после войны евреев в небольших местечках Ивано-Франковской области осталось очень мало, и своей уникальностью эти немногие выжившие приковывали к себе гораздо больше внимания. Наше исследование основано на материале, собранном в экспедиции в рамках совместного проекта центра «Сэфер» и портала «Еврейская история Буковины и Галиции», проходившей на данной территории в августе 2009 г.

В центре нашего внимания будет находиться бывшее местечко Солотвин. Сейчас это поселок городского типа Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл. с площадью 19 км² и населением 3867 человек. Поселение известно с XII в., в Галицко-Волынской летописи упоминается под названием Краснополь. В XIX в. здесь был центр добычи соли. К 1764 г. в местечке проживал 361 один еврей; к 1900 г. евреи составляли 51% населения. После Второй мировой войны в Солотвине осталось всего два еврея, которые и стали главными героями нашего исследования.

Оба эти еврея были примерно одного возраста, оба пережили Холокост, но «посмертная» их участь разительно отличается. Один из них (Герман Кукер) стал последним евреем, похороненным на еврейском кладбище, а другой (Маер Тайг) – первым евреем, похороненным на христианском. Стоит подробнее рассказать о том, что это были за люди.

Сначала поговорим о Германе Кукере, чьи похороны потрясли солотвинскую общественность около 13 лет назад. Суммируя собранный материал, мы выяснили, что Кукер был зубным врачом, жил в собственном доме в центре местечка, был женат на украинке и имел двух сыновей. Его жена Мария скончалась задолго до него, но факт ее преждевременной смерти стерся из памяти односельчан, что привело к сплетням по поводу ее побега. Бронислава Дмитриевна Хавчук (1929 г.р.) считает, что жена бросила Кукера, когда неожиданно узнала, что он еврей, однако это звучит невероятно. Сыновья Кукера женаты на украинках. Один из них, Ицик, крестился, когда во время войны скрывался от немцев. Свою приверженность к христианской религии он сохранил и после войны, как и документы на имя Миколы Андрейчука. Вот как об этом рассказывает его школьная соученица, с которой он поддерживал отношения после своих злоключений во время войны:

Та жінка його хрестила у церкві, і називала його Миколкою, а він сказав, що він є українець, а прізвище його Андрейчук. Бо він тут жив, а сусіди там внизу були Андрейчуки, то Іцик запам'ятав, що він Андрейчук Микола... Той Іцик там був до одного моменту як українець Микола Андрейчук, і він Христа зберіг дотепер¹.

Позже они с женой уехали в Израиль. Брат Ицика с семьей живет в Америке. Мы видим, что в целом семья была далека от традиции. Однако именно Кукеру довелось в какой-то мере эту традицию возродить. Перед смертью Кукер-отец завещал похоронить себя на еврейском кладбище рядом со своими предками. До него на еврейском кладбище не хоронили с самой войны. Среди жителей местечка бытует мнение, что его решение могло быть продиктовано не только личными чувствами, но и желанием сохранить еврейское кладбище. Анна Васильевна Яцких (1952 г.р.), сообщает:

Колись казали: як вже 25 років пройде після посліднього єврея, після захоронення посліднього, то вже можна зносити... що те там вже нічо

не шкодить... 25 років, а то 12 як поховали посліднього. А там ніхто і не збереться зноситі, так пам'ятка така².

Местный раввин, проводивший похороны, тоже поддерживает эту идею:

...Солотвинский случай – де факто мы сделали действующее кладбище. Кукера хоронили в 1997–8 году³.

Чтобы проверить точность этих сведений, обратимся к законодательству. Санитарные правила устройства и содержания кладбищ, утвержденные Минздравом СССР 10 декабря 1977 г., гласят: «Территория ликвидируемого кладбища (по истечении кладбищенского периода) должна использоваться в качестве зеленого массива для общественного пользования. Ликвидация могил в этом случае, как правило, производится без вырытия останков захороненных, путем снятия надгробий. В отдельных случаях, по прошествии полного кладбищенского периода, территория ликвидируемого кладбища по согласованию с местными учреждениями санитарно-эпидемиологической службы может быть использована для других целей»⁴.

В предыдущем пункте этого же закона «кладбищенский период» расшифровывается как 20 лет после последнего захоронения. Самая поздняя могила на Солотвинском кладбище датирована 1940 годом. Также имеется братская могила: 75 евреев, убитых во время нацистской оккупации в 1942 г. В любом случае к моменту смерти Германа Кукера (в 1997 или 1998 г.) «кладбищенский период» очевидно прошел, но кладбище стояло на месте. Хотя уже в 1946 г. местная общественность выступила с инициативой ликвидировать кладбище, но Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Украинской ССР эту идею не поддержал. Имеется документ, в котором уполномоченный этого государственного органа прозорливо отмечает, что инициативы по ликвидации кладбищ до истечения кладбищенского периода «...не вызываются крайней государственной необходимостью, а сводятся к стремлению использовать памятники и надмогильные камни на строительные нужды»⁵. В заключение постановлено: «Еврейское кладбище в Калуше и в с. Солотвино закрыть на установленный санитарным надзором срок /т.е. 20–30 лет, считая с последнего захоронения/ для последующей его ликвидации и передачи под общественные нужды, а памятники и надмогильные камни – для использования по истечении указанного срока, в зависимости от надобности»⁶.



Еврейское кладбище в Солотвине
(Богородчанский р-н Ивано-Франковской обл.). 2009.
Фото В. Левина

Однако по прошествии названного срока никто так и не выступил с повторным требованием относительно ликвидации еврейского кладбища. Сельское население относится к древнему кладбищу с некоторым пиететом. В ландшафте Западной Украины еврейские кладбища привлекают внимание не только своим необычным видом. В сознании наших информантов еврейское кладбище также очень четко маркировано как «чужое» пространство: с одной стороны, сакральное, с другой – «нечистое», принадлежащее чужому, к тому же исчезнувшему из этих мест народу. Ко всему прочему, кладбища поражают своей древностью (первое захоронение на Солотвинском кладбище датировано 1665 г.).

Итак, мы выяснили, что на момент похорон Германа Кукера еврейское кладбище считалось закрытым. По свидетельству его односельчан, наследникам пришлось приложить много усилий, чтобы преодолеть бюрократические препоны и все-таки осуществить по-

следнюю волю отца. В таких случаях закон гласит: «Вопрос об использовании закрытого кладбища для вторичного погребения должен быть согласован с местными учреждениями санитарно-эпидемиологической службы»⁷. Трудно сказать, удалось ли Кукеру по-смертно стать спасителем еврейского кладбища. Современный закон Украины «Про поховання та похоронну справу» от 2003 г. гласит, что «Існуючі місця поховання не підлягають знесенню і можуть бути перенесені тільки за рішенням відповідного органу місцевого самоврядування у випадку постійного підтоплення, зсуву, землетрусу або іншого стихійного лиха»⁸.

Но Германа Кукера не просто похоронили на еврейском кладбище – его похоронили по еврейскому обряду. Все жители Солотвина видели эти похороны, но двух одинаковых мнений по поводу того, как они проходили, найти невозможно. Сравнив все воспоминания, можно выявить некоторые общие сведения:

- тело несли на руках, а не везли на катафалке,
- на могилу клали камушки,
- присутствовал раввин и *молился дуже файно*,
- на кладбище пускали всех, но в самом процессе захоронения участвовали только мужчины.

Был гроб или нет – сведения очень противоречивы. Так же трудно точно выяснить, был ли Кукер одет в традиционный тахрихим (*біла простинь*) или в костюм (*дуже гарний*). Несколько информанток заявило, что сначала он был в гробу в костюме, а потом на кладбище покойного вынули из гроба, переодели и хоронили уже в тахрихите. Ирина, 19-летняя внучка местной учительницы Стефании Боднарчук, уверенно утверждает, что Кукера хоронили сидя.

БС: Так, так, от тут во ховали, на тому кладбищі – Кукер такий був.

И: Сидячи.

БС: Сидячи? Я не пам'ятаю.

И: Сидячи.

ММК: Сидячи?

БС: Ти виділа? Не!

И: Так, казали шо сидячи!⁹

Такое представление славянских соседей о еврейских похоронах – одно из самых распространенных как в Галиции, так и в соседних регионах. Совершенно очевидно, что в сознании зрителей их личные

воспоминания стираются под давлением стереотипного представления о еврейских похоронах. Они точно знают, «как должно быть», и поэтому не уверены в том, «как было». Перед нами поразительно наглядный случай, когда стереотипное представление о «чужих» полностью вытеснило личные впечатления.

Раввин не распространяется о подробностях похорон, однако он подтверждает, что тело согласно традиции действительно несли на руках:

Мы идем, сделали носилочки деревянные. Пообходили синагогу и на кладбище несли, и все местечко с нами шло¹⁰.

Однако у нас нет оснований сомневаться, что Герман Кукер был похоронен на еврейском кладбище с соблюдением всех необходимых ритуалов. К сожалению, место его погребения неизвестно:

Сын Кукера уехал в Израиль и не поставил памятник. Похоронили в левой части. Метрах в 7–8 от края кладбища¹¹.

Перейдем ко второму нашему герою, похороненному на христианском кладбище. Парадоксальным образом семья Тайгов кажется намного более традиционной, чем семья Кукеров. Маер Йохонович Тайг родился около 1915 г. и был женат на девушке из богатой еврейской семьи. Его жена Лотта родилась в Надворне, получила некоторое образование, в частности, говорила по-польски и знала католические молитвы, что спасло ей жизнь в период нацистской оккупации, когда ей удавалось выдавать себя за польку. Многие информанты обращают внимание на ее панские замашки: Лотта все время сидела на скамейке и не работала, в то время как ее муж усердно занимался торговлей мясом. У супругов родились сын Фима и дочь Майя. Она сейчас живет в Израиле. Сын же занимает некий высокий пост в нефтегазовой фирме в Сибири. После Лотты, которая была похоронена на христианском кладбище, Маер женился во второй раз. И он, и его новая супруга были похоронены на христианском кладбище. Спустя годы родственники его второй жены забрали ее останки с христианского кладбища и перезахоронили. Сам Тайг и его первая супруга по-прежнему покоятся на христианском кладбище. Но местные христиане не видят в этом ничего необычного. Вынужденные задуматься на эту тему после вопросов собирателей, они высказывают разные версии:



Могила супругов Тайг (Тайк)
на христианском кладбище в Солотвине. 2009.
Фото Е. Лазаревой

С о б . : А вот ещё мы видели там Тайг.

И н ф . : А Тайг тут, на входе, я уже сказал, еврей был.

С о б . : А почему не на еврейском, есть же здесь еврейское кладбище.

И н ф . : Там на еврейском кладбище похоронен Куккер.

С о б . : Куккер.

И н ф . : Куккер, фамилия.

С о б . : Так а почему их здесь похоронили, а не там?

И н ф . : А там, я вам что скажу, а вы там были?

С о б . : Были, да.

И н ф . : Там же ничего нет, а тут более или менее, не культурно, не вежливо, и уже там не хотели хоронить¹².

Рассказывают также, что именно из эстетических соображений Тайг не стал хоронить свою жену Лотту на еврейском кладбище – не хотел, чтобы его горячо любимая супруга покоилась в таком запущенном месте.

Другие информанты считают такое захоронение вынужденным из-за советских порядков. Понятно, что советская власть не приветствовала религиозные ритуалы, в том числе традиционные похороны. При советской власти наблюдалась постоянная, все усиливающаяся тенденция к ликвидации отдельных еврейских кладбищ и замене их «смешанными» кладбищами, на которых хоронят как евреев, так и неевреев. Но даже на смешанных кладбищах иногда выделялся особый участок для еврейских могил. Что же касается конкретно Ивано-Франковской области, то в уже упомянутом документе об отклонении инициативы о ликвидации еврейского кладбища сказано: «В г. Калуше, имеющем еврейское население, Горсовет может в случае надобности, выделить за городом другой, новый участок земли под кладбище, вместо закрываемого»¹³. То есть, отдельное еврейское кладбище, хотя бы в теории, было вполне допустимо.

Посмотрим, что говорит об этом религиозный закон, еврейский и христианский. Один из самых популярных галахических сводов гласит: «Там, где есть еврейское кладбище, умершего хоронят на этом кладбище. Исключением являются случаи, когда родственники желают перевезти его в Страну Израиля или туда, где захоронены родители или предки покойного, или если он перед смертью сам завещал похоронить его в другом месте»¹⁴. Последняя формулировка достаточно расплывчата, но вряд ли под «другим местом» может подразумеваться христианское кладбище, так как традиционно считается, что хоронить еврея рядом с неевреем – значит оскорбить усопшего. Если приходится хоронить еврея на нееврейском кладбище, то по возможности следует сделать могилу еврея на расстоянии не менее двух метров от могил неевреев. Если это невозможно, нужно отделить могилу еврея забором высотой не менее одного метра. В случае, когда и это по каким-то причинам сделать нельзя, следует сделать могилу еврея на один метр глубже всех остальных могил¹⁵. В XIX в. во многих городах Европы возникли объединенные кладбища с отдельными участками для людей различных вероисповеданий. Ведущие раввинистические авторитеты требовали, чтобы такой участок находился в постоянном владении общины, был огорожен и отдален от других участков расстоянием как минимум в четыре локтя. Христианская церковь тоже не приветствует захоронение иноверцев в освященной земле. Это правило касается также разных

христианских конфессий: например, в данном регионе поляков-католиков хоронили отдельно от православных.

О народных представлениях на тему захоронения еврея на христианском кладбище пишет О. Белова на примере материла, собранного в Подолии: «Ну, у нас здесь семья была, в общем, он белорус, она еврейка... Во-первых, я говорю, здесь такие фанатики – если вы её похороните на украинском кладбище, так она спокойно лежать не будет. Ну, такие есть: “Ага! дождя нету, значит (вы меня извините, говорят так: одни говорят "еврей", другие говорят "жиды") там жиди́ўка похоронена, и того нэма дошчу”. А если всё время дожди идут, вона тоже винна. В общем, что бы ни было в природе, значит, виновата эта жэнщина. Потому што её похоронили на этом... ей там не место»¹⁶. То есть, захоронение еврея на христианском кладбище может вызвать засуху или продолжительное ненастье, точно так же, как захоронение на кладбище самоубийцы-висельника. В данном случае еврей-иноверец приравнивается к самоубийце, совершившему тягчайший грех и тем самым вычеркнувшему себя из рядов христиан.

Но несмотря на все приведенные выше соображения, похороны еврейской четы на христианском кладбище не вызвали в Солотвине никакого общественного резонанса. Никто из информантов не смог припомнить ничего особенного об этих похоронах, описать их. Но, тем не менее, можно заметить, что муж и жена Тайги похоронены у самого входа на кладбище, немного в стороне от остальных могил. Так что некоторым образом традиционные представления не исчезли полностью. Интересен также тот факт, что сын нашего героя, Ефим Тайг, в 2005 г. на свои средства поставил в Солотвине памятник жертвам Холокоста. Он также старается поддерживать в Солотвине если не еврейскую жизнь, то хотя бы память о живших здесь когда-то евреях.

Из экспедиционных материалов мы видим, насколько разными могли быть еврейские похороны в XX в., как новое переплетается со старым и инородное с традиционным. Надо заметить, что окружающее население очень чутко подмечает все особенности инокультурного обряда, подмечает признаки его соблюдения или несоблюдения. Видимо, это вызвано неким отстранением от самого процесса, вынужденной позицией наблюдателя. Благодаря этой особенности психологии мы и сейчас можем не только анализировать те или

иные стереотипы о еврейских похоронах, укоренившиеся в сознании славянских народов, но и получать ценные этнографические сведения о жизни и смерти нескольких поколений евреев в XX веке.

Примечания

¹ Archives of the project «Jewish History in Galicia and Bukovina», The Leonid Nevzlin Research Center for Russian and East European Jewry, Hebrew University of Jerusalem. Зап. Н. Галикина, Э. Иоффе в с. Солотвин от Людмилы Васильевны Микуляк, 1928 г.р., с. Кричка.

² Там же. Зап. Н. Галикина, Э. Иоффе, А. Полян, Я. Жестяникова в с. Солотвин от Анны Васильевны Яцких, 1952 г.р.

³ Там же. Зап. О. Белова, В. Левин в г. Ивано-Франковске от ребе Мойше-Лейба Колесника, 1957 г.р.

⁴ Санитарные правила устройства и содержания кладбищ (Утв. Минздравом СССР 10.02.1977 № 1600-77).

⁵ Archives of the project «Jewish History in Galicia and Bukovina», The Leonid Nevzlin Research Center for Russian and East European Jewry, Hebrew University of Jerusalem (Хранение САНП, НМ2/9129.3 - ГАИФО, ф. Р-388сч, оп. 2, д. 63, л. 1).

⁶ Там же.

⁷ Санитарные правила устройства и содержания кладбищ (Утв. Минздравом СССР 10.02.1977 № 1600-77).

⁸ «Существующие места захоронения не подлежат сносу и могут быть перенесены только по решению соответствующего органа местного самоуправления в случае постоянного подтопления, сдвига, землетрясения или другого стихийного бедствия» (Закон Украины «Про поховання та похоронну справу»).

⁹ Archives of the project «Jewish History in Galicia and Bukovina», The Leonid Nevzlin Research Center for Russian and East European Jewry, Hebrew University of Jerusalem. Зап. М. Каспина в с. Солотвин от Стефании Михайловны Боднарчук, 1941 г.р., и ее внучки Ирины, 1990 г.р.

¹⁰ Там же. Зап. О. Белова, В. Левин в г. Ивано-Франковске от ребе Мойше-Лейба Колесника, 1957 г.р.

¹¹ Там же. Зап. О. Белова, В. Левин в г. Ивано-Франковске от ребе Мойше-Лейба Колесника, 1957 г.р.

¹² Там же. Зап. М. Каспина, Е. Лазарева в с. Солотвин от информанта по фамилии Коретан.

¹³ Там же (Хранение САНП, НМ2/9129.3 - ГАИФО, ф. Р-388сч, оп. 2, д. 63, л. 1).

¹⁴ Кицур Шулхан Арух. Иерусалим, 1994.

¹⁵ Долг живых: Еврейские традиции похорон и траура / Сост. и ред. П. Полонского и М. Китросской. Иерусалим; М., 1994.

¹⁶ Белова О. На реке Шмаивке // Солнечное сплетение. Литературный журнал. Иерусалим, 2003. № 5–6. С. 290–301.

Евгения Хаздан (Санкт-Петербург)

**“A brivele der mamen” –
от поколения к поколению**

Семья – наиболее наглядный пример взаимодействия поколений. Именно здесь происходит формирование мировоззрения, передача и закрепление традиционных понятий, а также их обновление. Все эти формы, как правило, трудно поддаются фиксации, анализу. Но существует и опосредованная форма общения – переписка. В ней, так или иначе, отражаются способы передачи такого рода информации, иногда превращаясь в определенные штампы, схемы. Материал, к которому обращаемся мы в своем исследовании – песни-письма, – это уже следующий уровень обобщения. В них, с одной стороны, находят отражение некие бытовые реалии, с другой – это художественные произведения, нередко позволяющие совмещать несколько разноуровневых планов восприятия.

Песня “A brivele der mamen” («Письмо матери») была, что называется, хитом своего времени. В перечнях произведений, вышедших в американской серии “sheet music” – дешевых изданий песен и пьес, пользовавшихся особенно широкой популярностью, она значится как “eine fun di sheynste un greste success fun dem sezon” («одна из самых прекрасных и имевших величайший успех в этом сезоне»). С течением времени слава этой песни не только не меркла, но, напротив, даже усиливалась.

На каждом из этапов своего существования эта песня различными способами транслировала идею связи поколений. Наиболее очевидный для нас вариант ее интерпретации – «материнский наказ перед разлукой» – напрямую связан с эмиграцией евреев в США в конце XIX – начале XX в.

Первая волна массовой эмиграции началась после погромов 1881–1882 гг., следующая была вызвана изгнанием евреев из Москвы. Пик наступил в 1905–1907 гг., после череды страшных разрушений, прошедших по всей черте оседлости и не только по ней. В 1905 г. из России уехали 92 тысячи евреев, в 1906 г. – 125 тысяч. До Первой миро-

вой войны империю покинули почти два миллиона евреев, более полутора миллионов из них прибыли в Америку. Для эмиграции не требовалось американской въездной визы, нужны были билет на трансатлантический пароход (*шифскарта*), заграничный паспорт и освобождение от воинской повинности.

Уехать сразу всей семьей было практически невозможно. Обычно сначала эмигрировал глава семейства. В Америке он скапливал деньги на билеты для остальных членов семьи. На это уходили годы, и, случалось, что за это время мужчина заводил новую семью, забыв о старой.

С настроениями эмигрантов связана целая группа песен. В них отразились судьбы многих семей: разлученных с детьми матерей, расставшихся супругов. В «Колыбельной» Шолом-Алейхема¹ мать успокаивает то ли себя, то ли засыпающего ребенка:

Er vet shiken tsvanysik dollars,	Он придет двадцать долларов
Zayn portret dertsu...	И свой портрет...

В начале XX в. «письма из Америки» становятся чрезвычайно популярной темой песен. По-видимому, одним из первых к ней обратился Марк Варшавский (1848–1907). Его песня “A briv fun Amegike” («Письмо из Америки»)² впервые была опубликована в Киеве в 1900 г., затем в Варшаве (1901), а во втором издании, вышедшем уже после смерти автора, в новом разделе, состоящем из ранее не публиковавшихся песен, есть “Di mames entfer” («Мамин ответ»)³.

Заметим, что в письмовниках специальные разделы, посвященные письмам из Америки в Европу и из Европы в Америку, появились значительно позже, в 20-е годы⁴. Напротив, песни-письма буквально наводнили рынок музыкальной продукции. Большинство из них известно нам по дешевым американским изданиям 1911–1912 гг.: “A brivele dem tatn” («Письмо отцу»), “A brivele fun Rusland” («Письмо из России»), “A brivele tsu Got” («Письмо к Богу»), “A brivele dem kale” («Письмо невесте»), “A brivele fun khoshn” («Письмо от жениха»). Все эти песни достаточно скоро оказались забыты, и лишь одна из них звучит и поныне.

“A brivele der mamen” была опубликована в Нью-Йорке. Как правило, годом ее выхода значится 1908⁵, однако на первой (не считая обложки) странице самого раннего найденного нами издания под нотами стоит надпись: “Copyright 1907 by Theodore Lohr”. Мы соглас-



«Письмо матери». Первое издание

ны с предположением Виктора Грина о том, что песня была написана еще ранее⁶. На обложке значит: “Sung with great success by Mrs. Sarah Kanner” («Исполнялось с большим успехом госпожой Сарой Каннер»), и помещен портрет певицы, — следовательно, песня уже была некоторое время в репертуаре театра и успела завоевать популярность. Название на обложке написано с ошибкой — без конечной буквы *нун*, но в тексте под нотами орфография соблюдена⁷.

Автор песни “A brivele der mamen” и многих других песен этого же ряда — Соломон Шмулевич (Solomon Smulewitz, 1868–1943). Сын кантора из Карлина, он рано осиротел: его мать умерла, когда он был совсем ребенком, а в 12 лет он потерял отца. Шмулевич стал уличным певцом, учился в ешиве в Вильно, а позже получил известность как *минский бадхен*. Он умел играть на скрипке, знал русский язык. Уехав в Америку, выступал, исполняя собственные песни. Выпустил несколько сборников, время от времени его произведения печатались в газетах, а потом и отдельными изданиями⁸. Вскоре он стал писать свое имя на обложках как Соломон Смол. По-видимому,

в некоторых случаях он сочинял только тексты (например, ему принадлежит авторство слов знаменитой песни «Гибель Титаника»), но в перечисленных выше произведениях он писал также и мелодии. Во всех случаях рядом с его именем значится имя аранжировщика (в разных изданиях это – Дж.М. Румшинский, А. Терец, Г. Ризотто). По всей видимости, он не имел академического музыкального образования и вынужден был обращаться к профессионалам для записи и аранжировки своих произведений.

Румшинский, по-видимому, вдохновленный примером Шмулевича и других авторов, чьи песни он аранжировал, выпустил собственное издание: “A brivele der kale”.

Впоследствии “A brivele der mamen” многократно переиздавалась, к ней обращались многие известные исполнители. Самая ранняя найденная нами запись датируется 1908 г., на ней звучит голос автора песни – Соломона Шмулевича. В Венгрии фирма “Polifon” выпустила пластинку с этой песней в исполнении Пеппи Литман (№ 7562, в названии на этикетке вновь отсутствует конечная буква *нун*). На одном из трех дисков коллекции “Cantors, Klezmerim and Crooners 1905–1953” приведен вариант, записанный Пеппи Литман в Будапеште фирмой “Premier record” (№ 5574)⁹. Публикаторы предполагают, что запись сделана в 1906 г. Одна из крупнейших международных фирм начала XX в. “Odeon”, известная высоким качеством своих фонограмм, записала ее в исполнении И.О. Якобсона¹⁰. Кроме того, Р. Ротштейн сообщает о выпуске в 1911 г. фирмой “Metropol Records” пластинки венского певца Леона Калиша¹¹. Впоследствии “A brivele der mamen” включали в свой репертуар сестры Берри, Дуду Фишер (Dudu Fisher) и многие другие исполнители.

Почему песня – одна из ряда подобных ей – обрела такую популярность? Возможно, одной из основных причин было то, что в ней отразилась суть отношений человека с его домом. Известно, сколь значима роль именно женщины, матери в организации еврейского традиционного быта. В тексте песни соединяются два взгляда: вначале речь идет от лица матери, звучит ее напутствие и пожелание, чтобы сын не забывал писать. Однако в третьем куплете сын получает известие о ее смерти и последнем пожелании: чтобы он читал по ней *кадиш*. Вместо строчки “A brivele der mamen” в последнем припеве звучит: “A kadishl der mamen” («Поминальная молитва по матери»). В период массовой эмиграции огромное количество людей



«Письмо матери».
Грампластинка фирмы «Одеон»

по обе стороны океана испытывали схожие чувства: матери ждали известий, дети – тосковали по дому и нередко узнавали о смерти родителей.

Популярность этой песни была настолько высокой, что она одна из первых получила экранное воплощение. В сентябре 1911 г. в Минске (в то время входившем в Российскую империю: в зарубежных исследованиях пишут, что фильм шел в России¹²) в «электро-театре» «Модерн» состоялась премьера фильма “A brivele der mamen”. «Гранд электро-театр» «Модерн» – один из первых кинотеатров – располагался в самом центре города, на Губернаторской улице недалеко от перекрестка с Захарьевской (сейчас это проспект Независимости и улица Ленина). Режиссером выступил А.М. Смоленский. В журнале «Сине-фоно» в 1913 г. читаем о нем следующее: «Артист, вокальный декламатор А. Смоленский, исполнявший на еврейско-немецком языке под специальные картины, иллюстрирующие сцены комические и драматические из еврейского быта, разыгранные при его главном участии»¹³. Ю. Цивьян, описывая популярность нового способа озвучивания фильмов, цитирует рассказ М. Даниэля, автора литературных зарисовок из еврейского прошлого: «В кино показывают ев-

рейскую картину “Письмецо матери”. Из Варшавы приехал живой артист. Он все время за полотном, по которому ходят живые люди, и поет, а его не видно»¹⁴.

Сегодня трудно себе представить, насколько эта новая форма сценического воплощения повлияла на дальнейшую жизнь песни. Отметим лишь, что в 1938 г. в Польше режиссер Юзеф Грин (Joseph Green) выпустил новый фильм с этим же названием. Один из начальных титров гласит, что действие происходит в украинском местечке в 1912 г.: создатели фильма фактически отсылают зрителей ко времени появления того – первого, дозвукового – кинематографического опыта.

Песня “A brivele der mamen” становится своеобразным лейтмотивом польского фильма. Знакомые интонации впервые звучат, пока на экране проходят начальные титры. Тема не просто экспонируется: мы слышим ее своеобразную «оркестровую разработку». Затем, в начальной сцене, эту же мелодию поют люди, собравшиеся вокруг костра (в фильме нет никаких указаний на их национальность). Мальчик, приведший с пастбища козу, подбегает к отцу: «Папа, какую красивую песню играл пастух!» «Ш-ш, прислушайся, – отвечает отец, – красивая, завораживающая мелодия!». “Ober s’iz a goisher nig!” («Но это – нееврейский напев!») – возражает им собеседник. «Что значит “нееврейский”? Все напевы нисходят с небес», – откликается отец и, подхватив интонацию, перепевает мелодию, добавляя к ней текст молитвы. Эта вновь сочиненная песня то и дело звучит в разных ситуациях. В кульминационном эпизоде именно по ней мать узнает своего пропавшего сына, который мальчиком уехал в Америку к отцу. Он стал известным певцом. Мать случайно попадает на концерт, где он исполняет композицию «Воспоминания о доме».

Основная мелодия возникает из пастушеского наигрыша (в оркестре звучит кларнет), затем она превращается в песенку, сочиненную некогда отцом мальчика и, наконец, словно бы выросшую из тех же интонаций цитату из припева “A brivele der mamen”, популярного произведения С. Шмулевича. В кадре – аккомпанирующий певцу оркестр, которым дирижирует известный американский композитор Аби Элштейн (в титрах именно он значится как автор музыки).

Создатели фильма опирались на чрезвычайно распространенную в еврейских общинах Восточной Европы практику заимствования напевов. Мелодия, переходя из произведения в произведение, как

21

VIOLIN OR MANDOLIN

א בריווערע דער מאמע

A BREEVELE DER MAMME

Words and Music by SOLOMON SMALL (Shmulewitz)
Edited and arranged by A. TERES

CATALOGUE OF CELEBRATED JEWISH MUSIC FOR PIANO WITH WORDS

1. A Mensch Zol Man Zehn..... 2. A Brevale Der Mammem..... 3. Das Yiddish..... 4. Ich Bock A Hain (Das Paipke)..... 5. Al Tachshemen..... 6. Gatt Und Eien Mikapet Is Gervelt..... 7. Sholem Sime..... 8. Das Lohedige Yaminde..... 9. Das Yiddish Krein..... 10. Das Shalele..... 11. Tu Yom Lecha..... 12. Der Shomem Krein..... 13. Brevale Kim u Hain..... 14. Lebedig und Freidich..... 15. Das Yemend (From Das Amel)..... 16. Der Nechome Fin Mein Falk..... 17. Das Freydenk Yehide (From Das Amel)..... 18. Yiddish Freidich..... 19. Von Mein Booth Eiu Tourick..... 20. Scheligh Eiu De Yande Aime..... 21. Mein Short Gold In America..... 22. A Massen Verth..... 23. Dem Postick's Chedon..... 24. A Palk Uu A Hain..... 25. Original Eli Eli..... 26. Original Eli Eli (Simplified).....	47. A Mother's Heart..... 48. Shal Mein Kind..... 49. Das Ende Glick..... 50. Noch a Hand In Eien Noth..... 51. Was Dem Kind Wann a Mame Pakt..... 52. Heing Shaken..... 53. Yemik Kein Zion (Back to Zion)..... 54. Leber Zol Cokenbe..... 55. Golsch Mein Kind Der Mammem..... 56. Original Kai Nidra..... 57. Original Kai Nidra (Simplified)..... 58. Hatikvah (Jewish Folk Song)..... 59. DU BIST A TAKE YU ALLE GLEICH..... 60. (From the "Price of Love")..... 61. Schenk mir Mein Mame..... 62. Mein Leberer Freidig In Mein Mammem (A Mammem's Lydie)..... 63. Wie Zeynen Mein Kinder..... 64. A Kind Is Das Glik Auf Der Wah..... 65. A Chaver In Leber..... 66. A Kind Un a Heine..... 67. In GID Yohi Aron..... 68. Leber Tyn Kinder (Kinder Leber).....
--	---



SOLOMON SMALL (Shmulewitz)

THE SWEETEST WALTZ EVER PUBLISHED

A POET'S VISION *Fürler* in D minor (Mittelm Tempo) by J.S. Deutsch, Op. 50 price 20¢¹⁰⁰ *Also publish. in 20¢¹⁰⁰ Octavo.*



Copyright MCMXXI by Albert Teres, International Copyright Renewal

Copyright MCMXXI by A. Teres

Published by A. TERES MUSIC DEALER and PUBLISHER
159 DELANCEY ST., NEW YORK

«Письмо матери». Слова и музыка Соломона Смола

правило, получала дополнительную семантическую нагрузку. Воспоминания героя фильма о напеве трансформировались: вначале мотив представлен как пастушеский наигрыш (именно он замещает пение у костра). Авторы вводят здесь типичный для хасидской традиции мотив обретения напева (в полях или в лесу «находили» мелодии своих нигунов Баал Шем Тов и раби Нахман). Эти воспоминания можно трактовать также как тоску по Родине, миру детства, по прежнему мироустройству, когда каждый напев был свят, стоило лишь разглядеть в нем божественную искру. Воспоминание о пастушьем наигрыше само по себе достаточно символично: козочка в еврейском фольклоре, в сказках и песнях нередко выступает хранительницей традиций, ее образ может символизировать народ Израиля¹⁵. Пастушок, горько переживающий потерю своей *единствен-*

ной овечки, – это еврейский народ, утративший веру. Таким образом, в фильме возникает тема нового *галута* – из земли, ставшей родной. Появление же мелодий, якобы созданных на основе этого напева, – отцовского нигуна, а затем и цитаты из припева песни Шмулевича – выступает как доказательство преемственности традиции.

Благодаря фильму песня “A brivele der mamen” обрела особый статус. Она стала символом не столько разделенности, разобщенности людей, сколько – их сохраняющейся внутренней близости, не прерывающейся ни при каких обстоятельствах связи с семьей, с родными местами, с обычаями предков.

Строки этой песни цитировались, становились для других текстов звеном, обеспечивающим преемственность еврейской традиции. Так, например, в сборнике, увидевшем свет в 1938 г. – в год выхода фильма, – в псевдофольклорном тексте песни “A briv tsum zunen” («Письмо сыну»)¹⁶ заключительная строчка “Un farges nit on dayn mamen” («И не забывай свою маму») является неточной цитатой. Она отсылает слушателя к песне “A brivele der mamen”, где в первом куплете звучит: “Un nit farges dayn mamen”.

В дальнейшем тема связи поколений претерпела еще одну трансформацию: фильм “A brivele der mamen”, а вместе с ним и песня, давшая ему название, оказались включены в новый ассоциативный ряд. Напомним, что фильм вышел на экраны накануне Второй мировой войны. В послевоенное время тема вынужденной эмиграции, разлуки, утраты близких людей обретала новый смысл. Теперь и фильм, и песня стали своего рода свидетельствами того, что, прорастая сквозь расстояния, сквозь время, меняя формы бытования, еврейская традиция продолжает существовать.

Примечания

¹ Впервые опубликована без указания автора в сб.: Еврейские народные песни в России / Собраны и изданы под ред. и с введением С.М. Гинзбурга и П.С. Марека. СПб., 1901. С. 73–74, № 82.

² A briv fun Amerike [Письмо из Америки] // Anthology of Yiddish Folksongs / Ed. by S. Leichter. Jerusalem, 2002. Vol. VI: The Mark Warshavsky Volume. P. 169–170. № 38.

³ См.: *Varshavski M. Yidishe folkslider. Mit tsvey forredem fun Sholem-Aleykhem. Tsveyte ufgang. Odes: “Ferlag Morea”, 1914; Varshavski M. Yidishe folkslider. Mit tsvey forredem fun Sholem-Aleykhem. Tsveyte ufgang. New York: Yidisher ferlag fir literatur un visnshaft, 1918. P. 54–56, № 29.*

⁴ См., например, раздел “Brif fun Amerike un fun Europe” в издании: *Shaykevitch N.M.* Shaykevitch’s nayer briefenshteler: A folshtendiker veg-vayzer far ale klasn mentshn, a rikhtiker lerer in der unst vi azoy tsu shraubn ale sortn brif, vos kumen far in lebn. New York: Hebrew Publishing Company, 1928. Z. 54–84.

⁵ См., например: *Rothstein R.A.* Songs and songwriters // The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe / Ed. in chief Gershon David Hundert. New Haven; London: Yale University Press, 2008. Vol. 2. P. 1785.

⁶ *Green V.A.* A singing ambivalence: American immigrants between old world and new, 1830–1930. Kent, Ohio: Kent state university press, 2004. P. 68.

⁷ Эта ошибка иногда повторяется в последующих изданиях. Например, на обложке нот, выпущенных в 1927 г. А. Тересом (Нью-Йорк), название транслитерировано следующим образом: “A breevele der mamme”.

⁸ Биографические сведения см.: *Kompaneets Z.* Vegn eyner a lid un ir avtor // Sovetish Heymland: Literarurish-kulturisher khoydesh-zhurnal. Moskve, 1980. № 12. Z. 134–135 (идиш).

⁹ *Cantors, Klezmerim and Crooners 1905–1953.* Produced by: Christopher C. King, Sherry Marent and Henry Sapoznik. JSP Records 2009. JSP 5201. Disc C. № 3. В буклете см. p. 58.

¹⁰ Даты этих записей установить не удалось. На этикетке обозначен № 19276. Судя по нему, запись была произведена в России: согласно исследованиям П.Н. Грюнберга, русские записи фирмы «Одеон» формата «гранд» имели пятизначные номера, начинавшиеся с единицы (см.: *Грюнберг П.Н.* История начала грамзаписи в России. *Янин В.Л.* Каталог вокальных записей Российского отделения компании «Граммофон». М., 2002. С. 142). Однако надпись на этикетке выполнена квадратным еврейским письмом и латинскими буквами: «I.O. Jacobsohn “A Brievele der Mamen”».

¹¹ *Rothstein R.A.* Songs and songwriters // The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe / Ed. in chief Gershon David Hundert. New Haven; London, 2008. Vol. 2. P. 1785.

¹² Например: *Inside the Film Factory: New Approaches to Russian and Soviet Cinema* / Ed. Richard Taylor and Ian Christie. London and NY: Routledge, 1991. P. 23. См. также описание: электронный ресурс, <http://www.cine-holocaust.de/cgi-bin/gdq?efw00fbw000067.gd>

¹³ Сине-фоно, 1913. № 3. С. 26.

¹⁴ *Цивьян Ю.* Текст и жест: «Борис Годунов» в исполнении провинциальных актеров 1910-х годов // Сборник статей к 70-летию проф. Ю.М. Лотмана / Отв. ред. А. Мальтс. Тарту, 1992. С. 208–225.

¹⁵ См. об этом: *Хаздан Е.* Коза в колыбельной ашкеназов // Восток и Запад: Этническая идентичность и традиционное музыкальное наследие как диалог цивилизаций и культур: Сборник статей по материалам Международного фольклорного конгресса / Гл. ред. Е.М. Шишкина, ред.-сост. Е.М. Шишкина, В.О. Петров. Астрахань, 2008. С. 115–122.

¹⁶ *Yidische folkslider vegn der royter armey un militerish-jamishn flot* / Tsunoyf-geshelt: M. Grinblat, L. Dushman; unter der redaktsie fin Z. Akselrod. Minsk, 1938. Z. 27–28 (идиш).

Виктория Мочалова (Москва)

«Отцы и дети» по-еврейски

Вековые устои традиционного еврейского общества в Новое время (условно говоря, с середины XVII в. до начала Первой мировой войны) были радикально поколеблены или даже разрушены дважды – в XVIII и XIX веках. Хотя это разрушение и представало в форме «обычного» конфликта поколений, оно привело к серьезным тектоническим сдвигам, после которых восточноевропейская еврейская община перестала быть равна себе, и – если вообще о ней можно после этого говорить в прежних категориях, – раскололась, стала чем-то совершенно иным. Пржнее единство совершенно распалось.

Первый такой тектонический сдвиг можно связывать с возникновением и развитием хасидизма¹. Доходящая до экзальтации эмоциональность, простота, ювенильность, наивность, иррациональность вступили в противоречие, в конфликт с авторитетами, мудростью, ученостью, строгим рационализмом, наконец, с властными структурами восточноевропейской еврейской общины. Исследователи не исключают возможности, что хасидизм в своей первой, радикальной фазе стал выражением конфликта поколений².

Этот затяжной конфликт проявлялся в форме то холодной, то вполне горячей, так сказать, гражданской войны внутри еврейского общества (херем Виленского гаона на хасидов 1781 г. и 1796 г., заключение основоположника любавичского хасидизма Шнеура-Залмана из Ляд в тюрьму по доносу миснагедов и пр.), из которой никто не вышел победителем, стороны как будто договорились завершить ее чем-то вроде «холодного мира» как противоположности холодной войны.

Результатом стал, тем не менее, очевидный раскол. Он коснулся и еврейской общины в целом, и отдельных семей, обрел облик выраженного конфликта поколений. Существуют многочисленные литературные свидетельства конфликта между хасидами и миснагедами, упомянем в качестве примера хотя бы некоторые. Среди них –

«Мсират нефеш» («Самопожертвование», 1904)³ С. Ан-ского (1863–1920); «Хасидизм»⁴, «Перерыв»⁵, «Король на год»⁶ Михи Иосифа Бердичевского (1865–1921), мемуары Ехезкеля Котика (1847–1921).

Котик описывает скандал, разразившийся в его миснагедской семье, породнившейся – путем женитьбы его 13-летнего отца – с семьей гродненского раввина, когда обнаружилось, что юный муж стал хасидом и уехал из дома к своему учителю: «Мойше понимал, какая война ему предстоит с отцом... Он также знал, что губит семейство своего тестя, семейство миснагедских гаонов... Но, даже зная, что причиняет близким большое горе своей приверженностью хасидизму, он с этим не посчитался. Так ему велело сердце, и он должен был ему следовать».

Автор фиксирует в этом случае разрыв поколений и утрату внутренней связи: «Ясно как день, что раз кто-то стал хасидом, то его дети, внуки и т.д. тоже будут хасидами. И так поколения уйдут к хасидам». Однако в данном случае конфликт поколений остался в пределах религиозной сферы, а в сфере семейной был нейтрализован: отступник-хасид «бросился к отцу с плачем, прося, чтобы тот остался ему отцом. Что касается хасидизма, то ничего не поделаешь: это такая вещь, от которой и смерть не избавит. Отец дал себя уговорить, и настал мир»⁷.

Подобный внутрисемейный раскол отражен и в более позднем романе Дер Нистера (1884–1950) «Семья Машбер» (1935–1948), где действие происходит в конце XIX в. Между сыновьями раввина сефардского происхождения, один из которых ушел к брацлавским хасидам, происходит характерный разговор:

- Что ж, ты окончательно решил примкнуть к ним?
- Да.
- В таком случае я должен тебе сказать, что я бы этому не поверил и что это не могло бы мне в голову прийти.
- Неужели этот путь кажется тебе таким неправильным?
- Нет, я не смею это утверждать так прямо... я знаю только, что **наш покойный отец не шел этим путем**, и твоё решение мне представляется странным, даже диким⁸ [выделено мною. – В.М.]

Очевидно, что граница в данном случае пролегает не строго между поколениями, но и внутри одного и того же поколения: один из сыновей предпочитает путь отца, другой делает противоположный выбор.

Мартин Бубер (1878–1965), посвятивший исследованиям хасидизма целый ряд работ⁹, также отражает этот тектонический сдвиг в поколениях, фиксируя и его хронологические рамки: «Когда впервые в юности я познакомился с хасидскими сочинениями, я воспринял их с хасидским же энтузиазмом. Я – польский еврей. Конечно, моя семья принадлежит к просветительскому направлению в еврействе, но безусловно, что в самый восприимчивый период моего детства хасидская атмосфера глубоко повлияла на меня... Я глубоко убежден, что, живи я в такое время, когда боролся с тем, что исходило от живого Слова Божия, а не от его карикатур, я бы, **как многие другие, бежал из родительского дома** и стал бы хасидом. Но в эпоху, когда я появился на свет, это стало уже невозможным. **Другое поколение**, другая ситуация – все изменилось снаружи и внутри»¹⁰ [выделено мною. – В.М.]

Однако, такие примеры «бегства» к хасидам и в более позднюю эпоху, скорее – немногочисленные – все же известны: даже принадлежавший к более молодому, чем Бубер, поколению, но к социально близкой ему среде, пражанин из интеллигентной еврейской семьи Иржи Лангер (1894–1943) неожиданно покидает ее и отправляется ко двору восточногалицийских хасидов. Результатом его «ухода» (в 1913 г.) из европейской цивилизации XX в., в которой совершенно освоилась его ассимилированная семья, в «мистическую и экстатическую атмосферу Средних веков», по расстоянию – на 500 километров на восток от Праги, но по времени – «на два или даже пять веков» в прошлое, как это было воспринято и описано его старшим братом, врачом и писателем Франтишеком Лангером (1888–1965), стала впоследствии его известная посвященная хасидскому миру книга «Девять врат»¹¹.

Ф. Лангер вспоминает, что в начале XX в. большинство еврейских семей в Центральной Европе, в отличие от Восточной, были равнодушны к религии, и образ жизни, в котором религия играла важную роль, завершился с поколением их дедов. Тем больший ужас вызывает в семье пражских интеллигентов облик вернувшегося домой из хасидского двора Иржи – в длиннополом лапсердаке, с пейсами и бородой, в широкополой шляпе: «Мой брат не вернулся из Бэлза домой, к цивилизации – он принес Бэлз с собой».

Его новые привычки, манера поведения, громкие экстатические молитвы, строгая система кошерного питания, – все это требовало от

домашних мобилизации всех ресурсов их терпимости; однако, тяжким испытанием для них стала реакция окружающих, соседей на появление на улицах престижного пражского района Винограды в 1913 г. такого восточноевропейского по виду еврея, принадлежавшего к хорошо известной здесь семье. С одной стороны, эта ранее ничем не выделявшаяся на фоне местного окружения семья вдруг могла предстать во внешней оценке как лицемерная, ранее скрывавшая свое истинное лицо, которое вдруг со всей очевидностью обнажил ее младший представитель, сын. С другой – своим демонстративным поведением он подрывал чувство уверенности и стабильности, ранее присущие главе семейства и его социальному кругу, вызывая в памяти давно забытые, вытесненные воспоминания о некогда полной унижений, бесправия и несправедливости жизни в гетто. Дело было уже не в условностях, не в ущербе деловой репутации семьи: «Призрак прошлого появился среди нас, кто-то восстал из мертвых и пришел нас предостеречь», – так представляет чувства, вызванные появлением брата-хасида Ф. Лангер, уподобляя их и реакции семьи на внезапную метаморфозу сына из «Превращения» Ф. Кафки.

Как убежденный хасид, Иржи отказывается говорить с виноградским раввином, утонченным эрудитом, доктором философии, который в его глазах – чуть ли не атеист, читающий всякую макулатуру, напечатанную не древнееврейским шрифтом.

Линия фронта этого внутриеврейского конфликта прошла внутри семьи Лангеров, разделив ее пропастью непонимания, страха, смущения – с одной стороны, и глубочайшего презрения – к невеждам, пекущимся лишь о материальном, – с другой¹². Примечательно, что конфликт поколений здесь инверсирован, как и процесс ассимиляции: к религиозной традиции (в ее хасидском варианте) возвращается сын тех, кто, казалось бы, уже далеко ушел по пути аккультурации и ассимиляции.

Этот путь, приведший к другому тектоническому сдвигу в еврейском мире, связан с распространением Гаскалы, ставшей причиной уже не только раскола, но и крушения прежнего мира.

Как ретроспективно описывал эту ситуацию этнограф и публицист М.А. Кроль (1862–1943), дух времени постепенно подкапывался под неприступную крепость польско-русского еврейства, «которую и раввинизм, и хасидизм тщательно охраняли от растлевающего

влияния внешнего мира с его безбожной наукой и дерзким неверием». Просветительские идеи позволили небольшой части еврейства открыть для себя новый мир, «величие и красоту» обретенных знаний, по сравнению с которыми «все, усвоенное ими раньше в хедере и ешиботе, кажется им жалким и ничтожным. Темнота еврейских масс, их суеверия, их фанатизм отталкивает от себя этих “прозревших” людей. Но уходить им некуда было, и чаще всего они вынуждены бывали жить среди своих соплеменников, внутренне оставаясь им совершенно чужими. В свою очередь, и еврейские массы платили таким одиночкам отчужденностью, а нередко и жгучей ненавистью»¹³. Этот процесс отражен и в публицистике, и в мемуарной литературе¹⁴, многочисленных произведениях еврейской и русско-еврейской беллетристики¹⁵, к которой мы предполагаем обратиться.

Если использовать идею Бен-Циона Динура о «литературном пейзаже», состоящем из названий книг, олицетворяющих облик литературы (он планировал исследование «Социальный образ еврейской литературы в названиях произведений»¹⁶), применительно к нашей теме, то в «литературном пейзаже» второй половины XIX – начала XX в. можно обнаружить значительное число произведений, посвященных именно взаимоотношениям между поколениями и носящих характерные для этой темы названия.

«Отцы и дети» («Ха-авот ве-ха-баним», 1867) – так был назван уже роман «дедушки еврейской литературы», Ш.Я. Абрамовича (Менделе Мойхер-Сфорима), посвященный конфликту ортодоксальных родителей с просвещенными детьми, «борьбе невежества с просвещением» («невежество рассеется, как дым пред светом образования, и темнота не восторжествует на земле!»)¹⁷.

Автор предисловия непосредственно связывает эту книгу с одноименным романом Тургенева («Автор предлагаемой книги “Отцы и дети”... имел полное право назвать свое произведение этим пресловутым именем. Тенденции романа г. Тургенева всем известны»), однако видит их существенное различие («но пусть читатель не думает, что и в предлагаемом романе, носящем одно название с романом г. Тургенева, он найдет более или менее удачную копию последнего») в изображении совершенно новой сферы – еврейского быта.

В предисловии авторство романа приписывается Льву Бинштоку¹⁸, который, как указано на титульном листе издания, лишь «пере-

делал» рукописное произведение на русский язык (на языке оригинала роман вышел в 1868 г.¹⁹): «Автор романа, заслуживший уже известность своими исследованиями о евреях, их истории и быте, прекрасно знаком со всеми подробностями еврейской жизни. Долгое и добросовестное изучение своего предмета дало ему возможность систематически выработать идею романа: показать разлад консервативного элемента (отцов) с прогрессивным (детьми), дать понятие читателю о степени стремления еврейской молодежи к образованию и чрезвычайно драматическим сопоставлением обстоятельств, сделать ясной необходимость преобразований в среде еврейского народа».

Автор предисловия предполагает, что Л. Биншток на этот раз избрал для своей темы жанр романа, а не «специального трактата о быте евреев», чтобы расширить круг возможных читателей, в результате чего «может быть кому-нибудь из читателей будет случай оказать помощь распространению просвещения между евреями; может быть некоторые из евреев, поняв всю несостоятельность и нерациональность тенденций “отцов”, по мере сил будут стараться уменьшать разлад старого и нового поколения еврейского племени»²⁰.

Этот разлад представлен в романе, прежде всего, как результат устаревшей, с точки зрения «молодых», системы традиционного еврейского образования («душный хедер», «ярмо непонятного и трудного учения»), в которой дети переходят «от свободы к рабству»²¹. Протестуя против нее, пытаясь «спастись», из родного дома бежит сын, Симеон: «Да послужу я в назидание всем еврейским родителям, что силою не следует угнетать разум детей, что дух человеческий не может быть поработан палкою и что отец не может управлять душою своего сына по своей прихоти – души принадлежат одному Богу!»²²

Конфликт поколений предстает здесь и как конфликт «веры» и «знания»: «Когда впервые обнародован был указ об учреждении еврейских училищ, жители Дурова²³ плакали, постились и рассылали гонцов ко всем праведникам, дабы последние своими молитвами избавили израильтян от такой напасти». Праведники, т.е. духовные наставники народа, опасющиеся и предвидящие, что «богопротивное образование отвернет от них сердца благочестивых израильтян», изображены здесь в сатирических тонах, как люди, процветающие лишь в условиях невежества, которое они ловко используют в своих

корыстных интересах: «Во времена владычества обскурантизма праведник спокойно проживал свой век»²⁴.

Отец в романе бьет сына за то, что, по словам меламеда, он «читал какую-то еврейскую книжку, в которой осмеивают всех праведников». Когда же сын, «совратившийся с пути истины тем, что начал образовываться», убегает из родительского дома, все понимают, что он бежал именно к источнику знания, в какое-то учебное заведение, и его робкая, не готовая к открытому протесту сестра записывает в своем дневнике: «Как я завидую Симеону, что он свободно может избрать себе поприще – он будет учиться, достигнет какой-нибудь цели. Если бы я была мужчиной, то непременно убежала бы»²⁵. Таковы и персонажи Михи Бердичевского, жаждущие просвещения, бегущие от «темноты» к тому, что они понимают как свободу и обитель знания («Блудный сын», 1899)²⁶.

Вину за происходящий разрыв поколений один из молодых героев Абрамовича приписывает представителям традиционной религиозной культуры. Именно они «своим ревностным благочестием, скорее похожим на смесь суеверия и нерационального следования древним обычаям», подкапывают истинную веру, отворачивают «своих сыновей от истинного пути Божия». Они не посылают своих детей в общественные школы, боясь пагубного влияния светских наук на их религиозное умонастроение, однако «дети никак не хотят наследовать мнения отцов». Сталкиваясь с «действительной жизнью», дети благочестивых родителей ударяются в крайность: «от суеверия переходят к атеизму и наконец к совершенной безнравственности», блуждают, сбившись с пути. «Кого же мы должны винить за ложное направление, пробившее себе путь в стане израильском? Только вас, почтенных родителей! Только вы, благочестивые отцы, заслоняющие истинное знание от ваших детей, причиняете этот разлад между религией и наукой!»²⁷

Обширный материал, отразивший судьбы переломного поколения, содержится в литературном наследии С. Ан-ского²⁸. Еще до начала своей этнографической работы²⁹ Ан-ский был литературным бытописателем, «Глебом Успенским из талмуд-торы», по выражению Мандельштама, и потому его художественные тексты имеют ценность источника: «Этот лучший представитель нового еврейства дает богатейший материал для самого серьезного знакомства с историей еврейской общественности. Это правдивый свидетель того, что

еврейский народ пережил за 40 лет. На его показания можно сослаться»³⁰.

Показательны и избираемые Ан-ским для описания упомянутого тектонического сдвига, «говорящие» о переменах, смене поколений и ориентаций названия его литературных произведений: одноактная пьеса «Отец и сын»³¹; большая повесть «В новом русле»³², мемуарный очерк «Грехи молодости и грехи старости»³³.

Знаковое для этого поколения название – «Пионеры» (1904)³⁴ – носит объединивший не менее красноречиво озаглавленные очерки «Первая ласточка» и «Разрушители оград» роман Ан-ского, отразивший конфликт «отцов» и «детей» (как и типичную и драматическую линию судьбы своего героя, Залмана Ициковича, – от ешибота через вольнодумство, приобщение к русской культуре, через скитания – к искусствам ассимиляции).

70-е годы описаны здесь, как время, «когда просветительное движение охватило широкие слои средней еврейской интеллигенции. Время это было знаменательное и во многих отношениях глубоко трагическое. В твердыне религиозных устоев еврейства была пробита широкая брешь, сквозь которую в мрачную и затхлую атмосферу еврейской жизни хлынула волна света. И целое поколение, цвет его, сбросив с себя оковы, рванулось изо всех сил вперед, к свету, к новой жизни... Этот порыв, не сообразованный ни с наличными силами, ни с окружающей обстановкой, этот смелый скачок через целое тысячелетие сна и застоя, обошелся еврейству не дешево, он оставил за собою целое поколение изломанных и изувеченных, отставших от одного берега и не приставших к другому. Но этот порыв был прекрасен по своему размаху и плодотворен по своим конечным результатам. Это было первое сильное движение народа, проснувшегося к гражданской и исторической жизни»³⁵.

В качестве одного из главных очагов просветительского движения Ан-ский называет здесь именно ешиботы, призванные стоять на страже религиозных устоев еврейства, охранять их неприкосновенность, однако, ставшие благодатной почвой для процветания вольнодумства и распространения просвещения – отчасти и потому, что «ешиботная жизнь, свободная от гнета семейных традиций и родительского авторитета, вырабатывала у ешиботников известную независимость и самостоятельность, а голод, холод и всякие лишения будили в душе недовольство, протест и жажду выхода. Благодаря

этому ешиботники оказались очень чуткими к новым веяниям и дали чуть ли не главный контингент пионеров и пропагаторов – и самых фанатических – европейского просвещения»³⁶.

Вместе с тем, ешиботники, составлявшие, по свидетельству современника – Арона Либермана, цвет еврейской молодежи, обладали многими драгоценными свойствами: острым умом, любовью к добру и справедливости, властвовавшей над их помыслами. Лишь они в тогдашнем еврейском обществе не были испорчены «излишним эгоизмом», были способны «жить в нужде и пожертвовать всем во имя идеалов, которые они признают справедливыми», и только они «остались верны своему народу... в то время, когда так называемая “просвещенная” молодежь уходит от народа и под маской просвещения ищет наслаждений, почестей, богатства и власти»³⁷.

На страницах еврейской публицистики и беллетристики так или иначе приходится сталкиваться с неоднозначной оценкой просвещенной молодежи, идущей не только путем приобретения (условно говоря, европейского образования), но и путем потерь (национальных ценностей).

Герой Абрамовича бежит из родительского дома (в городе с говорящим названием Дуров), где подвергался угнетению («преследуемый и угнетенный, он должен был искать убежища между чужими»), однако, «сбросив с себя оковы суеверия, он вместе с ними отшатнул и самую веру. Веру он потерял, а истинного просвещения еще не достиг»³⁸.

Даже такой поборник просвещения, как Богров, в своем романе «Накипь века» (1879)³⁹, который Ш. Маркиш назвал несколько запоздалым, написанным через двадцать без малого лет после публикации «Отцов и детей», вариантом антинигилистического романа⁴⁰, весьма критичен по отношению к получившим столичное образование представителям молодого еврейского поколения, утратившим при этом подлинные ценности (циничный сын и «стриженная» дочь Лазаря Димента оказались без почвы, «от своих отстали, а к чужим не пристали»⁴¹), и с большей симпатией рисует портреты тех, кто не отошел от еврейской традиции.

Просветителю Иехуде Лейбу Гордону (1830–1892), как отмечала современная критика, все старое поколение евреев представляется «извергами, идиотами, страшными фанатиками, не имеющими никаких хороших сторон», а новое – «прекрасным, идеальным, трудолю-

бивым, благородным, без всяких пятен и недостатков. Все, что принадлежит к старому поколению евреев, глупо, смешно, пошло, гадко, все же новое – мило, дорого и разумно»⁴². В его прозе отразились конфликты между старыми, «отсталыми» – и молодыми, «просвещенными» кругами, обладающими одновременно и еврейским сердцем, и европейским обликом, одеждой, манерами.

Именно таков и молодой герой рассказа Ан-ского «Беседа» (1904) – Исер, который покинул знаменитую Воложинскую ешиву ради ценностей светского образования, обзавелся и манерами, и европейским обликом, а впоследствии окончательно «разрушил ограду», отдав сына не в хедер, а в гимназию. Однако Исер сохранил, даже далеко зайдя по вольнодумному пути, свою «еврейскую душу» – он жертвует средства на ремонт синагоги, дает взятку, чтобы еврейских солдат отпустили из казармы на все время празднования Пасхи⁴³. Очевидно, что подобные образы создавались в надежде на то, что новые приобретения не приведут к слишком значительным потерям.

Тем не менее, в отразившей конфликт поколений еврейской прозе критически оценивался поверхностный, часто – довольно внешний характер усвоения «чужих» языков и культуры и утрата собственных. Так, когда один персонаж романа Абрамовича «Отцы и дети», «европеец», претендует на «образованность», то другой характеризует его иначе: «ничуть не образован, но принадлежит к числу тех неучей, прозванных весьма метко здешними евреями “немцами” и “французами”, по своим коротким сюртукам и щегольской прическе, на языке которых только и слышишь XIX век!». Этот «немец» с гневом прогоняет искавшего у него поддержки своему изданию писателя, акцентируя аспект «книги» и «языка» («Я подобных книг не читаю, есть много чего почитать в XIX веке! Идите себе с вашими сочинениями и вашим еврейским языком, которого я не знаю, и знать не хочу»), желая показать просителю, «знай, мол, пред кем стоишь, – пред мужем XIX века, пред мужем, не знающим презренного еврейского языка!»⁴⁴

В горьком монологе сына, обращенном к матери, выражено не только отношение к этому резко ассимилирующемуся слою молодежи, но и обвинение старшего поколения, и понимание общей, объединяющей отцов и детей опасности, которой не удалось избежать: «Я не принадлежу к числу дуровских *немцев*... Хотя они и мне не

нравятся, однако ж я их не презираю, как ты, напротив, я их сожалею, потому что и они – несчастный плод воспитания! Эти, как ты их называешь, немцы – ваши дети, и все мерзости, которые в них замечаете, – ваша вина: вам одним нужно приписать ту порчу и гниль, которые ввелись в наш организм, вы одни положили камень преткновения на дороге, о который спотыкались *отцы и дети* вместе»⁴⁵.

Показательна приводимая на страницах «Отцов и детей» дискуссия о языке и национальном наследии между представителями молодого поколения. Один из студентов утверждает, что «еврейский язык не заслуживает тех больших издержек, в которых он обходится евреям. Истинно великие и гениальные мужи нашего народа, которые могли бы принести несомненную пользу своим единоверцам, напрасно проводят время над изучением этого мертвого языка. Если бы они изучали европейские языки и их литературы, то без сомнения, они принесли бы огромную пользу своему народу и всем людям вообще». Однако и в его поколении эти воззрения не всегда находят сочувственный отклик: кто-то отворачивается от студента («что мне толковать с таким фанфароном»), другой ему возражает («я сам видел многих молодых людей из евреев, которые теперь хорошо образованы и всем своим образованием они обязаны только еврейскому языку, приохотившему их к познаниям»), третий защищает ценность накопленного поколениями национального наследия («как обширна наша еврейская литература и сколько написано на этом языке со времени его трехтысячелетнего существования! Когда невежество царствовало повсеместно, когда люди были почти варварами, тогда мы уже имели в нашей среде много гениальных мужей, поэтов, ученых и философов»).

Чрезвычайно важной для понимания идейного пафоса романа представляется присутствующая в нем спокойная, сбалансированная, без излишней идентификации с какой-либо из сторон оценка происходящего процесса перемен, его недостатков и перспектив. Радикализм студента, отвергающего национальное наследие, объясняется в романе тем, что он «слишком резко перешел от невежества к просвещению. Так поступают вообще все, вкушающие внезапно плодов древа познания. Сначала они отрицают все, презирают свою национальность, ища улучшения старого, но с течением времени брожение их успокаивается, и они вступают в настоящую колею»⁴⁶. На этой диалектике строит свои надежды Абрамович, этот синтез

подразумевает, как представляется, маскил-отец («Пионеры»), предостерегая представителей поколения «сыновей»: «Не торопись сбрасывать с себя всего еврея, не торопись разрушать все ограды».

Конфликт между ортодоксальными представителями «народа Книги» и его «просвещенными» кругами часто предстает в еврейской литературе как знаковое различие кругов чтения, как борьба и противостояние «текстов» (письмо, дневник, газета, брошюра, книга, учебник), играющих в повествовании чрезвычайно важную роль (ср., в частности, рассказы Ан-ского «Мендель Турок», «Бумаги», «Книга» и др.).

В свою очередь, маскилим, изображенные Ан-ским не без явного автобиографического оттенка (например, герои «Пионеров», «Под маской», мемуарного очерка «Грехи молодости и грехи старости»), стремятся «открыть глаза», просветить отсталых провинциальных ортодоксальных единоверцев, прежде всего побудив их сменить круг чтения, распространяя среди них произведения просветителей («отца Хаскалы в России» И.Б. Левинзона, А. Мапу, И.Л. Гордона, М.Л. Лилиенблюма, П. Смоленскина) и не менее запрещенные учебники на русском языке. Вызванные этим жесткие преследования со стороны ортодоксальных кругов, изображенные Ан-ским (в частности, в «Грехах молодости»), молодые просветители готовы воспринимать в контексте религиозной традиции – как самопожертвование, «освящение Имени», в котором место Бога занимает Гаскала.

Сын «пылкого хасида», Ехезкел Котик, олицетворивший собой конфликт поколений, вспоминает о своем решении стать казенным раввином, о связанной с этим поездкой в Бриск (Брест), где знакомится «с писарем, известным маскилом, поддерживавшим всех молодых людей, увлеченных Гаскалой», о попытке изучить необходимый для этой должности русский язык. Хасид-отец решительно возражает против этого намерения: «Когда же он заметил, что я учу русский язык, он дал мне пару пощечин и сказал: Мы, слава богу, живем – никакого русского не знаем. Русский язык знать захотел! Ни в коем случае я тебе этого не позволю!»⁴⁷ Тревога «отцов», вызванная тяготением «детей» к чужому (=светскому) языку, продиктована их обоснованным опасением, что, идя по этому пути, дети покинут сферу сакрального языка, как и связанных с ним и выражаемых в нем смыслов и ценностей («Образованные евреи черпают познания из языков европейских, а масса вовсе читать не хочет»⁴⁸).

Еврейская беллетристика предоставляет множество примеров массового обращения молодежи к чужому языку. Носитель новых идей, «образованный» персонаж Абрамовича, Давид тайно обучает свою возлюбленную русскому языку, без ведома ее родителей (в их глазах он – «эпикойрес, безбородый, нечестивец»). В своем дневнике эта девушка нового поколения, но при этом не бунтарка, записывает: «Сдержал свое слово и принес мне сегодня русскую книгу, чтобы обучать меня этому языку втайне. Как я рада, что в состоянии буду учиться, и никто мне не помешает: по утрам и вечерам мои добрые родители отправляются в божий дом на молитву»⁴⁹. Здесь отражена типичная для русского еврейства того времени ситуация тайного приобщения к «чужому» знанию (именно в рамках семьи, в свою очередь, основанном в 1863 г. Обществом для распространения просвещения между евреями в России в этом направлении проводилась открытая политика, и обучение евреев русскому языку относилось к основным задачам Общества, пропагандировавшего культурную ассимиляцию).

Ярким примером может служить и известный поборник еврейского просвещения, сам происходивший из благочестивой семьи и получивший традиционное еврейское образование, писатель Григорий Богров, втайне от родителей и против их воли изучавший русский язык, а освободившись от их контроля после женитьбы, – также немецкий и французский. В его повести «Ортодокс» описывается, как «зрело и крепко тяготение еврейской молодежи к русской грамоте», как приходилось к великим целям образования и культуры «протискиваться сквозь подворотню, пробираться по черному двору»⁵⁰. Подобные эпизоды содержатся и в мемуарах Б.-Ц. Динура: «Особенно сердило отца чтение русских книг в субботу. Он требовал, чтобы субботний день я посвящал Торе. И уж, во всяком случае, не пристало осквернять субботу чтением русских книг в его доме. Я понимал его чувства, но, тем не менее, ясно сказал: “Это то, в чем я не намерен уступать”»⁵¹.

Дети читают не те книги, учат другие, далекие от сакрального языка, на которых написаны какие-то вредные сочинения, и это для традиционных представителей «народа Книги» являлось страшным ударом. «Богопротивными книжонками» называет отец то, чем зачитывается его сын, и стремится уничтожить эти «новые книжонки, совратившие его с прямого пути», чтобы они вновь не послужили

«камнем преткновения и предметом соблазна». Примечательно, что одна из них – Книга Бытия с комментариями основоположника Гаскалы Мендельсона⁵².

«Разве я виноват, – пишет в своем объяснительном прощальном письме (кстати, на древнееврейском) бежавший из дома в 50-е годы XIX в. персонаж Абрамовича, – что те книги, которые я прилежно изучал доселе по желанию папаши, не могли мне объяснить тех явлений Всетворящей силы, которые постоянно бросаются мне в глаза? Разве я виной тому, что книжки наших теперешних путеводителей, сделавшиеся почти главным предметом учения для несчастной еврейской молодежи нашего края, не только сбивчивы и непонятны, но противоречат здравому рассудку?»⁵³ Истины веры и истины разума оказываются, в понимании этих молодых людей, конфликтно противопоставлены, и их выбор склоняется в сторону рационализма.

Иной выбор делает персонаж Дер Нистера, Михл, который прошел этот опасный путь соблазна чужой мудростью («когда-то, во время учения, он читал много разных книг, от которых потом его вера сильно пошатнулась. Изучая разные философские течения, он пришел от фанатической веры к полному безверию»), но позднее «вернулся в лоно истинной веры», однако, страшась бедствия безверья, которое может вновь его постигнуть, больше не мог видеть книг, поселявших в людях семена сомнения. Не желая быть безбожником и вернувшись к вере отцов, Михл стал искать цадика «среди людей своего поколения», пока не пришел наконец к новой вере – к брацлавским хасидам, презираемым в его местечке⁵⁴.

Роль заглавного образа в рассказе С. Ан-ского «Книга» (1910)⁵⁵ играет сочинение «Обратно к Талмуду» («Zurück zum Talmud»), призванное, в понимании олицетворяющего традицию персонажа-старика, показать, «что старая ограда еще не разрушена». Его убежденность побуждает рассказчика, современного еврейского писателя, чей образ автобиографичен⁵⁶, задуматься над тем, «старый ли это безумец, который совершенно не понимает, что вокруг него происходит, или глубокий мудрец, который сумел через вопиющие факты, **через поколения**, через собственную трагедию заглянуть в будущее» [выделено мною. – *В.М.*].

Действительно, трагедия этого носителя традиционных ценностей велика и связана с резким разрывом между поколениями в западноевропейском еврействе, отраженным в этом рассказе Ан-ского:

две дочери старика крестились, сын стал жокеем и немецким патриотом («Вы еврей? – Нет... Отец мой еврей, а я свободомыслящий и – немец!»).

Подобный разрыв между поколениями воспроизводит спустя десятилетия и Ш. Агнон (1887–1970) в романе «Темол Шилшом» («Совсем недавно», 1945, в рус. пер. – «Вчера–позавчера»), посвященном Второй алии (1904–1914): «Когда в детстве мы учили Тору, мы знали, что все, что написано в Торе, **вечно**... Со **временем** попали в наши руки **другие книги** и мы прочитали в них то, о чем не имели представления. Вошло сомнение в наши сердца. А раз уж мы впустили в свой дом сомнение, то начали пренебрегать заповедями. И если выполняли часть из них, делали это, чтобы не возбуждать гнев **родителей**. Когда же совершили мы алию в Эрец Исраэль и **освободились от отцовских уз**, сбросили с себя узы Торы»⁵⁷ [выделено мною. – В.М.].

Уже само название воспоминаний Полины Венгеровой (1833–1916) указывает на попытку установить связь поколений, которая была утрачена. Автор, описывающий три поколения российского еврейства второй половины XIX в., еврейскую жизнь, «далекую от нынешней, как небо от земли», не сомневается, что «современным молодым людям» ее семейная хроника покажется «покрытой густым слоем пыли или налетом плесени»: «Заметки этого тома еще несут на себе отпечаток той радостной атмосферы, которая окружала меня в годы юности... золотой век, когда еврейская семья и брак строились на прочном фундаменте любви, верности и дружбы. Но старые времена миновали, а с ними – во многом – и красота и величие еврейской жизни. Новые времена принесли с собой новые нравы. Зазвучали другие струны, и постепенно сформировались другие ценности. Дух времени разрушил патриархально-созерцательную семейную жизнь евреев и разверз пропасть между старыми и молодыми»⁵⁸.

С этим горестным вердиктом никак не гармонирует оптимистичное предисловие Г. Карпелеса, написавшего здесь о «быстром развитии евреев России от мрачных предрассудков и заскорузлой неподвижности к светлым огням просвещения и внутренней свободы»⁵⁹.

Для многих эти огни оказались слепящими, а ценой свободы стала ассимиляция. Среди многочисленных свидетельств ассимиляции, поступательно совершавшейся в еврейских поколениях второй половины XIX – начала XX в., есть и весьма показательные биографи-

ческие факты: дети воспитанной в духе строгой религиозности Полины Венгеровой крестились, внук получившего традиционное еврейское образование, затем – сторонника ассимиляции, крестившегося в конце жизни, Григория Богрова (1825–1885), автора известнейших «Записок еврея» (1863–1874)⁶⁰, ставших, по свидетельству С. Дубнова, одной из первых книг, толкнувших его «на бунт против старого режима в еврействе», стал русским революционером, террористом, от руки которого погиб (1911) премьер-министр Столыпин. «Семейную историю Богровых, как и “автобиографию” Григория, – пишет Г. Сафран, – можно представить как переход от одной культурной модели к другой, от ассимиляционистского, буржуазного рационалистического конформизма к драматическому, революционному анархизму»⁶¹.

У Ан-ского в «бытовых сценах» «Отец и сын», как и в повести о еврейском революционном движении в России «В новом русле»⁶², этот переход также находит свое отражение. Бытописатель воссоздает революционную ситуацию 1905 г.⁶³, захватившую и часть еврейской молодежи (другая ее часть, сионистски настроенная, придерживалась позиции «зачем евреям мешаться в эти дела!»):

Реб Мойше. В нынешние времена... совсем перестали стыдиться острога, считать позором... В нашем городе нет семьи, которая не имела бы кого-нибудь из своих в остроге.

Двойра. То же самое и у нас!.. Не иначе, как наступают времена Мессии!.. Если б ты видел, что у нас в городе творится! Кипит как в котле!.. Бегают по улицам с какими-то флагами, поют, кричат... Солдаты гонятся за ними, бьют, разгоняют... Ужас! Ужас!

Реб Мойше. И у нас, и всюду та же история. Тоже бегут по улицам, тоже поют и также бьют... Дерзость-то, дерзость! Бегать среди бела дня по улицам и открыто, громко... кричать такие вещи! Где это слышно!

Отец у Ан-ского в принципе солидаризируется со стремлениями молодежи («я тоже хотел бы, чтоб люди жили по правде, как Бог велел. А что касается начальства, я его тоже не особенно люблю»), и его возражения носят тактический характер («Чего они добьются беготней по улицам, флагами и криками?»). Он не поддерживает и сионистских устремлений другой части молодежи, олицетворяемой его дочерью. Конфликт происходит между детьми, внутри од-

ного поколения («Вот как только сойдутся, сейчас начинают спорить и ссориться... Только и слышишь: социализм, сионизм, сионизм, социализм!»), отец же, носитель традиции, выше этой схватки, на которую он взирает с позиций превосходящей мудрости («Я вас помирю, дети мои. И ты, и ты – вы оба сумасшедшие!...я считал тебя гораздо умнее»)⁶⁴.

П. Венгерова фиксирует произошедшую инверсию взаимоотношений отцов с детьми: «Если для нас святой и нерушимой заповедью было послушание родителям, то теперь нам пришлось слушаться своих детей, полностью подчиниться их воле. Они потребовали от нас того же, чего когда-то требовали наши родители: помалкивать, сидеть тихо и не жаловаться... Если раньше мы с почтением и благоговением слушали рассказы о жизненных перипетиях и опыте наших родителей, то теперь мы молчим и с гордостью внимаем нашим детям, толкующим о своей жизни и своих идеалах. Эта подчиненность, это восхищение нашими детьми превращают их в эгоистов, в тиранов. Такова оборотная сторона медали – европейской культуры, усваиваемой евреями в России, где ни одно другое племя так быстро и бесповоротно не отреклось от всего, не отринуло всех воспоминаний о прошлом, не отказалось от своей религии и всей традиции»⁶⁵.

Однако нельзя не отметить и амбивалентности в оценке «старого поколения, предшественника культурного перелома»⁶⁶: оно выступает одновременно и тормозом для желательных перемен, и носителем тех ценностей, от которых Ан-ский не склонен радикально отказываться.

Обе стороны расколотого сообщества амбивалентно оцениваются Ан-ским, видевшим в них как позитивное начало, так и негативную составляющую. Обе противостоящие стороны внутриеврейского конфликта представлены не без симпатии и уж, во всяком случае – без применения принципов черно-белого изображения. Покинутый людьми нового поколения прежний еврейский мир, тем не менее, вызывает ностальгические воспоминания, сохраняется в памяти, как бесспорная ценность. Так, бывший ешиботник, а ныне вольнодумец Залман Ицикович («Пионеры»), попав в чужом городе после долгого перерыва в привычную обстановку синагоги, испытывает теплое родственное чувство, волной пронесшееся «по его душе, и сердце сжалось странной тоской по чему-то спокойному, хорошему и безвозвратно потерянному»⁶⁷.

Нечто подобное, связанное с воспоминаниями детства, испытывает и неожиданно оказавшийся в «мечтательном» пространстве си-нагоги, со времени своего разрыва с традицией никогда ее не посещавший «учитель, да еще бритый» – в рассказе «Мендель Турок» (1892)⁶⁸.

Примирительные нотки, объединяющие отцов и детей, звучали еще у Абрамовича: «Старики вообще охотно восхваляют прошлое и порицают настоящее; охотно превозносят поколение отжившее и жалуются на молодое. Мы, быть может, на старости лет тоже будем жаловаться на наших детей, а будущему поколению и наши дети не понравятся»⁶⁹. Финал его романа скорее идилличен: отец признает честность и благородство тех, кого ранее преследовал как нечестивых эпикуйресов, мать допускает мысль, что можно быть евреем и в коротком сюртуке, а возможно и старшее поколение в самом деле не такое, каким следует быть⁷⁰.

Не происходит трагического разрыва поколений, утраты и в новелле Агнона «Отцы и дети»⁷¹. Интерпретируя эту новеллу, И. Орен видит в ней «борьбу нового со старым»: «Страх охватывает отцов, обнаруживших пропажу своих детей. Новое поколение, захлестнутое искушающей волной мировой культуры и влекомое к “Зверинцу” широкого мира со всем его разнообразием и разноголосицей, может оказаться погибшим для родителей, хранивших тысячелетиями свою духовную и национальную независимость»⁷². Даже усматривая в таком толковании символики «Отцов и детей» Агнона некоторую натяжку, так сказать, гипер-интерпретацию, некое «вчитывание» в текст дополнительных смыслов, можно признать очевидное существование такого общего интерпретационного ключа.

Однако, описывая поколение Второй алии, к которому он принадлежал, в своем романе «Вчера–позавчера», Аггон фиксирует уже отдаленные и как будто необратимые последствия этого разрыва поколений. Его герой, переселившийся в Эрец Исраэль, любил послушать слова Торы, «не как большинство наших товарищей – они тоже приходят, но по другой причине. Поколение, которое отошло от деяний своих отцов, но не удостоилось собственных свершений, хочет окунуться в атмосферу старого времени, вдохнуть этот запах, пусть даже иногда и дикий. Многие горят желанием послушать хасидские истории... слова проповедников. Поколение это, которое ничего нового в жизнь не внесло, а от старого – отошло, как только

поняло, что остается голым, берет старое отцовское платье и натягивает на себя. И не понимает, что пока одежда была в руках их отцов, те берегли ее от моли и от пыли, и она была каждый день как новая, и грела их от холода, и спасала от жары. А вот сыновья не берегли ее от моли и не отряхивали ее от пыли. Мало того, что она не греет, но она еще и полна пыли»⁷³.

Название «Отцы и дети» (1948) носит и стихотворение выдающегося еврейского поэта XX в., Ури Цви Гринберга (1896–1981), описывающего в нем и надежды и желания родителей:

Чтобы был богобоязненным; чтобы путь мой лежал
 Между уделом моих трудов и домом молитвы, вдали от кружал -
 Так хотели мои родители. Ведь все родители хотят одного:
 Чтобы мы не отрывались от дома в поисках бог знает чего;
 Чтобы не пытались рвать цветы из самой гущи шипов,
 Чтобы не лезли за светлячками в дремучие чащи чужих лесов,
 Откуда выходят лишь наутро, с багровыми глазами, сбившись с пути...
 Чтобы нас не увлек, не дай Бог, голос или взгляд в чужом окне,
 Чтобы мы жили за оградой, от соблазнов в стороне...

и выбор детей:

Но нас манит – неодолимо – сладкий голос, звучащий за окном,
 И мы идем за соблазном, нежным запахом, звоном, светлячком...
 Ибо велико поле скуки, и нет ему конца –
 Кто из нас тогда помнит заветы отца, и матери, и Творца?..

и горько констатирующего его неутешительный итог – путь потерь:

А мы – хоть и обошли запреты, и уплыли за тридевять земель,
 Но и горы, и вершины обошли мы стороной,
 И наша жизнь – сплошной обход!

(Пер. Р. Торпусман)

Примечания

¹ См.: *Барталь И.* От общины к нации: евреи Восточной Европы в 1772–1881 гг. М.; Иерусалим, 2007. С. 73–86.

² *Hundert G.D.* Some basic characteristic of the Jewish experience in Poland // *From Shtetl to Socialism. Studies from Polin.* London; Washington, 1993. P. 20. Хотя основатель хасидизма Бешт (1700–1760) и был на 20 лет старше лидера миснагедского крыла восточноевропейского еврейства, Виленского гаона (1720–1797), тем не менее «поколенческий» аспект их противостояния представляется более чем заметным.

³ *Ан-ский С.* Мсират нефеш // *Ан-ский С.* Собр. соч. в 5 т. СПб., 1911. Т. 1. С. 59–73.

⁴ *Бердичевский М.И.* Хасидизм // Книжки «Восхода». 1902. Кн. 6.

⁵ *Бердичевский М.И.* Перерыв // Восход. 1903. Кн. 5.

⁶ *Бердичевский М.И.* Король на год // Рассвет. 1909. № 5.

⁷ *Котик Е.* Мои воспоминания (1912) / Пер. с идиша М.А. Улановской, под ред. В.А. Дымшица. СПб.; М.; Иерусалим, 2009. С. 98–100.

⁸ *Дер Нистер.* Семья Машбер / Пер. с идиша М. Шамбадала, под ред. М. Крутикова. М., 2010. С. 104–105.

⁹ *Viber M.* Die Geschichten des Rabbi Nachman. Frankfurt-am-Main, 1906; *его же.* Die Legende des Baal Schem. Frankfurt-am-Main, 1908 (2-е изд.: 1916); *его же.* Mein Weg zum Chassidismus. Erinnerungen. Frankfurt-am-Main, 1918; *Бубер М.* Хасидские истории. Первые учителя / Научн. ред., сост., авт. примеч. М. Яглома при участии Н.-Э. Заболотной. М.; Иерусалим, 2006.

¹⁰ *Бубер М.* Гог и Магог / Пер. с нем. Е. Шварц. Иерусалим; СПб., 2002. С. 304–305.

¹¹ *Langer J.* Devět bran. Praha, 1937. Ф. Кафка, друг И. Лангера, который познакомил его с группой хасидов из Белза, не разделяет его надежд, связываемых с хасидизмом: «Лангер пытается найти, или думает, что находит, некий глубокий смысл во всем этом; я же думаю, что более глубокий смысл состоит в полном отсутствии такового». – Цит. по: *Вайс Р.* Современный еврейский литературный канон. Путешествие по странам и языкам / Пер. с англ. Н. Рохлиной, под общ. ред. З. Копельман. М.; Иерусалим, 2008. С. 119.

¹² См.: *Langer F.* Foreword: My Brother Jiří // *Langer J.* Nine Gates / Transl. by St. Jolly. London, 1961. P. VII–XVIII.

¹³ *Кроль М.* Национализм и ассимиляция в еврейской истории // Еврейский мир. Ежегодник на 1939 год. Париж, 1939. – Цит. по одноименному переизданию: Иерусалим; М.: Гешарим – Мосты культуры. Сер. «Памятники еврейской исторической мысли». 2002. С. 190.

¹⁴ См., в частности: *Пружанский Н.* Пережитое // Книжки «Восхода». 1903. Кн. 12; 1904. Кн. 4, 5, 10–12.

¹⁵ См. подробнее: *Вальдман Б.* Русско-еврейская журналистика (1860–1914): Литература и литературная критика. Рига, 2008. Здесь же приведена обширная библиография.

¹⁶ Он выписал, отчасти опираясь на эрудицию своего тогдашнего собеседника, Ш.-Й. Агнона, «сотни книжных названий и пришел к нескольким выводам», сформулированным в тезисах к сочинению, оставшемуся в замыслах. – *Динур Б.-Ц.* Мир, которого не стало. Воспоминания и впечатления (1884–1914). М.; Иерусалим, 2008. С. 421–422.

¹⁷ *Абрамович Ш.Я.* Отцы и дети (из еврейского быта). Роман (из ненапечатанной еще рукописи на древнееврейском языке) / Переделал на русский язык Л. Биншток. СПб., 1867. С. 28–29. Пользуясь случаем, приношу глубокую благодарность Галине Аркадьевне Элиасберг за предоставленный в мое распоряжение экземпляр этого редкого издания, как и другие материалы, использованные в работе над этой статьей.

¹⁸ Лев Моисеевич Биншток (1836–1894) – русско-еврейский публицист, автор статей по еврейскому вопросу, бывший в разное время казенным раввином в Житомире, «ученым евреем» при киевском генерал-губернаторе; с 1882 г. – уполномоченным общества вспомоществования палестинским евреям (в Палестине).

¹⁹ Поскольку оригинал романа остался мне недоступен, я не в состоянии определить степень соответствия ему «переделки» Бинштока. Впрочем, для избранной темы это вопрос второстепенный. Недоразумение с указанием авторства, противоречие между титульным листом и текстом предисловия, возможно, объясняются тем, что Н. Пестреченко получил рукопись перевода-переделки от Л. Бинштока и автоматически приписал авторство ему. Почему это не было исправлено в печатном тексте, остается непонятным, тем более, что на титуле значится: «Издание Л.М. Бинштока и Н.П. Пестреченко».

²⁰ *Пестреченко Н.* Предисловие // *Абрамович Ш.Я.* Отцы и дети. С. II, VI–VIII.

²¹ *Абрамович Ш.Я.* Отцы и дети. С. 53.

²² Там же. С. 95.

²³ Автор последовательно применяет прием «говорящих» названий: другие фигурирующие в романе названия городов «юго-западного края» столь же выразительны: Темнополь, Вральск, Суеверск, Дикомир.

²⁴ Там же. С. 162–163.

²⁵ Там же. С. 145, 238.

²⁶ *Бердичевский М.И.* Блудный сын // Книжки «Восхода». 1903. Кн. 1.

²⁷ *Абрамович Ш.Я.* Отцы и дети. С. 63–65.

²⁸ В вышедшем в свет посмертно собрании сочинений Ан-ского в 15-ти томах (1920–1925, Варшава, на идише) опубликованы его стихотворения, пьесы, повести, мемуары, фольклорные записи. Три тома посвящены описаниям разрушений, которые принесла Первая мировая война еврейским общинам Галиции, Буковины и Польши. На рус. яз.: Собр. соч. в 5 тт. СПб., 1911–1913. См. о нем: *The Worlds of S. An-sky. A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century* / Ed. by G. Safran and S.J. Zipperstein. Stanford, California, 2006 (рец. А. Локшина – <http://booknik.ru/context/?id=15034&articleNum=1>); *Вальдман Б.* Русско-еврейская журналистика (1860–1914): Литература и литературная критика. Рига, 2008. С. 95–99.

²⁹ См.: *Лукин В.* От народничества к народу (С.А. Ан-ский — этнограф восточноевропейского еврейства) // История и культура евреев в России. Сб. науч. трудов. СПб., 1995.

³⁰ *Львов-Рогачевский В.* Русско-еврейская литература. М., 1922. С. 144.

³¹ *Ан-ский С.* Отец и сын // Книжки «Восхода». 1906. Кн. 1. С. 35–58, отд. изд.: М., 1917. Одноименную статью он посвящает трагической судьбе казненного народовольца, Льва Матвеевича Когана-Бернштейна (1862–1889) и его сына, Матвея Львовича (1886–1918), эсера, расстрелянного как член Учредительного Собрания. Ср. также сходное название повести Пружанского, подчеркивающее связь поколений: *Пружанский Н.* Мать и дочь // Книжки «Восхода». 1900. Кн. 5–6.

³² См.: *Ан-ский С.* В новом русле (повесть) // Новые веяния: Первый еврейский сборник. М., 1907. С. 88–286; *Ан-ский С.* Собр. соч. в 5 тт. Т. 4. С. 33–212. Эту посвященную новому периоду повесть критика рекомендовала прочесть всякому, желающему «почувствовать душу эпохи». – *Львов-Рогачевский В.* Русско-еврейская литература. С. 144.

³³ *Ан-ский С.* Грехи молодости и грехи старости // Еврейский мир. 1910. № 10–11. Название отсылает к автобиографии «Грехи молодости» («Хаттот неурим», 1876) М.Л. Лиленблюма (1843–1910), чрезвычайно популярной среди просвещенных современников, критической по отношению к традиционной еврейской общине.

³⁴ *Ан-ский С.* Пионеры: Из хроники одного местечка // Книжки «Восхода». 1904. Кн. 1–9; 1905. Кн. 1–9; *Ан-ский С.* Собр. соч. в 5 тт. Т. 2.

³⁵ *Ан-ский С.* Пионеры. С. 16.

³⁶ Там же. С. 17.

³⁷ Цит. по: *Фрумкин Б.* Из истории революционного движения среди евреев в 1870-х годах // Еврейская старина. 1911. Т. III. С. 526–527; Евреи в Российской Империи XVIII–XIX веков. С. 622–623.

³⁸ *Абрамович Ш.Я.* Отцы и дети. С. 61–62.

³⁹ Роман публиковался в «Рассвете» частями, начиная с № 1 за 1879 г. и кончая № 43 за 1881 г.

⁴⁰ *Маркиш Ш.* Третий отец-основатель, или «к чужим кострам» (Григорий Богров) // Иерусалимский журнал. 2000. № 6.

⁴¹ Ср. роман, посвященный этой теме: *Рубинов Л.* Без почвы // Еврейская жизнь. 1901. № 1–6.

⁴² *Ковнер А.У.* Современная еврейская беллетристика // Еврейская Библиотека. 1873. № 4. Цит. по: Антология ивритской литературы. Еврейская литература XIX–XX веков в русских переводах / Сост. Х. Бар-Йосеф, З. Копельман. М., 1999. С. 95–96.

⁴³ *Ан-ский С.* Беседа // *Ан-ский С.* Собр. соч. в 5 тт. Т. 1. С. 79–80, 91.

⁴⁴ *Абрамович Ш.Я.* Отцы и дети. С. 40–41.

⁴⁵ Там же. С. 328.

⁴⁶ Там же. С. 349–351.

⁴⁷ *Котик Е.* Мои воспоминания. С. 251.

⁴⁸ *Абрамович Ш.Я.* Отцы и дети. С. 44.

⁴⁹ Там же. С. 155, 158, 235.

⁵⁰ *Богров Г.* Ортодокс. Очерк с натуры // Рассвет. 1880. № 28–36.

⁵¹ *Динур Б.-Ц.* Мир, которого не стало. С. 171.

⁵² *Абрамович Ш.Я.* Отцы и дети. С. 97, 104.

⁵³ Там же. С. 93.

⁵⁴ *Дер Нистер.* Семья Машбер. С. 123–125.

⁵⁵ *Ан-ский С.* Книга // *Ан-ский С.* Собр. соч. в 5 тт. Т. 1. С. 96–102.

⁵⁶ *Вальдман Б.* Русско-еврейская журналистика. С. 98.

⁵⁷ *Агнон Ш.Й.* Вчера-позавчера (1945) / Пер. Т. Белицки. М., 2010. С. 359.

⁵⁸ *Венгерова П.* Воспоминания бабушки. М.; Иерусалим, 2003. С. 9, 15.

⁵⁹ Карпелес Г. Предисловие // Венгерова П. Воспоминания бабушки. С. 8.

⁶⁰ Богров Г. Записки еврея // Отечественные записки. 1871. № 1–5, 8, 12 (ч. 1); 1872. № 7–8, 11, 12, 1873. № 3–6 (ч. 2); отд. изд.: СПб., 1874. См. о нем, в частности: Маркиш Ш. Третий отец-основатель, или «к чужим кострам» (Григорий Богров) // Иерусалимский журнал. 2000. № 6.

⁶¹ Сафран Г. Переписать еврея. Тема еврейской ассимиляции в литературе Российской империи (1870–1880). СПб., 2004. С. 39.

⁶² См.: Frankel J. Seven «Youth in Revolt»: An-sky's *In shtrom* and the Instant Fictionalization of 1905 // The Worlds of S. An-sky. P. 137–163. Ср.: Шуб Д. Политические деятели России (1850-ых – 1920-ых гг.). Издание «Нового Журнала». Нью-Йорк, 1969.

⁶³ Участие еврейской молодежи в революционном движении на более раннем этапе, аресты отражены, в частности, в «Накипи века» Г. Богрова.

⁶⁴ Ан-ский С. Отец и сын. С. 6–9, 12.

⁶⁵ Венгерова П. Воспоминания бабушки. С. 14–15.

⁶⁶ Ан-ский С. Еврейское народное творчество // Пережитое. СПб., 1909. Т. 1. С. 276–314; переизд. в: Евреи в Российской Империи XVIII–XIX веков. Сб. трудов еврейских историков / Сост., вступ. ст. и аннот. А.Е. Локшина. М.; Иерусалим, 1995. С. 643.

⁶⁷ Ан-ский С. Пионеры // Книжки «Восхода». 1904. Кн. 1. С. 26–28.

⁶⁸ Впервые опубли.: Ан-ский С. Мендель Турок // Книжки «Восхода». 1902. Кн. 12. С. 3–34, впоследствии включ. в: Ан-ский С. Собр. соч. в 5 тт. Т. 1. С. 13–56. Здесь цитируется по этому изданию. О существенных различиях между рукописной (заглавный герой под влиянием просвещения радикально изменяется) и более поздней печатной (герой пребывает в рамках еврейской традиции) версий рассказа см.: Safran G. An-sky in 1892: The Jew and the Petersburg Myth // The Worlds of S. An-sky. P. 75.

⁶⁹ Абрамович Ш.Я. Отцы и дети. С. 81.

⁷⁰ Там же. С. 333–348.

⁷¹ Агнон Ш.-Й. Идо и Эйнам. Рассказы, повести, главы из романов / Вступ. ст. И. Орена, под ред. А. Белова. Иерусалим, 1975. Сер. «Библиотека алия». С. 251–255. Ср.: название «Отцы и дети» носит и еврейский ежеквартальный иллюстрированный журнал для семейного чтения, издававшийся в Москве с 1991 г. на русском языке (гл. ред. – Д. Палант).

⁷² Орен И. Диалектические противоречия и творческий синтез. Предисловие // Агнон Ш.-Й. Идо и Эйнам. С. 23.

⁷³ Агнон Ш.-Й. Вчера–позавчера. С. 784.

Элина Васильева (Даугавпилс)

**Дети и родители
в романе Ф. Горенштейна «Псалом»
(еврейская и славянская составляющая)**

Роман Ф. Горенштейна «Псалом» (написан в 1975, опубликован в полном объеме в 1991 г.) может быть определен как авторские размышления о судьбах всего человечества. В этом плане любая тема в большей или меньшей степени оказывается связанной с проблематикой романа. Но тема взаимоотношений поколений является темой особого рода. Собственно, роман «Псалом» – это диалог и даже в большей мере спор с европейской традицией семейного романа, семейной саги. Горенштейн излагает не историю одной семьи в разные временные промежутки, а предлагает истории разных семей. Каждая часть романа начинается или предваряется четкой констатацией места и времени действия: 1933 год – окрестности города Дмитрова Харьковской области (история семьи Коробко), 1940 год – город Ржев Калининской области (семья Емельяновых), 1948 год – город Бор Горьковской области (семья Копосовых), 1949 год – Витебск (семья Кухаренко) и Москва (семья Иволгиных) и, наконец, герои и дети героев романа собираются в 70-е годы в Москве. Собственно названные даты и пространственные координаты не являются единственными, поскольку советская история постоянно бросает людей с места на место, а судьба одной семьи переплетается с судьбами многих. При отсутствии единого родового вектора тем не менее возникает ощущение целостности сюжетной линии, тем более, что в конце романа герои разных притч, представители разных семей сведены автором вместе. Во вводной части романа возникает образ наиболее значимой в сознании самого автора семьи – семьи праотца Иакова. Далее потомки колен Израилевых будут встречаться в историческом пласте романа. Но библейские семьи как бы растворяются во множестве семей реальных, ничем не приметных. И именно истории этих семей, а точнее истории распада этих семей и будут слагаться автором в притчи.

Реальная канва романа связана с семейными историями, а точнее с историями детей, которые по разным причинам теряют связь с родителями. Семьи романа – это славянские семьи. Исключение составляют две: семья Иволгиных, которая всеми силами пытается удержать статус славянской семьи, а сам Иволгин боится своего еврейства; и семья Дана, в которой ребенок – приемная дочь Руфь-Пелагея – по факту своего рождения является русской

Линия отношений родителей и детей в романе строится, как постоянно повторяющийся мотив потери, отказа родителей от детей. Почти в каждой притче повествуется о том, что матери по разным причинам оставляют своих детей: мать Марии оставляет ее с братьями на площади, потому что не хочет видеть, как они будут умирать от голода на ее глазах, а потом оставит еще несколько раз; мать Аннушки умирает во время войны, оставляя дочь один на один с проблемой выживания в нечеловеческих условиях; мать Руфи-Пелагеи, отправляясь в немецкий плен, передает свою дочь Дану, надеясь таким образом спасти ей жизнь; мать Ниночки, осознавая приближение ареста, сажает детей в поезд и отправляет к тетке в Москву. В одном из эпизодов второй части романа («Притче о муках нечестивцев») сопоставляются судьбы детей, оказавшихся в детском доме: Аннушки, Глашеньки и Суламифи. Аннушка оказывается в детском доме после смерти матери. Глашеньку мать сама приводит в детский дом. Суламифь «потерялась от родителей», но при этом воспитательница детского дома уверена, что родителей Суламифи нет в живых. В этой связи подчеркивается одна отличительная черта еврейских родителей – «если б твои родители были живы, они бы тебя нашли. Евреи своих детей не бросают» (Горенштейн 2001: 173). На фоне множась числа брошенных детей эта еврейская черта выглядит своего рода исключением. Но попытка матери избавиться от своего ребенка в концепции романа становится мотивированной: «В опасности мать чаще всего прижимает к себе ребенка, однако иногда она пытается спасти его, отдав, отдалив от себя, потеряв, доверив опасному случаю, ибо в бесчеловечных ситуациях день страшнее ночи, многолюдная улица страшней волчьего леса и родное страшнее чужого...» (Горенштейн 2001: 277). Нелогичное поведение матери определено «бесчеловечной ситуацией», в результате которой теряются связи с вечным, интимным: так забывают о Боге и о близких. Собственно бесчеловечные ситуации истории в романе

лишают человека человеческого, а распад семьи становится тому свидетельством.

Исторический фон «Притчи о потерянном брате» фиксирует нелогичную смену ролей поколений: здоровые и сильные родители ищут защиты у слабых – детей и стариков: «отцы и матери и все работающее население в разорении и голоде становилось нахлебниками детей своих и стариков, живя Христовым именем» (Горенштейн 2001: 21). С точки зрения Горенштейна, мир, доверенный детям, – это мир неразумный, мир не знающий, куда он движется. Дети в контексте Библии – особый символ. Собственно детьми является все человечество, ведомое всевышним. Советский мир – это человечество, отказавшееся от божественного, и потому лишившееся пастыря. Библейский голос первой притчи – это голос пророка Иеремии: «Неразумные они дети, и нет в них смысла, они умны на зло, но добра делать не умеют» (Горенштейн 2001: 21) Исторический фон романа жесток, и носителями этой жестокости неслучайно выступают дети. Жестокость детей не является национальной характеристикой, хотя в отдельных ситуациях, казалось бы, национальная принадлежность подчеркивается: «И поскольку Дан, Антихрист, как все еврейские дети, был легко раним и злопамятен, то затаил зло на грешную женщину» (Горенштейн 2001: 44). То, что в приведенной цитате дается как специфическая черта еврейского ребенка, на самом деле является общей чертой всех детей, столкнувшихся с проблемой выживания в мире. Ранимыми и злопамятными оказываются фактически все дети романа: злопамятен Вася, выбирающий воровство, злопамятна Аннушка, не раз отправляющая на смерть и своих, и врагов, злопамятна Устя в своем отношении к Руфи. Не знающие, как себя вести, дети именно мстят пытаются восстановить справедливость по отношению к себе, но их злопамятность и месть оборачивается против них: Аннушка выдает Суламифь – за этим следует отправка Аннушки в Германию, Аннушка жалуется хозяину-немцу на курского паренька – хозяин сначала приказывает наказать парня, и его забивают до смерти, но в отместку Аннушку посылают на непосильные работы, на которых она надрывается. Жестокость детей не является безусловной, она тоже продиктована жестоким временем, как и нелогичное поведение матерей. Естественная стихия детей – игра и шалость, определенные самим автором как стихия творчества (Горенштейн 2001: 52). Игровой детский характер отри-

цается голодом. В концепции романа голод становится особым сюжетообразующим звеном. Роман начинается с констатации голода в Харьковской области, а заканчивается констатацией Голода по Слову Господню. И голод физический, и голод духовный – следствие тех исторических перипетий, которые охватили Россию – тоталитарное государство. На мифологическом уровне Горенштейн сравнивает историю России со строительством Вавилонской башни.

Отношение к детям, с точки зрения Горенштейна, напрямую зависит от отношения к Богу. В контексте вычерченных в романе ситуаций логичным оказывается вопрос о любви родителей к детям. При всем обилии семейных ситуаций речь о родительской любви заходит крайне редко. Нет оснований говорить и о ненависти даже в тех ситуациях, когда родители осознанно бросают своих детей, отправляя их на мучения. Собственно здесь речь идет об их (детей) благе. Но создается впечатление общего равнодушия: совершенно спокойно мать Марии говорит о необходимости свести детей со двора и так же равнодушно принимает их, внезапно нашедших дорогу обратно; даже встречая Марию в Керчи, заплакав от неожиданности, мать особо не выражает своих чувств и в ходе рассказа дочери об эпических событиях последнего времени, мать успевает высказать упрек по поводу потерянного брата; мать Аннушки постоянно меняется в своих чувствах к дочери, но опять – часто винит ее, словно взрослую, и способна ударить дочь «безразлично к Аннушкиному телу» (Горенштейн 2001: 137); Вера Копосова меняет свое отношение к дочерям в зависимости от своих личных желаний, а по-настоящему любит младшего сына Андрея – плод безумной страсти к Дану; двойственно отношение Клавдии к Савелию, ее чувства – это чувства, в которых перепуталась любовь и стыд за своего ребенка, страх быть неверно истолкованной. Собственно очень часто в материнской душе идет борьба между любовью к детям и любовью женской. Возникает парадоксальная ситуация, когда в борьбу вступают два, казалось бы, взаимозависимые, а не исключающие друг друга начала, – женское и материнское. И если позиция детей оказывается вне национальных характеристик, то родительское начало все-таки приобретает национальные очертания. Правда, речь в данном случае идет в большей мере не о материнской, а об отцовской составляющей. Два еврейских отца представлены в историческом срезе романа – Дан и Иволгин. Их отцовские позиции различны: Дан

воспитывает приемную дочь. Тем не менее, их отцовство перекрещивается в том смысле, что и у одного, и у другого отца-еврея воспитываются славянские (Пелагея) или наполовину славянские (Савелий) дети. В трактовке Горенштейна еврейские родители специфичны. Развернутый разговор о любви к детям возникает как раз в связи с описанием семьи Дана и Руфины, живущих в городе Бор (третья притча): «Надо заметить, любил Антихрист приемную дочь свою, как может любить детей своих только тот, кто обучен вековой любви к Творцу своему Господу. Потому так любят у евреев детей, хоть и не осознают часто причины, поскольку любовь к творцу у народа Авраама не столько религия, сколько прежде всего национальный инстинкт» (Горенштейн 2001: 215). Любовь к детям непосредственно связана с умением любить Бога. На протяжении всего романа Горенштейн прослеживает, как в пространстве России, советской России утрачивается связь с Богом, как безбрежные пространства России становятся царством сатаны. В приведенной выше цитате неслучайно упоминается праотец Авраам – народ Авраама. Для Горенштейна необычайно важна ветхозаветная модель: модель связанных поколений, постоянное указание на отцовство, восхождение к общему прародителю. Память о прародителе, как и память о Боге, обращается в любовь к детям: прошлое и будущее связаны, именно эта связь и порождает вечность. Для Дана именно Бог является отцом, пославшим его на землю для свершения казней и искупления греха через страдание. И именно к Богу-Отцу возвращается Дан в конце романа. Дан осознает свое место в вечном Божьем промысле и принимает свой удел, свое божественное предназначение. Сам эпизод, когда женщина из села Брусяны из эшелона, отправляющегося в немецкое рабство, передает в руки еврея Дана ребенка, выглядит гротескно: «Освещенный фонарями немецких патрулей, в самом центре немецкого расположения стоял и дышал морозным воздухом неубитый еврей с ребенком на руках, с ребенком, который, если вырастет да залезет в щель, прикроется личиной другой нации, пойдя найди его, чтобы уничтожить...» (Горенштейн 2001: 189). Столь нелогичная ситуация с радостью воспринимается и хозяевами момента – немцами, бросающимися со всех сторон, чтобы убить еврея, и самим Даном, который видит в происходящем божественный знак, дозволение Бога самому Дану покарать виновных для того, чтобы спастись самому и спасти ребенка, случайно оказавшегося

у него на руках. Спасенная девочка, будущая пророчица – это высшая родительская функция Дана. Это дочь, которая станет матерью его сына, это знак непрерывности, вечности. Дан, постоянно помнящий о связи со своим отцом, с радостью принимает и свое отцовство, как знак продолжения рода.

Совершенно иной пример демонстрирует другой еврейский отец – Иволгин. В общей системе романа, Иволгин – пример еврея, бегущего от своего еврейства, бегущего безнадежно, потому что окружающие постоянно напоминают о его происхождении. Тем не менее, отцовство Иволгина упоминается именно как национальная характеристика. В данном случае показательным является эпизод, когда Иволгин и Клавдия, вернувшись домой, застают своего сына Савелия за эротико-спортивной игрой с двоюродной сестрой Ниночкой. Реакция обоих родителей в принципе одинакова – наказать, ударив: «Клавдия схватила Савелия, уволокла его в спальню и там сильно ударила по щеке. Следом вошел Алексей Иосифович, который тоже ударил, но не так больно, ибо все же он был еврейский отец» (Горенштейн 2001: 297). Еврейское отцовство Иволгина маркировано авторским «все же». То есть национальное прорывается как бы вопреки, невольно, в пику тому, чего хочется самому Иволгину. Вся судьба Иволгина – это не столько попытка преодолеть в себе еврейское отцовство, сколько стремление преодолеть свою связь с еврейством как таковым. Причем прослеживается это не только на примере одного Иволгина – предки Иволгина заложили эти основы преодоления еврейства: «Так бежал из местечка дед Алексея Иосифовича Иволгина со смешным для славянского уха именем “Хаим” и с фамилией “Кац”... Хороша фамилия “Кац” для немецких заработков, но для русских заработков нужна другая... И купил Иосиф Кац, сын Хаима, у пристава фамилию Иволгин. Недорого заплатил – пять рублей серебром» (Горенштейн 2001: 305). Весь род Кацев-Иволгиных демонстрирует отказ от памяти о своих предках. Иволгин благодарен отцу за его предательство. Но попытка уйти от себя, от связи со своими предками, от рода Авраама заканчивается трагически. Став Иволгиным, Алексей Иосифович не перестает вопреки своим чаяниям быть евреем, во всяком случае в восприятии других: «А Алексей Иосифович Иволгин из колена Рувима, убитый на допросе, наконец приложился к народу своему» (Горенштейн 2001: 315).

Связь поколений указывает на еще одну актуальную тему – ответственность детей за грехи своих родителей. Йосеф Телушкин в своей книге «Еврейский мир» указывает на противоречивость отношения Торы к ответственности детей за грехи родителей: с одной стороны, безусловной оказывается заповедь «Да не будут наказуемы смертью отцы за детей, и дети не будут наказуемы смертью за отцов» (Дварим 24: 16), с другой стороны, появляется указание на то, что Бог помнит зло гораздо дольше добра. (Телушкин 1997: 432). В этой же книге Й. Телушкин приводит сравнение с законами Хаммурапи, по которым дети являются собственностью своих родителей, и их смерть равна отторжению собственности. Парадоксальным образом, но в контексте романа Горенштейна фиксируется положение, подобное законам Хаммурапи. В советском пространстве дети начинают действительно восприниматься как собственность родителей: бродяжничающая Мария не раз слышит вопрос: «Ты чья?»; Аннушка привыкла, что ее с братьями все называют «гражданкины дети»; вернувшийся с войны Андрей Копосов делит дочерей на свою и чужую; Клавдия оценивает неожиданно появившихся детей своей сестры как ей не принадлежащих, а потому и ответственность нести за них она не собирается. Только Дан, воспитывающий Руфь-Пелагею, не ставит перед собой этого вопроса. И только в последней пятой части романа находят своего истинного отца настоящие дети Дана (Всяя Коробков и Андрей Копосов), а сам Дан после пребывания среди людей возвращается к своему истинному Отцу.

Большинство семей романа неполные: отец Марии умер; отец Аннушки погиб в финскую войну; в семью Копосовых отец возвращается с войны, не узнавая старшей дочери и не зная, да и не признавая младшей, потом он умирает; Иволгин арестован и убит во время допроса. Показательным становится факт отсутствия или ухода-смерти отца. В семейном мире именно мужчины-отца не хватает, и именно мужчины, чужие мужчины постоянно вмешиваются в жизнь детей, особенно девочек, в результате чего актуализируется третья казнь – похоть. «Итак, Господь, который еще со времен Ноя отказался от всеобщей казни, создал против казней царских и казней народных четыре тяжких казни Господни. Вот они, как изложил их пророк изгнания Иезекииль. Первая – меч, вторая – голод, третья – зверь, толкуемый как похоть, четвертая болезнь, моровая язва... Иногда приходят эти казни вместе, иногда порознь, иногда усиливается од-

на, иногда другая» (Горенштейн 2001: 18) Собственно именно третья казнь оказывается той, которая сопровождает все остальные, универсальной во все времена и для всех поколений. Третью казнь переживает и сам Дан: сначала с Марией, в результате чего рождается первый сын Дана – Вася Коробков, потом с Верой Копосовой (рождается Андрей) и наконец – святой союз Дан и его приемной дочери Пелагеи, в результате чего рождается новый Дан. В библейской традиции чаще подчеркивается роль отца как хранителя рода. Но родовое начало нарушено. И восстановить это родовое начало предназначено Дану: он, посланник Господа, в земном историческом мире становится отцом: его сыновья Вася Коробков и Андрей Копосов встречаются в пятой части романа, а в финале как знак нового завета с Богом рождается третий сын Дана от приемной дочери, которого тоже нарекают Даном.

Библейский сегмент темы взаимоотношения поколений заявлен лишь в последней, пятой части романа: «Когда осиротевший младенец – христианство – потерял свою еврейскую мать в силу вечного соперничества меж теми, кто строит Храм, и теми, кто строит Вавилонскую башню, он попал вначале в руки тех, кто знал о матери его все или многое, но был этому враждебен» (Горенштейн 2001: 327). Соотношение поколений определено следующим образом: христианство – младенец, иудаизм – мать. Между ними кровное родство, в котором родительская функция, функция старшего, функция источника является определяющей. В образе христианства-младенца зафиксирована зачаточная, ученическая стадия. В этой паре ребенок–родитель нет правого и виноватого, сущность их разрыва во вмешательстве извне, в том, что сам мир утратил единообразие и раскололся на два лагеря. Правда, в этом противостоянии уже появляется авторская оценочность: Храм – символ духовности, устремленности к вечному, божественному, Вавилонская башня – символ разобщенного, временного, преходящего. Образ младенца-христианства наделен дополнительной символикой, восходящей к образу Христа, его рождение, его колыбель – ясли – стала отправным пунктом становления христианства как религии. Подобная символика позволяет Горенштейну воспринимать христианство как христианство начальной, младенческой стадии. Христос с первых же страниц романа называется «Младенец, Ребенок, Сын». В концепции Горенштейна связь родители–дети является знаком вечности. Весь библейский

мир проникнут идеей непрерывающейся связи поколений, несчастливой является библейская традиция родословных всех персонажей: сын того-то, родил того-то и т.д. Вечность человечества как раз определяется постоянной сменой поколений, и утрата этой связи грозит уничтожением. Дан, принесший на землю казни Господние, восстанавливает эту прерванность поколений. Переданная своей матерью в руки Дана Руфь-Пелагея и есть тот младенец, потерявший свою мать. Но Руфи удается найти своего отца, а точнее Отца, который одновременно становится Отцом ее Сына, повторившего не только имя своего родителя, но вернувшего связь поколений, указавшего на возможность возвращения к божественному.

Литература и источники

- Горенштейн 2001 – *Горенштейн Ф.* Псалом. М., 2001.
Телушкин 1997 – *Телушкин Й.* Еврейский мир. М., Иерусалим. 1997.

Юлия Клочкова (Екатеринбург)

**Проблема поколений
в литературных «городках»:
территория согласия или поле битвы
(на примере повести Ш. Аша «Городок»,
пьесы Т. Уайлдера «Наш городок»
и романа Ф. Сологуба «Мелкий бес»)**

Объединить произведения, о которых пойдет речь, нас заставило несколько причин. Во-первых, действие в них происходит примерно в одно и то же время – это рубеж позапрошлого и прошлого века. Во-вторых, местом действия во всех трех произведениях являются маленькие провинциальные городки – еврейский, русский, североамериканский. Первые два так и называются – *город*, *городок*. Имя последнего – *Гровер-Корнерс* – вымышлено, хотя координаты точки его нахождения даны иронически-скрупулезно. Их называют несколько персонажей: Помощник режиссера с первых минут пьесы уточняет географическую долготу и широту городка; маленькая сестра главного героя, Ребекка, говорит своему брату о письме подружки, на котором был адрес: «Джейн Кроуфт, ферма Кроуфт, Гровер-Корнерс, округ Саттон, Нью-Хэмпшир, Соединенные Штаты Америки, материк Северная Америка, Западное полушарие, Земля, Солнечная система, Вселенная, мир господень»¹. Собственно, эта форма организация повествования – жизнь в маленьких городах, пусть и отдаленных друг от друга на огромные расстояния – и дала материал для размышления над темой диалога поколений – старших и младших, родителей и детей, учителей и учеников.

Но тексты при работе с ними продемонстрировали удивительные вещи. Они на самом деле оказались об одном и том же. Совпадали сюжетные узлы, подбор персонажей, даже топографическая организация повествования.

Так, в каждом из них центр повествования – свадьбы, в двух – у Уайлдера и Сологуба – в финале происходит смерть героев. Персонажи во всех произведениях – представители разных поколений:

папы, мамы и другие родственники, соседи, друзья, школьники, учителя. Это объяснимо задачей авторов, которую можно сформулировать, воспользовавшись репликой героя пьесы Т. Уайлдера: показать, как «жили в начале двадцатого века в маленьких городках <...> Вот как мы росли, женились, проводили день за днем и умирали – вот какими мы были»².

Итак, город и его жители, вступающие друг с другом в разнообразные коммуникации. От чего они зависят, как авторы изображают и мотивируют формы отношений внутри своих городков? Представляем здесь свои наблюдения, как в пространственно-временных координатах развиваются отношения героев трех произведений.

Пространственно-временная символика произведений

Город в литературном произведении – это не просто фон, не просто место действия. О способности художественного пространства аккумулировать в себе идею произведения одними из первых в русской гуманитарной науке заявили И. Гревс и Н. Анциферов, а затем этот феномен был блестяще раскрыт русскими семиотиками Ю. Лотманом, Б. Успенским, В. Топоровым, Т. Цивьян и другими представителями московско-тартуской школы³. Как и положено, после освоения пространства столиц в художественных произведениях взгляд исследователей обратился в сторону провинциальных городов⁴.

Повесть «Городок» – одно из ранних произведений (1905) Шолома Аша. Идеализация еврейского патриархального быта – так принято оценивать это произведение. Но заслуживает внимания следующий факт: создана эта повесть в трагический для евреев России 1905 год, поэтому ее безмятежно светлый, идеализированный мир может быть воспринят как добрая сказка, мечта писателя о времени и пространстве, где люди добры и всегда готовы прийти на помощь друг другу, где младшие почтительны к старшим, а старшие терпеливы и терпимы, где нет ужасов погромов, и никто не мешает этому миру жить по собственным законам.

В начале – традиционный зачин, где возникает образ путника, шагающего по дорогам Польши к Городку. Дорога болотиста, ветер, мокрый снег, но фраза «сегодня канун Пурима» настраивает на ожи-

дание праздника. И читатель не будет обманут – его приглашают в тихий, как бы застывший мир Городка: «Дорога ведет путника в Городок. Пойдем вместе с ним и опишем в этой книге все, что увидим, все, что услышим»⁵.

Предлагая читателю быть просто наблюдателем, автор приводит его в мир замкнутый и самодостаточный. Все, что ему необходимо для жизни – рядом, «под рукой». Река, улицы, дома, площадь, даже кладбище – все дышит уютом и обустроенным постоянством. Автор удобно располагает Городок во временных и пространственных координатах. Повествование начинается в праздничное время – канун Пурима и заканчивается праздником – свадьбой дочери главного героя, совершающейся в снежную зиму. И за это время происходят события, которые повторяются с постоянной периодичностью – субботы, хозяйственные заботы, семейные торжества. Только одно событие становится из ряда вон выходящим – пожар в Городке, но и оно не способно кардинально изменить его жизнь. Никакие внешние бури не властны над Городком, время здесь застыло – и дома, и улицы представляют собой образцы уюта и спокойствия: «От всего этого веет чем-то хозяйственным, уютным, солидным, все это говорит о добром старом времени»⁶.

Лето и зима, весна и осень – весь календарный цикл принимается Городком, традиция определяет здесь весь порядок жизни: сводятся счета торговых дел, отмечаются праздники и субботы, играют свадьбы, посещаются могилы близких. И против этого уклада никто не бунтует, даже юноши и девушки, прогуливаясь по разным сторонам Синагогального переулка, терпеливо дожидаются времени, когда любовные ухаживания будут разрешены. «Не истек еще “трехнедельный период”, предшествующий скорбной годовщине девятого Аба, и поэтому всякие романы и любовные думы неуместны. С этим надо подождать»⁷. Жизнь на этой земле легка и понятна, и «любовно, как отец на свою семью, смотрит на землю небо»⁸.

Цикличность времени поддерживается соразмерностью пространства. Топонимическая конструкция городка четко вписывается в те условные знаки, которые традиционно создают стабильное, замкнутое на себе пространство. Центр Городка – дом реб Иехезкля Гомбинера – богатого, но гостеприимного, вмещающего в себя множество людей. Это и городской клуб, и биржа, и странноприимный дом. Сюда, в большую печь Маскеле – жены реб Иехезкля, в канун суб-

боты несут хозяйки всего местечка горшки, чтобы сохранить тепло до следующего дня, здесь остановится всеми ожидаемый Ребэ, здесь все местечко будет гулять на свадьбе сына Ребэ и младшей дочери хозяина. Одним словом, к этому дому стянуты все нити повествования, это светлое место, центр жизнедеятельности Городка: «[Дом] открытый для всех и каждого <...>. Зайдет чужой человек, сядет – никто не обратится к нему с вопросом: “что скажете, еврей”. Тут всякий у себя»⁹.

Множество сцен посвящено жизни улицы – это могут быть летние спокойные дни, или пожар, заставивший все население городка высыпать на улицы и начать с ним борьбу, или вечер пятницы, когда Городок наполняют хасиды, приехавшие к Ребэ. По мнению автора, в это время Городок напоминает ни что иное как Иерусалим, где «встречаются на каждом шагу евреи в широких шапках, чулках и башмаках с длинными пейсами, курчавыми, гладкими, полукруглыми, с трубками, чубуками. Словом, в пятницу в Городке жизнь бьет ключом»¹⁰.

Безмятежность жизни Городка подчеркивается и межконфессиональным миром в нем (напомним, время написания произведения – 1905 год). В пространстве Городка мирно уживаются и хасидская, и традиционная синагоги, и церковь: «Мерными, тихими шагами идет суббота, водворяя спокойствие всюду и везде. Гудит церковный колокол, сзывая людей к молитве. Сверкают в окнах синагоги субботние свечи. И, кажется, колокол и свечи соперничают. Одни идут в церковь, другие в синагогу, еще другие, хасиды – в молельню своего Ребэ. Все тише, спокойнее, “субботнее” становится в Городке. Девушки попарно прогуливаются в Синагогальном переулке, где слышен голос кантора, поющего “Лехо Доуди” <...> Гудит церковный колокол, и голоса сливаются в одну чудесную молитву, воссылаемую единому Богу»¹¹.

Уже в этом раннем произведении Аш совершает попытку примирить две мировые религии, начинает развивать тему, впоследствии ставшую главной в его зрелых романах, основанных на библейских мотивах – «Человек из Назарета» (1939), «Апостол» (1943), «Мария» (1949) – и вызвавших множество критики со стороны еврейской читательской аудитории¹².

Городок Аша как традиционное патриархальное пространство включает в себя центр и периферию, место светлое – «свое», и место

страшное – «чужое». Так, например, устроена гончаровская Обломовка – в центре барский дом – на периферии овраг, «где водятся разбойники».

Свой овраг есть и в Городке. Расположенный недалеко от дома реб Иехезкля, он представляет собой «мрачную пропасть земли», где «тянется целый ряд домиков, кажущийся как бы одним длинным зданием с многогранными крышами <...> Двора ни один из этих домиков не имеет, стоят они все Бог знает на каком фундаменте, по видимому, не на Божьей земле. У них много хозяев, но они ничьи. Жильцов нет, стекла в доме разбиты»¹³.

Это абсолютно inferнальное место: «В одном из этих домиков, висящих в воздухе, есть подвал. Если заглянуть в него, покажется, что он ведет в подземные миры. Тут большая печь, вероятно, существующая с незапамятных времен. Евреи убеждены, что в ней замуравлены медные котлы с золотыми червонцами, но добраться до этого сокровища мешает страх»¹⁴. Разумеется, здесь водятся и привидения.

Но магия пространства Городка такова, что это самое страшное место в городе неожиданно становится центром подготовки помолвки младшей дочери реб Иехезкля – здесь готовятся кушанья для праздничного стола, и вся inferнальность мгновенно растворяется в мощном потоке жизни Городка: «Нагруженные корзинки предназначены для отправки за город, туда, где будут праздновать помолвку. На все эти дни фактическим хозяином в доме реб Иехезкля является реб Ицхок Юдельс. <...> Во всем доме треск стоит от трескотни бабушек, тетюшек, племянниц, бросающихся из угла в угол, точно у каждой за спиной ноша, с которой она не знает, куда деваться»¹⁵.

В соответствии с традиционным укладом, кладбище автор представляет не пугающе чужим местом, а наоборот, хранителем, символом стабильности жизни Городка, непрерывности его «внутреннего времени». Сюда приезжают не оплакать, а «навестить родственников», в положенное время, месяц элул, перед Новым годом: «У каждого надгробного камня свое дерево, за каждым деревом душа. И все они сверху глядят на городок <...>. Попробуй-ка сосчитай, сколько тут поколений, сколько отцов Городка! Имена некоторых покойников еще звучат среди живых. Некоторые из них связали свои имена с камнями и досками, с каким-нибудь переулком и домом. “Дом реб Мойше”, “Дом реб Иоханана”, и новый Козмер строит себе новые дома, являются новые хозяева»¹⁶.

Гармоничность Городка Аша, его пространственная завершенность и вневременная устойчивость удивительным образом совпадает с Городком Уайлдера. В нескольких словах в начале пьесы ее персонаж, Помощник режиссера, описывает место, где она будет разыграна, где главным героем будет просто жизнь. Сделать это нетрудно – городок маленький, и больших изменений в нем не ожидается, хотя действие охватывает 12 лет – 1901, 1904 и 1913 годы (пьеса написана в 1938 г.). Главная улица, вокзал, несколько церквей, кладбище, лавки, дома, школа, коренные жители и эмигранты – вот и весь Гроверс-Корнерс, жизнь которого уже давно помещена в четкие временные рамки: «Без четверти девять утра, в полдень и в три часа дня крик и визг с обоих школьных дворов разносится по всему городу»¹⁷. Конкретное время в пьесе отмечается постоянно: матери будят своих детей, настойчиво называя утренний час, Помощник режиссера сообщает, сколько лет прошло между действиями, называет сезоны, время суток.

Однако в своем первом монологе, нарушая все временные рамки, Помощник одновременно повествует о прошлом, настоящем и будущем, мимоходом рассказывает о судьбе героев, которые еще не вышли на сцену, об их жизни и смерти. Уайлдер как будто возрождает античный принцип театра – зритель примерно представляет интригу и понимает, о чем сейчас пойдет речь. В чем же тогда глубинная идея пьесы?

Осознать ее как раз и помогает особый пространственно-временной принцип произведения (хронотоп), совмещающий в мире и гармонии прошлое, настоящее и будущее: «Перемешанность временных пластов, возникающая в самом начале пьесы, сопровождает все действие, все “времена” – прошлое, настоящее, будущее – существуют в пьесе одновременно. Возникает ощущение условности выделения какого-либо отдельного момента как чего-то самостоятельного»¹⁸.

В этом и сходство пьесы Уайлдера с повестью Аша – описывая утра и вечера, зимы и лета своих персонажей, показывая их укорененность в место своей жизни, писатели изображают ее как главное событие, как со-бытие вселенской жизни.

Мир Гроверс-Корнерса, так же как Городка Аша, сосредоточен на себе, патриархален и незыблем. И хотя его жители задумываются о том, что происходит за пределами их уютного мира, их вполне уст-

раивает собственная жизнь. 90% молодых людей, окончив школы, остаются в своем городке, создают семьи, и жизнь продолжается.

Однако в интертекстовой реальности четко прослеживается мысль о том, что исследователь называет узами солидарности, которые связывают «всех людей, когда-либо живших, всех живущих и всех еще не рожденных»¹⁹. «Джордж, – знаешь, о чем я думаю, – беспокоится маленькая Ребекка, – а что, если луна все время приближается и приближается, и вдруг произойдет страшный взрыв». «Ребекка, – успокаивает ее брат, – ты ничего не понимаешь. Если бы луна приближалась, люди, которые всю ночь сидят у телескопов, заметили бы это раньше тебя и предупредили бы нас, и об этом бы напечатали во всех газетах»²⁰. Этот наивный и трогательный детский диалог обретает глубоко философский смысл, иллюстрируя авторское представление о несомненной включенности маленьких городков в общий мировой процесс.

Сходство с повестью Аша еще и в том, как расставляются в произведениях пространственные акценты. И тот, и другой автор изображает жизнь своих героев в привычных местах человеческого существования – дом, улица, общественные места.

Оба автора включают в жизнь своих героев кладбище, не осознавая его чужим и страшным местом. Дважды Уайлдер обращает своего зрителя к этому пространству, и его описания удивительным образом перекликаются с образом Аша (см. выше), притом, что, думается, повесть Аша вряд ли была знакома Уайлдеру: «Там, на горе, на самых ранних кладбищенских памятниках, примерно 1670–1780-х годов, те же фамилии, которые носят здешние жители и сейчас: Гроверы, Картрайты, Гиббсы, Херси»²¹; «Напористые люди, прошедшие долгий путь, чтобы добиться независимости. Случайные посетители, которые гуляют здесь летом, смеются, читая странные слова на могильных плитах... никакой беды в этом нет <...> много печалей нашло успокоение здесь наверху. Обезумевшие от горя люди приносят на этот холм своих родных. Все мы знаем, как это бывает... Проходит время... солнечные дни... и дождливые дни... и снег. Нам всем приятно, что здесь, где они покоятся, такое красивое место, и сами мы тоже будем лежать здесь, когда придет наш срок»²².

В повести Шолома Аша нет смерти, но есть описание кладбища, в пьесе Уайлдера есть и смерть, и кладбище, но эта часть повество-

вания не пугает, а заставляет задуматься о жизни. В «Мелком бесе» Сологуба нет кладбищенского пейзажа, но есть смерть, страшное нелепое убийство, совершенное обезумевшим главным героем – учителем Передоновым.

Кладбищем выглядит сам город, это враждебное, мрачное пространство, где носятся и каркают вороны, где грязная, немощеная улица, поднимаясь на невысокий холм, напоминает надгробный памятник. «Улица торчком встала»²³, – пробормотал Передонов.

Замкнутость городского пространства «Мелкого беса», в отличие от предыдущих произведений, не ощущается как самодостаточность. Напротив, это место кажется вовсе непригодным для жизни: «Тихая область бедной жизни замкнулась в себе, и тяжело грустила и томилась»²⁴.

Скудные и тоскливые городские пейзажи («кругом тянулись пустыри, огороды, кривились лачуги какие-то»²⁵) дополняются домами, в которых живут недобрые, насмешливые, глумливые люди: «Да уж могу сказать, по части сплетен хуже нет города! – свирепо закричал хозяин. – Уж и город! Какую гадость ни сделай, сейчас все свиньи о ней захрюкают»²⁶.

В отличие от притчевой вневременности произведений Аша и Уайлдера, этот роман изображает время реальное, о чем автор заявляет в предисловии к роману: «Нет, милые мои современники, это о вас я писал мой роман о Мелком Бесе и жуткой его Недотыкомке...»²⁷. Но современность оборачивается у Сологуба вневременным бесовством. Время здесь тоже приобретает мифологические черты, но противоположные тем, что создают Аш и Уайлдер, – застывшее, сгущенное, страшное, оно не меняется, одни и те же события (обеда, чаепития, порки) крутятся в каком-то замороженном кругу, и надежды на выход нет.

Отношения поколений: формы и способы изображения

Однако начало романа «Мелкий бес» обещает совсем другую историю: «После праздничной обедни прихожане расходились по домам. Иные останавливались в ограде, за белыми каменными стенами и разговаривали. Все принарядились по-праздничному, смотрели друг на друга приветливо, и казалось, что в этом городе живут мир-

но и дружно»²⁸. Но это злая ирония, жестокая игра писателя с читателем. И вскоре он признается: «это только казалось»²⁹. Город «Мелкого беса» сам себе не мил, здесь все мрачно, страшно, грубо. И соответственно этому пространству складываются и отношения в городе: «Кто в нашем городе кого не знает? Все друг другу знакомы. Только иные раззнакомились, поссорясь»³⁰.

Кошмарный мир «Мелкого беса» сосредоточен в галлюцинации Передонова – бесформенной, неподконтрольной разуму Недотыкомке. Но главным знаком этого мира становится ненависть и злоба, которую старшие вымещают на младших. Ссоры, крики, грубость, физические наказания – Передонов ходит по домам учеников, своими жалобами провоцирует родителей на наказание детей, его приглашают в дом ученика для участия в порке, в то время как другой ученик кидает ему в лицо: «Подлец». Общение дочери и матери выливается в диалог: «Я тебя, дрянь такая, выдеру, – вот ты вернись домой, я тебе задам, дрянь паршивая. Сама дрянь, злая дура! – кричала на улице девочка, прыгала на одной ноге и показывала матери грязные кулачки»³¹. Извращенность этого мира подчеркивается тем, что все буднично-равнодушно относятся к происходящему.

Этот садистски жестокий мир не принимает ни малейших проявлений любви. Единственный любовный сюжет – это, по сути, свращение взрослой женщиной Людмилой Рутиловой 14-летнего Саши Пыльникова. Свадьба главного героя Передонова и Варвары, которую он представляет своей сестрой, чтобы скрыть факт долголетнего проживания в гражданском браке, совершается не по любви, не для продолжения рода, а для упрочения социального положения героев – Передонову нужно место инспектора, а Варваре – статус замужней женщины.

Если из города «Мелкого беса» хочется бежать без оглядки, то «Городок» Шолома Аша – это территория согласия и любви. Идиллическими семейными сценами наполнено все повествование. Вот дед, реб Иехезкль, прощается с внуками перед поездкой: «Все они, в своих коротеньких курточках, расположились вокруг брички и ждут. Счастливого пути, дедушка, будь здоров! – Счастливо оставаться, учитеесь прилежно! – отвечает дедушка, вынимая из кармана брюк большой кошелек и раздавая детям отъездные с пожатием руки каждому»³².

Почтительные отношения царят между поколениями старших и младших во всем городке. Младшие уважительны и скромны,

старшие снисходительны и терпеливы. И все же городом управляют старшие – их мудрость и разум, их жизненный опыт. Шолом Аш позволяет иронию в описании сцен с младшим поколением, но это добрая ирония. Так, он подтрунивает над молодыми компаньонами реб Йехезкля, которые, совершая ежегодные хозяйственные подсчеты, руководствуются передовыми методами, но «ежеминутно мешают друг другу, и никогда итог не получается один и тот же, пока старики не вооружатся мелом и не начнут считаться по-старому, исписывая стол черточками и кружочками»³³.

Война не прекращается между старшей дочерью и невесткой реб Йехезкля – Аш юмористически изображает ссоры среди молодежи, но мудрым арбитром всегда выступает старшее поколение. И в деле, и в праздниках, и в семейных торжествах для старших главной ценностью является семья, а молодежи остается только принять это: «Говоря по совести – доказывают старики – какая тут разница: разве Мотеле не такое же дитя мне, как Ойзер? Если один из них позовет на крестины или сын одного из них достигнет совершеннолетия, то ведь это будет такой же праздник, такая же радость для меня, как для тебя, разве нет?»³⁴

Стремясь как можно полнее охватить жизнь городка, Аш отмечает традиционно уважительное отношение богача Йехезкля к учености, книжности: он мечтает выдать свою младшую дочь Лейелэ, свою «дочь в старости», за человека ученого и знатного происхождения. «Зять всегда будет на его иждивении. Будет по целым дням учить Тору, а он, реб Йехезкль, когда состарится, будет сидеть дома и слушать голос Торы»³⁵.

В пьесе Т. Уайлдера тема поколений тесным образом переплетается с главной задачей автора – изобразить жизнь как единый объективный и вечный поток жизни. Его персонажи радостно и мудро проживают свою жизнь. Они выполняют каждодневную работу, растят детей, следят за их развитием и образованием, наблюдают, как те, в свою очередь, создают собственные семьи и растят детей. Помощник режиссера, комментируя события, говорит о центральных героинях пьесы: «Мне незачем напоминать сидящим здесь зрительницам, что женщины, которых они видят на сцене, трижды в день готовят горячую пищу – одна двадцать, другая сорок лет подряд без летних отпусков. Каждая из них растит двоих детей, стирает, убирает дом, – и ни у той, ни у другой не бывает никаких нервных расстройств»³⁶.

Отношения старших и младших очень тонки, они бережно и тепло относятся друг к другу. Отец умеет в нескольких словах объяснить сыну то, что нужно помогать матери, у родителей ищут опоры дети в трудный час. Вот диалог родителей в день свадьбы сына:

«Доктор Гиббс. Стоит подумать, что Джордж, этот долговязый нескладный детина, собирается обзавестись семьей, меня прямо в дрожь бросает <...> иметь сына – это самое большое испытание на свете. Отношения между отцом и сыном всегда так чертовски сложны, столько тут всяких неловкостей...

Миссис Гиббс. Ну, между матерью и дочерью тоже не сахар, скажу я тебе.

Доктор Гиббс. Их, наверное, ждет много всяких огорчений, но нас это уже не касается. Каждому положены свои огорчения»³⁷.

Уже по одному только этому диалогу ясно, что пьеса может стать замечательным пособием по воспитанию детей.

В третьем действии пьеса приобретает черты притчи, мы встречаемся с героями через 10 лет. В этой пронзительной сцене с нами разговаривают умершие – без надрыва и боли, а со спокойным осознанием свершившегося: «О земля, ты слишком прекрасна, чтобы кто-нибудь мог понять, какая ты. Есть ли такие люди, которые понимают, что такое жизнь, пока они еще живы. В каждый, каждый миг жизни»³⁸, – эти слова произносит героиня после своей смерти.

Круг жизни замкнулся, но, поскольку это круг, завершиться он не может. Не случайно Эмили вспоминает своего маленького сына, оставленного на земле – теперь его черед свершать свой жизненный путь.

Три произведения продемонстрировали нам три типа жизни, три универсальных модели, из которых живой на сегодняшний день остается, к сожалению, модель Сологуба. Беспросветная реальность «Мелкого беса» – это не только порождение помраченного сознания главного героя. Скорее, именно в таком городе сходят с ума, начинают ненавидеть и бояться близких, вообще людей. Несомненно, этот мир – поле битвы, отнюдь не мирное пространство. Городок Аша – очень обаятельная, но все же сказочная модель, близкая, скорее, к городу Хелому, рожденному творческим воображением Овсея Дриза (цикл «Хеломские мудрецы»)³⁹, с той разницей, что Дриз не прячет сказочную этиологию своего городка. Шолом Аш, рисуя картины жизни Городка, несомненно, прежде всего ориентируется на

свою мечту о неагрессивном пространстве, которому не угрожает ни внутренняя, ни внешняя опасность, которое не раздирают противоречия, то есть на ту модель общества, которая ко времени создания повести просто перестала существовать, да, возможно, никогда и не существовала. Что касается городка Торнтон Уайдлера, то его модель призвана еще раз напомнить истину, выраженную в есенинской фразе: «Я пришел на эту землю, чтоб скорей ее покинуть». Такое ощущение, что жители Гроверс-Корнерса всегда знали ее – поэтому столь мягки и добры они друг к другу.

Затерянный среди множества подобных американских городков, Гроверс-Корнерс, казалось бы, ничем особенным не отличается. Но ведь неслучайно автор именно таким способом обозначил его местонахождение (см. приведенный в начале статьи адрес на письме) – все расширяя пространство, от «округа» до «мира господня». На этом фоне жизнь человеческая становится более выпуклой, значительной, настоящей. Стабильная солидарность поколений двух последних произведений, несомненно, позволяет назвать их художественное пространство территорией согласия.

Примечания

¹ Уайдлер Т. Наш городок. М., 1979. С. 32.

² Там же. С. 24.

³ Осознавая необъятность всего написанного по этому вопросу, мы приводим лишь несколько фундаментальных работ, ставших в настоящее время классикой: Анциферов Н. Непостижимый город. Л., 1991; Лотман Ю. Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Труды по знаковым системам, 18. Тарту, 1984. С. 30–45; Топоров В. Петербургский текст русской литературы: избранные труды. СПб., 2003; Цивьян Т. Семиотические путешествия. СПб., 2001.

⁴ См.: Русская провинция: миф – текст – реальность / Сост. А. Белоусов, Т. Цивьян. СПб., 2000; Провинция как реальность и объект осмысления: материалы научной конференции / Сост. А. Белоусов, М. Строганов. Тверь, 2001; Геопанорама русской культуры. Провинция и ее локальные тексты. М., 2004.

⁵ Аш Ш. Городок. СПб., 1907. С. 5.

⁶ Там же. С. 68.

⁷ Там же. С. 95.

⁸ Там же. С. 28.

⁹ Там же. С. 6.

¹⁰ Там же. С. 130.

¹¹ Там же. С. 135.

¹² *Вишневецкий А.* Шолом Аш: жизнь и судьба [электрон. ресурс] Режим доступа: <http://alvishnev8391.narod.ru/1november.htm>.

¹³ *Аш Ш.* Городок. С. 107.

¹⁴ Там же. С. 107–108.

¹⁵ Там же. С. 110.

¹⁶ О посещениях евреями кладбищ см., например, книгу Блу Гринберг «Традиционный еврейский дом»: «В месяце элуль многие посещают могилы родных и близких. Можно сказать, что это является неотъемлемой частью атмосферы этого праздника, который соединяет прошлое и будущее, мысли о жизни и мысли о смерти. В сидуре есть особые молитвы, которые положено произносить на кладбище, так что некоторые отправляются на кладбище с сидуром или мисхором, а иногда – лишь со своими чувствами и воспоминаниями» (*Гринберг Б.* Традиционный еврейский дом. М.; Иерусалим, 2008. С. 283).

¹⁷ *Уайлдер Т.* Наш городок. С. 5.

¹⁸ *Кизима М.П.* «Наш городок» Торнтон Уайлдера и образ человечества как положительного всеединства // Филологические науки в МГИМО. Сб. научных трудов. М., 2005. № 20(35). С. 148.

¹⁹ Там же. С. 143.

²⁰ *Уайлдер Т.* Наш городок. С. 30.

²¹ Там же. С. 6.

²² Там же. С. 57.

²³ *Сологуб Ф.* Мелкий бес. М., 1988. С. 202.

²⁴ Там же. С. 203.

²⁵ Там же. С. 96.

²⁶ Там же. С. 99.

²⁷ Там же. С. 20.

²⁸ Там же. С. 25.

²⁹ Там же. С. 25.

³⁰ Там же. С. 109.

³¹ Там же. С. 115.

³² *Аш Ш.* Городок. С. 22.

³³ Там же. С. 47.

³⁴ Там же. С. 47.

³⁵ Там же. С. 63.

³⁶ *Уайлдер Т.* Наш городок. С. 34.

³⁷ Там же. С. 37–38.

³⁸ Там же. С. 70.

³⁹ *Дриз О.* Белое пламя. М., 1990. С. 285–329.

Леонид Кацис (Москва)

Поколения Пастернаков

I

Взаимоотношения между несколькими поколениями семьи Пастернаков, родителями – Р.И. Пастернак (Кауфман), Л.О. Пастернаком – и их детьми, в особенности поэтом Б.Л. Пастернаком и в меньшей степени сестрами Жозефиной, Лизой и братом Александром, представляют собой один самых острых сюжетов подобных взаимоотношений из тех, что оказались зафиксированы и в личной семейной переписке, и в художественных произведениях, и в полемике с современниками. Последний сюжет – куда менее известен, чем первые два, и именно он нас будет интересовать.

И начнем мы с довольно странного и загадочного текста, принадлежащего идишскому поэту Перецу Маркишу и произнесенному в 1932 г. на творческом вечере Пастернака – вечере, который для переживающего «второе рождение» поэта был далеко не легким испытанием.

Вся многостраничная стенограмма двухдневного мероприятия не сохранилась, поэтому нам остается воспользоваться лишь отчетом в «Литературной газете», где и отразились не самые понятные слова еврейского поэта. Автор отчета оценил все выступление Маркиша как «вреднейшее для нас влюбленное славословие».

Приведем чуть более расширенную цитату из отчета, чтобы оттенить необычность высказываний Маркиша, отличающихся как от критических, так и от хвалебных контекстов. Итак:

«Пастернак читал “Волны”, цикл лирических стихов из новой своей книги. Эти стихи, трудные для понимания, тем более с голоса, были восприняты некоторыми не столько по существу, сколько в порядке их общей суммарной оценки. Здесь обнаружилось, что поэзия Пастернака, его творческий метод объективно становятся идейной “западной” для всякого, кто вместо классового подхода начинает

некритически восхищаться “формой” поэзии Пастернака, отрывая ее от содержания.

Печальным застрельщиком в ненужных славословиях Пастернаку явился В. Вишневский, открывший диспут. Тов. Вишневский говорил о Пастернаке в таком тоне, что будто он снимает все споры в поэзии.

– Мы (кто это мы?), – говорил Вишневский, преклоняемся перед творчеством Пастернака и его мастерством. Мы, красные отряды, бравшие Кавказ, будем благодарны Пастернаку за то, что он изобразил это в своих стихах (т. Вишневский в своих восторгах упустил из виду даже тот факт, что в стихотворении “Волны” речь идет не об освобождении Кавказа от белых, а о завоевании Кавказа царскими войсками¹).

В тех же тонах и с тем же захлебом в голосе Перец Маркиш сообщил: “Пастернак – великий назарей, живущий на горе, над нами. Но он не кушает нашей пищи”².

На этом цитирование Маркиша закончилось, и после кратких нападков на Осипа Колычева репортер перешел к «правильной классово-вой» оценке идеализма Пастернака А. Сурковым и К. Зелинским.

Итак, увидеть что-то общее в цитатах из Вишневского и Маркиша, на наш взгляд, трудно. И если бы все это не говорил еврей и еврейский поэт, в чьем творчестве явственно слышны вполне иудейские ноты, то мимо странного определения советского поэта как назаря, живущего на горе и не «едающего нашу пищу», можно было бы пройти без комментариев. Однако для движущегося к христианству Пастернака эти слова не могли быть безобидными. И даже если Маркиш и не имел в виду всего того, что связано с понятием назарейства, Пастернак вряд ли забыл эти слова и через много лет. Тем более что именно они появились в печати.

Вот наиболее доступное и простое определение назарейства из «Еврейской энциклопедии»: «Назарей – древне-христианская секта. По-видимому, в нее вошли все те, которые родившись евреями, не могли отказаться от своих еврейских привычек. Вероятно, это были те самые иудео-христиане, которые, которые по разрушении Храма Титом бежали в Пеллу. Большинство из них остались затем жить, как и ессеи, с которыми они имели много точек соприкосновения, в пустынях, окружающих Мертвое море, почему и были отдалены от остального христианского мира. В течение долгого времени их счи-

тали правоверными христианами, и только Эпифаний причислил их к еретикам». Далее сообщается, о существовании когда-то канонического «Евангелия, полученного от евреев», признанного впоследствии апокрифом. Причем, «признавали это Евангелие, написанное по-арамейски, лишь рожденные иудеями»³.

Однако, при всей соблазнительности этого толкования, никаких следов неупотребления назореями «нашей» или «не нашей пищи» в приведенном тексте нет. Если же метафору пребывания «назорея» – Пастернака «на горе» из примитивного контекста пребывания в чем-то подобном «башне из слоновой кости» вновь вернуть в еврейский контекст, заменив букву «а» на «о» в слове «назарей»-«назорей», то к «назореям», не живущим, однако, ни на какой горе, слова об особенностях пищи относятся напрямую. Назореями называли иудейских аскетов, принявших особый обет, в частности, связанный с запретом употребления в пищу мяса, вина и винограда⁴.

Разумеется, мы не имеем точной и выправленной Маркишем стенограммы его выступления и вынуждены пользоваться газетным текстом, подписанным криптонимом. Однако одно обстоятельство заставляет нас предположить, что перед нами достаточно адекватный текст. Ведь произнес его еврейский поэт, для которого подобные метафоры и наложения были вполне обычной поэтической практикой (ср. поэмы «Последний», «Сорокалетний» или стихи памяти Михозлса). А странные на первый взгляд горы вполне могут мотивироваться тем, что на собрании обсуждались кавказские стихи Пастернака.

В этом случае образ Пастернака, созданный Перцем Маркишем, будет выглядеть примерно так: вы, Пастернак, поэт, стоящий надо всеми нами, уединившийся аскет, живущий между иудаизмом и христианством, несущий евангелие евреев миру и переживающий «второе рождение», уходя от еврейства в большой мир.

Сейчас мы воздержимся от дальнейших комментариев, связанных и с переменами в личной жизни Пастернака, и с его отношением к еврейству, явственно отразившимися во «Втором рождении», и попробуем понять, какие основания были у Маркиша обращаться подобным образом к Пастернаку. А для этого нам придется вернуться на 10–12 лет ранее и обратиться к событиям, связанным с судьбой отца поэта, художника Леонида Осиповича Пастернака.

II

Дело было в Берлине. «В те годы Берлин был крупным еврейским центром. Проживали там одно время Бялик, Черниховский, Р[а]вницкий, Бергельсон, Шнеур, часто приезжали на заседания сионистского Акцион-Комитета д-р Вейцман, Нахум Соколов, Леон Моцкин и др. Пастернак с ними встречался, общался, бывал на сионистских собраниях. На одном из них я его посадил рядом с собой у стола печати, и за те сорок минут, что говорил д-р Хаим Вейцман, он сделал с него ряд набросков карандашом – один лучше другого... Файвл Меир Шапиро, меценат из России, финансировал создание художественного издательства “Явне”, и первым альбомом этого “филиала” иерусалимского издательства стала монография Л. Пастернака о Рембрандте и еврействе»⁵.

Нетрудно понять, что речь здесь идет о начале 1920-х гг., когда не только Маркиш, но и Борис Пастернак сумели побывать в Берлине. А Борис Пастернак даже оказался в городе в разгар празднования юбилея Х.-Н. Бялика, в котором активнейшее участие принимал отец поэта.

События же развивались так: «Решив напечатать монографию Л.О. Пастернака, издатели первоначально предполагали снабдить альбом предисловием Бялика, о чем поторопились известить читателя на титульном листе ивритского текста. Но в самый последний момент «по техническим причинам» предисловие Бялика выпало из готовой уже книги, хотя анонс о нем остался. Как бы оправдываясь за оплошность, издатели подключили к монографии короткое вступление. По их словам, «задуманное предисловие так разрослось под пером Бялика», что превратилось в завершённую монографию о художнике Л. Пастернаке, и поэтому «будет много лучше и для дела, и для читателя выпустить ее отдельной книжкой с репродукциями картин Пастернака»⁶.

И именно в этих кратких отрывочках из Бялика, посвященных отцу-Пастернаку, мы встречаем обсуждение проблем, затронутых, если мы правы, в выступлении Переца Маркиша и касающихся Пастернака-сына. Бялик писал: «Рука Пастернака – рука мастера. Более того, он не только художник, но и педагог и, насколько мне известно, большой знаток полиграфического воспроизведения оригинала. Вместе со всем этим, он установившийся художник, истинный порт-

ретист, замечательный иллюстратор произведений литературы, успевший составить себе имя в искусстве. Хотя ему не чуждо желание совершенствоваться, обновляться, сила его в нем самом. Академизм не выхолостил его, не лишил свежести восприятия. Безупречный вкус уберег его от увлечения модными выкрутасами... Пастернак выдавливает из новых течений вино и отбрасывает дрожжи...»⁷

Здесь мы ненадолго остановимся. Ведь 1922–1923 гг. для Леонида Пастернака были не только периодом триумфа в статьях Бялика. В 1922 г. видный еврейский (хотя и не только!) художественный критик Абрам Эфрос издал брошюру о Натане Альтмане, где написал слова, едва ли не предшествующие словам Бялика в его оценке творчества Леонида Пастернака. Это тем более интересно, что и герой книжки Эфроса имел прямое отношение к еврейскому искусству и еврейскому книжному делу.

Эфрос писал: «...в области, параллельной основному течению его работ, в области еврейского искусства, Альтман открыл собой новую главу “национального народничества” своей золото-черной “Еврейской графикой”, и что случилось еще в 1914 году, когда Шагал только лишь заканчивал свои парижские неистовства, а хороший рисовальщик семейных сцен Пастернак снисходительно и дрянно перерисовывал с синагогальных завес и чехлов на свитках торы тех геральдических зверей, за которые получил среди еврейской молодежи столь обидную парафразу своего имени»⁸.

И буквально чуть ниже после описания участия Альтмана в оформлении Октябрьских праздников 1918 г., читаем: «Конечно, во всех этих проявлениях было много странного: чутье Альтмана оказывалось что-то уж слишком хрупким и деликатным: обнаружив и отразив первое проявление нового изма, оно вдруг, без всяких поводов, как раз тогда, когда казалось, только бы и начинать пользоваться своим приоритетом, – неожиданно прятало свои проявления, как бабочка хоботок, и иногда протекали целые годы, прежде чем Альтман снова обращался к тому, что некогда он же первый расчуял, и что за это время уже другие успели сделать своей собственностью и даже укрепиться в звании мастеров и вождей»⁹.

Если учесть, что в этом же рассуждении о пророческом чутье Альтмана все начиналось с его знакомства с плохими репродукциями с Греко и «Дамы в боа», то возможная связь двух текстов (на сей

раз, по линии «хорошая репродукция – плохая») заслуживает внимательного изучения. Особенно, если окажется, что «опоздание» Бялика и «разрастание» его текста как-то связано с резкостью оценки Эфросом как раз еврейской составляющей творчества хорошего «рисовальщика семейных сцен».

К тому же не самое серьезное увлечение «измами» и выдавливание из них вина без дрожжей поразительно напоминают то, что Эфрос противопоставлял Пастернаку в лице Натана Альтмана.

В любом случае, и если откровенная, но не видная «широкому читателю» ивритского и русского текстов письма Блика полемика с Абрамом Эфросом имела место (мы придерживаемся этой точки зрения), или если даже все это Бялик писал независимо от отзывов еврейского критика о герое его письма, в глазах Л.О. Пастернака эти два текста не могли не коррелировать. Тем более что для Л.О. Пастернака и для его сына-поэта, как мы увидим далее, Абрам Эфрос был сильнейшим и давнишним раздражителем.

Теперь вернемся к основной мысли Бялика: «Я бесконечно рад видеть Пастернака сотрудником издательства, ибо я тот, кто приблизил его сердце к еврейской работе и привлек в наш стан. Я уверен, что он принесет еврейскому народу ПРОСТУЮ ЗДОРОВУЮ ПИЩУ – время ДЕЛИКАТЕСОВ еще настанет. А пока нам нужны “ХЛЕБ И МЯСО”, и это даст нам широкой рукой и пронизательным взглядом Пастернак»¹⁰.

Таким образом, высказывание Переца Маркиша вполне укладывается и образно и стилистически в тот берлинский контекст, в котором оказался Борис Пастернак в 1922 г. Однако высказывание Маркиша имеет под собой и достаточно глубокий библейский подтекст, связанный и с пищей, и с грехом, и с уходом от еврейства, и даже с той личной ситуацией, в которой оказался Пастернак.

Мы имеем в виду отрывок из книги пророка Иезекииля, который произнес как раз слова о том, кто и что есть на горе, и о том, отвечает ли отец за грехи сына или сын за грехи отца. Итак: «Как душа отца, так и душа сына – мои они! Душа, которая грешит – она умрет. А человек, который будет праведником и поступать будет по закону и по справедливости, на горах не ест мясо животных, которых приносят в жертву идолам, и глаза свои не обращает к идолам дома Израиля, и жену ближнего своего не оскверняет, и к жене во время отстранения ее не приближается...» (Иезекииль 17: 22 – 18: 32).

Вот о какой «пище» говорил «сидевшему на горах» Пастернаку Перец Маркиш в 1932 г. И говорил не случайно. Еврейский поэт не мог не услышать библейских отзвуков в стихах из «Волн»:

И сотни новых вслед за теми,
Тьмы крепостных и тьмы служак,
Тьмы ссыльных, – *имена и семьи,*
За родом род, за шагом шаг.

За годом год, за родом племя,
К горам во мгле, к горам под стать
Горянкам за чадрой в гареме,
За родом род, за пядью пядь.

Этот мотив продолжается и другом стихотворении «Второго рождения», «Пока мы по Кавказу лазаем...», посвященном уже напряжную разрыву с первой женой, что важно – еврейкой:

Пока я голову заламываю,
Следя, как шеи укреплений
Плывут по синеве сиреновой
И тонут в бездне поколений...
<...>
Я брошен в жизнь, в *потоке дней*
Катящую потоки рода,
И мне кроить свою трудней,
Чем резать ножницами воду.

Не бойся снов, не мучься, брось.
Люблю и думаю, и знаю.
Смотри: и рек не мыслит врозь
Существованья ткань сквозная.

Здесь уже нет сомнений в том, о каком или чьем «роде» идет речь. Однако библейский рефрен «дор ве дор», «из поколения в поколение» явно слышен в цикле, где речь идет и о творении человека, и «быте» в «бытии» и т.д.

И если уже речь идет о проблемах поколений, рода и т.д. у Бориса Пастернака, на которые Перец Маркиш так неожиданно отреагировал столь сложной библейской фразой о «нашей и не нашей пи-

ще» и «назарее-назорее», то проще всего поискать контексты этих слов в традиционном и постоянно повторяемом «Благословении после еды» (Биркат ха-мезон), которое постоянно произносится, например, в Субботу и в праздники: «Благодарим тебя, Господь, Бог наш, за то, что дал ты в наследственный удел отцам нашим землю желанную, прекрасную и просторную. За то, что Ты вывел нас из Земли Египетской, **и освободил нас из дома рабства**, и запечатлел на нашем теле знак союза с Тобой. И за Тору Твою, которой ты учишь нас; и за Законы, которые Ты сообщил нам; за то, *что Ты даешь нам жизнь и даешь нам еду*, и поддерживаешь нас *во всякий день. И во всякое время, и во всякий час*».

А о том, что хотя бы на Седер-Песах Борис Пастернак ходил в дом Высоцких, мы знаем точно. Трудно себе представить, чтобы это было только раз в жизни.

В субботней молитве легко найти и слова о поколениях, которые, впрочем, есть и в Торе: «Ты оплот жизни нашей; защитник, *спасающий нас из поколения в поколение*».

А вот список рефренных строк «Волн»:

За родом род, за пядью пядь
За годом год
За родом племя

Если же мы правы, и Маркиш услышал в стихах Пастернака именно приведенные выше слова из Благословения на пищу, то основной мотив освобождения из рабства, наличествующий в Благословении, заменен у Пастернака исходом в мир завоеванных горцев Кавказа, по которому «пока лазают» Борис Пастернак и его русская возлюбленная, и откуда он пишет своей брошенной еврейской жене, живущей у еврейских родителей поэта в Германии, – ключевой сюжет волн обретает мотивировку, а реакция еврейского поэта Переца Маркиша объяснение.

Поэтому нам представляется, что обостренное внимание еврейского поэта именно к подобным и очевидным безо всяких слишком специальных знаний о личных проблемах Пастернака образам, похоже – вольно или невольно – приоткрыло что-то в сугубо грузинских стихах Пастернака, который описывал в них именно любовь к Зинаиде Пастернак и разрыв с Пастернак (Лурье) Евгенией.

III

Но ведь и то, что обсуждали Бялик с отцом поэта Леонидом Пастернаком в 1922 г., имело ничуть не меньшие библейские корни.

Вот несколько отрывков из перевода ивритской статьи Бялика «А.Л. Пастернак», названной так далеко не по ошибке, ведь еврейское имя русского художника и друга Льва Толстого Леонида Пастернака было Авраам Лейб бен Иосеф Пастернак.

Бялик писал: «Задержался в пути человек, замешкался. И все же вернулся, благословен будь его приход! Широко распахнем перед ним двери, вечно открыты наши объятия для возвращающихся блудных сынов»¹¹. Замечательное начало статьи о том, кто пишет о еврейском Рембрандте, с включением, естественно, и «Блудного сына».

Более того: «Для нас не было новостью, что люди его поколения, принадлежащие к роду художников, творцов, поколения ВЕРОЛОМНЫХ ОТСТУПНИКОВ, становились и оставались чужими нам, изгоями. Они сердцем отвернулись от своего народа, их души были подобны оторванным ветрами времени от дерева листьям. Тесным и убогим представлялся полету их душ отчий кров, поэтому они рвались на простор в поисках славы и признания за пределы родного дома, отгороженного национальным частоколом. И влекомые этой ширью, забывали дорогу назад, ноги уносили их все дальше и дальше от родной тропы. Единственный подушный налог, уплаченный ими своему народу, ограничивался теми несколькими каплями крови, которые они посвятили связи с еврейством в начале жизненного пути, и хладным прахом в конце, преданным земле на еврейском кладбище»¹².

До этого момента мы цитировали статью Х.-Н. Бялика в переводе Б. Гасса из упомянутой книги. Однако он переводил текст ивритского классика несколько стерто, убирая слишком уж специфически иудейские выражения или переводя их в «общечеловеческий» регистр, так что увидеть в них реальный бяликовский подтекст могли лишь специалисты по иудаике.

Нас же интересует вопрос: давал ли текст Бялика возможность Маркишу обращаться к Б. Пастернаку на том сугубо библейском «русском» иврите, который слышен в его словах на советском пленуме?

Чтобы представить себе это, приведем сравнение текста в переводе на русский язык Б. Гасса и И. Ковельмана, следующего за про-

цитированными чуть выше словами, ведь Перец Маркиш обращался к Б. Пастернаку именно на этом русско-еврейском языке.

Б. Гасс: «Что же касается остального, между первым писком и последним вздохом – юношеских дерзаний, подвигов молодости, обилия душевных сил, ликования сердец, накопленной поколениями энергии – все это, вместе с трепетом крови, приносилось на алтарь чужих культур. А если кто из них и сохранил в излучинах души память о своем народе, то это было для него гнетущим напоминаем о долге, нечто вроде памяти о разрушении Храма...»

И. Ковельман: «Все остальное, все, что между этим: свет их жизни, мощь своей молодости, избыток духа и изобилие силы, крики души и биения сердца, все сокровенное и дорогое, накопившееся в их крови, силой поколений и заслугами предков, – все это они принесли добровольно, как ВСЕСОЖЖЕНИЕ НА ЖЕРТВЕННИКЕ Бога чужого народа. А если и случалось, что кому-нибудь приходила на ум память своего народа, так это было для него как УПЛАТА НЕПРИЯТНОЙ ДАНИ, НЕЧТО ВРОДЕ “ПАМЯТИ О РАЗРУШЕНИИ ХРАМА”»¹³.

Далее И. Ковельман, естественно, поясняет, что здесь имеется в виду обычай – в знак траура по разрушению Иерусалимского храма оставлять не закрашенным «участок стены в квартире». Необходимо отметить, что в те годы этот обряд был общеизвестен в художественной среде. Достаточно вспомнить здесь К. Малевича, М. Гершензона, Андрея Белого и т.д.¹⁴

Кроме всего прочего, этот образ, стертый в переводе Б. Гасса, вел и к представлению о картине вообще. Это же можно сказать и о стертом выражении «на алтарь чужих культур» вместо жертвенника чужого храма, т.е. ведущего к понятию «Авода зара».

Помимо этого, перевод И. Ковельмана содержит ряд замечательно точных комментариев к бяликовским отсылкам к ТаНаХу и Талмуду, которые не видны человеку, находящемуся вне иудейской традиции. И одновременно он приводит отрывок, следующий непосредственно за словом «Храм», пропущенный Б. Гассом, но поразительно похожий на слова Эфроса о том же Л. Пастернаке: «Антокольские и Израэльсы отделялись от своего народа пустячками: бросали ему невзначай, и крайне редко, маловажные крохи творчества, исполненные между делом, вроде “Слепого портного”, вроде “Писца Торы”, как будто действительно “еврейский сюжет” является

здесь главным и как будто истинно возможно такой ничтожной взяткой удовлетворить обиженную “Шехину” их народа»¹⁵.

Разумеется. Бялик мог все это написать и без оглядки на Эфроса, однако слишком уж близки друг другу эти два текста об одном и том же художнике...

Бялик и не останавливается на Израэльсе и Антокольском и переходит к Л. Пастернаку: «Пусть не собираются убогатить нас уплатой дани. Мы им уступаем “Слепого портного” и “Музыкантов” (это уже картина Пастернака. – Л.К.) и других посланцев искусства, которые сбрасывают изредка в наш сад с места их посадки за оградой. Их самих – вот то, что мы хотим. Мы требуем от них самое пребывание среди нас, все их движения, весь поток силы, всю мощь их жизни, их целиком, как они есть, с их согрешениями и праведными делами, с их ошибками и злонамеренностями вместе. Чтобы их ствол и корни были в нашем саду, вот, что мы желаем. Мы не будем придирчивы к кроне и плодам, пусть она будет наклонена и пусть они падают на другой участок. Мы вообще не потребуем от них “ЕВРЕЙСКИХ СЮЖЕТОВ”. Пускай себе творят все, что им вздумается – но только пусть творят между нами на нашей почве, когда они внутри лагеря и их лица обращены и глаза смотрят к нам. Более того, мы вообще не предъявляем к ним никаких условий. Пусть живут с нами – и достаточно. Сам человек, как сосуд, содержащий жизненный опыт, – вот наиболее дорогой капитал нации. Пусть каждый из них выльет сосуд своей жизни в поток нации и увеличит ее силу. Плод их духа, когда он попадает к нам извне, с той стороны ограды, не содержит достаточно “живительной силы” для нас, недостает в нем “витамина”»¹⁶.

И после слов о том, что практически ничего не дал евреям русский художник Пастернак, впервые назвавшийся по-еврейски лишь на обложке ивритского издания «Рембрандта и евреев в его творчестве», Бялик без экзальтации пишет: «Знаю, Пастернак не принадлежит к числу светил первой величины. Он не открыл новых миров, не нашел «морей среди пустыни». Однако я твердо убежден, что люди его породы и дарования, его возможностей и энергии, его, его ума и просвещенности, – они, они ведут за собой поколения, закладывают основы новой жизни. Нет на земле народа, который бы развивался и строил будущее без них. Именно они, люди этого рода, верные хранители накопленных ценностей и умножатели их...

Гении, путь их – полет орла в небе. Кто положит им предел, кто начертит им границы. Но и им предъявит свой счет народ, и с ними поговорит. Только в другое время, другими словами»¹⁷.

Не этот ли завет Бялика выполнил еще при его жизни и Перец Маркиш по отношению к Борису Пастернаку...

Ведь Бялик, полный Писанием, не мог не знать строк: «Вернись, Израиль, к Богу твоему, ибо постигли тебя неудачи из-за провинности твоей» (Михей 7: 18–20) – именно тогда будут изгнанники есть свой хлеб и пить вино, будучи прощенными. Да и гений, летающий, как орел, не обошелся у Бялика без библейского подтекста: «Как орел стережет гнездо свое, над птенцами своими парит, расправляет крылья свои, берет каждого, носит на крыле своем, Бог один водил его, и нет с ним богов чужих» (Дварим 32: 11–13). Ни для кого не секрет, что в этой же главе за поедание туков жертв и т.п. прегрешения обещает Бог строго покарать народ Израиля.

Вообще говоря, все приведенные и использованные нами цитаты, как из Торы (Пятикнижия), так и из Пророков, находятся в самом конце книги Дварим (Второзаконие) и в Гафторот (параллельным местам к ним), которые читаются в тот период, когда Моисей стоит на границе Земли Обетованной, а народ Израиля готовится войти в нее. Это относится и к цитатам из Бялика, и к словам Перца Маркиша.

Это явно не случайное совпадение лишней раз говорит о том, что параллели между явно известными сыну художника Борису Пастернаку текстами, как о его отце, так и ответами его отца, и высказыванием Перца Маркиша не могут быть случайными.

Текст Бялика не мог не быть крайне болезненным для старшего Пастернака. Ведь текст этот задевал самые глубокие струны его души и те моменты личной биографии и даже взаимоотношений с Бяликом, которые вряд ли старый академик хотел выносить на суд своего или чужого народа.

Ведь в 1900 г. в письме Давиду Магиду в ответ на просьбу о присылке сведений для словаря еврейских художников Л.О. Пастернак писал: «Я конечно готов служить Вам сведениями о себе – но признаюсь, право не понимаю, какой интерес у евреев в словаре, да еще на др. еврейском языке, о русских художниках-евреях за последние 35 лет. Это невольно напрашивается само собою. Простите меня за откровенность»¹⁸.

Это письмо, сохранившееся в архиве, могло бы так и не стать известным. А вот поздравление Бялику к 25-летию его творческой деятельности от 1916 г. было открыто напечатано в «Еврейской жизни», и текст его для нас очень интересен:

«Дорогой друг и брат души моей! Примите мой сердечный привет и поцелуй. Знаю Вас, истого художника-посланца Божьего, бегущего суеты, скромнейшего. Не взыщите же за прекрасный порыв многострадального народа, хоть на сей день заменить достойнейшему сыну своему душистым лавром тернии сердца его.

Академик Леонид Пастернак»¹⁹.

Все эти христианские «тернии» и римские «лавры» очень ясно показывают место, откуда вдруг пришел к евреям академик Пастернак.

Однако сейчас нас больше волнует не это, а то насколько же глубоко мог все это воспринять Борис Пастернак. А вот то, что явный и даже демонстративный уход от еврейства Бориса Пастернака был очевиден любому внимательному читателю «Второго рождения», сомнений не вызывает.

И все же, остановимся ненадолго на отношении уже Бориса Пастернака к Абраму Эфросу, автору, напомним, жестких критических высказываний о Леониде Пастернаке и даже инвектив в книге об Альтмане (1922), в очередной раз переизданной в 1930 г. в составе «Профилей».

Очевидную напряженность отношений «отец–сын» в семье Пастернаков лишь усугубляет то, как в течение долгих лет сам Борис Пастернак относился и к деятельности своего отца, и к тому, как к ней относятся другие.

Помимо того, что Б. Пастернаку приходилось иногда сообщать отцу об интересе к нему некоторых еврейских художественных обществ и коллекционеров²⁰, несколько эпизодов реакции сына на отношение к отцу напрямую связаны с нашей темой.

Первый эпизод общеизвестен, и мы кратко коснемся его лишь для сохранения сюжета. Когда Л.О. Пастернак захотел нарисовать любимого на тот момент профессора сына, Герман Коген резко отказал Борису в просьбе отца разрешить писать себя. Однако в дальнейшем, когда «...Коген узнал, что ты знаменитость и что еврейство твое вполне безупречно», молодой поэт подтвердил Когену чистоту побуждений отца²¹. Но это – 1912 год.

Впрочем, и тогда, заявив о принципиальной несправедливости того, что художник должен был бы подарить свой портрет портретируемому, чтобы избежать подозрений в корысти своих намерений писать знаменитого Когена, сын писал отцу примерно то, что позже появится и в других письмах относительно него самого, но сейчас сын говорил и о себе и об отце: «Он (Коген. – Л.К.) как теперь рассказывает Рубинштейн, был изумлен и шокирован этим “навязываемым ему заказом”, тем более что не знал твоего имени и нашей национальности. Рубинштейн оправдывает резкость старца тем, что в Германии не могут себе представить такого художественного предложения без корыстного умысла»; и несколько ниже: «... они, почти прощаясь со мной, сообщают случайно и неполно, что ученики и поклонники Когена заказали “одному немецкому художнику-еврею” за плату рисунок с него (верно с фотографии) – это секрет, и они не хотят говорить его фамилию (Макс Либерман. – Л.К.) <...> Поступай как знаешь, я нарочно рассказал тебе все дословно и беспристрастно. Меня же, признаться, не очень склоняет к тому, чтобы ты приехал из-за этого: что-то мне во всем этом несимпатично. Он прав: ни ты, ни я – мы не евреи; хотя мы не только добровольно и без всякой тени мученичества несем все, на что нас обязывает это счастье (меня, например, невозможность заработка на основании только того факультета, который дорог мне), не только несем, но я буду нести и считаю избавление от этого низостью; но несколько мне от этого не ближе еврейство. Да, делай как знаешь»²².

А вот почти сразу после тогдашнего юбилея Бялика в январе 1917 г. Борис Пастернак писал родителям как раз об Абраме Эфросе (подразумевая знание адресатами его псевдонима): «Дорогие мои! С новым годом! Какой счастливый Шура наш! Как я завидую ему, что он знаком со щенком Росцием. Будь я в таком положении, я бы превкусно утолил те свои желания, которые сейчас ненасытимы и этим надолго отравили мне мой душевный покой. Ах, я искал бы случая встретиться с ним во вполне русском интеллигентном кругу “живущих искусством” экс-Фейнбергов (к примеру) или Герценбергов <...> Как великолепно вышла у него, например, его рецензия о “супрематистах”, где меж строк стоном прорывалась затрудненность судьбы, попавшего в совершеннейшую ловушку, и где это дрыганье приводило сего прелестного к признанию, варьированному на разные лады, чтобы читатель не подумал, что Росций отстал, и что-

бы читатель не застиг Росция без штанов, неспособного произнести ни одного человеческого слова. Трогательное ничтожество: как мило барахтаешься ты и какие у тебя очаровательные лапки!

Ты конечно, догадываешься, папа, что статья о Союзе и ее ослепительный конец попались мне на глаза сегодня. Нет злее места вше, чем, случайно оговорясь, после многократных почитаний ее насекомым, инсектом, культурным деятелем или еще как-то иначе, вдруг по “какой-то необъяснимой оплошности” назвать ее – нет, не вошью, но тем именем, каким – бывают же минуты вшиной искренности – ну хотя бы когда вошь разводит детей и обзаводится домком – тем именем, каким она сама называет себя в эти минуты»²³.

Далее дело продолжается рассказом о том, как некий русский офицер узнал в Борисе сына Леонида Пастернака и сделал все, чтобы «отмазать» его от армии. А вот городской врач, похожий на кого-то по фамилии Котик (т.е. явно еврейского происхождения), которому «было замолвлено словечко», стал наоборот Бориса «валить».

Таким образом, смысл этого замечательного письма сводится к тому, что истинно русского художника Пастернака не любит еврей Эфрос, ходящий к неким «экс-Фейнбергам или Герцбергам», а любит его настоящий русский офицер, знающий его как художника, и не ценит мерзкий старик еврейского вида. И спасение «сделало только имя» Леонида Пастернака. Не будем лишним раз повторять, что основная терминология этого письма вполне активно использовалась тогдашними черносотенцами.

Интересно, что сюжет поддержки Леонида Пастернака провинциальными офицерами в противовес богатым евреям возникнет и в попытке ответа Бялику на его статью в неотправленном, по-видимому, письме.

Пока же вернемся к Л.О. Пастернаку и к его реакции на статью Бялика. Тем более что завершалась она словами, которые чуткий к такого рода проблемам художник не мог оставить без ответа. В немалой степени и потому, что его собственный сын в это самое время в том же Берлине рвался в прямо противоположную сторону.

Бялик завершал свой текст так: «Бог сынов Израиля карает всякого за грех малейшего отклонения от веры в Него запретом упокоить кости согрешившего в земле отцов (напомним о начальном разговоре про хладный труп, который захоранивают на еврейском кладбище. – Л.К.). Народ еврейский не так фанатичен, как его Бог. И кто

дал место на кладбище своем останкам Левитана, который умер с крохотным, обрызганным брильянтами, крестом на груди, тот предоставит место и на земле возвращающимся в лоно еврейства сынам своим.

Так не станем отворачиваться от него, не будем корить за опоздание. Замешкался человек, задержался в пути...

Досадно, до боли обидно, что отдал он весь жар души чужим народам, оставив для нас лишь покаяния. И все же, вопреки всему, благословим его приход, пусть запоздалый, протянем ему руки, откроем сердца. И скажем во весь голос: «Брат ты наш. Приди с миром. Дай Бог, чтобы твой приход стал благословением и для нас»...»²⁴.

Стоит напомнить, что весь текст Бялика, который приводится здесь в переводе с древнееврейского и который сам Леонид Пастернак услышал в переводе своего друга, полон (если не составлен целиком!) из библейских цитат и отсылок к молитвам.

Так, рассуждение о том, что еврейский народ менее фанатичен, чем его Бог, по отношению к возвращающимся, отсылает к молитве на Йом Кипур, к отрывку, посвященному возвращению отступников и появившемуся в Махзорах на этот праздник после изгнания марранов из Испании и их возвращения к вере отцов: «Прости отступничество преклоняющих колена и повергающихся теперь пред Тобою; покрой грех избранных Твоих по благостному нраву Твоему».

Не забудем, что это имеет прямое отношение к роду Пастернаков, возводивших себя к Абрабанелям...

Даже описание творческого процесса Л.О. Пастернака восходит к тому же Махзору. Бялик пишет: «Но чем он отдал свой народ, что дал ему за все эти годы? Ничего. Или почти ничего. Крохи с чужого пиршественного стола – рисунки на скорую руку в короткие промежутки времени между закатом солнца и восходом луны»²⁵.

Здесь, похоже, отражаются строки: «Благословен Ты, Господи, Боже наш, Царь вселенной, Кто словом Своим помрачает вечера, Мудростью Своею отверзает врата небесные, разумом устанавливает различие между часами дня и перемену во временах года; распределяет, по благоусмотрению Своему, звезды на тверди небесной, по постам их; творит день и ночь, сменяет свет мраком, а мрак светом; УВОДИТ ДЕНЬ, НАВОДИТ НОЧЬ, СТАВЯ ГРАНИЦУ МЕЖДУ НИМИ <...> БЛАГОСЛОВЕН Ты, Господи, наводящий СУМЕРКИ ВЕЧЕРНИЕ».

Таким образом, художник Л.О. Пастернак не столько рисует в часы «между волком и собакой», сколько в то пограничное время между сумерками и ночью, когда, в общем-то, рисовать и не принято...

Недаром в ответ на гневные библейские слова Бялика, который якобы «отказывался от копания в душе» художника и от «выискивания мотивов, которые его толкнули вернуться к нам», однако почти по-фрейдистски задевавших самые глубокие чувства художника, Л.О. Пастернак написал в том же, что и Бялик, стиле суда и покаяния: «...намеренно Вы на некоторое время бросили меня в пылающий огонь Вашего гнева, чтобы, как любящий и карающий Иегова, – вовремя успеть спасти – для моего же блага.

Но, дорогой, не оправдываться хочу я, не жаловаться на незаслуженную кару, – нет, я повинен, знаю, но вина здесь не во мне, а вне меня, в вас, в русском еврействе моего поколения, которому до сих пор было (и долго еще будет чуждо мое искусство, – искусство, с которым я появился на свет Божий. <...> Вы не правы: я не “вернулся”, из боя не уходил, а всегда был с вами. Только вы меня не видели, не искали. А когда захотели увидеть... вспомните день нашей встречи, вы (это не лично о Вас я думаю, а об интересующимся нашим искусством еврействе) – вы увидели меня. <...> Я вырос, конечно, в русской обстановке, получил русское воспитание, развивался под влиянием тенденций русских восьмидесятых годов, т.е. тенденций ассимиляции, и в долге служения русскому народу.

И я этому долгу отдал всю свою жизнь, то в качестве обучающего молодое русское поколение художников, то в качестве художника в русском искусстве. И – странная судьба евреев нашего поколения: сейчас нам достается от Бялика, что мы отдали себя не всецело своему обездоленному народу, а с другой – стороны, я часто слышал упреки, что я все же как еврей – не могу быть чисто русским художником, и т.д.»²⁶.

И далее, коснувшись судьбы Левитана, которого не поддержала еврейская буржуазия, и того, что картины его на еврейские темы покупали не евреи, а русские офицеры (ср. цитированное выше письмо Бориса Пастернака, который наверняка слышал подобные рассказы от отца) и т.д., Леонид Пастернак завершает свою отповедь важными и знаковыми для людей его типа словами: «Искусство мое, т.е. – пластическое – обладает одним преимуществом перед словом, литературой: оно – международно и понятно во всех языках. Живо-

пись, рисунок, пейзаж, портрет – будь он написан шведом, французом, русским или евреем – понятен всем, и нам пока не нужен особый язык, особое еврейское искусство. Его пока нет, и быть может оно только на родной своей земле, ибо всякое национальное искусство исходит из родной жизни и им живет»²⁷.

Эти слова писались уже тогда, когда и Шагал, и Альтман, да и Эфрос, активно работали именно в еврейском искусстве, в театре Грановского, в «Габиме», и т.д. И не отголоском ли слов Эфроса о нем самом являются болезненные слова явно задетого Л.О. Пастернака в его ответе Бялику. Ведь, как мы помним, Эфрос специально говорил о заслугах Альтмана, создавшего что-то типа еврейского народничества в своем искусстве.

И здесь граница между художественными и литературными поколениями стала ясна как никогда.

И все же перед нами остается вопрос: а насколько знал или понимал Борис Пастернак тот язык, на котором разговаривал его отец и разговаривали с его отцом?

Обратимся к письмам за этот период. Поможет нам здесь не так уж много.

В двух письмах к брату Александру Леонидовичу Борис Леонидович мельком коснулся тех проблем, о которых мы здесь говорим.

Первое письмо касается сомнений брата в необходимости жениться вообще и, кажется, жениться на нееврейке: «Я от души желаю, чтобы тебе удалось жениться на Ирине. Не ставь решение всего вопроса в одну зависимость от себя. Это не по-хорошему бестактно. Мы ее очень любим. Что это семья не еврейская, конечно только лучше, а не хуже. Тебе мои симпатии и антипатии известны. По совести говоря, невзирая на все папины последние устремленья – симпатии и антипатии эти общесемейные. Сердцем (а не головой) и они конечно русских любят больше, чем “своих”. Кроме того, я еще не видел ни одного еврея, который бы сохранял свои специфические, просящиеся в анекдот черты, в силу особой какой-то одаренности. Скорее, наоборот. Они выживают по принципу ничтожности». И вдруг, неожиданное: «У Бялика этих черточек нет»²⁸.

Письмо это датировано 15 января 1923 г. А статья Бялика о «А.Л. Пастернак» в публикации датирована 12 ноября 1922 г. Однако уже в письме от 3 ноября того же года Пастернак передавал Бялику слухи о существовании статьи и чьих-то восторгах от нее²⁹. Нам

не известно, обсуждали ли братья участие отца в юбилее Бялика или работу Бялика над статьей об отце, но неизвестно также и то, полностью ли публикуется в 11-ти томном собрании сочинений Пастернака переписка поэта с братом.

А 15 февраля 1923 г. Б. Пастернак сообщает брату о невозможности жить с соседями – родственниками поэта Д. Фришмана (скончавшегося несколько ранее и бывшего одним из ближайших друзей их отца). Причем причины этой «невозможности» Борис Пастернак считает «чисто антисемитическими»³⁰.

Больше никаких конкретных следов реакции на анализируемые нами события в письмах Пастернака нет. Хотя стоит отметить, что именно Леонид Пастернак закрыл глаза еврейскому поэту Д. Фришману, умершему в Берлине, о чем немало писали еврейские газеты того времени.

А вот письма отца поэта дают нам неожиданную возможность подтвердить наши предположения о том, что текст Бялика о художнике Пастернаке действительно основан на молитвах праздника Йом Кипур. В письме от 30 сентября 1922 г., прося в очередной раз Бялика поторопиться со вступительной статьей к «Рембрандту и евреям», Леонид Пастернак писал:

«Я перед лицом наступающего великого “Йойм Кипура” – обнимаю Вас и желаю Вам счастливого года и “а гит квитл”.

Все еще Ваш Л. Пастернак»³¹.

А 19 ноября, как следует из письма Бялику, художник уже знал от автора будущей статьи, что тот «ругается»³², а ведь еще 10 октября художник пытался по-еврейски шутить, не зная еще, сколь глубокие струны заденет в нем статья еврейского поэта: «Дорогой мой друг! Господь Бог больше радуется возвращению заблудшей овцы “на путь праведный”, чем ста праведникам и т.д. или что-то в этом роде»³³.

Таким образом, появление в статье Бялика густого слоя цитат из Махзора на Йом Кипур удивлять нас не должно. А, похоже, что довольно резкий тон статьи Бялика по отношению к «заблудшей овце» Пастернаку во многом мотивировался его настроениями времен еврейских осенних праздников 1922 г.

На этом фоне, если наше предположение о связи высказывания П. Маркиша на вечере поэта Бориса Пастернака и статьи Х.-Н. Бялика о художнике Леониде Пастернаке верно, нас не удивит и попытка

Переца Маркиша еще через 10 лет поговорить с Борисом Пастернаком на «воздушных путях» о книге «Второе рождение» цитатами из самого конца годового цикла чтения Торы, предшествующего как раз Рош ха-Шана и Йом Кипуру.

Ведь все приведенные нами цитаты из Торы и пророков, связанные с сидением на горах и вкушением той или иной пищи, относятся к самым последним дням иудейского года.

Разумеется, тот факт, что еврейские поэты легко могли себе позволить говорить на подобном языке с отцом и сыном Пастернаками, еще не гарантирует нам того, что именно Борис Пастернак должен был все это знать и понимать. Однако тот факт, что Перецу Маркишу вообще пришлось в голову обратиться к Борису Пастернаку подобным образом, заставляет задуматься о том, не знал ли еврейский поэт о Пастернаке чего-то такого, что нам сегодня не известно, или того, что не нашло отражения в сохранившихся документах. Ведь и письма его отца Бялику стали доступны не так уж давно...

Более того, если Борису Пастернаку оказались доступны хоть какие-то обертоны речи Переца Маркиша, связанные с взаимоотношениями отца и сына Пастернаков, то и столь волновавшая молодого Пастернака проблема необходимости разрыва связи еврейских поколений в его семье окажется описанной в еврейских терминах. С другой стороны, это, по-видимому, подтверждает сам факт того прочтения «Волн» или всего «Второго рождения» еврейским идишским поэтом Перецем Маркишем, который, похоже, не случайно выбрал столь своеобразный способ разговора с русским поэтом еврейского происхождения. Это способ, заставивший неизвестного нам обозревателя советской газеты сохранить только его изо всей восторженной, по его же сведениям, речи еврейского поэта на вечерах Пастернака.

Быть может, именно тонкость и глубина этой старой реплики привела Пастернака и к отказу уже после смерти Сталина вспомнить свой перевод стихов П. Маркиша памяти Соломона Михоэлса, и к очень сложному и во многом поразительному письму вдове поэта Э. Лазебниковой-Маркиш в 1955 г. Впрочем, все эти события происходили уже в совершенно другую эпоху, когда Пастернак всеми силами старался изгладить из памяти свои еврейские проблемы и мучения предыдущих десятилетий. Но об этом нам уже приходилось говорить ранее³⁴, и что лучше всего было выражено самим Бо-

рисом Пастернаком в письме к Б. Ливанову от 14 сентября 1959 г.: «Я не люблю, когда ты меня производишь от тонкости, от совести, от моего отца, от Пушкина, от Левитана. Тому, что безусловно, не надо родословной»³⁵.

Примечания

¹ Справедливость требует отметить, что в «Волнах» есть и строки о красных: «И в эту красоту уставаясь / Глазами бравших край бригад, / Какую ощутил я зависть / К наглядности таких преград!»

² Подробности этого события см. в: *Флейшман Л.* Борис Пастернак и литературное движение 1930-х гг. СПб., 2005. С. 77–87. Приведенную цитату из В. Вишневского и П. Маркиша из «Литературной газеты» см. на с. 81.

³ Назарей // Еврейская энциклопедия. Брокгауз-Ефрон. СПб., [1912]. Стб. 496–497.

⁴ Назорей // Еврейская энциклопедия. Брокгауз-Ефрон. СПб., [1912]. Стб. 499–500.

⁵ *Гасс Б.* Пасынки временных отчизн. Тель-Авив, 1990. С. 26.

⁶ Там же. С. 27.

⁷ Там же. С. 28–29.

⁸ Цит. по: *Эфрос А.* Профили. М., 1930 (репринтное издание: М., 1994). С. 268.

⁹ Там же. С. 269.

¹⁰ *Гасс Б.* Пасынки временных отчизн. С. 29.

¹¹ Там же. С. 32.

¹² Там же.

¹³ Из статьи Х.-Н. Бялика о Л. Пастернаке (в книге: Л. Пастернак, его жизнь и творчество. Берлин, Из-во А.-И. Штыбель, 1924). Перевод с иврита – см. *Ковельман И.* Еврейские связи Леонида Пастернака // Год за годом. Литературный ежегодник. По страницам журнала «Советиш Геймланд» («Советская родина»). М., 1989. С. 405.

¹⁴ См. об этом специально: *Кацис Л.* Идеология витебского Уновиса, Иерусалимский Храи и Талмуд (квадраты К.С. Малевича и Эль-Лисицкого) // *Quadrigium. Festschrift Professor W. Moskovich.* Иерусалим, 2006. С. 321–332; *Голстая Е.* К семантике черных прямоугольных фигур // *История. Культура. Литература. К 65-летию С.Ю. Дудакова.* Иерусалим, 2004. С. 90–94.

¹⁵ Из статьи Х.-Н. Бялика о Л. Пастернаке – см.: *Ковельман И.* Еврейские связи Леонида Пастернака. С. 407.

¹⁶ Там же.

¹⁷ *Гасс Б.* Пасынки временных отчизн. С. 34.

¹⁸ Письмо Леонида Пастернака Давиду Магgidу (3 июня 1900) // *Ковельман И.* Еврейские связи Леонида Пастернака. С. 403–404.

¹⁹ Приветствие Леонида Пастернака Хаиму-Нахману Бялику к двадцатипятилетию его литературной деятельности (опубликовано в журнале «Евр. жизнь»,

1916, № 14/15, с. 44) // *Ковельман И.* Еврейские связи Леонида Пастернака. С. 404.

²⁰ Пастернак Б. – Родителям. 13 июля 1910 // *Пастернак Б.* Полное собрание сочинений в 11 т. с приложениями. Т. VII. Письма 1905–1926. М., 2005. С. 27.

²¹ Пастернак Б. – Л.О. Пастернаку 5/18 июля 1912 г. // *Пастернак Б.* Полное собрание сочинений в 11 т. с приложениями. Т. VII. Письма 1905–1926. М., 2005. С. 108.

²² Там же.

²³ Пастернак Б. – Родителям 1–3 января 1917 г. // *Пастернак Б.* Полное собрание сочинений в 11 т. с приложениями. Т. VII. Письма 1905–1926. М., 2005. С. 304.

²⁴ *Гасс Б.* Пасынки временных отчизн. С. 36.

²⁵ Там же. С. 33.

²⁶ Там же. С. 39.

²⁷ Там же. С. 42.

²⁸ Б. Пастернак – А. Пастернаку 15 января 1923 г. // *Пастернак Б.* Полное собрание сочинений в 11 т. с приложениями. Т. VII. Письма 1905–1926. М., 2005. С. 434.

²⁹ *Копельман З.* Письма Л.О. Пастернака Х.Н. Бялику // *Stanford Slavic Studies*. Vol. 20. Studies in Modern Russian and Polish Culture and Bibliography. Essays in Honor of Wojciech Zalewski. Stanford, 1999. P. 253.

³⁰ *Пастернак Б.* Полное собрание сочинений в 11 т. с приложениями. Т. VII. Письма 1905–1926. М., 2005. С. 442.

³¹ Л. Пастернак – Х.-Н. Бялику 30.09.1922 (см.: *Копельман З.* Письма Л.О. Пастернака Х.Н. Бялику // *Stanford Slavic Studies*. Vol. 20. Studies in Modern Russian and Polish Culture and Bibliography. Essays in Honor of Wojciech Zalewski. Stanford, 1999. P. 251).

³² *Ibid.* P. 255.

³³ *Ibid.* S. 252.

³⁴ *Кацис Л.* Перец Маркиш, Авром Суцкевер и Борис Пастернак (к предис-
тории и истории перевода стихов Переца Маркиша «Михоэлсу – неугасимый
светильник у гроба») // *Идиш: язык и культура в Советском Союзе*. М., 2009.
С. 174–201.

³⁵ *Пастернак Б.* Полное собрание сочинений в 11 т. с приложениями. Т. X.
М., 2005. С. 529.

Евгений Рашковский (Москва)

**«Петр Плаксин» Юлиана Тувима:
польско-русско-еврейская
кукольная мистерия**

Комедию с Петрушкою
/.../

Смотрели тут они.
Комедия не мудрая,
Однако и не глупая /.../

Н.А. Некрасов.
Кому на Руси жить хорошо.
Глава 2.

То, что я предлагаю почтенному читателю, – в жанровом отношении далеко от обычной «научной» статьи. Это, скорее, – презентация нового поэтического перевода, подкреплённая некоторым кратким рассуждением.

В основе этой публикации – мой перевод юношеской поэмы Тувима, опубликованной в недавно изданной книге литературного наследия польского поэта¹. Эта первая публикация, к сожалению, оказалась дефектной: по моей оплошности, из нее выпала весьма сильная вторая строфа шестой главки.

Оригинал был написан в 1914 г.²; поэма вошла в книгу стихов «Пляшущий Сократ» (1920).

Источник текста: *Tuwim J. Dzieła*. Т. 1. W-wa: Czytelnik, 1955. S. 156–162.

Два слова о принципе перевода. Система рифм оригинала: а-б-в-б, причем рифмы точные. Мария Сергеевна Петровых говорила мне об этой системе: «Стих намеренно однообразный и заунывный, словно шарманка». Эта система рифмовки сохранена в переводе М. Ландмана³. Однако, для передачи «эффекта шарманки» именно в русской просодии, я вынужден был прибегнуть к системе рифмовки а-б-а'-б, причем первые и третьи строки связывались, как правило, неточными рифмами и ассонансами.

В основе, перевод был осуществлен мной на исходе 1962 г., но текст был потерян и забыт. Однако летом 2008 г., т.е. без малого

полвека спустя, какая-то сила заставила меня вспомнить потерянный текст и отредактировать его заново. Возможно, немалую роль в таком припоминании сыграли два обстоятельства:

– беседы с Ириной Павловной Уваровой и чтение ее театроведческих трудов и

– мои занятия еврейской историей.

На первый взгляд, никаких еврейских смыслов, тем и аллюзий в тувимовской поэме не содержится – разве что строфа об эфемерном Илье Слономоськине. Может показаться, что поэма – лишь псевдорусская стилизация, псевдорусская словесная игра на тему о злключениях «смешного человека». Благо, поэт учился в лодзинской русской гимназии⁴ и любовь к русской поэзии пронес через всю жизнь. Огромный вклад Тувима в культуру польского перевода русской поэзии, а также его опыты по интродукции русского силлаботонического стиха в польскую поэзию – вещи общеизвестные.

А к скрытой еврейской проблематике поэмы о Петре Плаксине мы еще вернемся. А сейчас – предложу читателю ее полный текст. Итак, –

Петр Плаксин
Чувствительная поэма,
Вильяму Хожице⁵ посвящаемая

1

На Уныло-Хандровской станции⁶,
В Мордобойском уезде где-то
Телеграфист Петя Плаксин
Не умел обращаться с кларнетом.

Судьбу музыкою пылкой
Он переиграл бы упрямо, –
Ан нет...
Такова предпосылка
Нижеописанной драмы.

Жизнь – это грустная шутка.
Порой – безо всякой причины –
Является нечто жуткое.
И люди гибнут безвинно.

Как будто стальные рельсы,
Сплетаются беды и боли,
И хлещут, и хлещут, и хлещут,
Вьедаются в раны солью,

И мчит беда, как составы,
Мимо станций ночью и денно,
И только гудки усталые
Тают в туманах осенних...

Бывало, качаясь в тамбуре
Поезда, ночью морозной, –
Башку обхватишь руками,
Тихонько вздохнешь – и в слезы...

2

Под гундосый писк аппарата,
В обшарпанном зданье вокзальном
День за днем тосковал Петя Плаксин,
А отчего – не знали.

Не знал кассир Статейкин –
Мужчина весьма картинный,
Не дурак по части питейной,
Лучший друг мадам Катерины,

Не знал Илья Слономоськин,
Служивший здесь контролером:
Он тяготел к бомонду,
Ко всем станционным фуорам,

Не знал и техник Запойкин,
Человечек вовсе не плевый,
Хитроватый, на вид спокойный,
Имевший оклад сторублевый,

А Прокофий-то Ссаныч Рубленко
Не ведал об этом подавно:
Он – любитель *тяпнуть маленько* –
Был на станции чуть ли не главным.

А уж станционный начальник –
Фигурра⁷ в уездном свете... –
Кому еще знать печали
Телеграфиста Пети?..

3

Но рой станционных дам –
Уж молчали они хотя бы! –
Всё шептался: «Шершеляфам»,
Что значит: «Нашел бы бабу».

Но с точностью прицельной
Заявила мадам Катерина:
«В этом пикантном деле –
Конкретная юбка причиной,
Да пребудет дело в секрете,
Но мне-то всё ясно, как... вакса!»
«Мондые! Кого же приметил
Телеграфист Петя Плаксин?

Святые угодники Божьи!
Батюшки! Наважденье!
Кого полюбить-то он может?
Таню? Анисью? Женю?

Ольгу? Настасью? Авдотью?
Веру? Анюту? Наташу?
Начальникову ли дочку?
Или Семенову Машу?»

«Кого? – Буфетчицу-польку!
Свет клином! Чудо открыл!»
А Плаксин сидел за столиком
И тихо-тихо грустил...

4

На Уньлой станции той же,
В Мордобойском уезде где-то
Техник Власий Фомич Запойкин
Превосходно играл на кларнете.

Тоска его ела страшная,
И когда было грустно очень, –
Брал кларнет, выдувая протяжно
«Последний нонешний денечек...»

Играл он разные песенки:
Задушевно – о дубе старом,
Порой – как-то дико и весело
Про Тулу, про самовары,

А у буфетчицы Ядзи
Сердце стучало украдкой,
И шептала, на техника глядя:
«Пан играет так сладко, так сладко...»

А техник-то крутит усики,
А техник-то польке подмигивает:
«Ей Богу-с, всё это – игрушки-с...
Вам в усладу-с, панна Ядвига...»

Обожаючи смотрит Ядзя,
Комплименты Фомич расточает,
А за морзянкою Плаксин
Всё вздыхает, вздыхает, вздыхает...

5

Над страной разыгралась метелица,
Полярным холодом веет,
Только звуки кларнета теплятся:
«Ох и жаль мне тебя, Расея...»

Снег по стеклам бьет, точно плетью,
Бьет по крыше дробью короткой,
Днем и ночью Ядвига в буфете
Разливает проезжим водку...

Ой мороз, мороз-забудыга,
Пронимаешь до самых костей!
Петя Плаксин пишет Ядвиге
Письмецо о любви своей,

Обращается Петя к Ядзе,
Что при встрече толком невмочь
Объясниться, и пусть хотя бы
Прочитает его письмо:

«Я люблю Вас не первое лето,
А сколько лет – умолчу...
Только, милая, – тайну эту
Не поведайте Фомичу...»

Про нежность ей пишет Плаксин,
Про ночные любовные грезы,
А на телеграфные бланки
Ниспадают горячие слезы.

6

Есть в зданье вокзала оконце.
В нем увидишь: рельсы, вагоны,
Заиндевелое солнце
И деревце прокаженное,
Небо серое в облачных кляксах,
На рельсах инея проседь,
Пассажилов третьего класса, –
Всю промозглую русскую осень, –
И возьмет тебя грусть одинокая,
Грусть вокзальная да банальная, –
О, чужие глаза далекие,
О, чужие слова прощальные!
Сердце, сердце, любовью прожженное,
И глаза, смешные и плачущие,
Бестолковые ночи бессонные
Да любовные слезы горячие...
«Вы, пан Плаксин, помилуй Вас, Боже, –
Неудачник-телеграфист,
А вот Власий Фомич – художник,
Настоящий мужчина. Артист!»
...Перечитывая, Петя корчится:
«Да кому ж я нужен на свете!..»
Лишь мелькнуло в уме: «Всё же здорово
Играет Фомич на кларнете...»

7

На Уныло-Хандровской станции,
У кладбищенского забора,
На подгнившей доске деревянной
Процарапан крестишко черный, –
«Да пребудут в покое останки.
Неприкаян, но сердцем чист –
Сам помог себе – Унылой станции
Петр Плаксин, телеграфист».

1914/1962–15.06.08

* * *

Эта стилизованно-русская «петрушечная» мистерия есть мистерия – если выразиться гегелевским языком – «несчастливого сознания» галутного, точнее, славяно-еврейского интеллигента, его неразрешимой славяно-еврейской раздвоенности, его надрывной «двуликости». И Плаксин, и Запойкин – как бы два лика самого Тувима.

Первый – явный и предопределенный loser, «шлимазл», кукольный Петрушка (вдумаемся в именованное героя: Петр Плаксин – именно плачущий Петрушка). Своему «Петрушке» поэт не уделил почти что никаких атрибутов артистизма, – разве что горячее письмо буфетчице Ядзе (см. строфы 3–6 пятой главки поэмы).

Второй – счастливо-несчастный обладатель Польской Музы. Ибо «белая маска на черном лице» (выражение Франца Фанона) успешного обладателя Славянской Музы оборачивается многой печалью.

Собственно, такова одна из настойчивых тем всей последующей тувимовской лирики. В поэте живет и победительный эстет, «*pięwszy w Polsce futurysta*», и затравленный «*żydek*», «*mojsza literacki*».

...Кстати, о *mojszach literackich*.

Откуда «есть пошла» эта стигматизация поэта и его литературных соратников?

На протяжении 1924–1939 гг. Тувим руководил одним из лучших литературных польских изданий – двухнедельником «*Wiadomości literackie*». Недобрые острословы переименовывали название издания так: «*Idą mojsze literackie*» (если дать правильный смысловой перевод этой стигматизации в виде назывного предложения – «Парад литературных мойш»).

Кто же были эти «мойши» – да простится мне совковый жаргон! – «славянской и еврейской национальности», прямо или косвенно связанные с этим изданием? Перечислю хотя бы часть имен в порядке кириллического алфавита: Тадеуш Бой-Желеньский, Владислав Броневский, Ярослав Ивашкевич, Казимера Иллякович, Ян Лехонь, Мария Павликовская-Ясножевская, Леопольд Стафф, Анджей Струг, наконец, сам Юлиан Тувим...

Какая еще нация сподобилась собрать такое созвездие поэтов и литераторов вокруг одного издания за столь короткий исторический период, – всего-то пятнадцать лет?.. Воистину, повезло, повезло «панской» Польше с такими «мойшами»!..

Для сравнения: Мандельштам, один из подлинных князей русской поэзии прошлого века долгие десятилетия носил в российских литературных кругах заглазную этикетку «жиденка»⁸...

* * *

Сама эта славяно-еврейская творческая драма, по существу, уже принадлежит истории былых поколений – от эпохи эмансипации позапрошлого века до Шоа, сталинщины и неосталинщины. Но она необратимо вошла в культурный опыт поколений нынешних, ибо каждый творческий человек так или иначе несет в себе элементы «несчастливого сознания» маргинала.

Впрочем, проблема одиночества и социальной отчужденности поэта – одна из глубочайших тем в истории европейских и, в частности, славянских поэтических культур. Можно вспомнить в этой связи и о «негритянском» комплексе Пушкина⁹; можно вспомнить, что Мицкевич, потомок конвертитов-«франкистов», вменяет свой дар художественной импровизации и романтического видения польской истории еврею-корчмарю Янкелю; можно вспомнить полные экзистенциального отчаяния стихи Пейо Яворова¹⁰ и Владислава Ходасевича или же коренных польских шляхтичей – Лехоня и Броневского. Много в истории поэзии и поэтов можно вспомнить...

Так что дело не только в существующем или несуществующем еврейском background'e тех или иных больших поэтов, но, скорее, в некоторой глубинной отчужденности, в глубинном экзистенциальном одиночестве поэта как *искателя универсальных смыслов* среди «нормальной» публики. Ибо сама поэзия есть развитие этих смыслов через подвижно-историческую динамику языка, что и требует особого служения, особой, не всегда внятной окружающему миру внутренней аскезы. И некоторой особой дистанции от окружающей среды. Если вспомнить пронзительные строки из «Поэмы конца» Марины Ивановны Цветаевой, –

В сем христианнейшем из миров
Поэты – жиды...

* * *

А как же быть с проблемой поколений, что организует собой наш сборник?

Так или иначе, полускрытые, затененные смыслы юношеской поэмы Тувима связаны со смертельной трудностью овладения Славянской Музы ее молодым служителем, тем паче, что служитель этот иной раз и может быть подчас (хотя и вовсе не обязательно!) заклеимен как «жиденок», «шлимазл», «мойша» или «шмендрик». Чужеродность, инаковость, ненормальность – лишь псевдонимы смертельно опасного служения поэта:

О, знал бы я, что так бывает...

Во всяком случае, тувимово «петрушечное» действо – как и положено петрушечному действу – так или иначе связано с глубинными мистериальными началами человеческого сознания и подсознания, имена которых (среди многих прочих) – Одиночество, Творчество и всегда ускользающая от рационального взора, да и сама подчас толком не ведающая своих путей¹¹ амбивалентная Вечная Женственность.

08.02.2010 / 24 швата 5770

Примечания

¹ Тувим Ю. Фокус-покус, или просьба о пустыне. Поэзия, Театр. Проза. М.: РИПОЛ/Вахазар, 2008. С. 853–857.

² Nota bene. Написание музыкальной петрушечной мистерии, мистерии неразделенной любви и гибели «смешного человека» – знаменитого балета Игоря Стравинского – относится к 1911 г.

³ См.: Тувим Ю. Фокус-покус... С. 95–100.

⁴ Мне посчастливилось знать одноклассника Тувима по лодзинской гимназии – ученого-цивилиста Марка Аркадьевича Гурвича (1896–1978).

⁵ Wiliam Horzusa (1889–1959) – польский театральный деятель, приятель Тувима.

⁶ В оригинале – Chandra Upińska.

⁷ Усиленное раскатистое «р» – характерная эмфатическая фигура в устной польской речи.

⁸ См.: *Мандельштам Н.Я.* Вторая книга. М.: Московский рабочий, 1990. С. 29–30.

⁹ Подробнее об этом см.: *Рашковский Е.Б.* Осознанная свобода: материалы к истории мысли и культуры XVIII–XX столетий. М.: Новый хронограф, 2005. С. 80–82.

¹⁰ Этого великого болгарского поэта мещанская родня травила за его якобы цыганское происхождение. Мой перевод стихотворения Яворова «Маска» см.: *Рашковский Е.* По белу свету. Книга стихов. М.: Рудомино, 2007. С. 148–150.

¹¹ См.: Мишлей / Притчи Соломоновы 5: 6.

**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).