

Центр научных работников и преподавателей иудаики
в вузах «Сэфер»

Институт славяноведения
Российской академии наук

*Устное
и
книжное*

*в славянской и еврейской
культурной традиции*

Сборник статей

ספס

Академическая серия

Выпуск 44

Москва
2013

Oral and Written

*in Slavic and Jewish
Cultural Tradition*

КАРТИНКА

Collection of articles

*Устное
и
КНИЖНОЕ*

*в славянской и еврейской
культурной традиции*

КАРТИНКА

Сборник статей

Редколлегия:

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



Издание осуществлено при финансовой поддержке
Американского Еврейского Объединенного
Распределительного Комитета (ДЖОЙНТ)
Published with the support
of the American Jewish Joint Distribution Committee (JDC)

На с. 2:

%%%%%

На с. 3:

%%%%%

Верстка: *О.В. Волкова*
Корректор: *Е.Л. Чеканова*

Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. — М., 2013. — 295 с.

Сборник «Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции» включает материалы международной конференции, состоявшейся в Москве 5–7 декабря 2012 г., и является продолжением серии изданий материалов конференций, с 1995 г. ежегодно проводимых Отделом славяно-иудаики Института славяноведения РАН и отражающих работу над фундаментальным проектом «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия». С 1998 г. вышло в свет уже 14 книг, посвященных анализу (историческому, философскому, лингвистическому, фольклорно-этнографическому, культурологическому) механизмов взаимодействия славянской и еврейской традиций.

В книгу вошли 19 статей ученых из России, Латвии, Польши, Украины, исследующих проблемы взаимоотношения устных и книжных (письменных) форм культуры, устных и письменных жанров традиционной культуры, языка, литературы и фольклора, различные аспекты народной религиозности и тексты, отражающие конфессиональный аспект народной картины мира.

ISBN %%%%%%%%%%

© Центр научных работников и преподавателей
иудаики в вузах «Сэфер», 2013
© Институт славяноведения РАН, 2013
© Коллектив авторов, 2013
© Центр «Сэфер», оригинал-макет, 2013

Содержание

Предисловие	7
<i>Аркадий Ковельман. Устное и письменное в трудах Ж. Деррида и С.С. Аверинцева</i>	9
<i>Сергей Мельник. Старцы и падики: соотношение устного и книжного наставления</i>	15
<i>Елена Федотова. Каин и Авель (Быт 4: 2–16): литературные и мифологические параллели</i>	26
<i>Ольга Фролова. Паремия как комментарий к Священному Писанию</i>	38
<i>Владимир Петрухин. Илья-пророк и Перун: книжный вариант «основного мифа» славянской мифологии</i>	49
<i>Сергей Алпатов. «Роспись дивным вещам Саббатая Цви» в русской рукописной традиции и фольклоре XVII–XIX вв.</i>	55
<i>Виктория Мочалова. Услышанное vs записанное (слухи о других народах в письменных литературных жанрах)</i>	66
<i>Александр Чувьуров. Легенда о Беловодье в письменной и устной традиции</i>	86
<i>Галина Зеленина. «Книга в колодце»: Библия и память о ней в культуре маранов</i>	123
<i>Дмитрий Прохоров. Фольклорные сюжеты и мотивы на страницах караимских периодических изданий середины XIX — начала XX века</i>	141
<i>Серафима Никитина. Об устных формах и способах освоения Библии в молоканской культуре</i>	170
<i>Магдалена Зовчак. Между устным и печатным словом. Рукописная культура в польской среде в СССР (избранные примеры)</i>	188

<i>Ольга Белова. Этиология в славянских дуалистических легендах</i>	207
<i>Наталья Голант. Библейские сюжеты в румынском фольклоре и мифологические представления румын о евреях</i>	220
<i>Никита Петров. Проблемы описания локальной традиции: указатель сюжетов и мотивов топонимических и исторических преданий</i>	227
<i>Юлия Крашенинникова. Литературные и лубочные произведения в текстах русского свадебного обряда</i>	247
<u>Людмила Софронова</u> <i>Визуализация устного слова в «записках» Пасека</i>	261
<i>Инара Кудрявская. Портной Г. Кановича на пересечении устной и книжной традиции</i>	267
<i>Евгения Хаздан. Письменное и устное в традиционной музыкальной культуре ашкеназов</i>	279

Предисловие

Сборник «Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции» (44-й выпуск Академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Институтом славяноведения РАН) включает материалы международной конференции, состоявшейся в Москве 5–7 декабря 2012 г.

Эта конференция стала уже шестнадцатой в ряду ежегодных встреч ученых, с 1995 г. работающих над международным проектом «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия». Соответственно, сборник, подготовленный по материалам конференции, станет 15-м выпуском серии, уже получившей признание научной общественности в России и за рубежом и имеющей свою читательскую аудиторию.

В книгу вошли статьи ученых из России, Латвии, Польши, Украины, исследующих проблемы взаимоотношения устных и книжных (письменных) форм культуры, устных и книжных жанров традиционной культуры, языка, литературы и фольклора, различные аспекты народной религиозности и текстов, отражающих конфессиональный аспект народной картины мира.

Тематика сборника охватывает следующие проблемные блоки: сосуществование устных и письменных форм культуры; взаимодействие фольклора и книжности; отражение фольклорных сюжетов и мотивов в памятниках книжности; фольклоризация книжных сюжетов и адаптация их устной культурой; бытование письменных и устных форм культурных текстов (их виды, жанры, язык и стратегии порождения текстов); визуализация слова и текста, взаимодействие письменного текста и устного слова в различных сферах языковой и художественной культуры.

Материалом для исследования нашим авторам послужили как книжные и письменные тексты (от Библии и Талмуда до современ-

ных религиозных текстов), так и фольклорно-этнографические свидетельства. Собранные в одной книге работы из области славистики и иудаики позволяют также познакомиться с новейшими исследованиями в этих сферах гуманитарного знания.

Авторы рассматривают различные аспекты формирования, бытования и взаимодействия книжных и устных форм культуры, представленных произведениями различных жанров (библейские тексты, апокрифические сказания, фольклорные легенды, литературные произведения). В сфере внимания историков, филологов, этнографов, музыковедов — анализ форм взаимодействия славянской и еврейской книжной и устной традиций, свидетельствующий о непрерывном диалоге двух культур. Еще одним значимым аспектом этого издания является последовательный анализ фольклоризации книжных сюжетов и отражения фольклорных представлений в памятниках письменности, что позволяет составить представление о масштабах адаптации книжных сюжетов и мотивов в различных фольклорных традициях, с одной стороны, и открытости (или, наоборот, герметичности) книжности по отношению к устной культуре, с другой.

Как и в предыдущих сборниках серии, в научный оборот вводится новый архивный и экспедиционный материал, публикуются ранее неизвестные источники.

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)

Устное и письменное в трудах Ж. Деррида и С.С. Аверинцева

Интеллектуальная история есть рефлексия интеллекта по поводу своей истории. В интеллектуальной истории неосознанное, бессознательное, ненамеренное осознается как подоплека человеческой мысли в ее развитии. При этом вчерашняя рефлексия предстает на следующем этапе изучения как нерелексивное неосознанное, которое вновь подлежит осознанию.

Дуализм книги и устного слова – одно из начал интеллектуальной истории. Как только этот дуализм был осознан, возникла странная неприязнь к письму. Уже Платон решительно встал на сторону устного слова и заклеил письмо как копию копии (копию голоса, который сам есть копия, дыхание истины), как мертвую, отчужденную речь, неспособную измениться и защитить себя в отсутствии автора. Ведь «всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде – и у людей понимающих, и, равным образом, у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет» (Федр 275е, перевод А.Н. Егунова). Падшему, искусственному письму Платон противопоставил его метафору – природное, естественное письмо, начертанное в душе человека. Эта странная «пристрастность» Платона, как и последующей европейской традиции (до Руссо и Соссюра включительно), стала предметом рефлексии Жака Деррида. Французский философ не пытался и не хотел искать причины столь длительной нелюбви к письму. Его интерес состоял не в поиске причин, а в редукции метафоры к мифу. За философскими категориями и метафорами он искал «белый миф», миф европейца, который думает, что он уже прошел путь «от мифа к логосу», а сам пребывает в лоне индоевропейской мифологии.

Зато о корнях и причинах пристрастия к логосу и неприязни к письму написал современник Деррида – русский филолог Сергей Сергеевич Аверинцев. Одна из глав «Поэтики ранневизантийской литературы» так и называется: «Слово и книга». Дуализм слова и книги Аверинцев вывел из оппозиции «Восток» – «Эллада». В Элладе устное слово эстетически главенствует. Здесь «благородный муж» (*анер калос кагатос*) – это свободный физически развитый гражданин, говорящий на пиру и в народном собрании, а вовсе не писец, согбенный над папирусом или табличками. Напротив, в Египте писец – важная фигура. Он один – свободен и знатен. Еврейское общество виделось Аверинцеву как ближневосточное писцовое, книжное (по образцу египетского). Из писцовых начал возникла, по мнению ученого, поэтизация книги (свитка) и даже букв в иудаизме. Христианство, по Аверинцеву, осуществляет синтез Эллады с Востоком, видит мир как книгу и Слово как Бога. В этой гегельянской трехчленной схеме (Эллада, иудаизм, христианство) Эллада меняется (приобретая в эпоху эллинизма вкус к книге), а иудаизм предстает неизменным, религией Книги – до и после разрушения Второго Храма.

На мой взгляд, дело обстояло несколько иначе. Конечно, престиж книги у евреев огромен. Но уже в Библии писец – фигура второстепенная и служебная, он ничем не напоминает гордого собой и своим сословием египетского писца. Бог говорит устами пророка Иеремии, а писец Барух лишь записывает речь и читает по записи вслух народу. Свиток относят в комнату писца Элишамы, а потом читают царю, который греется перед огнем жаровни. Царь слушает и (по ходу чтения) срезает столбцы свитка ножом, бросает их в огонь. Тогда Бог велит взять другой свиток и написать на нем все те же слова (Иеремия 36). Только в этом смысле (в смысле новой записи с голоса) рукописи не горят. И скрижали не могут быть разбиты.

В Библии еще нет осознанной оппозиции книги и слова. Эта оппозиция рождается только у фарисеев и их потомков – мудрецов Талмуда. Не писец (*софер*), а «ученик мудрецов» (*талмид хахам*) – идеал личности в Галилее и Южном Ираке в последние века Римской и Сасанидской империй. Рядом с Письменной Торой мудрецы создают Устную. Тексты Мишны и Талмуда не писали на свитках. Они собственно и не были книгами. Фикция «устности» сохранялась даже после записи – Устная Тора оставалась Устной. В века поздней

античности, когда у греков утверждается Книга (Святое Писание), у евреев торжествует устное слово – талмудическая диалектика и риторика. Мудрецы учили устно в своих академиях (*ешивах*, *батей мидраш*) и проповедовали в синагогах (*батей кнесет*).

По мнению Мартина Джаффи, устное учение было воротами в бессмертие для мудрецов и для талмудических школ: в устной традиции учитель продолжал жить, а вместе с ним – и весь круг мудреца, его школа¹. Подобным же образом философские школы сохраняли себя, передавая устное учение Платона, Зенона или Аристотеля. Но возможно и другое объяснение – сугубо платоническое. Из сборника мидрашей *Танхума* (Ваикра, 6) мы узнаем, что следует бояться письма, ибо оно открывает текст невеждам или язычникам, делает текст беззащитным. Моисей просил, чтобы и Мишна дана была в письменном виде, но Господь, предвидел, что народы мира переведут Тору и будут читать ее по-гречески, что они скажут: «Мы – Израиль» (то есть станут христианами). Поэтому Он сохранил Мишну для Израиля устно как тайну для праведников (см. *Танхума* Ваикра 6). Говоря словами Платона, «сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде – и у людей понимающих, и, равным образом, у тех, кому вовсе не подобает его читать».

Устную Тору запрещалось преподавать «на рынке», в присутствии невежд. А некоторые разделы было позволено рассказывать лишь трем ученикам, или двум, или даже одному, да и то лишь тому, «кто мудр и понимает своим умом». Оппозиция книги и слова рождается из философской и талмудической учености. Ученость должна охранить, защитить себя от «неученых», от профанов, норовящих присвоить ее и опошлить.

Почему во второй половине XX столетия оппозиция письма и слова вновь оказалась важной? Самый простой ответ: потому что и Деррида, и Аверинцев восстали против специального «научного» письма, отгородившего себя от живой устной речи. Деррида, по его собственным словам, «изо всех сил старался писать на максимально чистом, как можно более идиоматическом, а значит, непереводимом французском языке»². Это не помешало многочисленным переводам его трудов, но привело философа почти что к исключению из цеха философов – популярный среди историков и литературоведов, он не очень котиrowался у своих коллег и даже не стал профессором. Труды Аверинцева (почти не переведенные на европейские языки) ныне

громко хвалят в конференц-залах, а в кулуарах тихо зовут эссеистикой и не-наукой. О своей среде, своих друзьях и поклонниках, Деррида говорил так: «В ней действительно присутствует общая основа – мои тексты или мои лекции, а еще сопротивление – сопротивление господствующей культуре, господствующей университетской культуре. Значит, это, помимо прочего, своего рода контркультура»³. Что Аверинцев принадлежал к контркультуре эпохи Застоя, мне уже приходилось говорить и писать⁴. Эстетическая позиция Аверинцева была эстетической оппозицией (и не только университетской культуре, но и господствующей идеологии).

Не следует думать, что письмо Деррида и Аверинцева, чистое и идиоматическое, было «просторечием». Как раз наоборот. По словам Натальи Автономовой, «Деррида дает читателю почти невыносимую нагрузку, проблематизируя разные (а в основе – все) элементы философского языка»⁵. Нечто в этом роде можно было бы сказать об Аверинцеве. Язык текстов, подвергаемых анализу (текстов поздней античности или текстов Руссо), предстает как проблемный, требующий деконструкции. Но таков же и язык того, кто осуществляет деконструкцию. Письмо Деррида и Аверинцева сопротивляется схеме, принимая схему – ритуальное облачение, о котором писал Аверинцев. Непереводаемость Деррида и непередаваемость Аверинцева – явления одного порядка. Чем более научное и философское письмо освобождается от того, что Гегель называл «формализмом», чем художественнее оно становится, тем труднее оно оказывается для понимания. Текст Аверинцева проще текста Деррида настолько, насколько филология проще философии, но там, где Деррида занимается филологией (как в «Фармации Платона»), он ничуть не сложнее Аверинцева.

За стилем Деррида и Аверинцева стоит и нечто более сложное и важное, чем оппозиция научному письму и режиму Застоя. Аполония письма у Деррида (французского еврея из Алжира) была частью его борьбы с европейским логоцентризмом, с метафизикой. Сюзен Хандельман увидела в этом «еврейский реванш», восстание против логоса⁶. Аверинцев, казалось бы, исходил из совершенно иных начал. Для него важен был христианский синтез еврейской книги и греческого логоса. Удивительный образом, однако, Аверинцев, не принижая логос, возвышал письмо, не принижая греков, возвышал евреев. Библейский книжник оправдан перед эллинским поэтом,

а дидактическая еврейская литература перед греческими эпосом и трагедией. Иисус не умален перед Сократом, хотя, как уверяет сам Сергей Сергеевич, он и не собирался «разоблачать» или «снижать» образ Сократа, развенчивать присущие ему черты редкого духовного благородства⁷. И все же некоторую усмешку над греками Аверинцев не утаил. «Сохранять невозмутимую осанку, соразмерять модуляции своего голоса и выявляющие себя в этих модуляциях движения своей души можно перед лицом смерти, но не под пыткой»⁸. На «Ближнем Востоке» перед лицом пыток и бесправия невозможно было сохранять позу и длить защитные речи. Приходилось умолкнуть, если били по красноречивым устам. И тогда, считает Аверинцев, оправданы были жалостливость и плач, надежда и отчаяние, благоразумие и пронзительный страх⁹.

В сущности Аверинцев приблизился здесь к деконструкции. Ведь деконструкция (по словам Автономовой) «начинается с инверсии ценностей в метафизических оппозициях и с более высокой оценки того, что в прошлом оценивалось низко»...¹⁰ Эта инверсия ценностей у Деррида и Аверинцева имела совершенно очевидный вектор. На место «индоевропейской» мужественной героики встал «ближневосточный» текст, исполненный почти женским опытом молчаливого и беспомощного страдания, опытом, который так пригодился в XX столетии¹¹. Плоть текста горела вместе с живой человеческой плотью. Не случайно Аверинцев в своей лучшей книге пересказал историю рабби Ханины бен Традион из талмудического трактата «Авода Зара» (17б–18а): через семь столетий после Иезекииля римские солдаты сжигали заживо одного ближневосточного книжника вместе со святыней его жизни – священным свитком. «Его ученики сказали ему: “Что ты видишь?” Он ответил: “Свиток сгорает, но буквы улетают прочь”»¹².

Примечания

¹ Jaffee M.S. Tora in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE – 400 CE. Oxford: University Press. P. 150–151.

² Деррида Ж. Рана истины или противоборство языков // Отечественные записки. 2004. № 5 (10) (перевод интервью Э. Гроссман с Ж. Деррида в журнале «Эроп») (<http://www.strana-oz.ru/2004/5>).

³ Там же.

⁴ Ковельман А.Б. Midrash as Soviet Counterculture // Еврейская цивилизация: проблемы и исследования. Материалы Пятой международной конференции по иудаике. М., 1998. С. 208–210.

⁵ Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. М., 2011. С. 379.

⁶ Handelman S.A. The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory. Albany: State University of New York Press, 1982.

⁷ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 59.

⁸ Там же. С. 60.

⁹ Д. Боярин (самый близкий к деконструкции исследователь Талмуда) во многом повторил эти тезисы Аверинцева в своей книге «Негероическое поведение». На его взгляд, представление о «женственности» евреев родилось из их униженного положения в эпоху Римской империи. Более того, сами римляне (прежде всего христиане) утратили позу суровой мужественности и обрели женственность, оказавшись беззащитными перед тиранией власти. См.: Boyarin D. Unheroic Conduct: the Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man. Berkeley, Los Angeles, London: California University Press, 1997. P. 4–9. Ср. также мою статью: Kovelman A. Hellenistic Judaism on the Perfection of Human Body // Journal of Jewish Studies. Oxford, 2010. 61, 2. P. 219.

¹⁰ Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. С. 97.

¹¹ См.: Деррида Ж. Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануила Левина-са // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2007. С. 126–250.

¹² Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 189.

Сергей Мельник
(Москва)

**Старцы и цадик:
соотношение устного и книжного
наставления**

Существует ряд работ, в которых высказана гипотеза о наличии существенного влияния русских мистических сект, в первую очередь хлыстов, на возникновение и специфику хасидизма¹. Именно заимствованиями некоторые исследователи объясняли появление нового способа духовного руководства (культ цадиков и беспрекословное подчинение им), а также несвойственное для традиционного иудаизма поведение хасидов во время молитвы и праздничного застолья (танцы, возгласы, хлопанье в ладоши и т.д.). Эта позиция подвергалась критике, и на сегодняшний день считается, что предположение о влиянии на хасидизм учения русских сект не получило надлежащего научного подтверждения².

Рассматривая возможность непосредственного влияния христианских верований на хасидизм, Гершом Шолем рекомендовал обратить особое внимание на деятельность православных старцев, особенно на Паисия Величковского (1722–1794)³, но сам, к сожалению, не посвятил этому вопросу специального исследования. Автор, не исключая и других источников влияния на хасидизм, считает эту интуицию именитого ученого верной. Однако существенным здесь является не столько фигура старца Паисия, который, будучи евреем по происхождению, являлся классическим представителем исихастской традиции, сколько более позднее старчество и тип православной религиозности как таковой. Гипотеза о влиянии православной духовности на основоположников хасидизма, особенно в контексте параллелей между старцами и цадиками, выдвигалась исследователями⁴, однако эта тема до сих пор остается малоизученной.

В старчестве и цадикизме как религиозно-культурных явлениях можно заметить немало сходств. Старцы и цадики обладали личным моральными и духовным авторитетом, личной харизмой, их действия и суждения не определялись нормативными мирскими установлениями, считалось, что они владеют особыми духовными дарами и имеют сверхъестественные способности – прозорливость, способность к чудотворению и т.д. Характерными были представления об особой мистической связи старцев и цадииков со своей паствой, считалось также, что они способны оказывать сильное нравственное воздействие на приходящих одним своим присутствием, примером или простой беседой. Широкое распространение получил обычай почитания мест их погребения и мощей.

Массовым религиозным сознанием эти духовные учителя воспринимались как нечто среднее между фигурами Священника (то есть представителя официальной иерархии) и Знахаря (Целителя, Врачевателя) – Ведуна (Гадателя, Прорицателя) – Колдуна. Так, известный русский философ В.В. Розанов писал: «В том смысл и значение старчества и состоит, что, воскресив в себе как бы “волхва древнего”... старец входит в жизнь людей добрым волшебством, с магической заклинательной силой: заклинательной против дурного и как бы открывающей рог изобилия для хорошего»⁵. Прозвище основателя хасидизма Баал Шем Тов («Владеющий добрым именем») и означает, собственно, чудотворца. Баал шемами (господами имени) в иудейской традиции назывались люди, знающие тайные имена Бога и ангелов, посредством которых можно исцелять больных, изгонять нечистых духов, изготавливать амулеты, открывать тайны прошлого и предсказывать будущее⁶.

Однако основным и определяющим свойством старцев и цадииков было, конечно же, то, что они являли собой идеал праведности, святости в своей религиозной традиции, то есть обладали уникальным опытом приобщения, близости к Богу.

В христианстве и в иудаизме, как и во многих других религиях и школах духовной практики, передача традиции осуществляется посредством диады «учитель–ученик». Между тем можно говорить, что явления старчества и цадиикизма представляют собой существенно новую форму этого древнего института. Специфической чертой старчества было сочетание строгого подвижничества, пребывания на высших ступенях духовного совершенства с активным выходом

в мир, интенсивным взаимодействием с простыми людьми⁷. Эта установка весьма отличалась от классического подвижничества, исторически основанного на уходе из мира в пустыню, в горы, в затвор. Так, известный христианский подвижник V в. Арсений Великий говорил: «Бегай от людей – и спасешься». А на вопрос собратьев-монахов о том, почему он «бегает» от них, святой Арсений отвечал: «Бог видит, что я люблю вас, но не могу быть вместе и с Богом, и с людьми»⁸. То есть служение старцев в качестве духовных помощников, советников и наставников представляет собой оригинальную форму контакта аскетической традиции с мирским человеком. Эту же характерную тенденцию совмещения поглощенности духовной практикой с широким общением с верующими мы обнаруживаем и в поведении хасидских цадиков. Учителя транслировали доселе скрытую внутреннюю мистическую традицию – каббалу в случае хасидизма, и исихазм в случае православия, но их учениками были не какая-то узкая группа посвященных или монахи, а простые люди. Поясним этот тезис более подробно.

Своего расцвета мистико-аскетическая традиция православия – исихазм (от греч. *исихия* – тишина) достигает в XIV в. в Византии. В центре исихастской практики находится особая школа и техника молитвы, имеющая своим ядром частое повторение краткой Иисусовой молитвы («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного»). Исихасты сообщали, что на высших ступенях духовной практики они удостоивались световых созерцаний, восприятия «Божественного света», считали это высшей целью подвигов и признаком непосредственного приобщения к Богу. Главным событием этого византийского этапа стали так называемые исихастские споры, которые были связаны с проблемой богословского осмысления соотношения непознаваемой божественной сущности и божественных энергий, то есть этого созерцаемого монахами «фаворского» света. Позиции исихастов отстаивал святитель Григорий Палама, учение которого было окончательно утверждено на поместном соборе 1341 г.

С наступлением владычества турок (1371 г.) исихастская традиция начинает претерпевать упадок, который проявлялся не только в стагнации, но и в уклонении в чуждый духовный тип и стиль. Начало возрождения традиции связано с деятельностью афонского монашеского движения «коливадов» в XVIII в., в среде которого возникает первый вариант *Филокалии*, или «Добротолюбия» – фунда-

ментального компендия исихастских текстов, избираемых из всей истории традиции. В это же время работа над такой антологией аскетических текстов ведется и в румыно-славянском ареале под началом преп. Паисия Величковского, так что почти одновременно появляются «Добротолюбие» греческое (1782, Венеция) и славянское (1793, Москва)⁹. «Добротолюбие» было воспринято как «истинный микрокосм Традиции, хранящий в себе ее силу: то был не источник информации, а учебник православной жизни, учащий не только способу молитвы, но и цельному способу существования, укорененного в Боге»¹⁰. Можно сказать, что ««Добротолюбие» стало библией православного аскетизма»¹¹, и поэтому этот этап традиции часто называют «филокалическим возрождением». Ветви исихастской традиции имеются во всех православных странах – Болгарии, Сербии, Румынии, Грузии; но главный очаг традиции в послевизантийский период находится в России. Поэтому новый и последний этап развития традиции, к которому принадлежит православное старчество, иногда называют «русское исихастское возрождение XVIII–XX веков»¹². Таким образом, исихазм, бесспорно, оказал существенное влияние на формирование феномена старчества.

Хасидизм тесно связан с каббалой и рассматривается исследователями как одно из течений в еврейской мистике¹³. Каббалисты стремились постичь сокровенный смысл Торы и других книг Священного Писания, заключающих, как они полагали, символическое описание Бога и Его Имен-Сил, механизма творения мира и различных скрытых уровней реальности. Традиционно представители каббалы утверждали, что их учение – это откровение, ниспосланное праотцам и *таннаям* (законоучителям в конце I в. до н.э. – II в.) и доступное лишь привилегированному меньшинству¹⁴. Различные мистические школы, известные под общим названием «каббала», получают развитие в иудаизме начиная с XIII в. Среди них следует выделить традицию, восходящую к книге «Зогар», мистическое течение, также получившее название «хасидизм» в средневековой Германии (XII–XIII вв.), учение профетической каббалы Авраама Абулафии (1240–1291) и школу Ицхака Лурии (1534–1572), так называемую лурианскую каббалу. Основательное описание мистических сочинений, повлиявших на лидеров хасидизма, предлагает в своих исследованиях М. Идель¹⁵.

Талмуд и многие авторитетные иудейские раввины постановили наложить на изучение каббалы ряд ограничений: эзотерическую

часть Торы можно изучать после сорока лет и не всем верующим. Хасидизм же кардинально меняет отношение к каббале. В 1747 г. Баал Шем Тов пишет своему шуруну Гершону Кутоверу письмо, которое становится манифестом хасидизма. В этом письме можно обнаружить три принципа, неоднократно выделявшихся в наставлениях Баал Шем Това и его последователей: любовь к собрату-еврею, даже такому, чье сердце отклонилось со стези истины и теперь должно быть снова обращено к Небесному Отцу; подготовка самого себя и мира к пришествию Мессии; раскрытие знания, содержащегося в эзотерической премудрости Торы¹⁶. Мессия говорит Баал Шем Тову, что придет на землю только тогда, когда учение хасидов распространится по всей земле и через это мир спасется¹⁷. Хасидизм учил, что изучение Торы, не оживленное осмыслением ее внутренних измерений, холодно и мертво, как тело без души. Хотя снятие ограничений на изучение тайного знания было сделано ранее одним из величайших и авторитетнейших каббалистов – Ицхаком Лурией, но только лишь с приходом Баал Шем Това началось интенсивное и всеобъемлющее распространение этой мудрости. Итак, мы можем заключить, что первостепенная роль мистической традиции иудаизма – каббалы – в формировании хасидизма и цадикизма не вызывает сомнений.

Следует отметить, что эта тенденция выхода мистико-аскетических традиций в старчестве и цадикизме реализовывалась постепенно. Так, родоначальник всей линии старчества Паисий Величковский, подвизавшийся на Афоне и в Молдовлахии (сегодняшней Румынии), которого еще называют «старцем древневосточного типа»¹⁸, говорил о нежелательности распространения исихазма за пределы монашества: «Святоотеческие писания, особенно те, которые поучают нас истинному послушанию, бдительности ума и исихазму, вниманию и умной молитве, приспособлены сугубо монашескому чину, но не всем православным христианам»¹⁹. Вместе с тем старец Паисий развивает дисциплину Умного Делания в лоне киновийного (общежительного), а не анахоретского монашества; также он совмещает ее с созданием «филолого-аскетической школы», т.е. с трудами монахов над переводами аскетических книг. Кроме этого Паисий много времени проводит в общении с монахами, так что «старец по целым дням был занят с братией, двери его кельи не закрывались иногда до девяти часов вечера. Одни уходили, другие приходи-

ли...»²⁰. В кругу духовного общения и окормления Макария Оптинского (1788–1860) оказываются уже отдельные миряне, а в организованной им интенсивной переводческо-издательской деятельности участвуют не только монахи. Преемник Макария старец Амвросий (Гренков, 1812–1891) Оптинский представляет собой классический образец того, что обыкновенно понимают под русским старчеством. Принципиальная новизна шага, сделанного Амвросием, заключается в том, что посредством дара духовного общения, позволяющего до глубины входить в опыт другого и откликаться на него, он делается духовным советником и наставником любого, пришедшего к нему. Многие представители церковной иерархии, в том числе некоторые строгие подвижники (как схимонах Вассиан в Оптиной), не одобряли нового направления в старчестве, его открытия миру. Однако русское старчество сделало еще один шаг в этом направлении, который связан с появлением старцев, не принадлежащих монашеству, и формированием таких явлений, как «монастырь в миру», «покаяльная семья». Наиболее известным из таких «старцев в миру» является о. Алексей Мечев (ок. 1860–1923), священник московского храма Николы в Кленниках.

По мнению большинства исследователей, Баал Шем Тов излагал свое мистическое вероучение лишь узкому кругу учеников, так что количество посвященных, вплоть до смерти основателя хасидизма, оставалось незначительным²¹. В 1760–1772 гг., главным образом под влиянием одного из наиболее выдающихся учеников Бешта – рабби Дов Бера, хасидизм из союза нескольких мистических братств превращается в заметное религиозное течение. В 1772–1815 гг., в период так называемого третьего поколения хасидов, новое религиозное движение становится массовым и влиятельным, издаются труды основоположников течения, формулируется большинство наиболее важных доктрин хасидского вероучения²². Вопрос о том, в какой мере следует открывать широким массам хасидов сокровенные тайны Торы, вызывал разногласия среди последователей Бешта. Некоторые из хасидских дворов с течением времени совершенно отказались от проповеди оригинального вероучения и содержания мистических братств, и их деятельность стала ограничиваться по преимуществу поддержанием установленного порядка общения цадика со своими хасидами²³. Но известны и обратные примеры, когда представителям отдельных направлений хасидизма удалось организовать

тысячи своих сторонников в некое подобие мистического братства и добиться больших успехов в усвоении ими каббалистических основ своего вероучения. Одним из наиболее показательных примеров таких течений хасидизма, занятых экстенсивным, подробным разъяснением каббалистических представлений, является основанное рабби Шнеур Залманом из Ляд движение ХаБаД.

Итак, можно говорить, что духовные традиции как бы выделили из себя посредствующее звено, особую личностную среду, «агентов трансляции» для передачи начал исихазма в случае православия и каббалы в случае хасидизма в широкое социальное пространство; этой личностной средой стали старцы и цадики. Главным стимулом выхода мистических традиций «в мир» стало убеждение во всеобщей ценности этих начал и принципов не только для монахов или отдельных посвященных, но и для всех верующих, которые также должны следовать этим установкам, пусть даже не в абсолютной полноте. По мнению автора, таким образом, сходство феноменов старчества и цадикизма надо объяснять в первую очередь не заимствованиями, как это обычно делается²⁴, а внутренней логикой развития духовных традиций.

Исходя из сделанных замечаний, обратимся к рассмотрению основной темы о соотношении устного и книжного наставления в старчестве и цадикизме. В качестве отправной точки приведем известное изречение одного из хасидов о своем цадике: «Я не для того пошел к Магиду из Межерича, чтобы учиться у него Торе, но чтобы посмотреть, как он завязывает шнурки на своих башмаках»²⁵. То есть экзегеза Торы и даже изучение теософских концепций каббалы теряют свое главенствующее значение, теперь на первое место вышла личность учителя; именно цадик, духовный учитель становится образцом для подражания, «живой Торой». Почему же произошло это кардинальное изменение, что столь принципиально нового для традиционного иудаистского сознания привнес хасидизм?

Среди исследователей и самих хасидов до сих пор нет единого мнения о том, в чем же заключалась оригинальность и новизна учения Баал Шем Това, благодаря которому он совершил «подлинную революцию в еврейской мысли, мирозерцании и образе жизни»²⁶. По знаменитому определению пятого Любавического ребе Шалом Довбера, «хасидом зовется тот, кто делает больше, чем того требует буква закона»²⁷. Но в чем же заключается это большее? Сам ребе

Решаб отмечает, что отличительное свойство хасидизма в том, что «естественные свойства человека преображаются в Б-жественные способности»²⁸. Шнеур Залман выражает это следующим образом: «Вся идея хасидизма – в преображении природы характерных особенностей человека (мидот). Это означает изменение не только его природных характеристик, но и самой природы его характера»²⁹. То есть, по мнению этих авторитетных цадиков, новизна учения Бешта заключается в его видении основной религиозной задачи человека как особого антропологического процесса, восходящего к трансформации человеческой природы посредством контакта с «иным», божественным горизонтом бытия, что, пользуясь терминологией современного философа С.С. Хоружего, можно обозначить термином «духовная практика»³⁰.

Главенствующее значение религиозной установки на прохождение духовной практики, т.е. на процесс радикальной самотрансформации, позволяет объяснить некоторые характерные черты хасидизма: примат эмоциональной составляющей над рассудочной, распространенность аскетизма, важность молитвы, антропологизацию богословия (ср. высказывание Дов Бера в ответ на вопрос противника хасидизма о том, что нового открыл его учитель Бешт: «Он научил тому, что сфирот заключены в человеке»). Этой же установкой можно объяснить некоторые «социокультурные» особенности хасидизма: того факта, что Бешт не оставил никаких книг, отвержение социально-сословных границ (поскольку в мире подвига их и не может быть), почитание цадиков и мест, где они подвизались, подобное традиционному христианскому почитанию святых и их мощей и др.³¹ Следует подчеркнуть, что некоторые течения в еврейской мистике и каббале («экстатическая каббала» в терминологии М. Иделя; *хасидей Ашкеназ* в Германии XII–XIII вв. и др.) видели основой религии духовную практику, так что учение Бешта, безусловно, является не только самобытным, но и имеющим глубокие корни в иудейской традиции. В православии же преображение своей природы, отказ от схоластичности и концентрация на духовной практике, целью которой является обожение (*теозис*), всегда признавалось ядром религии³².

Поскольку содержание духовной практики носит не эссенциальный (идеи, ценности, законы) а энергийный характер (где речь идет об устремлениях, волениях, эмоциях и прочих проявлениях активно-

сти), то оно должно быть транслируемо посредством личного общения особого рода. Именно поэтому хасидизм и православие отдают явное преимущество таким формам, как изустное наставление и личный пример (старец-послушник в православии; цадик-хасид в хасидизме), тогда как книжное научение традиционно играет второстепенную роль.

В контексте соотношения устного и книжного типов наставления следует отметить еще одну особенность старчества и цадикизма. Духовная практика требует от верующего глубокой интроспекции, предельной концентрации и сосредоточенности на своем внутреннем состоянии. Во имя исполнения заповеди о любви к Богу, на высших ступенях духовной практики многие христианские подвижники, испытывая особое блаженство от богообщения и прикасаясь к сокровенным тайнам мироздания, естественным образом стремились уйти от суетного мира, чтобы не лишиться «сладости Божьей»³³, вследствие чего впадали в своеобразный духовный эгоизм. Деятельность же православных старцев, в том числе Амвросия Оптинского, была основана на полной самоотдаче, доходящем до самоистощания, кенотическом служении людям и вхождении в их страдания, соединении с ними в любви, т.е. здесь имело место предельное осуществление заповеди о любви к ближнему.

Сходные тенденции и трансформации религиозных установок можно увидеть и в цадикизме. Не случайно одним из трех основополагающих принципов хасидизма, которые изложил Бешт в уже упомянутом письме своему шурину, является заповедь о любви к ближнему. Совершенный праведник это не только человек, искоренивший в себе зло и достигший наивысшей степени любви к Богу, но еще и орудие Всевышнего, которое призвано соединить мир с Творцом. Горячую устремленность к Богу, с точки зрения философии хасидизма, иногда даже необходимо ослабить – «преодолей желание души подняться за пределы этого мира: задача ее создать жилище Бога в этом мире»³⁴. Вследствие этого акцент на необходимости доброго, сердечного отношения к людям признается первостепенной ценностью хасидизма. Итак, в старчестве и цадикизме «мистика любви к Богу» специфически дополняется, обогащается новыми измерениями религиозного опыта, связанными с «мистикой любви к ближнему», что также приводит к примату устной составляющей над книжной.

В заключение основные итоги. Одной из характерных черт феноменов старчества и цадикизма является распространение внутренней мистической традиции (каббалы в случае хасидизма и исихазма в православии) во вне, выражающееся в широком общении с простыми людьми. Рассматривая старцев и цадики в контексте внутренней логики развития православия и хасидизма, можно пояснить значение книжного и устного наставления как форм трансляции духовной традиции. Предметом передачи оказывается прежде всего живой, личный опыт духовной практики, что определяет и особый способ трансляции, который заключается не в имперсональном языке научения неким нормам, идеям, ценностям, законам, а предполагает личное общение особого рода. Поэтому эти духовные традиции отдают явное преимущество непосредственно-личным формам: изустному наставлению и личному примеру, тогда как книжное научение подчиняется им, играя добавочную и вспомогательную роль.

Примечания

¹ *Eliaach J.* The Russian Dissenting Sects and their influence on Israel Baal Shem Tov, founder of Hassidism // PAAJR. Providence, 1968. № 36. P. 57–83; *Patai R.* Jewish Dionysians: The Hasidim // *Patai R.* The Jewish Mind. New York, 1977. P. 185–188, 214–217.

² *Туров И.* Ранний хасидизм: История. Вероучение. Контакты со славянским окружением. Киев, 2003. С. 159–167.

³ *Scholem G.* Dmuto ha-historit shel r. Israel Baal Shem Tov // *Tsadik ve-eda.* Jerusalem, 2001. P. 51.

⁴ *Туров И.* Ранний хасидизм. С. 190–207.

⁵ *Розанов В.В.* Оптиная Пустынь // *Розанов В.В.* Около церковных стен. СПб., 1906. Т. 2. С. 106.

⁶ *Туров И.* Ранний хасидизм. С. 23.

⁷ *Хоружий С.С.* Русское старчество в его духовных и антропологических основаниях // *Хоружий С.С.* Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 31–60.

⁸ Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 1846. С. 17.

⁹ *Хоружий С.С.* Исихазм // Новая философская энциклопедия. М., 2000. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/1293.html>

¹⁰ Исихазм: аннотированная библиография / Под общ. ред. С.С. Хоружего. М., 2004. С. 22.

- ¹¹ *Zamfirescu D.* A fundamental book of the European culture. Bucharest, 1991. P. 12.
- ¹² *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 205.
- ¹³ *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М., 2004. С. 399–440.
- ¹⁴ *Хлебников Г.В.* Иудаизм // Культурология. XX век. Энциклопедия. СПб., 1998. Т. 1. С. 881.
- ¹⁵ См., напр.: *Idel M.* Hasidism: Between Ecstasy and Magic. New York, 1995. P. 9–12.
- ¹⁶ *Гурари Н.* Философско-этическое учение хасидизма («Революция и откровение»). Дис. ... канд. филос. наук / МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 1996. С. 10.
- ¹⁷ Там же. С. 143.
- ¹⁸ *Экземплярский В.В.* Старчество // Дар ученичества / Сб. под ред. П.Г. Проценко. М., 1993. С. 220.
- ¹⁹ Цит. по: *Савчук В. Св. Паисий Величковский и возрождение исихастской традиции в Румынской Церкви в XIX–XX веках* // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1999. Вып. 2. С. 186.
- ²⁰ Цит. по: *Четвериков С., прот.* Старец Паисий Величковский. Париж, 1988. С. 119.
- ²¹ *Туров И.* Ранний хасидизм. С. 17.
- ²² Там же. С. 18–19.
- ²³ Там же. С. 37.
- ²⁴ Там же. С. 198–199.
- ²⁵ Цит. по: *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. С. 422.
- ²⁶ *Лазар Берл.* Хасидизм – дар человечеству // Шивхей Бешт (Хвалы Израэлю Бааль-Шем-Тову). М., 2010. С. 7.
- ²⁷ Цит. по: *Гурари Н.* Философско-этическое учение хасидизма... С. 44.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Цит. по: *Гурари Н.* Философско-этическое учение хасидизма... С. 44.
- ³⁰ *Хоружий С.С.* К антропологической модели третьего тысячелетия // Философия науки. М., 2002. Вып. 8. С. 114–125.
- ³¹ *Мельник С.В.* Компаративный анализ духовных практик как основа межрелигиозного диалога // Научные труды по иудаике. Материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2012. Т. 2. С. 171–188.
- ³² *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. С. 203–205.
- ³³ *Феофан Затворник.* Начертание христианского нравоучения. М., 2008. С. 544.
- ³⁴ *Шнеерсон М.-М.* Уроки Торы. М., 2001. С. 222.

Елена Федотова
(Москва)

Каин и Авель (Быт 4: 2–16): литературные и мифологические параллели

Удивительное сходство двух литератур, библейской и шумерской, отметил еще С.Н. Крамер¹. Этот факт, безусловно, требует объяснения, потому что между шумерами и евреями пролегает, по-видимому, не одна тысяча лет.

Наиболее здравое объяснение из тех, что можно выдвинуть здесь, – это передача сюжета через культуры окружающих народов: вавилонян, ассирийцев, хеттов и др.² Однако самый механизм такой передачи еще нуждается в конкретизации. Транслировались ли шумерские рассказы через устную передачу, попав в какой-то момент в фольклор, или же до еврейских писцов доходили переписанные тексты? Вряд ли у нас есть возможность получить точные и доказательные ответы на эти вопросы в силу ограниченности материала для размышлений; самое большее, что нам доступно, – это выбрать наиболее вероятную возможность на основе сравнительного анализа роли данного сюжета в предельно широком релевантном контексте.

Я остановлюсь в этой связи на библейском рассказе о Каине и Авеле (Быт 4: 2–16), у которого просматриваются три более или менее близкие шумерские параллели³.

Все три шумерских текста принадлежат к жанру *спора-диалога*, очень характерного для шумерской литературы. В таких диалогах спор ведут обычно два существа или два предмета (рыба и птица, медь и серебро, плуг и мотыга, зима и лето и пр.), доказывая свое превосходство над оппонентом и свою лучшую пригодность к практическому использованию. Решает спор третейский судья; в конце спорщики примиряются и все вместе поют славословие победителю. Суть же произведения, по-видимому – в рассмотрении и демонстрации наибольшей полезности той или иной вещи в хозяйстве⁴.

Крамер, в частности, упоминал о сходстве нашей библейской истории с текстом старовавилонского времени (XIX–XVII вв. до н.э.), который условно назван «Спор между земледелием и скотоводством». Русский перевод этого текста впервые сделан В.В. Емельяновым⁵, материалы которого я буду использовать ниже – в том, что касается анализа шумерских текстов.

Упомянутый «Спор» сам по себе несколько необычен для жанра диалога, но определенно к нему принадлежит. В отличие от типового спора, данный текст представляет собой сценку, как бы запись ритуального действия; он имеет сюжет: за руку и сердце богини Инанны спорят пастух Думузи и земледелец Энкимду.

Инанна предпочитает Энкимду – за его прочную обеспеченность; однако ее брат Уту, бог солнца и справедливого решения, настоятельно советует ей выбрать Думузи, по причине его святости и родства с богами. В практическом же отношении, говорит Уту, пастух ничем не хуже земледельца, молочные продукты не уступают зерну. Думузи приходится доказывать свое превосходство, и он побеждает – не только в словесном споре, но и в действенном поединке: пастух затевает ссору и теснит Энкимду. Однако миролюбивый землепашец не поддается на провокацию. На свадьбе Думузи с Инанной все примираются и дружно поют славословие богине, подтверждая правильность ее окончательного выбора.

Мотивации бога солнца Уту, который настаивал на браке Инанны с Думузи, совершенно прозрачны. Прежде всего, сам текст, по-видимому – не совсем каноническая версия священного брака. Инанна – богиня войны и любви и, как все такие богини, отвечает за плодородие. Она должна сочетаться браком с тем, кто будет способствовать плодородию, и это, конечно, Думузи, а не Энкимду, второстепенный персонаж в шумерской религии, не связанный с серьезными ритуалами. Думузи же как раз – очень известный мифологический герой: это пастух овец и бог весны, жертвенный бог, который полгода проводит в подземном мире в качестве искупительной жертвы за Инанну. Его полугодовое правление на земле – от зимнего до летнего солнцестояния – связано с ростом и плодоношением, с изобилием всякого земельного продукта, но также и с обильными жертвами. Овец (которыми заведовал Думузи) приносили в жертву весной, в месяце нисан, в поддержку набирающему силу весеннему солнцу. И вообще, согласно мифологии, между солнцем (Уту) и Ду-

музи существует тесная связь и взаимная поддержка; только естественно, что Уту, заинтересованный в усилении жизненного начала на земле, стоит за Думузи⁶.

Думузи в тексте назван «Другом Энлиля», «Семенем престола». По иерархии он значительно выше Энкимду, но и помимо того, пастух, как сказано, побеждает и в словесном споре, и в действенном поединке. Таким образом, Инанна в конце концов выбирает не богатого и слабого Энкимду, а жертвенного, царственного (то есть святого) и сильного Думузи. («Пастух» – это постоянный эпитет царя в текстах Междуречья.)

В разобранном тексте хорошо видны как сходства, так и отличия от библейского рассказа о Каине и Авеле. Они будут рассмотрены ниже, по совокупному сравнению всех текстов.

Пока же отметим, что существует еще два шумерских текста (относящихся примерно к тому же времени), которые стоит обсудить в данной связи. Один из них, условно названный «Скот и Зерно»⁷, отличается от первого тем, что здесь побеждает Зерно; третейским судьей выступает сам верховный бог Энлиль.

В третьем диалоге описан спор Лета и Зимы («Эмеш и Энтен»⁸). Обычно здесь видят параллель с библейским рассказом, отождествляя одного из божественных героев истории (Энтена) с пастухом, а другого (Эмеша) – с земледельцем⁹. Однако на самом деле в этой истории трудно назвать кого-то пастухом, потому что оба оппонента спорят за звание «Земледельца богов»; оба приносят в жертву Энлилю как скот, так и растительные продукты, а функции обоих братьев-богов где-то пересекаются. Но эпитет «Земледелец богов» достается Энтену (Зиме), и третейский судья Энлиль отдает ему безусловное предпочтение, объясняя это тем, что зимой происходит накопление воды, от которой зависит плодородие почвы. Эмеш напоминает Каина тем, что он отчасти тоже ремесленник, поскольку преподносит Энлилю драгоценные металлы и камень лазурит. Вместе с тем, в данном сюжете (как и везде в шумерских диалогах) никто никого не убивает; проигравший примиряется с поражением и поздравляет победителя. Таким образом, действительная цель диалога – выяснить, которая из спорящих сторон лучше соответствует той функции, на которую оба претендуют.

Из сопоставления шумерских текстов видно¹⁰, что к концу III тыс. до н.э. в Шумере земледелие уже прочно преобладало над скотовод-

ством, и это – экономическая сторона дела. Однако ценностные приоритеты общества, определяемые мифами и ритуалами, все еще на стороне пастуха.

Сама категория «пастырства» чрезвычайно значима в шумерской мифологии и идеологии. Пастух – это царь и жертва, он охраняет жизнь жертвами; он любимец главных городских богов; у него избыток жизненной силы, и он буквально излучает энергию и волю к жизни. Ничего этого нет у земледельческих богов. Пастырь превосходит земледельца тем, что поддерживает жизнь – как собственными волевыми усилиями, так и жертвами, приносимыми во имя жизни¹¹.

Просуммируем теперь особенности шумерских текстов в сравнении с библейским рассказом о Каине и Авеле.

1. В том тексте, где предпочтение отдается пастуху, это происходит потому, что он святой и сильный – против богатого, но низкого и слабого земледельца.

2. В шумерских текстах третейский судья всегда открыто мотивирует и разумно объясняет свой выбор.

3. По совокупности трех шумерских текстов прослеживается скорее не динамика какого-то процесса, а некоторое стационарное уже противостояние – экономического status quo, когда зерно составляет основу экономики – и религиозно, ритуально модулированной системы этических предпочтений, в которой пастух выступает мифологическим и ритуальным героем, пастухом народа в той же мере, что и пастухом овец.

Сравним с этими особенностями некоторые специфические черты библейского рассказа.

1. Третейский судья (Бог) выбирает жертвенного, но слабого. При всех мифологических пастушьих коннотациях (которые, по-видимому, сохраняются в Еврейской Библии), Авель откровенно слаб. Он – младший сын; само его имя (евр. «Хевел») означает «пустота», «ничто», бесследно исчезающий легкий вздох. Несмотря на предпочтение Бога, Авель так и исчезает из жизни, не оставив по себе ничего. В противоположность ему Каин, хотя и проклят, прекрасно устроился: он строит города, насаждает ремесла; даже родоначальником пастушества выступает **его** потомок, а не Авеля (у которого нет потомства). Таким образом, Каин – богатый и сильный, хотя не жертвенный, низкий и вообще нечистый.

2. В библейском рассказе Бог никак не объясняет Свой выбор, и в самом тексте нет ничего, наводящего на какое-либо решение¹². В некото-

рых современных работах можно даже прочесть, что шумерский сюжет проливает свет на божественные мотивации¹³, которые невозможно отследить из-за лаконизма библейского автора. Однако есть подозрение, что отсутствие явных мотиваций выбора – не случайная черта рассказа; для обоснования данного тезиса мы рассмотрим ниже функцию истории о Каине и Авеле в русле общей идеологии нарратива.

3. По совокупности библейских текстов, имеющих отношение к основным темам рассказа о Каине и Авеле, прослеживается иная идеология и иная цель, нежели у шумерских табличек. Действительно, основные темы конфликта¹⁴, представленного в Быт 4 – это соперничество и борьба братьев¹⁵, а также проблема Божественного выбора, предпочтения Бога¹⁶. В Пятикнижии есть организованный ряд рассказов, развивающий эти темы на примере отношений братьев: Измаила и Исаака (Быт 21), Исава и Иакова (Быт 25–33), Зераха и Пареца (Быт 38), Иосифа и братьев. По-видимому, в тот же ряд можно поместить Аарона с Моисеем; а далее эта тема выходит за пределы Пятикнижия, в историческую часть Библии, причем перечисленные рассказы определенным образом подсвечивают проблему отношений уже двух братских племен – Иуды и Ефрема¹⁷.

Отсюда можно сделать вывод, что рассказ о Каине и Авеле играет роль своего рода мифологической заставки, то есть дает, по сути, мифологический прецедент, утверждая право Бога на прихоть, на ничем не мотивированное воление. Действительно, во всех случаях Бог делает странный, неожиданный выбор: выбирает младшего (хотя и старший при этом бывает неплохо устроен), слабого и жертвенного – в качестве потенциальной жертвы поочередно выступали Исаак (Быт 22), Иаков (Быт 32), Иосиф (Быт 37) и Моисей (Исх 4).

Библейский рассказ отступает от шумерского прототипа еще и по итогам соперничества братьев: в шумерских текстах никто никого не убивает и в конце все мирятся. Братоубийство – сюжет другого ареала; убийство Авеля Каином следует скорее образцу Ромула и Рема или Осириса и Сета, чем Думузи и Энкимду или Энтеа и Эмеша.

В мифологии мотив убийства связан обычно с жертвенностью; в Пятикнижии, в указанных сюжетах по линии враждующих братьев, этот мотив присутствует в виде угрозы жизни, «почти умирания» или символической смерти. Все младшие братья, они же – Божьи избранники, терпят от старших поношение и сталкиваются с попыткой их убийства старшими (или же рассказ дает намек на такую возможность). На самом деле, можно подозревать, что Измаил чем-то

угрожал Исааку (Быт 21: 9); Исав явно грозился убить Иакова (Быт 27: 41); Иосифа чудом не убили братья (Быт 37: 18–24), а Вениамин был на волосок от гибели по милости самого Иосифа (Быт 44); Зерах и Парец (по крайней мере, согласно апокрифам) дрались уже в утробе матери (так же, как Исав и Иаков, Быт 25: 22); и даже Моисей был обижен Аароном: тот пытался соперничать с младшим братом (Числ 12), а кроме того, Аарон чуть не погубил дело всей жизни Моисея, поддавшись на искус «золотого тельца». Однако ни в одном из обозначенных сюжетов дело не доходит до реального убийства – благодаря вмешательству Господа.

В то же время младшие братья (Исаак, Иаков, Моисей) оказываются в какой-то момент потенциальными жертвами, избранными на эту роль самим Господом, что, видимо, по представлению библейского автора, и должно само по себе указывать на богоизбранность таких героев, заменяющую им первородство¹⁸. В более широком контексте это указывает на непрерывную линию таких избранных, ведущую в конце концов к Иуде (который сам пережил символическую смерть – в виде временного отсутствия наследников).

Тем самым, Авель выступает прототипом жертвы¹⁹; однако это жертва, принесенная не Господу, а земле (*земля открыла свой рот, чтобы выпить кровь Авеля, поднесенную ей рукой Каина*). Сам образ напоминает месопотамский ритуал «Открывания рта» идолу, в процессе которого могли совершаться, в частности, жертвоприношения²⁰. Земля сопротивляется и проклинает Каина за этот грех. Убийца-идолопоклонник изгнан с земли; земля будет наградой младшему брату, жертвенному и чистому. В мифологической заставке библейского нарратива Авеля заменяет Шет, который дан Еве Богом «вместо Авеля». Это своеобразное «воскресение» младшего брата должно показать, что Божье предпочтение имеет последствия: Бог поддерживает Своего избранника, который без этой поддержки непременно бы погиб. И Шет, надо признать, оказывается достойным такого избрания: он становится основателем культа ЙХВХ на земле (как потом Авраам – в земле Палестины) и отцом праведника. Краткость его родословия составляет заметный контраст с родословием Каина, потомки которого умножают блага цивилизации и примеры морального разложения²¹.

Таким образом, рассмотрев рассказ о Каине и Авеле в более широком контексте, следует признать, что ставить его в соответствие

только с Эдемским рассказом, как делает Бленкинсопп²², – недостаточно. Это можно утверждать даже при полном согласии с выводами Бленкинсоппа о том, что оба рассказа имеют одного автора, что датировать их ранним периодом истории не удастся (они имеют слишком много общего с поздней литературой Мудрости), и наконец, что текст Быт 2: 4а – 4: 26 представляет читателю один из наиболее значимых образцов библейского исторического нарратива: «преступление – расследование – изгнание – раскаяние – смягчение наказания».

Как пишет Бленкинсопп, «в конце концов, рассказ Быт 2: 4а – 4: 26 задает образец, и он будет повторяться в истории Израиля, для которой первые главы книги Бытия служат прологом»²³. Это общее утверждение никак не мешает, а скорее помогает раздвинуть рамки контекста, в котором принято рассматривать наш библейский рассказ. Представляется несомненным, что Быт 4: 1–26 следует читать не только «назад», совместно с Эдемским рассказом, но и «вперед»²⁴, держа в уме все последующие библейские истории о соперничестве братьев. Это соперничество, как оно описано в ТаНаХе, не следует образцу ни шумерских диалогов, ни римских или египетских мифов; оно само задает совершенно новые образцы, нужда в которых определяется потребностями обоснования библейской идеологии. С этой точки зрения можно увидеть, что рассказ о Каине и Авеле фактически являет собой мифологический прецедент, который служит целям «иллюстративной доказательности» сразу по нескольким позициям.

1. Прежде всего, рассказ утверждает свободу Бога на ничем не мотивированный выбор: младшего, слабого и жертвенного – против старшего, сильного, но недостойного. Богоизбранность заменяет младшему первородство, слабого делает невероятно сильным, а жертвенность избранника, неразрывно связанная с верностью ЙХВХ, должна служить подтверждением и узаконением полученных таким образом прав.

2. Перечисленные выше преобразования слабости в силу, иллюстрация которых дана в последующих библейских рассказах, связаны с определенной жизнеспособностью младшего брата, которая в заставочном рассказе только намечена «воскресением» Авеля в лице Шета.

3. Рассказ в некотором смысле оправдывает поддержку Богом младшего брата, так как от старшего исходит зло и угроза (он агрессивен, недостоин, дик, нечист, грешен и т.д.). Если бы не помощь Господа, во всех рассказах смерть младшего брата от руки старшего была бы почти неизбежной; и наоборот, процветание младшего и сама его жизнь вы-

глядят исключительно результатом вмешательства и предпочтения Бога (то есть они, вообще говоря, противоестественны).

4. Оправдано также устранение от земли недостойного старшего сына. Бог не желает гибели Каина и дает ему другой способ жить, не связанный с работой на земле, но от земли он устранен, и таким образом права на землю, что подразумевается, переходят к младшему брату, несмотря на то что наследовать занятие отца – привилегия и обязанность старшего сына. Эта тема развивается и усиливается в последующем повествовании, в рассказах об Измаиле и Исааке, Исаве и Иакове (то есть, о патриархах), и, таким образом, решение этой темы приобретает нормативное значение.

5. Возможно, к этому списку можно было бы добавить и более узкий мотив: не исключено, что рассказ о Каине и Авеле эксплуатирует также древние представления о царе как «пастухе» народа, отвечающем за благосостояние и безопасность своих людей, и о его жертвенной смерти. Бог отдает предпочтение дару пастуха – кровавой жертве, утверждая тем самым ее приоритет перед хлебным приношением. Но, хотя Бог поощряет пастуха в его попечительских функциях, рассказ, тем не менее, сводит на нет их перспективность (и возможно – связанных с ними царских функций). Пастушество становится занятием потомков Каина, то есть, во всяком случае, приобретает сомнительные коннотации, что способно попутно снизить и авторитет царя.

Итак, после всего сказанного хорошо видно, что рассказ о Каине и Авеле – далеко не простое заимствование шумерского (и частично, может быть, иного) сюжета, но творческая разработка, отводящая рассказу роль мифологического обоснования, сакрализации решения определенных тем нарратива, причем тем наиболее существенных для идеологии библейской истории.

В традиционном сознании сакрализация чего бы то ни было всегда связана с подражанием древним сакральным образцам. С этой точки зрения кажется маловероятным, чтобы писцы, составлявшие библейский рассказ, выбрали в качестве такого образца сказку, передаваемую устно из поколения в поколение, от бабушки к внукам, и всем известную. Скорее на эту роль подошла бы запись ритуала (или чего-то относящегося к ритуалу), сохраняемая в царских или храмовых архивах и доступная только посвященным.

Наверно, подобные сакральные образцы могла предоставить еврейским писцам именно шумерская литература. Как известно, после вытеснения шумеров аккадцами (вполне мирным путем) последние

многое сохранили из шумерской культуры. Уже в старовавилонский период (XIX–XVII вв. до н.э.), от которого дошло до нас большинство текстов, шумерский язык был мертв и на нем не говорили на юге Месопотамии. Однако шумерская традиция продолжалась в «школе» (eduba), где литературные тексты переписывали и изучали. Шумерский оставался официальным языком школы, храма и канцелярии. В узком кругу «ученых» и «школяров» даже говорили по-шумерски, хотя шумерский был для этой среды языком иностранным, и, может быть, к тому времени он настолько модифицировался под влиянием аккадского, что его не узнали бы прежние шумеры²⁵. Однако, можно думать, что модификация языка не повлияла на передачу известных сюжетов; не повлияла, вероятно, и ограниченность элитарного круга лиц, знакомых с шумерской литературой. Есть некоторые свидетельства поразительного единения писцовой касты по всему Ближневосточному региону, как в отношении пространственном, так и временном²⁶: писцы древнего Египта, например, были знакомы с сочинениями месопотамских писцов, а в Палестине конца I тыс. до н.э. знали эпос о Гильгамеше²⁷.

Вместе с тем известно, что в послешумерский период в Месопотамии шумерский язык и шумерские тексты приобрели статус сакральных. Можно думать, что в храмовых и дворцовых библиотеках записи шумерских сюжетов столетиями сохранялись как древние и священные тексты и в качестве таковых могли дойти до еврейских писцов, например, в период вавилонской депортации или каким-то иным образом.

Разумеется, изложенные рассуждения не могут служить точным доказательством такой передачи сюжета от шумерской литературы к библейской, но все же этот путь представляется наиболее правдоподобным, если исходить из функциональной значимости библейского рассказа о Каине и Авеле.

Примечания

¹ *Краммер С.Н.* История начинается в Шумере. М., 1991. С. 149. См. также: *Kramer S.N.* Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millenium B.C., 1944 (First edition). Republished 2007 by «Forgotten books». P. 72 (http://books.google.ru/books?id=t16tDOHZLLEC&pg=PA72&redir_esc=y). Полезно иметь в виду, что еврейские писцы знали, по-видимому, не только шумер-

ские сюжеты; истории ТаНаХа проявляют сходство и с другими литературами древности, например, с египетской (ср. (ред.) Сказки древнего Египта / Ред.: Белова Г.А., Шеркова Т.А. М., 1998. С. 23–24, 39). Первая из упомянутых в ссылке историй (которые намного древнее Библии) предлагает очевидную параллель к поединку Давида и Голиафа, вторая – к способу обращения Моисея с морскими волнами.

² Оставаясь на научных позициях, придется оставить в стороне теорию, которая возводит происхождение евреев к шумерам, объясняя, таким образом, литературные параллели не заимствованиями или влиянием, а исходной принадлежностью шумерских сюжетов к еврейскому фольклору. См.: *Зильберман М.* Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев. Отцы Авраама. Кн. 1. Введение. (<http://www.hapiru.ru/text1-5.html>).

³ Эти параллели рассматривает также (со ссылкой на С.Н. Крамера) Т. Гастер. См.: *Gaster T.H.* Myth, Legend, and Custom in the Old Testament. Gloucester, 1981. P. 53–54.

⁴ См. издание английских переводов некоторых диалогов в сборнике: *The Context of Scripture. Canonical Compositions from the Biblical World* / Hallo W.W (gen. ed.). Vol. 1. Leiden; New York, 1997.

⁵ *Емельянов В.В.* «Моцарт и Сальери»: близнецы миф в ретроспективе шумерского диалога. (<http://www.lebed.com/2001/art2470.htm>). Упомянутый диалог пересказан у Гастера (см. прим. 3).

⁶ См.: *Емельянов В.В.* «Моцарт и Сальери». С. 4–7.

⁷ См.: *Vanstiphout H.L.J.* The Disputation between Ewe and Wheat (1.180) // *The Context of Scripture*. P. 575–578.

⁸ *Vanstiphout H.L.J.* The Disputation between Summer and Winter (1.183) // *The Context of Scripture*. P. 584–588.

⁹ См.: *Gaster T.H.* Myth, Legend, and Custom in the Old Testament. P. 53.

¹⁰ См.: *Емельянов В.В.* «Моцарт и Сальери». С. 8.

¹¹ Там же.

¹² Р. Грейвс и Р. Паттай пишут, со ссылкой на «ранних комментаторов», что некоторым еврейским учителям пришлось признать, что особой причины для предпочтения Авеля у Бога не было; «Бог, возможно, действовал из каприза, отвергая старшего сына и покровительствуя младшему» (*Грейвс Р., Паттай Р.* Иудейские мифы. Книга Бытия. М, 2002. С. 137). Вместе с тем, конечно, нет недостатка в богословских объяснениях Божественного выбора; см. обзоры: *Sarna N.M.* Genesis (JTC). Philadelphia; New York; Jerusalem, 1989. P. 3–4; *Westermann C.* Genesis 1–11 (CC). Minneapolis, 1984. P. 319; *Грейвс Р., Паттай Р.* Иудейские мифы. С. 131–137, а также комментарий Раши, Ибн Эзры, Сфорно в книге: Классические библейские комментарии. Кн. Бытия (Сб. переводов с др.-евр., арамейского и средневекового иврита) / Нук. проекта Л.А. Мацих. М, 2010. С. 69–70.

¹³ См., напр.: *Зильберман М.* Истоки. Гл. 14.

¹⁴ Разумеется, разные комментаторы понимают разное под «главной темой» рассказа о Каине и Авеле: противостояние пастушества и земледелия, этиологии

(роль кенитов по отношению к еврейскому этносу), социологическое объяснение братоубийства, историю первого убийства и проч. См. обзоры: *Westermann C.* Genesis 1–11. P. 282–286; *Sarna N.M.* Genesis. P. 31; *Blenkinsopp J.* The Pentateuch. New York, 1992. P. 69. В общей совокупности эти гипотезы представляют интерес, главным образом, с точки зрения истории библейской экзегезы.

¹⁵ К. Вестерманн перечисляет ряд авторов, видевших в рассказе о Каине и Авеле параллель с историей Ромула и Рема (*Westermann C.* Genesis 1–11. P. 282–283).

¹⁶ М. Штернберг отмечает в этой связи, что одной из главных особенностей библейского нарратива выступает резкое разделение между избранным, привилегированным – и непривилегированным, отвергнутым (*Sternberg M.* The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading. Bloomington, 1987. P. 160).

¹⁷ См.: *Федотова Е.* «Сын старости» – «Сын моего горя»: Вениамин и братья // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2010. С. 47–63.

¹⁸ См.: *Levenson J.D.* The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity. New Haven; London, 1993. P. 111–142; *Федотова Е.* Загадочная ночная попытка убийства: к интерпретации пассажа Исх 4: 24–26 // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2007. С. 59–66.

¹⁹ О комментариях, где убийство Авеля расценивается как жертвоприношение, см.: *Westermann C.* Genesis 1–11. P. 282–283.

²⁰ См.: *Oy V.K.* (Transliteration, Translation and Commentary). The Mesopotamian Mīs Pī Ritual // *Walker C., Dick M.* The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia (State Archives of Assyria Literary Texts. Vol. 1). Helsinki, 2001. P. 13–18. Надо отметить, что в месопотамском ритуале кровь жертвы не использовалась для очищения или «оживления» идола. Однако, как показал Маккарти, манипуляции с кровью были вообще отличительной чертой библейского ритуала; у хеттов, вавилонян, греков и других народов данного региона кровь использовалась только в ритуалах культа мертвых (см.: *MacCarthy D.J.* The Symbolism of Blood and Sacrifice // *Journal of the Biblical Literature.* 1969. Vol. 88. P. 166–176).

²¹ См.: *Blenkinsopp J.* The Pentateuch. P. 71–77.

²² Ibid. P. 69–71.

²³ Ibid. P. 71.

²⁴ Это выражение использует К. Вестерманн, однако для него чтение «вперед» ограничивается Быт 11: 1–9; Вестерманн полагает, что рассказ о Каине и Авеле относится в основном к теме разделения людей по занятиям (*Westermann C.* Genesis 1–11. P. 318). Мне представляется, что рамки релевантного контекста должны быть раздвинуты значительно шире, в соответствии с указанными темами, которые для идеологии библейского повествования гораздо важнее, чем вопросы профессиональной занятости людей.

²⁵ См.: Канева И.Т. Шумерский язык. СПб., 2006. С. 6–15; Канева И.Т., Козлова Н.В., Визирова Е.Ю. Шумерский язык // Языки мира. Древние реликтовые языки Передней Азии. М., 2010. С. 19–24; Thomsen M.-L. Mesopotamia (Copenhagen Studies in Assyrology). Vol. 10. The Sumerian Language: An Introduction to Its History and Grammatical Structure. Copenhagen, 2001. P. 15–29.

²⁶ Частное сообщение В.А. Якобсона.

²⁷ См.: Soggin J.A. Judges. A Commentary (OTL). Philadelphia, 1981. P. 231 (со ссылкой на A. Goetze and S. Levy).

Ольга Фролова
(Москва)

Паремия как комментарий к Священному Писанию

В названии статьи заключается неоднозначность, т.к. сам термин *паремия* понимается по-разному: это, как указывают энциклопедии, – «устойчивая фразеологическая единица, представляющая собой целостное предложение дидактического содержания», а «в богослужбной практике православной церкви – чтения из книг Священного Писания, которые приурочены к богослужебным чинопоследованиям Вечерни, Всенощного бдения и молебнов» (Википедия). Эти два значения отмечают и толковые словари, однако в выборе их у лексикографов наблюдаются колебания. В «Словаре Академии Российской» *паремия* – «1) собственно нравоучительное изречение; 2) в церковном наречии значит: избранные из Священного Писания места, читаемые на вечерии по входе» (САР-1/4: 714, 715). Д.Н. Ушаков приводит только литургическое значение «чтение, отрывок из Ветхого завета» (Ушаков 3: 44). Так же поступают авторы «Словаря современного русского литературного языка» в 17-ти томах: *паремия* – «читаемый в православной церкви во время богослужения отрывок из книги Ветхого завета, содержащий пророчество или поучение» (БАС 9: 184). Однако в «Словаре иностранных слов» церковное значение не приводится, и *паремия* определяется только как «притча, наречение» (СИС 1964: 475).

Между тем в фольклористике паремия – малый жанр фольклора, к которому относят пословицы, поговорки, приметы и загадки (ВСФ 1993: 181; Пермяков 1988). Связь между литургическим и специальным фольклористическим значениями термина обнаруживается и в семантике заимствованного из греческого языка слова, означающего притчу, и в разном происхождении малых фольклорных жанров. В.П. Адрианова-Перетц, говоря о происхождении пословиц, пи-

сала о двух группах текстов: книжного и устного происхождения. Она отмечала как роль канонического Св. Писания, так и влияние отдельных его книг, по которым учились грамоте («Псалтирь»), а кроме того, роль своеобразных посредников, таких как «Пчела», «Менандр», «Разумения единострочные», «Священные параллели» (Адрианова-Перетц 1971). Таким образом, часть фольклорных паремий имеют книжное происхождение и возникли как цитаты из библейских текстов (Мокиенко и др. 2010; Николаюк 1998). Причем библейские пословицы изначально демонстрируют разную близость к тексту Св. Писания.

Наша цель – показать, что в классе фольклорных паремий происходит диалог книжной и устной традиций, с одной стороны, цитаты из Св. Писания переосмысливаются как пословицы, а с другой стороны, пословица и загадка выступают в качестве своеобразного комментария к книгам Ветхого и Нового завета. Более того, характер комментария коррелирует с жанром паремии.

Материалом нам послужили сборники пословиц И.М. Снегирева, В.И. Даля, «Пословицы» 1961 г., а также «Загадки русского народа» Д.Н. Садовникова (Снегирев 1999, Даль 1984, Пословицы 1961, Садовников 1960).

Прежде всего, паремия «осваивает» сложный ономастикон Библии (Надель-Червинская 2011; Фролова 2010; Юдин 2007). В сборниках пословиц можно выявить следующие ветхозаветные библейские антропонимы. *Авель, Авессалом, Адам, Авраам, Ависага, Ахав, Ахитофель, Давид, Данила, Ева, Енох, Иаков, Иисус, Илья, Иона, Иосиф, Иродиада, Каин, Маккавей, Ной, Олоферн, Сарра, Саул, Соломон, Фарра, Хам, Иафет, Сим*. Из новозаветных имен в пословицах встречаются: *Иисус Христос, Иуда, Петр, Павел, Фома, Ирод*. Как видно из приведенного списка, пословицы включают как имена, связанные с важнейшими эпизодами (сотворение человека, грехопадение, спасение мира), так и антропонимы «второго ряда»: *Ахитофель, Ахитофель, Иафет, Сим*. Пословичный библейский ономастикон составляет более 30 единиц, а корпус пословиц примерно 150 текстов. Самые популярные из библейских персонажей в пословицах – Адам, Ева, Ной. Библейский антропоним выступает как свернутый сюжет, эпизоды которого отражены в паремиях.

Ономастикон Св. Писания в загадке скупее. А. Юдин упоминает об Адаме, Еве, Хаме, Самсоне, Соломоне, Фоме (Юдин 2007). Одна-

ко анализ материала показывает, что в этот список включены и другие имена: Ной, Моисей, жена Лота, Енох, Илия, Иона, Иов.

Имя Адам фигурирует более, чем в 30 пословицах.

- (1) *Ева прельстила древом, простонала чревом; Адам грех сотворил – рай затворил* (Даль 1984).
- (2) *Женою и Адам из рая изгнан* (Снегирев 1999).
- (3) *Адаму копают яму, а мы не хотим, да туды ж глядим* (Снегирев 1999).
- (4) *Умре Адам, быть там и нам* (Снегирев 1999).
- (5) *Адам согрешил, а мы воздыхаем* (Даль 1984).
- (6) *Все Адамовы детки, все на грехи падки* (Даль 1984).
- (7) *Все одного отца дети. Все Адамовы детки* (Даль 1984).
- (8) *Адамовы лета с начала света* (Снегирев 1999, Даль 1984, Пословицы 1961).

Пословица «разбивает» большой библейский сюжет на фрагменты: в этом жанре прослеживается несколько устойчивых мотивов: Адам – первый человек (пример 7), житель Рая (пример 1), первый грешник (пример 5), прародитель всего человечества (пример 6), первый смертный (пример 4), самый древний человек (пример 7); кроме того, выделяются мотивы соблазнения (пример 1) и изгнания из Рая (пример 2).

Пословица с библейскими именами сохраняет свойственную данному жанру дидактичность. Так примеры 3, 5, 6 могут быть интерпретированы как предостережение против греха. Но, чтобы понять смысл пословицы, адресат должен знать содержание книги Бытия.

Антропоним *Хам*, ставший нарицательным именем и производящей основой для абстрактного существительного, представлено, в отличие от имени *Адам*, в пословицах скупое.

- (9) *По бороде Авраам, по делам Хам* (Снегирев 1999).

Посмотрим, каким образом интерпретирует Библию загадка. Здесь можно говорить о двух возможностях: библейское имя выступает как а) денотат, или объект загадывания – в отгадке отсылка

к загаданному объекту из Библии (примеры 10–13) или б) средство загадывания – в тексте загадки библеизм является средством кодирования денотата (примеры 14–17). Мы отобрали загадки, в которых фигурируют те же персонажи, что и в пословицах.

- (10) *Когда весь мир плакал?* (Когда Адам согрешил) (Даль 1984).
- (11) *Не родился, а умер* (Адам и Ева) (Даль 1984).
- (12) *Рожден, да не помер; сотворен, да помер; помер, да не истлел* (Енох, Адам, Логова жена) (Даль 1984).
- (13) *Родивыйся не умре, не родивыйся умре, умерший не истле* (Енох, Адам, Логова жена) (Даль 1984).
- (14) *На печке Хам,
На полатах Хам,
По лавке Хам,
По полу Хам;
Пошел Хам
Из окошка вон* (Дым курной избы) (Садовников 1960, № 163).
- (15) *Ходит Хам по базару, хвастается дубиной:
«Ах, у меня дубина золотая, маковка увитая!»* (Безмен) (Садовников 1960, № 479).
- (16) *Стоит Хам на двух когтях;
Власа его до земли,
Голос – до господа бога* (Петух) (Садовников 1960, № 990).
- (17) *Ходит Хам по лавке
В хамяной рубашке,
Выглянул в окошко
Стоит репы лукошко* (Небо и звезды) (Садовников 1960, № 1931).

Сравнивая мотивы, сопряженные с одним и тем же библейским антропонимом в жанре пословицы и загадки, где имя является денотатом, обнаруживаем сходство и различие мотивов. Сходство в мотиве первого греха, связанном с Адамом. Однако, цепь отгадок в примере 12 после Адама продолжают Енох – сын Иареда из рода Сифа, отец Мафусаила, который вел богоугодную жизнь и был взят на небо Господом, избавившим его от смерти (Быт 5: 18, 21–24; Евр 11–5), и жена Лота – которая следовала за своим мужем во время разруше-

ния Содомы, но оглянувшись на город, превратилась в соляной столп (Быт 19: 17, 26). Таким образом, не сама загадка, а отгадка делает образ Адама более объемным. В примерах 11, 12 множественность отгадок заставляет адресата выявлять общие признаки, связанные с библейскими персонажами: нерожденность, неподверженность привычной смерти и нетленность. Зная, что эти качества приписаны Адаму, адресат должен найти других носителей таких же признаков. Именно жанр загадки обращается не к центральной характеристике, а «играет» на периферийных признаках: среди таких признаков для Адама оказывается переосмысленная смертность. Различие между пословицей и загадкой – в мотиве нерожденности первого человека, представленного только в загадке.

Если сравним пословицу о Хаме (пример 9) и загадки с тем же именем в самом тексте (примеры 13–17), то обнаружим, что библейский антропоним в языке кодировки утрачивает главный мотив сыновней непочтительности, из которого развилось и словарное значение нарицательного имени, которое Даль определял как «бранное прозвище лакеев, холопов или слуг, крепостной» (Даль 1978–1980/4: 452). То, что с помощью имени *Хам* описывается горький дым в избе (пример 14), может быть, ассоциируется с докучливостью; что с этим антропонимом связаны сексуальные мотивы (пример 15), устрашающий вид и громкий голос (пример 16) – объяснимо. Однако в примере 17 антропоним *Хам* выступает как мистифицирующее имя собственное, не обусловленное закодированной ситуацией.

Можно сказать, что пословица и загадка открывают и еще одну особенность по отношению к тексту Библии: паремия выступает как средство проявления гипертекстовых отношений.

(18) *Адам да Авраам женами славны: едина смехом, а другая грехом* (Снегирев 1999).

Думается, что данная пословица не случайно перекликается с многочисленными устойчивыми речениями, приводимыми В.И. Далем: *Мал смех, да велик грех; Где грех, там и смех; Грех не смех; Грешки не смешки; И смех и грех; Много смеху, да не мало и греха; Столько смеху, столько греха* (Даль 1978–1980/4: 241).

В примере 18 сравниваются и противопоставляются два персонажа книги Бытия (Быт 3: 4–7, Быт 3: 12,13; Быт 11: 30; Быт 18: 11–

15), но не сами, а опосредованно через жен: Ева – первая женщина и первая соблазнительница, а Сарра – первая из четырех прародительниц еврейского народа, смехом встретившая известие, что в преклонном возрасте она станет матерью.

Сарра внутренне рассмеялась, сказав: мне ли, когда я состарилась, иметь сие утешение? и господин мой стар.

И сказал Господь Аврааму: отчего это рассмеялась Сарра, сказав: «неужели я действительно могу родить, когда я состарилась»?

Есть ли что трудное для Господа? В назначенный срок буду Я у тебя в следующем году, и у Сарры будет сын.

Сарра же не призналась, а сказала: я не смеялась. Ибо она испугалась. Но Он сказал: нет, ты рассмеялась (Быт 18: 12–16).

А.П. Лопухин, комментируя этот фрагмент, следует логике пословицы и объясняет смех Сарры радостью, смущением и связью с потенциальной человеческой греховностью: «“Сарра же не призналась... Ибо она испугалась...” Чувство некоторого испуга или страха, как мучительного голоса совести и опасения наказания, есть естественное следствие греха в душе людей, еще не успевших нравственно загрузеть и доступных покаянию. Подобное чистосердечное раскаяние в своем маловерии, без сомнения, принесла и Сарра, так как апостол впоследствии находит возможным похвалить ее за веру в обетование о рождении у нее сына.

Здесь можно заметить, что Сарра судя по всему тоже слышала голос Господа о ее усмешке, поэтому и добавлены слова о ее испуге. Она ведь была в шатре, и могла не отвечать на вопрос, если бы он был задан одним из странников, беседующими с Авраамом снаружи» (Лопухин).

Сравнивая структуру пословиц и загадок, приходим к выводу, что именно в жанре загадки устанавливаются гипертекстовые связи в Св. Писания. Мы имеем в виду загадки второго типа, в которых библейский антропоним служит средством кодирования. В сборнике Садовникова помещен цикл текстов, посвященных одному денотату – горшку, обнаруживающий интересное варьирование.

(19) *Родивыйся не Взят от земли, яко же Адам; посажен на колесницу, яко Илия пророк; ввержен в пещь огненную, яко три отрока; брошен в Черное море, яко же и фараон; кости и составы мои рассу-*

пались; взяв меня, некая жена одела в пестрые ризы, и нача второй век жити (горшок) (Садовников 1960, № 356).

- (20) *Взят от земли, яко же Адам; посажен на колесницу, яко Илия; ввержен в печь, яко три отроки; возжались некая рабыня, облекоше его в пестрые ризы и застави его второй век жити. Егда же приидет расслабление костем его, тогда повержен бывает на распутие, и земля костей его не приемлет (горшок) (Садовников 1960, № 356).*
- (21) *Взят от земли, яко же Адам; ввержен в печь огненную, яко три отроки; взят от печи и возложен на колесницу, яко Илия; везен бысть на торжище, яко же Иосиф; ставлен на лобное место и биен по главе, яко же Иисус; возопи велиим гласом, и на глас его прииде некая жена, яко же Мария Магдалина, и, купивши его за медницу, принесе домой; но расплакася по своей матери, умре, и доныне его кости лежат не погребены (горшок) (Садовников 1960, № 356).*
- (22) *Возведен бысть на колесницу, яко Илия; ввержен бысть в печь огненную, яко три отрока; продан бысть купцам, яко Иосиф: возведен бысть на высокие горы, откуда спадоща и имя его пропадоща; затем вывезоша его в поле, яко многострадального Иова, где псы его не едят и вороны не терзают (горшок) (Садовников 1960, № 356).*
- (23) *Помер Адам — ни богу, ни нам: ни душа на небо, ни кости в землю (разбитый горшок) (Садовников 1960, № 351).*

Применительно к денотату загадки выстраивается цепочка референциальных соответствий, соотносимых с разными этапами его бытования: рождение из земли — Адам (Быт 1: 27), перевозка на телеге — вознесение Илии на небо (4 Цар 2: 11), обжиг — иудейские юноши Анания, Азария и Мисаил, друзья пророка Даниила, брошенные в огонь царем Навуходоносором за отказ поклониться идолу, но сохраненные архангелом Михаилом и вышедшие из печи невредимыми (Дан 1: 7; Дан 3); продажа на рынке — продажа Иосифа его братьями за 20 серебряных монет купцам, направлявшимся в Египет (Исх 14: 28); погружение в жидкость — гибель фараона в море во время преследования евреев (Исх 14: 26–28; Пс 105: 10, 11); издаваемые звуки и битье — страдания Иисуса в страстную неделю (Мф 27: 28–31); согбенная поза готовящего пищу над горшком — бе-

седа Марии Магдалины с Христом (Ин 20: 11–17); выбрасывание пришедшего в негодность предмета – страдания Иова (Иов).

Загадки о горшке устанавливают связь Ветхого и Нового завета, составлены на церковнославянском языке, требуют от адресата знания Св. Писания и служат особым «мнемоническим» материалом, который надо удерживать в памяти, чтобы понять содержание всех эпизодов жизни данного предмета кухонной утвари. Денотат «собирает» и нанизывает на нитку сквозного сюжета эпизоды из Ветхого и Нового Завета.

Если мы обратимся к загадкам первого типа с библейскими денотатами, то обнаружим интересное расхождение между жанрами паремий: загадка обращает внимание на антропонимы, оставшиеся неосвещенными в пословицах. В примерах 24, 25 в качестве отгадки выступает Ной.

(24) *На вольном свете*

Стоял вольный город;

К этому городу

Нет ни пути, ни дороги,

А от этого города

Идут и пути и дороги.

В этом городе

Целый мир толпится

А за ограду ступить боится;

Идет к нему посол нем,

Несет грамоту неписану,

Дает читать царю неученому!

Царь в руки взял

И все прочитал. (Ковчег, голубь, ветка, Ной) (Садовников 1960, № 2288).

(25) *Стоит гроб на пути,*

Нет к нему пути;

Идет к нему посол нем,

Несет грамоту неписаную,

Дает читать неученому (неграмотному) (Ковчег, голубь, ветка, Ной) (Садовников 1960, № 2288а).

Показательно, что, когда библейский антропоним перемещается в отгадку, происходят интересные процессы: описывается ситуация, в которой Ной выступает как один из персонажей. Пожалуй, главную роль играет и в 24-м, и в 25-м примерах *посол*, ассоциирующийся с голубем. Ковчег в загадках кодируется неодинаково: безвыходность и замкнутость выражена в примере 24 как *город*, к которому нет пути, а в примере 25 – как *гроб*. В центре загадки оказывается прочтение грамоты, принесенной послом.

Загадка о Моисее, в отличие от примеров 24 и 25, выделяет только один из эпизодов жизненного пути персонажа, причем не ключевой: не обретение десяти заповедей на скрижалях и не выведение евреев из Египта, а извлечение воды из горы Хорив.

(26) *Кто деревянным ключом отпирал водяной замок?* (Моисей) (Садовников 1960, № 2294).

Загадка отсылает к фрагменту: «Вот, Я стану пред тобою там на скале в Хориве, и ты ударишь в скалу, и пойдет из нее вода, и будет пить народ. И сделал так Моисей в глазах старейшин Израильских» (Исх 17: 6).

Пророк Иона изображается в загадке в череве кита, но при этом загадка меняет отношения живого/неживого, таким образом, представляя трехдневное заточение как конец жизненного пути персонажа:

(27) *Гроб плывет, В нем мертвец поет* (Иона) (Садовников 1960, № 2302).

(28) *Гроб ходяще, В нем мертвец пояше* (Иона) (Садовников 1960, № 2302а).

(29) *Плывет гроб по морю, а в нем мертвец «Иже херувимы» поет* (Иона) (Садовников 1960, № 2302б).

Три примера различаются по языку: 27 и 29 – на русском, 28 – на церковнославянском с предикатами в формах имперфекта.

Погруженность библейского персонажа в ситуацию, в которой он как бы «растворяется», позволяет нам высказать предположение, что загадка выступает как своеобразный фрейм – целостно представляемая информация, причем в ряде случаев фрейм со смещенным цен-

тром, потому что загадка опирается не на центральные, а на периферийные признаки.

Подведем итоги. Пословица и загадка выступают в качестве комментария к Св. Писанию. Эти жанры позволяют адресату выстроить сюжеты, связанные с библейскими антропонимами, и представляют само имя как свернутый сюжет. Оба жанра дают возможность выстроить гипертекстовые связи по центральным и периферийным признакам персонажей. Причем пословица ориентируется преимущественно на центральные, а загадка на периферийные признаки персонажей.

Если же пытаться реконструировать прагматическую ситуацию употребления таких речений, а также фигуры отправителя и адресата, то оба участника должны хорошо знать библейский текст. Это обстоятельство позволяет высказать предположение, что подобные пословицы и загадки могли бы принадлежать семинаристскому фольклору, потому что именно в такой среде считывался бы и прямой, и переносный смысл пословицы, раскрывалась бы языковая игра загадки с библеизмом в самом тексте и в отгадке.

Принятые сокращения

- Адрианова-Перетц 1971 – *Адрианова-Перетц В.П.* Библейские афоризмы и русские пословицы // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1971. Т. 26. С. 8–12.
- БАС – Словарь современного русского литературного языка. М., 1948–1965. Т. 1–17.
- Википедия – Электронный ресурс (<http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%B0%D1%80%D0%B5%D0%BC%D0%B8%D1%8F>).
- ВСФ 1993 – Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Редкол. К.П. Кабашников (гл. ред.) и др. Минск, 1993.
- Даль 1984 – *Даль В.И.* Пословицы русского народа. В 2-х т. М., 1984.
- Даль 1978–1980 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 1978–1980.
- Лопухин – *Лопухин А.П.* Толковая Библия, Или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета (Электронный ресурс) <http://www.godrules.net/para7/gen/pararusgen12-12.htm>
- Мокиенко и др. 2010 – *Мокиенко В.М., Лилич Г.А., Трофимкина О.И.* Толковый словарь библейских выражений и слов. М., 2010.
- Надель-Червинская 2011 – *Надель-Червинская М.* Личные имена русской паремииологии. Тернополь, 2011.

- Николаюк 1998 – *Николаюк Н.Г.* Библейское слово в нашей речи / Словарь справочник. СПб., 1998.
- Пермяков 1988 – *Пермяков Г.Л.* Основы структурной паремиологии. М., 1988.
- Пословицы 1961 – Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII — XX веков / Изд. подгот. М.Я. Мельц, В.В. Митрофанова, Г.Г. Шاپовалова. М.; Л., 1961.
- Садовников 1960 – Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д.Н. Садовников. М., 1960.
- САР-1 – Словарь Академии Российской. СПб., 1789–1794. Т. 1–6.
- СИС 1964 – Словарь иностранных слов / Под ред. Ф.Н. Петрова. М., 1964.
- Снегирев 1999 – *Снегирев И.М.* Русские народные пословицы и притчи. М., 1999.
- Ушаков – Толковый словарь русского языка / Под. ред. Д.Н. Ушакова. В 4-х т. М., 1996.
- Фролова 2010 – *Фролова О.Е.* Библейские антропонимы в пословицах // Вопросы ономастики. 2010. № 2 (9). С. 41-52.
- Юдин 2007 – *Юдин А.* Ономастикон Восточнославянских загадок. М., 2007.

Владимир Петрухин
(Москва)

**Илья-пророк и Перун:
книжный вариант «основного мифа»
славянской мифологии**

Славянская мифология не сохранилась в виде зафиксированных в древности текстов и является объектом ученых реконструкций (нередко квазиученых конструкций и фальсификаций вроде «Влесовой книги»); наиболее распространенной (и дискутируемой) оказывается реконструкция основного мифа славянской мифологии, предложенная еще в 1960-е гг. Вяч. Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым. Структурный и сравнительно-исторический анализ индоевропейских традиций – от ведийской до германо-скандинавской и позднейших фольклорных – продемонстрировал мифологические функции небесного громовника, который преследует змеевидного (хтонического) демона, очищая космос от нечисти и обеспечивая плодородный дождь, освобождая воплощающий хтоническую стихию женский персонаж (Иванов, Топоров 1974). В архаическом славянском (белорусском) фольклоре сохранился персонаж, воплощающий гром (*Пярун*) и преследующий черта, в фольклоре балтов персонаж с соответствующими именами (*Перконс*, *Перкунас*) преследует хтонического демона, именуемого *Велс*, *Вяляс*, что позволяет реконструировать миф, свойственный еще балто-славянской общности и предположить, что участниками космической битвы были Перун и славянский (балто-славянский) Велес/Волос. Свидетельство дохристианского времени реконструируемого мифа являет древнейший памятник русской письменности – преамбула договора руси с греками 911 г., где русская дружина и ее федераты славяне клянутся соответственно Перуном и Волосом – скотым богом (ПВЛ: 17). После того как часть русских дружинников прослужила в варяжской гвардии более тридцати лет, ситуация изменилась, и процедура заключения следующего договора 944 г. включала уже клятву христианской руси

в константинопольской церкви св. Ильи, а языческая русь клялась на своем оружии у идола Перуна в Киеве. Волос исчезает из процедуры заключения договора и появляется вновь наряду с Перуном¹ уже в последнем договоре руси с греками, датированном 971 г.

На понимание исторической ситуации начального русского «двоеверия» давно воздействовал параллелизм библейского громовника Ильи и языческого Перуна в процедуре клятвы руси. Действительно, библейские атрибуты Ильи, в первую очередь – огненная небесная колесница (мотив распространенной в славянской книжности «Похвалы пророку Илье» – Рождественская 1987: 58) идеально соответствовали индоевропейской атрибутике громовника²; в славянском фольклоре Илья громом и молниями поражает бесов, очищая космические стихии и существа, в которых бесы пытаются укрыться: это и есть «основной миф» славянской мифологии в библейской редакции (Иванов, Топоров 1974)³. При этом обращение к средневековым источникам, близким по времени к эпохе договоров руси с греками и непосредственно отражающим библейскую традицию, позволяет уточнить механизм передачи мифологического сюжета, связанного с Ильей. Еще А.П. Шапов (Шапов 1863), Ф.И. Буслаев и А.Н. Веселовский обратили внимание на космологические тексты, связанные с «Житием» Андрея Юродивого (русский перевод конца XI в.), – это т.н. Епифаниевы вопросы и ответы блаженного Андрея.

Епифаний – молодой спутник Андрея, отличающийся от юродивого вполне традиционным праведным поведением, пытается усвоить открытую блаженному божественную премудрость и расспрашивает Андрея о творении, начале и конце света, ангелах, стихиях, небесных явлениях – в том числе грома и молнии, о том, почему

¹ Впрочем, имена богов в договоре 971 г. могут считаться вставкой редактора летописи (см. Ловмянский 2003: 89).

² Равно как и атрибутике солнечного божества: недаром библейский Илья-пророк соотносился с античным Гелиосом (по созвучию имен и небесным атрибутам, см. Веселовский 2009: 205–206).

³ Редкий вариант фольклорной традиции из Западной Болгарии, наиболее близкий реконструируемому основному мифу, приводится Л. Каравеловым – Илья преследует громами ламию, которая может оказаться змеем-любовником, направляющим к возлюбленной (ср. Каравелов 1861: 240; Веселовский 2009: 56; Иванов, Топоров 1974: 118); ламия – в балканском фольклоре змеевидное чудовище, угрожающее градом и неурожаем, по преимуществу женский демон, опасный для младенцев (Плотникова 2004: 78–79). Илья и змееборец св. Георгий на Балканах считаются противниками другого змеевидного демона – халы (Плотникова 2012: 406).



Ил. 1

Огненное вознесение Ильи-пророка. Sefer evronot, 1716 г.
(из: Carlebach 2011: 202, fig.8.2)

Иоанн Богослов прозван Сыном Громным и т.д. Молнию Андрей в соответствии с Писанием возводит к небесному огню и поминает при этом Илию, который низводит небесный огонь на поленницу жертвенника и на послов Иезавели (Молдован 2000: 365–366). Эта экзегеза провоцирует следующий вопрос: «По праву ли се глаголют, яко Илия пророк, на колеснице ездя, гремит и испускает молнии по облакам и гонит змея?»

Старец возмущенно отвечает: «Не может такого быть, чадо, – это великое безумие, предаваемое молвой. Люди, тронутые умом, по безумию записали это, как и то, что Христос из грязи вылепил при жидах воробьев и, дунув на них, пустил летать, а снег сделал мукой. И то, и другое – ложь... ее не следует слушать христианину» (Молдован 2000: 366–367). Илья не ездит по небу в колеснице, хотя молитвами и посылает дождь: лишь один Сын Человеческий обретается на небесах. Илия живым обитает на земле⁴, как и Енох, и Иоанн Богослов, которые, будучи неузнанными, молятся за грешное человечество и ожидают грядущей битвы с антихристом.

Впрочем, делает оговорку блаженный, молния действительно жжет змея, но не святой Илия, а ангел Господень «приставлен» для этого⁵. Действительно, тварь (даже стихия – небесный огонь и молния) не может иметь самостоятельной воли; то же относится и к змею – он вредоносен постольку, поскольку в него вселяется Дьявол, поэтому ангел преследует его молнией. Таково каноническое отношение к сюжетам, трактуемым Андреем, но не таковым было фольклорное отношение к «твари», наделяемой в фольклоре собственной волей. С этим византийским фольклором, записываемым неразборчивыми книжниками, борется Андрей.

Но именно этот византийский фольклор оказался востребованным и *понятным* для руси и славян в эпоху выбора веры, равно как и в последующие столетия развития народно-христианской традиции, ибо у славян существовал схожий с этим фольклорным образом мифологический образ громовника Перуна. Ф.И. Буслаев писал об этом «двоеверии»: «Если тип громовника Илии, уже готовый в своем двоеверном составе⁶, вошел в преданья сербские, болгарские и русские, если то же должно сказать и о типе Егория Храброго, то для

⁴ В еврейском фольклоре сохраняется представление об Илье, который неузнанным бродит по земле, помогая праведникам (например, в облике трикстера Гершеле Острополера – Райзе 2009, № 141–143). В славянском фольклоре доминируют функции Ильи как персонажа, обеспечивающего плодородие – ходящий по межам Илья способствует плодородию жита (Иванов, Топоров 1974: 10 и сл.). В иконографии образ Ильи, возносящегося в огне на небо, известен еврейским календарям XVII в. (Carlebach 2011: 202, fig. 8.2), близок европейским лубочным картинкам (см. ил.).

⁵ См. об ангелах, преследующих громами и молниями «проклятого змия», в греческих апокрифах – Веселовский 2009: 221–222.

⁶ Ср. о греческом ильинском фольклоре в его связи с культом Георгия – Веселовский 2009: 56 и сл., 219 и сл.



Ил. 2

Огненное восхождение святого пророка Ильи. Фрагмент иконы.
Урал (?), первая половина XVIII в.

истории первых начатков христианства на Руси должен получить новый смысл тот факт, что между самыми древнейшими храмами на Руси называется посвященные св. Илии и св. Георгию» (Буслаев 2006: 353).

Особым сюжетом сравнительного религиоведения остается противостояние Илии жрецам (пророкам) Ваала–Бела, угаритского скотьего бога, кумиром которого был золотой телец (Франк-Каменецкий 2004: 36–40; Патай 2005: 30–34); Илия низводит небесный огонь на жертвенник Яхве, посрамляя пророков Ваала, не сподобившихся небесного огня. Помимо универсальных типологических противопоставлений небесного бога и земного териоморфного демона плодородия/богатства с проблемой славянской мифологии этот сюжет связывает имя Ваала–Бела⁷, которое в переводных древнерусских

⁷ Продолжение «вааловской традиции» обнаруживается в фольклоре Ближнего Востока, где Илью (Илийаса), отождествляемого с Хидром (Хизр/Хызр – араб. «Зеленый»), аналогом св. Георгия (Джирджис), молят о дожде (ср. Иванов, Топоров 1974: 81–82, 211; Рахимов 2002).

памятниках звучит (в грецизированной форме) как *Велес*. Впрочем, это имя нигде не ассоциируется с именем летописного скотьего бога *Волоса*, возможно, за исключением «Слова о полку Игореве» (Иванов, Топоров 1974: 65), где Боян прозван Велесовым внуком.

Литература

- Буслаев 2006 – *Буслаев Ф.* Догадки и мечтания о первобытном человечестве / Сост. А.Л. Топорков. М., 2006.
- Веселовский 2009 – *Веселовский А.Н.* Избранное: традиционная духовная культура. М., 2009.
- Иванов, Топоров 1974 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Каравелов 1861 – *Каравелов Л.* Памятники народного быта болгар. Книга 1. М., 1861.
- Ловмянский 2003 – *Ловмянский Генрик.* Религия славян и ее упадок. СПб., 2003.
- Молдован 2000 – *Молдован А.М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000.
- Патай 2005 – *Патай Р.* Иудейская богиня. Екатеринбург, 2005.
- Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Ламя // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого (далее – СД). М., 2004. Т. 3. С. 78–79.
- Плотникова 2012 – *Плотникова А.А.* Хала // СД. М., 2012. Т. 5. С. 405–407.
- ПВЛ – Повесть временных лет. 2-е изд. / Подготовил М.Б. Свердлов. СПб., 1996.
- Райзе 2010 – Еврейские народные сказки, собранные Е.С. Райзе / Сост. В. Дымшица. СПб., 2010.
- Рахимов 2002 – *Рахимов Р.Р.* Святые Хидр и Георгий: мусульманско-христианские параллели // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 147–172.
- Рождественская 1987 – *Рождественская Т.В.* Апокрифы о Илье Пророке // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С. 58–59.
- Франк-Каменецкий 2004 – *Франк-Каменецкий И.Г.* Колесница Иеговы. М., 2004.
- Щапов 1863 – *Щапов А.П.* Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия (православного и старообрядческого). СПб., 1863. Ч. 1–2.
- Carlebach 2011 – *Carlebach E.* Palaces of Time. Jewish calendar and culture. Cambridge (Mass.); London, 2011.

Работа выполнена в рамках проекта «История – миф – фольклор: книжные сюжеты в славянской устной традиции» (Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре»)

Сергей Алпатов
(Москва)

**«Роспись дивным вещам Саббатая Цви»
в русской рукописной традиции и фольклоре
XVII–XIX вв.**

Среди осуществленных в 1666 г. в Посольском приказе переводов известий европейской прессы о ближневосточных событиях предыдущего года, связанных с личностью Саббатая Цви, обращает на себя внимание пассаж фантастического свойства о шествии лже-мессии на Валаамовой ослице к Царьграду, признании его власти над Израилем самим турецким султаном, а также о разорении Мекки войском лжепророка. Непосредственно к изложенному примыкает сообщение о намерении Саббатая Цви отыскать за «рекой Сабатисей» десять колен еврейского рассеяния, «всех жидов на том осляти в раи привести, а христиан в Красном море потопить»¹.

В качестве подтверждения собственного статуса

«тот пророк носит при себе чудесные дела которыми себя похваляет:
Лист от винных ягод, которым Адам в раю тело свое закрывал.
Такж и от яблока того которой Евва дала Адаму съесть о котором
была Божия заповед.
Заступ которым Адам землю сперва копал.
Пряслицу на которой Евва пряла.
Щоку которую Каин Авеля брата своего убил.
Камен с которым Аврамъ обрезывался.
Бочку в которой Муфуса жил в ней.
Колотка в которой Моисеи на воду пущен.
Пророка Или милоть.
Голиафово копье.
Зубы Алиферновы главы.
Веревка которая Роабба показывала.
Плате которое было на трех отроках.

Самсоновы волосы.
 Завесы башни города Гаца.
 Щока с которою Самсон филистов победил.
 Часть рыбы печени которую Товия поймал.
 Часть болвана Беля вавилонского.
 Голова змия вавилонского.
 Плате Иосифово.
 Чашу которую в Вельяминове возу нашли как к Иосифу братья приходили.
 Зарукаве которое Исаакъ жене своей Ревеке подарил.
 Лук с которым Езав отцу своему Исаку стрелял звери.
 Посох с которым Иаков пас овцы»².

Согласно разысканиям Ингрид Майер, установившей немецкий оригинал процитированного перевода³, среди европейских памфлетов с общим титулом «*Idolum Judaicum*» присутствуют по меньшей мере одна немецкая и одна нидерландская брошюра, включающие список «дикувинок» («*gariteten*»), причем в немецком издании на две реликвии больше, чем в русском списке: при переводе пропущены «праща Давида» и «сабля Юдифи»⁴; а в голландском реестре присутствовали также «хвост собаки Товии» и «помет ласточки, залепивший глаза Товии»⁵.

Какой смысл вкладывался авторами европейских брошюр в данный список дикувинок?

Несомненно, задачей памфлетов было поразить читателя масштабом происходящих (реально или по слухам) религиозно-политических катастроф, с одной стороны, и убедить его не в небесно-апокалиптической, а в земной природе совершающихся событий, с другой стороны: Саббатай Цви – лжемессия, хотя и потрясший грозную Османскую империю.

Однако сами по себе перечисляемые раритеты не носят характера откровенной пародии на религиозные реликвии, а, наоборот, отсылают к прецедентным контекстам как самого ветхозаветного повествования, так и средневекового легендарного и учительного дискурса («Когда Адам копал, а Ева пряла...»). Такой реликварий составил бы честь любой католической институции и вовсе не свидетельствовал бы против личности его владельца. Разве что – в глазах ревностного протестанта, обличающего идолопоклонническое пристрастие к вещным образам святости. Но, как кажется, подобная страсть к коллек-

ционированию святынь, не была свойственна еврейскому религиозному сообществу?

Вероятно, смысловой зазор между целями памфлета (разоблачение псевдосвятости Саббатая Цви) и неподходящими образными средствами («настоящие» реликвии в его руках), возник в результате использования автором текста 1665 г. готового фрагмента – реестра диковинок – из некоей протестантской сатиры на католический культ реликвий. В пользу данного предположения говорит и суждение И. Майер о том, что европейские памфлеты 1665 г. представляют собой актуализированные переработки брошюры «*Idolum Judaicum*» 1646 г. (правда, не содержащей списка реликвий, что оставляет открытым вопрос о других источниках анализируемого текста).

Осознавали ли переводчики Посольского приказа и те, кто знакомился с переводом впоследствии, пародийно-сатирическую природу реестра диковинок? Едва ли. Наоборот, в условиях интенсивного притока «восточных» реликвий в Россию середины XVII столетия⁶ подобные раритеты придавали личности Саббатая Цви специфический интерес в глазах московской политической элиты.

Более того, многолетняя история сношений московских царей с христианскими общинами Османской империи с целью приобретения значимых религиозных святынь нашла свое отражение в сербских эпических песнях⁷ и болгарских народных легендах⁸ о реликвиях царя Константина, вырученных Москвою у турок в обмен на богатые посольские дары. Любопытно, что в качестве «экспертов», открывающих глаза цареградскому султану на истинную цену утраченных им реликвий, нередко выступают еврейские мудрецы, «которые знают стария закон»⁹.

Каких-либо свидетельств о рецепции непосредственно списка диковинных вещей Саббатая Цви в отечественной культурной традиции мы не имеем, однако это был не единственный европейский текст данного типа, попавший в Россию в XVII столетии. К сожалению, «Роспись дивным вещам, которые Турецкой посол с собою в Вену привез» опубликована в Чтениях Общества истории и древностей Российских без указаний на архивный источник, хотя, несомненно, извлечена из массы переводов Посольского приказа и имеет издательскую дату «около 1699 года»¹⁰.

Многие из включенных в роспись 1699 г. позиций вполне могли бы быть восприняты читателями в качестве «серьезных» реликвий:

«часть кости из Кита, в которой Иона три дни был»,
«нож, которым Авраам сына своего Исаака заколоть хотел»,
«камень, которым Давыд Голиафа убил»,
«часть доски ковчега Ноева»,
«струна арфы Давыдовой».

Правда, некоторые из них носят скорее «церковно-археологический», чем священный характер:

«меч царя Саула, которым сам себя убил»,
«сук дерева, на котором Абсалом повис»,
«часть веревки, на которой Иуда повесился или удавился»,
«Иудова рыжая борода зело субтельно свитая»,
«колчуги из филистимского цейгауза»,
«позауны, или кривые трубы, на которых израильтяне городовые стены Иерусалимские отрубивали»,
«пушка, из которой впервые по Иерусалиму стреляли»,
«горшок, в котором Аввакум к Даниилу в Вавилоне еству принес»,
«вервь или связка, которую Самсон лисицам ко хвостам привязал».

Часть диковинок принадлежит к разряду посольских даров и шире – восточной (базарно-цирковой) экзотики:

«шатер первого турецкого цесаря»,
«один турок, который бороду до земли имеет»,
«верблюд, который з подъемного мосту из Дуная реки воду пить может»,
«барс, который на свиреле турецкой дуть умеет».

Часть раритетов – из области книжного юмора, обыгрывающего не только прецедентные сюжеты священной истории, но также стереотипы античной и реалии современной европейской литературы:

«хвост троянского коня»,
«патриарха Исаака чернилица из слоновой кости»,
«книга, в которой все буквы или преднаписания Моисеевы в зело изрядном французском переплете»,
«царя Соломона любовные песни на корне буковаго дерева писанные, которые по согласию или концерту царского уставщика сложены».

Часть же пунктов реестра – классические примеры *parodia sacra*, травестирующие священные тексты:

«ступень лестницы, которою Иаков видел»,
«табакерка, из копыт 7 жирных волов, которых Фараон во сне видел»,
«деготь колесничных, которым Илья свою колесницу мазал в дехтярнице из серебра, резной работы или филограновой».

Разнородный характер диковинок, «привезенных в Вену турецким послом», указывает на игровой и развлекательный характер текста, очевидный как европейскому, так и русскому читателю, с одной стороны, и на богатую традицию реестров «чюдес» разного рода, предшествовавших сложению версии 1699 г., с другой стороны. Вместе с тем, важно отметить принадлежность обеих переводных росписей («венской» и «саббатанской») к единой текстовой традиции, заменяющей ключевые реликвии, но стабильно воспроизводящей второстепенные позиции, например: «зуб или челюсть, которою Самсон 1000 филистимлян побил» (1699) / «щoka с которою Самсон филистов победил» (1666).

На протяжении более полувека нам неизвестны какие-либо копии или цитаты рассмотренных выше переводных росписей. Однако в 1792 г. неизвестный любитель курьезов, собирая рукописную «Книгу, называемую когда что попало», включает в нее наряду с известными сатирами 1760–1780-х гг.¹¹ и «Реэстр натуральным вещам»:

- «1. Галиафова песня, которую ему, как он еще в колыбели качался, припевали на пять голосов.
2. Исаковы железныя клещи, которыми он на себе волосы завивал.
3. Богача евангельскаго праздничные штаны с подвясками.
4. Запан или передник того повара, которой тельца упитанного коллол, когда блудный сын к отцу своему возвратился, и которой на нем тогда был.
5. Сучок того дерева, на котором Авесалом повис.
6. Задняя нога одной из тех коров худых, которых фараон во сне видел.
7. Салфетка, которою на браке в Кане Галилеиской жених утирался.
8. Вулканова наковальня и молоток.
9. Елисафетины туфли, в которых она Марию посещала.

10. Немврода охотничья книга печатная в лист.
11. Валаамова [осла] хвост зеленою бахромою убраньи
|| (139)
12. Снурок со шляпы Иудиной сына Иаковля, которой он Фамарь промахнул.
13. Полная фляжка девичьих слез, дочери Невтоновой и соигральницы ее собранных, когда она оплакивала потеряние девства своего, но оныя очень заплесневели.
14. Свяска льну, в котором Раав блудница искусство свое скрывала.
15. Пара лисьих хвостов, на которых огонь был, когда Самсон зажегал у филистян поля засеянные хлебом.
16. Лоскуток Иосифовой епанчи, которой оставил он в руках Пентефривой жены.
17. Сухая египетская вошь, которая в чулке фараоновии сидела.
18. Ножницы, которыми Далила Самсону волосы обрезала.
19. Иродиадинской дочери танцевальная книга – с ее скаканьем.
20. Авессаломова пудреница и помада с парюю ословых ушей весма искусны.
21. Измаилово егарское платье из заячьей шерсти и свиная его рогатина.
22. Аароновы литейные апоки, в которых лил он золотого тельца.
23. Свяска волос из бороды великаго архиерея Каиафы.
24. Кусок кишки Иудиной, предателя, которая из чрева того выпала, когда оно разселося.
25. Трактатец написанной по евреиски о терпении в супружестве, которой Урия писал тогда, когда царь Давыд жену его любил, причем приплетены царя Давыда любовныя письма к Вирсавии писанныя.
26. Свяска сена, которое лошади ели, на коих волхвы в Вифлеем ехали.
|| (140)
27. Неверного дворецкого щет.
28. Стул из горницы Иосифа.
29. Штучка святыя Урсалы, той болшой епанчи, под которую 12 000 девиц спрятаны были, когда они девство свое осквернили.
30. Праотца Иакова пестрые посошки, которые клал он в водопоику.
31. Новуходоносоров нож, которой употреблял он в пустыни очень острои, токмо весма заржавел.
32. Лаванова волынка.
33. Иосифа пестрая риза.
34. Седло на котором Мардохеи ездил весьма молю изъедено.
35. Мешок которым хлеб из Асирского лагеря в Самарию носили.
36. Ящичек Изабельлиных румян.
37. Алаферновы вздохи, как он по Юдифи вздыхал.

38. Царицы Савской переное опахало.
39. Каменщичья лапатка, которою Нимроду фундаментной камень закладывал, как строил вавилонской столп.
40. Одна штучка ис тех котореи Июда Маковеев за службу за душу свою на службу посылал бездиковинки
41. Настоящее перо которое дьявол у архангела Михаила ис крыла вырвал, как они о теле Моисеевом спорились.
42. Козлова борода, котораго Даниил во сне видел.
43. Пророка Ионы пинагор и трудница¹² со всем прибором, которой он во чреве китове огонь высекал, как захотелось ему там покурить.
|| (141)
44. Винная фляшка, ис которой Лотова дочь отцу своему пить давала.
45. Изабельлина правая рука, которую сабаки несли.
46. Веревка на которой Аман повешен был.
47. Исаи пророка очи.
48. Каинова челюсть, которою он Авеля убил.
49. Трактатец о воздушных мышах пророка Аввакума, как он к пророку Даниилу, когда тот против Вавилона со львами во рву сидел, пищу приносил.
50. Атласной азам на рысьем меху, которой достался ему после Ермака Тимофеича, как Сибирь воевал, и смотра достойно.
Вышеупомянутые вещи присланы от папы и будут сего дня с аукциона продаваться Успенского собора в доме иерея Петра Дмитриева за сходную цену»¹³.

Игровая природа текста очевидна. Крайне пестрый (даже более чем «венский») – по объектам шуток и комическим приемам – реестр 1792 г. объединяет все диковинки в класс «натуральных вещей», то есть экспонатов некоей коллекции, в данном случае выставленной на аукцион.

Существенно подчеркнуть отмеченную выше преемственность второстепенных позиций реестров: Авессаломов «сук», «пара лисьих хвостов» Самсона, Иосифа «пестрая риза», «Каинова челюсть», «хвост Валаамовой ослицы».

Некоторые реалии в реестре 1792 г. поменяли владельцев: «борода Иуды» / «борода Каиафы», «веревка Иуды» / «веревка Амана»; одновременно, некоторым персонажам реалий добавили, например: «кусок кишки Иуды».

Часть описаний разрослась и усложнилась: «Трактатец о воздушных мышах пророка Аввакума, как он к пророку Даниилу, когда тот против Вавилона со львами во рву сидел, пищу приносил».

Существенно пополнился круг неосязаемых артефактов: «Алаферновы вздохи», «козлова борода» из сна пророка Даниила, «задняя нога худой коровы» из сна фараона и «перо из крыла архангела Михаила».

Заметно пополнился щегольский отдел: «Изабеллины румяна», «опахало царицы Савской», «Исаковы щипцы для завивки», «Авесаломова пудреница», «праздничные штаны евангельского богача»; а также коллекция литературных раритетов: «Голиафова колыбельная», «охотничья книга» Нимврода, «любовные письма» царя Давида, «танцевальная книга» Иродиادیной дочери.

Отдельный ряд образовали реалии новозаветных притч и средневековых католических легенд: «сено лошадей трех волхвов», «салфетка с брака в Кане Галилейской», «щет неверного дворецкого» (Лк 16: 1–13), «фартук повара, коловшаго тельца упитанного», «епанча св. Урсулы».

Пока затруднительно интерпретировать финальное указание об источнике коллекции («вышеупомянутые вещи присланы от папы») и месте проведения аукциона («Успенского собора в доме иерея Петра Дмитриева»).

Означает ли упоминание «папы», что в европейском первоисточнике, с которого был некогда переведен и начал свою эволюцию на русской почве данный реестр, коллекция принадлежала «папе римскому»? В этом случае мы имели бы еще один аргумент в пользу гипотезы о генезисе рассматриваемых росписей из протестантских сатир на католический культ реликвий, в целом, и на торговлю поддельными реликвиями, в частности.

Вместе с тем, не исключена возможность ассоциации данного реестра с кругом пародийных документов Всешутейшего собора. Основа этой связи не только формальная: совпадение имен «папа» / «князь-папа», но и содержательная: по выраженному антиклерикальному вектору насмешек, сочетающемуся с яркими винными и табачными пассажами.

Кроме того, весьма загадочно звучит единственная отечественная позиция реестра: «атласной азам на рысьем меху, *которой достался ему после* Ермака Тимофеича, как Сибирь воевал». Достался кому? Очевидно, владельцу коллекции. На основе данного наблюдения можно сделать двоякий вывод: либо перед нами неполный список, имевший изначально больше «русских» пунктов (что предполагает

цепочку последовательных копий с утратами), либо список 1792 г. сохранил уникальные приписки отечественных «соавторов» к тексту переводного реестра (что указывает на адаптацию готового текста к игровой ситуации шуточного аукциона¹⁴). В любом случае, идентификация «папы» и «иерея Успенского собора» Петра Дмитриева – самостоятельная исследовательская задача.

Таким образом, дистанция в среднем в полвека, отделяющая рукописные реестры диковинных вещей друг от друга, свидетельствует не об уникальном характере этих текстов, а об их принадлежности к некоей недостаточно известной жанровой и стилевой традиции юмора новоевропейского типа в России XVII–XVIII вв.

Едва ли не большей степени сказанное приложимо к следующей фиксации росписи «дивным вещам». Речь идет о фрагменте «Лотерея» из устного монолога петербургского балаганного «деда», записанного в 1871 г. В.И. Кельсиевым:

«Разыгрывается лотерея: киса старого брадобрея, в Апраксином рынке в галерее. Вещи можно видеть на бале, у огородника в подвале. В лотерее будут раздавать билеты два еврея: будут разыгрываться воловий хвост и два филея.

Чайник без крышки, без дна, только ручка одна.

Из чистого белья два фунта тряпья; одеяло, покрывало, двух подушек вовсе не бывало.

Серьги золотые, у Берта на заводе из меди литые, безо всякого подмеса, девять пудов весу.

Бурнус вороньего цвету, передних половинок совсем нету. Взади есть мешок, кисточки на вершок. Берестой наставлен, а зад-то на Невском проспекте за бутылку пива оставлен.

Французские платки да мои старые портки, мало ношенные, только были в помойную яму брошенные. Каждый день на меня надеваются, а кто выиграет – назад отбираются.

Двенадцать подсвечников из воловьих хвостов, чтобы рыжие не забывали великих постов.

Будет разыгрываться золотая булавка, – а у этой кухарки под носом табачная лавка.

Перина ежового пуха, разбивают каждое утро в три обуха.

Шляпка из навозного пуха, носить дамам для духа.

Сорок кадушек соленых лягушек.

Материя маремор с Воробьиных гор.

Шкап красного дерева, и тот в закладе у поверенного.

Красного дерева диван, на котором околевал дядюшка Иван.

Два ухвата да четыре поганных ушата.

Пять коз да мусору воз.

Салоп на лисьем меху, объели крысы для смеху. Атласный, весь красный, с бахромой лилового цвету, воротника и капюшона совсем нету.

Будет разыгрываться Великим постом под Воскресенским мостом, где меня бабушка крестила, на всю зиму в прорубь опустила. Лед-то раздался, я такой чудак и остался»¹⁵.

Текст монолога, очевидно, многим обязан «Росписи приданому», известному пародийному свадебному реестру¹⁶. Вместе с тем, он сохраняет «родимое пятно», отчетливо указывающее на его связь с предшествующей традицией росписей диковинок: «салоп атласной на лисьем меху с бахромой лилового цвету» (1871) / «атласной азиям на рысьем меху» (1792; ср. там же «хвост Валаамовой ослицы зеленою бахромою убраны»).

Еще более глубокой и прочной оказывается связь балаганного монолога с ярким ветхозаветным топосом – сном фараона, регулярно пародируемым в росписях «дивным вещам»: «двенадцать подсвечников из воловьих хвостов» (1871; ср. там же «в лотерее будут раздавать билеты два еврея: будут разыгрываться воловий хвост и два филея») / «табакерка, из копыт 7 жирных волов, которых Фараон во сне видел» (1699) и «задняя нога одной из тех коров худых, которых фараон во сне видел» (1792).

Суммируя сказанное, подчеркнем, что выявленные нами на протяжении двухсот лет линии преемственности и формы взаимодействия (в устной фольклорной и рукописной традициях) переводных пародийных реестров и отечественных шуточных росписей «дивным вещам» позволяют точнее увидеть процессы освоения культурного импорта и оформления традиции юмора европейского типа в России XVII–XIX столетий.

Примечания

¹ «Вести-Куранты. 1656 г., 1660–1662 гг., 1664–1670 гг.». Ч. 1. Русские тексты / Изд. подгот. В.Г. Демьяновым при участии И.А. Корнилаевой. Завершение работы над изд. и подгот к печати: Е.А. Подшивалова, С.М. Шамин. Под ред. А.М. Молдована и Ингрид Майер. М., 2009. С. 173.

² Там же. С. 174–175.

³ Публикацию немецкого оригинала и комментарии к ней И. Майер см.: «Вести-Куранты 1656. 1660–1662. 1664–1670». Ч. 2 Иностранные оригиналы к русским текстам. М., 2008. С. 110–117, 293–298.

⁴ Там же. С. 297.

⁵ Там же. С. 114.

⁶ Чеснокова Н.П. Реликвии Христианского Востока в России кон. 1640-х – нач. 1660-х гг. // Чеснокова Н.П. Христианский Восток и Россия: Политическое и культурное взаимодействие в середине XVII века. М., 2011. С. 115–158.

⁷ «Московски дарови и турско уздарје» // Караџић В. Српске народне пјесме. У Бечу, 1846. Кн. 3. С. 78–84; перевод – Песни южных славян / Сост. и прим. Ю.И. Смирнова. М., 1976. С. 242–246.

⁸ Бадаланова Ф., Плюханова М. Средневековая символика власти в Slavia Orthodoxa // Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски» / Факултет по славянски филологии. София, 1993. Т. 86. Кн. 2: Литературознaвствo. С. 115.

⁹ Арnaudов М. Фолклорни приноси от Родопско // Сборник от български народни умотворения. София, 1930. Кн. 39. С. 16.

¹⁰ Чтения Общества истории и древностей Российских. 1883. Вып. 1. «Смесь». С. 14–15.

¹¹ «Челобитная Богу крымских солдат», «Рапорт старого пронского воеводы», «Ныне употребляемое саксонских крестьян Отче наш», «Акафист Президенту Академии наук», «Гимн бороде», «В Глуховскую сотенную канцелярию слезнорыдательное доношение» и др.

¹² Кисет и трутница.

¹³ Институт русской литературы. Рукописный отдел. Ф. 265. Русская старина. Оп. 3. Ед. хр. 9. С. 138–141.

¹⁴ Ср. позднейшие приписки (1790-х гг.) к комическому объявлению о розыгрыше в лотерею серого кота – Кузьмина В.Д. Русский демократический театр XVIII века. М., 1958. С. 98.

¹⁵ Народный театр / Сост. и комм. А.Ф. Некрыловой, Н.И. Савушкиной. М., 1991. С. 333–334.

¹⁶ См.: Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 270–271; см. также: Борисов С.Б. Шуточная беспроигрышная лотерея на свадьбе // Живая старина. 2004. № 3. С. 31–32.

Виктория Мочалова
(Москва)

**Услышанное vs записанное:
слухи о других народах
в письменных литературных жанрах**

Не знаю, почему же письмо надо считать чем-то другим, чем речь, ведь письмо – не что иное как только форма и отображение речи, которое остается, когда человек уже высказался, как бы облик того, что было сказано; так что письмо – это просто такая вещь, которая дает словам жизнь.

Лукаш Гурницкий.
Польский придворный (1565)

Самое старое на свете – это слухи (см. Karferer), молва, некий зародыш «общественного мнения», по-своему складывавшегося в различной сословной среде на протяжении истории и связанного с устной формой передачи. Согласно словарным дефинициям, в ходе этого вида коммуникации быстро и широко распространяется вызывающая повышенный интерес информация, обладающая разной степенью достоверности и с трудом поддающаяся проверке. Последнее обстоятельство оставляет простор для удовлетворения спроса на экзотику, тяги к фантастическому и чудесному.

Исследования показывают, что тематически слухи охватывают весь значимый мир человека и общества, хотя у них есть своя иерархия, свой «круг», свой индекс сенсационности. Они представляют собой своего рода «черный рынок» информации, а их особая ценность заключена в неофициальности, в передаче вестей «своим», а значит – о «чужих», обо всем интересном чужом – для своих. Тем самым слухи выполняют своеобразную роль в «стратификации» общества: мир привычно и устойчиво делится на «своих» и «чужих» (см. Дубин, Толстых).

Мы рассмотрим именно этот аспект слухов, «ходячих вестей», где отразились представления о «чужаках», других народах, привлекаемая преимущественно, но не исключительно, материал польской литературы XVI–XVII вв., стараясь остановиться и на функциях использования устных источников в письменных текстах.

Неоднородный этноконфессиональный ландшафт польского государства этой эпохи – полиэтнического, населенного представителями как славянских (поляки, украинцы, белорусы, чехи и др.), так и неславянских (немцы, татары, армяне, шотландцы, евреи и др.) этносов, и мультиконфессионального, где сосуществовали различные христианские деноминации (католики, православные, армяне-грегориане, с 1596 г. – униаты; протестанты: кальвинисты, лютеране, ариане, чешские братья), а также иудеи (раввинисты и караимы) и мусульмане, с неизбежностью обуславливал и взаимное ознакомление представителей соседствующих общин, и формирование образа «чужака», как и его особой разновидности – «своего чужака»¹, используемого в культурном обиходе в различных функциях. Слухи, молва о «других» выступали в этом контексте как один из действенных механизмов, отражающих или даже регулирующих межэтнические, межконфессиональные отношения.

Если королевский секретарь и хронист Йост Людовик Деций в своей «Книге о временах короля Сигизмунда I» (1521) сокрушался по поводу конфессионального и этнического разнообразия Польши, населяемой не только католиками, но и рутенами греческой веры, и армянами, и «самым неверным народом» – иудеями; если с точки зрения католической ортодоксии религиозные меньшинства – и православные «схизматики», и «свои отступники» – протестанты, являлись «чужими», а конфессиональная неоднородность оценивалась негативно (Tazbir 2000: 24–49), то арианин Самуэль Пшипковский (1592–1670) смотрит на это многообразие как на проблему, которую следует разрешать лишь путем социальной гармонизации и взаимной терпимости. В 1646 г., за десятилетие с небольшим до изгнания ариан из Польши, он призывал: «Поскольку наша Речь Посполитая состоит из разных народов, которые вошли в союз и инкорпорировались в одну неделимую монархию с разными обычаями, языками и верами, то тем более ей необходима эта толерантность» (Przypkowski 1646: 540). Сторонники этой идеи в Речи Посполитой приняли на сейме 1573 г. даже такую – единственную в своем роде в Ев-

ропе того времени – хартию свободы совести, религиозной терпимости, как Варшавская конфедерация (Konfederacja; Davies: 163–165), в то время как ее противники, во главе с католическим костелом, составляли превосходящую по силам группу (см. Tazbir 1967; Tazbir 1996). И спустя десятилетия католик Крижанич порицает и этническую пестроту Польши, и польскую толерантность:

Польша – это новая Вавилония,
Немцев, цыган, армян и шотландцев колония,
Рай – для евреев, ад – для крестьян²,
Клад для чужеземцев и бродяг из всех стран.
Земля ее – прибежище для людей всего мира (Крижанич 270).

Имевшие хождение в устной форме представления о «других» в форме разного рода анекдотов, историй о чудесах и т.п. постепенно отвоевывали себе место и в письменной европейской литературе, особенно в жанрах, пользовавшихся большим спросом. Когда зачинатель одного из таких жанров, гуманист Кватроченто Поджо Браччолини в 1438–1453 гг. писал свои знаменитые шуточные миниатюры – фацетии, включая в них услышанные во «вральне» (Bugiale, «мастерской вранья», основанной в потайном местечке папской курии) устные «рассказики», анекдоты, новости, он предвидел критику и ощущал необходимость оправдать такое использование устного слова в литературном жанре: «Будет много людей, которые станут осуждать эти наши рассказики (*confabulationes*³) как за их легкомыслие и за то, что они не достойны серьезного человека, так и за то, что они хотели бы видеть в них больше словесных украшений и больше красноречия (Браччолини: 50).

Однако он настаивал на оправданности применяемой литературной тактики, усматривая особую ценность во включении в письменный текст живой речи, чужого слова: «А стараться вносить красноречие в вещи низменные или в такие, в которых шутка или **чужие слова** (*aliorum dicta*) должны быть схвачены на лету, было бы слишком скучно. Такие вещи нельзя излагать украшенным стилем. Их нужно передавать так, как они были **сказаны** лицами, которые действуют в рассказах» (Браччолини: 51). И его книга переполнена записанными забавными ответами и лукавыми вопросами, «остроумными словами», веселыми шутками и не стесняемыми соображениями приличия анекдотами, в которых действуют характерные

представители разных итальянских городов – флорентинцы и венецианцы, перуджинцы и сиенцы, римляне и миланцы, но также и более далекие «чужие» – например, жители Венгерского королевства, практикующие обычай брызгать на глаза воду перед алтарем (Браччолини: CXLIV), греческий кардинал (Браччолини: CLXXXIX) и греки из Перы (Браччолини: CXCVIII), отличающиеся, «согласно обычаю своей родины», непременно наличием бороды, мусульманин из Египта, со своей точки зрения комментирующий христианскую церковную службу (Браччолини: CCVIII), или евреи («Об еврее, которого убедили принять христианство» – Браччолини: IV; «О флорентинце, который нечаянно съел труп еврея» – Браччолини: CXXXII).

В «Фацетиях» (1508) немецкого продолжателя жанровых новаций Браччолини, гуманиста Генриха Бебеля очевидна связь с немецким фольклором, шванками, хотя у его латинских фацетий и шванков и была разная аудитория. Среди бебелевских «портретов» представителей других народов (о своем народе Бебель пишет: «В целом мире с древнейших времен и до наших дней нет более высокого и славного происхождения, чем у самих немцев» – Бебель: III, 46) можно обнаружить целый спектр ксенофобских стереотипов, касающихся европейских соседей: французы – лживый и хитрый народ (Бебель: III, 49), «на французской земле были и есть воры и разбойники... их предки не франки, а разбойники» (Бебель: III, 41); швейцарцы – грубы и невежественны (Бебель: II, 77); баварцы – простоваты (Бебель: III, 138); «троянец Эней был предателем, а Ромул – разбойником. Они и положили начало роду римлян» (Бебель: III, 46); евреи неприятны просто как иноверцы (см. Каган: 280).

Так, говоря о «суровости и упрямстве евреев», Бебель ссылается на многочисленные древние свидетельства, утверждая, что и «в наше время тоже редко кто из них отличается от своих предков», даже те, кто перешел в христианство («О крещеном еврее»). Такие не верят «истинно и твердо», и возмездие за богохульство одного из них, которого «удушили и утопили в воде» представляется автору справедливым (Бебель: III, 127).

Однако, фацетии с участием евреев семантически весьма неоднородны, и их отнюдь нельзя целиком квалифицировать лишь как проявление ксенофобии или иудео-христианского противостояния. Скорее автор использует еврейскую тему в целях создания желаемого контраста, который позволяет, например, высветить парадокс в иу-

део-христианских отношениях, как в факетии «Об императоре Максимилиане, об одном обесславленном человеке и о евреях», где император воспроизводит (цитирует) жалобу одного еврея на исполнение песнопения «Христос воскрес», существующего уже более полутора тысяч лет:

Как это произошло,.. что все песни со временем исчезают, а та, о которой я сказал, живет? И как произошло, что все убийства по истечении года у вас искупаются и прощаются, а убийство Христа, которое мы совершили, на протяжении всех лет не может быть ничем искуплено, и его не могут смягчить ни наши беды, ни наши страдания, ни течение времени? (Бибель: III, 90).

Иногда введение рассказа о еврейском персонаже используется автором для игры смыслами – прямым и переносным, как это происходит в факетии «О еврее», где «на деле проверяется» готовность христианина подставить вторую щеку (Бибель: III, 56); в «Факетии Кристофора, графа Верденбергского», где крещеный еврей, выдававший себя за врача, бежал, украв лошадь больного, и тем самым – в буквальном смысле слова – «поставил его на ноги» (Бибель: III, 42); в «Остроумном изречении одной еврейки», где красивая и остроумная женщина двусмысленно обыгрывает тему обрезания еврейских мужчин (Бибель: I, 2).

Еврей может выступать в анекдотах как объект ловкого обмана христианина, как это происходит в факетиях «О купце и еврее» (Бибель: II, 46), «Об одном дворянине и еврее» (Бибель: II, 132), и здесь прославление плутовской удачи соседствует с моральной сомнительностью поступка.

В свою очередь, присутствие еврейской темы может контрастно оттенять невежество или другие недостатки христианина: например, в «Споре еврея и христианина» о крещении и обрезании христиан, «не слишком понимающий в книгах», полагает, что одержал победу в споре с евреем о вере (Бибель: II, 76), или в факетии «О старушке, сочувствующей евреям» (в страстную пятницу), где наивная героиня восклицает: «Боже милостивый, сколько хлопот было у евреев, которые должны были бодрствовать с Христом целую ночь» (Бибель: II, 138). Плутчество христианских трактирщиков («О вине иудейском и христианском»), разбавляющих вино водой, т.е. как бы научившихся у Христа превращать воду в вино, приводит к тому, что

иудейское вино оказывается для (христианского) потребителя предпочтительнее (Бебель: II, 3).

Еврейская тема может выступать и в аранжировке, присущей ренессансным эротическим новеллам, как это имеет место в «Случае с еврейкой, родившей дочку вместо Мессии»:

Когда я был в Богемии, то **слышал** такую историю. Один христианин полюбил молодую еврейку. Когда она от него забеременела, то они вместе решили попробовать избавиться от опасности следующим образом. Ночной порой подошел он к дому и страшным голосом несколько раз возвестил родителям девицы, что их дочь родит истинного Мессию. Они, объявив это своим соседям-евреям, решили, что это необходимо сообщить всем евреям. Когда же собрались евреи со всех концов, она произвела на свет девочку, чем немало переполошила весь Израиль (Бебель: II, 104).

Рисуя свои портреты «других народов», Бебель неизменно ссылается на услышанные устные свидетельства, высказывания, устойчивые ходячие клише:

Когда я был в Сарматии, то **слыхал**, что у немцев, которые там живут, есть такая **пословица**: «Поляк – вор, прус – неверен господину, богемец – еретик, шваб – болтун». Когда я это **рассказал** своим землякам, то один **добавил**: «Поляки так благочестивы, что они с более легкой совестью в воскресенье украдут коня, чем в пятницу станут пить молоко или есть масло». Другой **сказал** еще забавнее: «Поляк так набожен, что если он не пойдет в храм, то глубокой ночью влезет туда в окно» (намек на их вороватость) (Бебель: III, 101).

Примечательно, что в конце этой «Поговорки о поляках» истовый католик Бебель, учившийся и в Краковской Ягеллонской академии и имевший личный опыт общения с поляками, добавляет: «Впрочем, я не хочу сказать всерьез что-нибудь плохое об этом христианском, разумном, достойном народе» (Бебель: I, 9). В свою очередь, богемцы, отошедшие от католической веры, в глазах Бебеля «нечестивы» (Бебель: III, 101).

Предваряя третью книгу своих фацетий, Бебель считает необходимым еще раз подчеркнуть, что он не говорит здесь «ничего такого, чего не **слыхал** бы от почтенных мужей в их застольных беседах», и присоединяет «их **рассказы** к своим», тем самым программно вводя устное слово в литературу.

Ходячие суждения о представителях иных народов инкрустированы и в диалогический раздел – «О нравах и о неумелости нашей и [о том], как судят о нас другие народы. Разговор Бориса с Хервом» – «Политики» (1663–1666) Юрия Крижанича, приводящего целое собрание известных ему оскорбительных высказываний, поговорок о «других»:

И венгры тоже [говорят]: «венгр – волк, итальянец – хитрец, немец – свинья, поляк – вор, славянин – не человек»... Итальянцы [говорят]: «либо царь, либо славянин», то есть либо первый, либо последний человек. А когда торгуются и торговец запросит стишком много, покупатель отвечает: «я – не поляк, то есть я – не дурак. Немцы [говорят]: «стереги свои вещи, чтоб поляки их не украли», или «венгр и хорват – один другого стоит, коль чеха к ним прибавить, воров там будет трое»... Французы, увидев поляка, говорят обычно: «польский медведь» (Крижанич: 171).

Своеобразными продолжателями Бебеля – особенно его «лживых историй» – на польской почве выступили литераторы мещанского сословия, разрабатывавшие низовые, полународные жанры, стоящие на пограничье литературы и фольклора. В текстах этого круга, широко использующих фантастику и гротеск, сосуществование соседствующих в Польше этносов и конфессий представлено в нарочито деформированном, комическом отражении, позволяющем, однако, реконструировать и народные мифологические представления о «чужом», «чужой вере» (см. Белова 2005), и исторически реальные межконфессиональные и межэтнические отношения и конфликты, в частности, периода Брестской унии и связанного с нею противостояния православных (одной из центральных фигур этой стороны был настоятель церкви в Остроге, затем – в Вильно, активный деятель Острожского кружка, горячий противник унии и участник Брестского антиуниатского собора 1596 г. Дамиан Наливайко⁴), католиков и униатов:

Года 1606. За Гологурами в лесу в дупле нашли русские книги, которые, **говорят**, писали ангелы в то время, **когда русь с ляхами принимали унию**. Никогда такого не было, чтобы эти два народа жили в согласии; русин ради русина свой зуб даст вырвать, а для ляха не захочет и волоска. Сейчас эта книга в Брабилове у арендатора еврея под закладом. Из письма п. Юзека Полубихузна (Pięknorzycki: 66);

Если первым звонил колокол... у Св. Троицы в Вильно, то у Пречистой колокол падал. Из-за этого чуда многие из Руси отпали от Наливайков и присоединились к унии. И те, кто раньше не знал и не слышал про обряды, теперь сами – и с женщинами – носят четки и читают книги, и лавки у них в церквях... в костел или в церковь – даже в самый мороз. Я этого много наглядился (Torba: 39);

Года 1616. В Бобруйске у реки Свислочи (где комары чуть меньше воробьев) нашли в озере угря... Рыбаки боялись до него дотронуться, а татарин из Ваки... снял с него кожу. Теперь эта кожа в наливайковской церкви в Вильно... (Pięknorzycki: 30).

Конфессионально чужой персонаж используется авторами этих анекдотов в качестве проводника экзотического содержания, носителя фантастического элемента, как, например, отшельник, «или, вернее, священник, которого наливайковцы считают чудотворцем», живущий «от Трок две мили назад», «в пуще неподалеку от монастыря»⁵. Автор подробно описывает диковинную внешность чудотворца, который никогда не ест, не пьет и не спит, его дрессированных животных – танцующих лосей, белых волков, лежащих «прямо у церковки» и открывающих гостям двери⁶, и т.п. Сквозь весь этот фантастический антураж зримо проступают как относящиеся к «чужой вере» реалии («Белый медведь за ним книги носит, напечатанные по-русски, ибо там есть печатня русская в монастыре»), так и связь ее адептов с Москвой («Пока мы там были, он делал обивку для московского царя, на которой изобразил все войны, какие были *ab anno* 1606 и *ad annum* 1634»). «Реализм» картины в целом призван усилить и привычная фигура еврейского купца, готового приобрести столь драгоценную вещь («Пан Мендель давал за эту обивку двадцать бочек пшена и столько гречки, что на двух лодках не увезти»). Однако всякая связь гротескно-комического сюжета с реальностью дезавуируется в финальном комментарии: «Много у него там вещей, которые стоит видеть, но о них никакое перо не напишет, ни язык не расскажет, разве только очень лживый» (Torba: 5), т.е. прямо декларируется избранная поэтика *Lügendichtung* (см. Müller) ренессансного нонсенса.

Совершенно очевидно отличие этого популярного комического жанра, относящегося к сфере смеховой культуры, от «серьезных» сочинений на тему других народов, полемических трактатов (Czecho-

wic), компендиумов, отражающих недостатки и грехи иноверцев, среди которых немалое место отводится иудеям, обвиняемым в совершении тяжких преступлений против христиан (Mojecki; Hubicki; Miczyński)⁷.

Использование же персонажа-иноверца, в том числе – еврейского, в анекдотическом жанре польской городской литературы выполняет совершенно иную функцию: этот прием помогает автору усилить игровой, комический аспект повествования, удовлетворить читательский спрос на диковинное, чудесное, необычайное, вольно смешивать элементы фантастики и реальности, выдумки и знания, явно наслаждаясь тем, что называлось *Lust zu fabulieren*:

Того же года евреи послали в землю обетованную письмо, чтобы им разрешили есть свиное мясо. Но этот вопрос еще рассматривается, ибо тогда они должны были бы не делать обрезание... *Николаус Кегатович, каменецкий армянин* (Pięknorzycki: 67);

В Бяленицах на Белой Руси, когда ввели календарь, один поп ошалел и сбежал в Могилев, там войдя в еврейскую синагогу, **закричал**: «Скитающиеся люди еврейские, теперь спокойно идите в землю обетованную, ибо царь турецкий ее освободил из рук христианских, чернецов посадил на галеры, а поскольку ему нечем заселить Палестину, он ждет сынов Авраама». А что он там потом иного **кричал и пророчил**, евреи спрятали в суму и с тем послали сразу татарина из Ваки в литовский Брест. Я с ним ночевал в Свидре, за гродненской пушей, где хозяин еврей, взяв суму и напоив татарина, сам побежал к старейшинам, а татарин до сих пор ждет его возвращения. Это я **слышал как верную новость** в Кнышине от обозного Спиридона Купайло (Torba: 3).

Еврей может выступать носителем медицинских познаний, как, например, один раввин, «некто Майзель из Каира, приехавший в Люблин» и по секрету сообщивший армянину Скиндру, страдавшему подагрой, «что чулки из человеческих волос, которые парикмахеры выбрасывают, так полезны, что и ноги в них не мерзнут, и подагру они изгоняют, и ноги в пути не отекают». Примечательно, что это сообщение якобы послано неким православным, Теодором Сакулой, «наместником люблинской церкви, владимирскому отцу-настоятелю» (Pięknorzycki: 50); таким образом, и в этом кратком анекдоте, как и во многих других текстах этого круга, участвуют

сразу несколько представителей этнически и конфессионально неоднородного польского государства.

Сообщения о диковинном, легко аккумулируемые вокруг образа чужака (ср. анекдот о родившихся у еврейской пары семерых лисятах с белой, подобной горностаевой шерстью, чрезвычайно сметливых и умеющих танцевать – Sakwy: 25), смешиваются с такими привычными элементами окружающей действительности, как, например, традиционная фигура еврея-купца, ведущего международную торговлю, обладающего редкими и дорогими товарами:

Года 1592. В Хеге на ярмарке был один еврей, у которого было два лица, и оба с бородами, и обоими он говорил и ел. У него были дорогие товары из Турции, но он ехал с ними дальше. Среди прочих вещей у него была жемчужина, на которой была изображена вся Троянская война и тот конь, в котором сидело войско. Он оценил ее в четыре с половиной миллиона. Было у него и несколько коней, а их грива была мягкой, как шелк. Конская сбруя была из рыбьих глаз, которые казались прекраснейшими бриллиантами. Было у него и точило столь искусное, что если им наточить нож, то он разрежет самое прочное железо, как дерево (Pięknorzycki: 3);

У еврея, ехавшего в Порту, был ящик восточных бриллиантов, из которых можно делать очки, и мешок жемчуга величиной с орех (Sakwy: 5);

– или еврея, торгующего спиртными напитками:

В Оране еврей сделал бочку меда, и такого хмельного, что человек, который после него заснет, и назавтра не пробудится, и сон у него будет такой крепкий, то хоть поведешь его за собой, то пойдет, но ничего не почувствует. Я там ночевал, когда пьяных гостей вели по четыре мили спящих, и они шли, но спали. Когда протрезвели, этого еврея обухом побили, и чуть не убили... и так пьяные и ушли. У него этого меда 20 подвод, хочет с ним в Варшаву ехать, но боится пошлины, потому что цена этого меда высока (Torba: 18);

– или корчмаря:

Мяса в нем [диковинном черном кречете. – В.М.] было – две с половиной подводы, я его ел у одного **еврея** в корчме за Тыкоцином. Из *письма пана Зембиты, который писал в Мемель* (Torba: 8).

В этих текстах в комическом регистре представлен не только портрет «другого», но и подразумеваемый облик легковверного, падкого на сенсации читателя, и образ залихватского автора-враля, явно индифферентного по отношению к официальной католической пропаганде, отдаленного родственника Мюнхаузена.

В сфере «высокой» литературы эпохи Ренессанса также имело место вторжение устных форм в письменные жанры – особенно это касается распространившегося жанра диалога, изначально предполагавшего включение чужого слова, мнения, высказывания. Перенос на польскую почву «Придворного» («Il Cortegiano», 1528) Балтазара Кастильоне, Лукаш Гурницкий в своем «Польском придворном» (1565), построенном по типу «зеркала» и посвященном королю Сигизмунду Августу (в перечислении владельческих титулов которого уже отражено многообразие земель королевства и населяющих его народов: «Королю Польскому, Великому Князю Литовскому, Русскому, Прусскому, Мазовецкому, Жмудскому и многих других земель господину»), декларирует и осуществляет и перенос устных бесед в письменную литературу:

Посылаю Вашей Королевской Милости... эти **беседы письменно**, и посылаю не такими, как из-под золотого пера Ожеховского⁸, но такими, как они могли быть **записаны** моим, свинцовым пером (Górnicki).

В процессе этих бесед представители польской элиты высказывают разного рода сравнительные суждения о своем и других народах, чужих языках. Дворянину пристало быть изящным во всем,

а особенно в речи, избегать излишеств, какового порока повсюду полно, и кажется, что у нас в Польше – больше, чем где бы то ни было, ведь наш поляк, лишь только чуть от дома отъехал, тотчас не хочет говорить иначе, как лишь на языке той страны, где немножко пожил. Если он был в Италии, то через слово у него – Signor, если во Франции, то Par ma foie, если в Испании, то Nos otro cavaglieros; а другой иногда, хоть и не был в Чехии, а только переедет границу Силезии – и уж не хочет говорить иначе, чем по-чешски, а какой это будет чешский, одному Богу известно. А если скажешь ему, чтобы говорил на своем языке, то ответит, что забыл, или что ему родной язык кажется слишком грубым... и покажет грубость своего языка и красоту чужого (Górnicki I: 2).

Ученые собеседники переносят обсуждение вопросов о «своем» и «чужом» в лингвистическую плоскость, видя в языке определяющий компонент национальной идентификации:

Тут пан Александр Мышковский сказал: «Значит, вашей милости не нравится, когда поляк употребляет в польском чешские слова». Ответил пан Крыский: «Нечему тут нравится, если кто, имея свое собственное польское слово, отбросив его, заимствует вместо него из чужого языка... ведь это не что иное, как если бы кто-то изгонял поляков из страны, а чехов бы в нее принимал, было ли бы это разумно, всякий видит» (Górnicki I: 2).

– или споря о достоинствах разных языков (мнение о том, что «греческий самый прекрасный, а после него – латинский»), отклоняется, ибо если бы оно основывалось на истинном разуме, то все народы единодушно согласились бы с ним, но турок, араб, армянин его не поддерживают, следовательно, оно вытекает из человеческого пристрастия, привычки, которые искажают мнение), лексических заимствованиях, макаронической речи, сравнивая славянские языки по древности и красоте, дискутируя о свойствах и соотношении устной и письменной речи – должна ли устная речь быть более легкой для понимания, чем письменная, следует ли писать иным, более сложным и изысканным образом и не таким языком, каким обычно говорят (Górnicki I: 2).

Обращаясь к обсуждению особенностей самих носителей разных языков, Гурницкий произвольно заменяет упоминаемые в оригинале Кастильоне этнонимы на более ему близкие (например, испанцев – на русских):

Пан Костка сказал: «А что ты, ваша милость, думаешь о шахматах?»

Ответил пан Мышковский: «Поистине, это игра чистая и высокого ума, но мне в шахматах не нравится то, что слишком большого они требуют искусства. А чтобы его достичь, нужно приложить весьма много старания, потратить долгое время, как для упражнения в какой-либо высокой науке...»

Тут пан Костка сказал: «А вот Москва⁹, кажется, в этом мало упражняется, а все равно весьма хорошо играет в шахматы, должно быть, и по памяти играет, едучи в дороге».

«Поверь мне, ваша честь, – ответил пан Мышковский, – что и Москве это легко не дается, хотя они это скрывают, ибо кто хочет в чем-то превзойти остальных, должен долго и усердно упражняться» (Górnicki II: 1).

Поскольку эти реплики вложены автором в уста аристократических собеседников – реальных исторических лиц, – можно предположить, что основанием для подобных суждений мог послужить некий опыт общения с представителями соответствующих московских кругов.

Жители Московии (у Кастильоне – тосканцы и испанцы) выступают у Гурницкого и образцом остроумия¹⁰:

Поистине, всегда один народ превосходит в этом другой, как Москва – эти уже рождаются с готовым и остроумным ответом». Хотя все же следует оговорка, всем – и Москвитину, и Поляку, или какого-то иного народа человеку, желающему быть самым остроумным и больше всех говорить, следует опасаться неудачи, если он не примет во внимание, где, когда, кому и что следует говорить (Górnicki II: 1).

Можно предположить, что столь лестное представление об остроумии русских складывалось на основании знакомства с московскими послами, подобными Дмитрию Герасимову, человеку весьма образованному, известному переводчику («Дмитрей, зовомый Толмач») и опытному дипломату, в 1525 г. направленному Василием III в Рим. Герасимов «имел многие сведения, здравый ум, кротость и приятность в обхождении», в Риме «беседовал с учеными мужами», особенно – с Павлом Иовием (Paolo Giovio) Новокомским, «славным историком того века», «**рассказывал** им много любопытного о своем отечестве» (Карамзин: 519).

Павел Иовий составил (и незамедлительно издал в том же 1525 г.) свое описание Московии и нравов московитян – «Посольство от Василия Иоанновича, Великого Князя Московского, к Папе Клименту VII» (1525) – именно на основании «ежедневных бесед с Димитрием, прибывшим недавно к Папе Клименту VII в качестве Московского посла» (Иовий: 12), стараясь «удержать ту же простоту, с каковою **рассказывал** нам все здесь предлагаемое в свободное время сам Димитрий, вынужденный к тому нашими докучливыми и ласковыми **расспросами**» (Иовий: 14).

Книга Иовия, благодаря сведениям, сообщенным Герасимовым, для европейской историко-географической литературы была источником новых и более подробных известий «о народах» и быте Московской Руси, и до появления «Записок о Московии» Герберштейна считалась наиболее полной и многократно переиздавалась (Гербер-

штейн: II, 283–283). Роль полученных от Герасимова сведений в книге Иовия, почитавший его Герберштейн вполне осознавал: «О Московии писали весьма многие, но большинство делало это с **чужих слов**», «в наше время оставил... записки Павел Иовий – называю его имя с должным уважением к его высокой учености... – писатель, безусловно красноречивый и очень **достоверный, ибо пользовался весьма сведущим толмачом**» (Герберштейн: I, 25).

Среди этих «достоверных» сведений, касающихся разных народов, представлены, в частности, такие:

Московитяне соблюдают те же обряды, каким следуют Греки, причем с дерзостью и упорством отвергают первенство Римской церкви. Больше же всего ненавидят они Иудеев, так что содрогаются при одном их имени, и не впускают их в свои пределы, как людей презренных, вредных и в недавнем еще времени научивших Турок лить медные пушки (Иовий: 43);

Я спросил Дмитрия, не осталось ли у них какого **предания** или письменного памятника о Готах, которые за тысячу лет пред сим разрушили Империю Цезаря и опустошили город Рим. Название Готского народа, **отвечал** он... у нас весьма хорошо известно; в походе же против Римской Империи принимали участие многие народы, – и более других Москвитяне (Иовий: 33).

При этом информант Иовия не ограничился сведениями историко-этнографического характера, но и сообщал итальянским собеседникам имевшие хождение в его стране анекдоты:

Веселый и остроумный посол Димитрий **рассказывал** нам для смеху, как один крестьянин из соседственного с ним селения, опустившись в дупло огромного дерева, увяз в меду по самое горло. Тщетно ожидая помощи в уединенном лесу, он в продолжение двух дней питался одним медом и наконец удивительным образом выведен был из сего отчаянного положения медведем, который, подобно людям, будучи лаком до меду, спустился задними лапами в то же дупло. Поселянин схватил его руками за яйца и закричал так громко, что испуганный медведь поспешно выскочил из дупла и вытащил его вместе с собою (Иовий: 41).

Попутно отметим примечательность миграции этого сюжета, от рассказа Герасимова – через книгу Иовия, уже иными средствами

позднее воспроизведенного и в латинской поэме польского поэта Себастиана Клёновица «Роксолания» (1584), посвященной идиллическим (и этнографическим) описаниям юго-восточных регионов Речи Посполитой. Поэт предваряет введение этого сюжета характерной оговоркой:

Si magnis **narrata** viris sunt omnia vera, / vera etiam dicam, Lector
amice, tibi. / Si mentita solent dici regalibus aulis, / parce, precor, nobis,
credula turba sumus

[Если великим людям рассказывают только правду, / то и я тебе ее поведаю, Читатель. / Если при дворе рассказывают сказки, / то и мне, легионеру, прошу, прости] (Kłopotowicz: ст. 1047–1050, см. также s. 10, 83–89).

Таким образом, устное слово вторгается и в историко-этнографический трактат, и в латинскую поэму, становясь полноправным элементом литературного повествования, стремящегося к «научной достоверности», но также и к занимательности.

Иную функцию выполняют слухи, мнения о том или ином народе в политической публицистике, где они используются в качестве аргументов в полемике и предвыборной пропаганде, как это имело место, в частности, в период междуцарствия (1572–1573), когда на опустевший польский трон претендовали шведский, французский, австрийский, прусский и русский (Иван Грозный или его сын Федор) кандидаты. Драматическая для страны ситуация опустевшего трона Ягеллонов и необходимости сделать выбор из нескольких чужестранных кандидатов, который может оказаться роковым, активизировала обращение политических публицистов к национальным стереотипам, воспроизведение в пропагандистских текстах расхожих представлений о других народах («наш извечный враг Ганс», «чужой тиран» Московский, изнеженный и утопающий в роскоши лицемерный француз и т.п.) в целях манипуляции с их помощью сознанием избирателя.

Анонимный автор из Великого Княжества Литовского (который пишет о себе, что был воспитан среди «чужих народов») в своей брошюре «Московский. Мнение о выборе нового короля» («Moskiewski. Zdanie o obieraniu nowego króla») приводит циркулирующие в Вильно слухи о московском царе и царевиче для подкрепления своего мнения о политической целесообразности такого выбора:

О Московском тоже **говорят**, что это пан зоркий, сметливый, большого ума, в делах рыцарских опытный, с богатою казною. То же **говорят** о его сыне, а самым большим благом для себя считают, что у нас с ним общая граница, и после избрания его самого, или сына у нас будет вечный мир (Pisma: 349–355).

Анонимный автор брошюры «Если бы паны поляки избрали императора¹¹ или немца¹², то получили бы» («Gdyby panowie Polacy cesarza albo Niemca obrali, toby na nie przyść musiało») приводит слова своих оппонентов, решительно их опровергая: «Вот те, кто **говорят**: “Московский народ грубый”, не видели его, а судят. Тот уже не грубый, кто о своем печется, осмотрителен, никому не кланяется». При этом он ссылается на традиционные для польского общества и в прошлом этнические предпочтения: хотя в Польше часто случалось междоусобица, однако никогда здесь не избирали «немца», более доверяя «язычникам и северным странам» (Pisma: 361).

Переломные, драматические моменты истории становятся катализатором введения в литературные тексты уличной молвы, устного слова, шума народной толпы, выражающей свою точку зрения на события. Так, описывая период Смуты, польский хронист того времени Ст. Кобежицкий, стремясь объемно представить трагические события польско-московского столкновения мая 1606 г. и их причины, приводит распространявшиеся в Москве в слухи о дворе Лжедмитрия I, вынося на их основании оценку «другого народа» в целом:

И сами польские гости, вечные враги московитов, возбуждали в народе ненависть по отношению к Димитрию. **Шептались**, что их так много в самом сердце империи, что они пользуются у нового владыки такими почестями, которые никогда не оказывались иноземцам. Все это не удивляет у народа рабов, уважающего лишь свое, презирующего чужое (Kobierzycki: 44).

Хронист отмечает распространявшиеся в виде слухов опасения московского люда, что великолепие и пышность чужеземной свиты царя оплачены из государственной казны, что древние сокровища будут поделены между жадными и ненасытными поляками как военные трофеи (Kobierzycki: 44).

Примечательно, что и спустя два века после событий Смуты, описывая их в первом русском историческом романе «Юрий Мило-

славский, или Русские в 1612 году» (1829), М. Загоскин также включает имевшие хождение в Москве слухи «о чужих» времен дмитриады, придавая им «литературный» статус, оживляя, драматизируя повествование диалогической речью:

Ему бы поучиться летать у жены своей, Маринки, – сказал стрелец. – Говорят, будто б эта ведьма, когда приступили к царским палатам, при всех обернулась сорокою, да и порх в окно!...

...Ну рассуди сам: как можно, чтоб Маринка обернулась сорокою? Ведь она родилась **в Польше, а все ведьмы родом из Киева.**

– Оно, кажись и так..., однако ж **вся Москва говорит** об этом.

– Да она и теперь еще около Москвы летает... [Загоскин: 25].

Мы рассмотрели некоторые случаи введения устного слова, мнения о «чужих» в письменные тексты различной жанровой принадлежности, разумеется, не исчерпав всего спектра подобных явлений. Так, например, за пределами рассмотрения остались тексты, связанные с освоением слухов о злокозненности евреев, с кровавым наветом – в обширном корпусе антииудейской литературы, поскольку эта тема составляет предмет специального исследования. Представляется, что в ряде рассмотренных случаев вводимый в письменные тексты модус «говорят», «рассказывают» можно считать попыткой легитимизации элементов устной культуры в культуре письменной, расширить рамки литературного повествования за счет использования нового содержания. Обращение к функционирующему в социуме (будь то община, или «общество») ходячему суждению, зачаткам «общественного мнения» может рассматриваться и как низовой вариант, или аналог ссылки на авторитет, в частности – Писания («ибо сказано...»).

Примечания

¹ Ср. показательное название прошедшей в 1992 г. в Институте литературных исследований ПАН конференции и сборника ее материалов – «Другие среди своих» [Inni]. См. также: Tazbir 2000a.

² Намек на популярную польскую поговорку начала XVII в.: «Польша – это рай для евреев, ад для крестьян, небеса для шляхты, чистилище для горожан» (см. Adalberg: 419; Kot).

³ Здесь и далее все выделения в цитатах принадлежат автору статьи.

⁴ Еврейский свидетель украинско-польского противостояния, вылившегося в восстание 1594–1596 г., Натан Ганновер в целом объективно излагает его причины, хотя, возможно, и путает священника Дамиана, участвовавшего в восстании, с его младшим братом Северином, возглавлявшим повстанцев: «Беднота православного народа была поработана магнатами и панами... некоторые паны подвергали их тяжким и горьким мучениям, побуждая их перейти в папскую веру... Восстал православный поп Наливайко, чтобы отомстить за православный народ. Он **сказал**: «Доколе мы будем молчать полякам?» И они подняли бунт, он и православный народ, против короля польского» (Ганновер: 85). См. также: Плохий.

⁵ Показательно, что для обозначения реалий иной конфессии используются не польские, а русифицированные слова: *sweszczelnik*, *monastyr*.

⁶ Ср. сопоставимый рассказ о другом иноверце – молодом еврее, обучающем медведей и верблюдов (экзотика в польских землях) танцевать, наигрывая на свернутой в трубочку ермолке (Sakwy: 7).

⁷ Литература этого круга освещается в: (Bartoszewicz; Tollet).

⁸ Станислав Ожеховский (1513–1566) – польский политический писатель эпохи Ренессанса, теолог, историк, писавший на латыни и по-польски, следуя образцам цецероновской прозы. Возможно, здесь имеется в виду его «Верный подданный» («*Fidelis subditus, sive, De institutione regia ad Sigismundum Augustum libri duo*», 1543–1549), а также польские диалоги («*Rozprawa albo dialog około egzekucyje*», «*Policyja Królestwa Polskiego*», «*Quincunx*»). И Ожеховский, и Гурницкий принадлежали к плеяде выдающихся людей польского Ренессанса, способствовавших расцвету художественной и интеллектуальной жизни эпохи. Фигуры такого масштаба в последующие эпохи встречались редко (см. Ziomek; Davies: 155, 355).

⁹ Распространенное в польской литературе этой эпохи употребление топонима в качестве этнонима.

¹⁰ Ср.: «Это племя московитское способнее и хитрее всех прочих русских» (Гваньини 1578).

¹¹ Имеется в виду Эрнест Габсбург, сын императора Максимилиана II, поддерживаемый католической партией.

¹² Прусский князь Альбрехт Гогенцоллер.

Литература и источники

- Бебель – *Генрих Бебель*. Фацетии / Подгот. Ю.М. Каган. М., 1970 (Сер. «Литературные памятники»).
- Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Браччолини – *Поджо Браччолини*. Фацетии / Пер. А. Дживилегова. М., 1996.

- Ганновер – *Натан Ганновер*. Пучина бездонная // Еврейские хроники XVII столетия. Эпоха «хмельничины» / Иссл., пер. и коммент. С. Борового. М.; Иерусалим, 1997.
- Гваньини – *Александр Гваньини*. Описание Московии / Пер. Г.Г. Козловой. М., 1997.
- Герберштейн – *Сигизмунд Герберштейн*. Записки о Московии. В 2 т. / Под ред. А.Л. Хорошкевич; пер. с лат. А.И. Малеина, А.В. Назаренко, с ранненововерхненем. А.В. Назаренко. М., 2008 (Сер. «Памятники исторической мысли»).
- Дубин, Толстых – *Дубин Б.В., Толстых А.В.* Слухи как социально-психологический феномен // Вопросы психологии. 1993. № 3 (<http://psyfactor.org/lib/rumours2.htm>)
- Загоскин – *Загоскин М.* Юрий Милославский, или Русские в 1612 году. М., 1993.
- Иовий – *Павел Иовий*. Книга о московитском посольстве / Пер. М. Михайловского // Библиотека иностранных писателей о России. СПб., 1836. Т. 1.
- Каган – *Каган Ю.М.* Генрих Бебель и его «Фацетии» // *Генрих Бебель*. Фацетии. С. 280–281.
- Карамзин – *Карамзин Н.М.* История государства российского. СПб., 2000. Кн. II. Т. VII.
- Крижанич – *Юрий Крижанич*. Политика / Подгот. В.В. Зеленин, пер. и коммент. А.Л. Гольдберга. М., 1997.
- Плохий – *Плохий С.* Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні / Авториз. пер. с англ. и ред. С. Грачевой. Киев, 2005.
- Adalberg – *Adalberg S.* Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich. Warszawa, 1889.
- Bartoszewicz – *Bartoszewicz K.* Antysemityzm w literaturze polskiej XV–XVIII w. Warszawa, 1914.
- Czechowic – *Czechowic M.* Rozmowy Chrystyjańskie / Opr. A. Linda, M. Maciejewska, L. Szczucki, Z. Zawadzki. Warszawa; Łódź, 1979 (Ser. Biblioteka Pisarzy Reformacji. № 12).
- Davies – *Davies N.* Boże igrzysko. Historia Polski / Przekł. Autoryz. E. Tabakowska. Kraków, 2006.
- Górnicki – *Górnicki Ł.* Dworzanin polski / Wyd. R. Pollak. Wrocław. 1954.
- Hubicki – *Hubicki A.* Żydowskie okrucieństwa nad Naświętzym Sakramentem y Działkami Chrześciańskimi. Kraków, 1602.
- Inni – *Inni wśród swoich* / Red. W. Władyka, A. Garlicka. Warszawa, 1994.
- Kot – *Kot St.* Polska rajem dla Żydów, piekłem dla chłopów, niebem dla szlachty. Warszawa, 1937.
- Kapferer – *Kapferer J.-N.* Rumeurs, le plus vieux du monde. Paris, 1987.
- Klonowic – *Sebastian Fabian Klonowic*. Roxolania / Roksolania, czyli ziemie Czerwonej Rusi / Wyd. i przeł. M. Mejer. Warszawa, 1996.
- Kobierzycki – *Kobierzycki St.* Historia Władysława, królewicza polskiego i szwedzkiego / Wyd. J. Byliński i Wł. Kaczorowski, tłum. M. Krajewski. Wrocław, 2005.
- Konfederacja – *Konfederacja warszawska 1573 wielka karta polskiej tolerancji* / Opr. M. Korolko, J. Tazbir. Warszawa, 1980.

- Miczyński – *Sebastian Miczyński*. Zwierciadło Korony Polskiej urazy ciężkie i utra-
pienia wielkie, które ponosi od Żydów, wyrażające. Kraków, 1618.
- Mojecki – *Mojecki P.* Żydowskie okrucieństwa, mordy i zabobony. Kraków, 1589
(1598, 1636).
- Müller – *Müller-Frauenreuth C.* Die deutschen Lügendichtungen bis auf Münchhau-
sen. Halle, 1881.
- Pięknorzycki – *Józef Pięknorzycki z Mątwilajec*. Zbiór różnych anegdot i śmiesznych
przypowieści na kształt torby z nowinami (ok. 1645) // Polska satyra mieszczań-
ska. Nowiny sowizrzalskie / Opr. K. Badecki. Kraków, 1950. S. 299–320.
- Pisma – *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia* / Wyd. J. Czubek. Kra-
ków, 1906.
- Przypkowski 1646 – *Samuel Przypkowski*. Braterska deklaracja na Niebraterskie na-
pomnienie // Filozofia i myśl społeczna XVII wieku. Cz. I / Opr. Z. Ogonowski.
Warszawa, 1979.
- Sakwy – *Cadasylan Nowohracki na Krempaku*. Sakwy, w których nie dla koni, ale
dla ludzi tych, którzy nowiny lubią, smaczne i osobliwe obroki (po r. 1649) //
Polska satyra mieszczańska. Nowiny sowizrzalskie / Opr. K. Badecki. Kraków,
1950. S. 321–343.
- Tazbir 1967 – *Tazbir J.* Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce
XVI–XVII w. Warszawa, 1967.
- Tazbir 1996 – *Tazbir J.* Reformacja, kontrreformacja, tolerancja. Wrocław, 1996.
- Tazbir 2000 – *Tazbir J.* Problem współistnienia wyznań // *Tazbir J.* Prace wybrane.
T. I. Państwo bez stosów i inne szkice. Kraków, 2000.
- Tazbir 2000a – *Tazbir J.* Tradycje wieloetnicznej Rzeczypospolitej // *Inni wśród
swoich* / Pod red. W. Władyka. Warszawa, 2000.
- Tollet – *Tollet D.* La littérature antisémite polonaise de 1588 a 1668 // *Revue française
de l'histoire du livre*. Bordeaux, 1977. № 46. P. 3–35.
- Torba – *Józef Pięknorzycki z Mątwilajec*. Z nowinami torba kursorska należona
u Nalewajków (1645) // Polska satyra mieszczańska. Nowiny sowizrzalskie / Opr.
K. Badecki. Kraków, 1950. S. 279–298.
- Ziomek – *Ziomek J.* Renesans. Warszawa, 1995.

Александр Чувьуров
(Санкт-Петербург)

Легенда о Беловодье в письменной и устной традиции

В первой половине XIX в. в различных регионах проживания старообрядцев начинают распространяться слухи о далекой земле *Беловодье*, в которой, согласно распространяемым среди старообрядцев рассказам, сохранилось истинное православное священство.

Первое упоминание Беловодья в официальных источниках относится к началу XIX в. В 1807 г. из Томской губернии в Петербург приехал алтайский приписной крестьянин Д.М. Бобылев и обратился в Министерство внутренних дел с донесением, что он проведаль о живущих «на море Беловодье» старообрядцах – российских поданных, которые бежали туда по причине раздоров, происходивших за веру при царе Алексее Михайловиче, во время Соловецкого возмущения. По словам Бобылева, бухтарминский крестьянин Михаил Лысов был в селениях беловодцев и вернулся в 1804 г. на Бухтарму; а еще раньше, в 1802 г., он сам, Бобылев, узнал о жителях Беловодья «от выходившихся из-за границы тех старообрядцев для свиданья родственниками потаенно»¹. Бобылев сообщил, что беловодцы желают вернуться на родину, если им будет обеспечена свобода вероисповедания и дано право поселиться в избранных ими местах. О донесении Д.М. Бобылева доложили императору, который распорядился выдать ему 150 руб. и направить к сибирскому генерал-губернатору, после чего Бобылев исчез, а его поиски результата не дали².

В 1807 г. поступило еще одно сообщение о Беловодье: томский купец Мефодий Шумилов обратился к министру внутренних дел с донесением, в котором сообщал о старообрядцах, живущих на границе Индии и Китая, на расстоянии 15 дней пути от Бухтарминской

крепости. Количество проживающих там старообрядцев, по его свидетельству, было не менее 200 000 человек³.

В первой четверти XIX в. появляется небольшое рукописное сочинение «Путешественник» Марка Топозерского (инока Михаила)⁴, в котором давалось описание этой легендарной области – Беловодье⁵, а также приводился маршрут, следуя которому можно было достичь этой вольной страны⁶. Рассказ в этом сочинении ведется от имени некоего Марка, инока Топозерской обители⁷, побывавшего в Беловодье с двумя другими иноками. О цели поиска Беловодья в «Путешественнике» записано следующее: «В восточных странах с великим нашим любопытством и старанием искали древляго благочестия православнаго священства, которое весьма нужно ко спасению»⁸. Повествование начинается с описания маршрута в Беловодье: от Москвы через Казань, Екатеринбург, Тюмень на Алтай, оттуда через Барнаул, Бийск («Избенск») до Уймонской деревни (фото 1 и 2), расположенной в одноименной долине Горного Алтая, на левобережье реки Катунь; затем предстояло пройти 44-дневный маршрут через Китай к берегам «окияна-моря», в котором на 70-ти островах возле «Опоньского» (Японского) государства расположено Беловодье. В «Путешественнике» приводились также имена живущих на Алтае странноприимцев – Петра Кириллова (Машарова) и инока Иосифа, которые оказывали помощь ищущим Беловодье в их кратковременном обустройстве в Уймонской долине и в поиске проводников в продолжение маршрута к Беловодью по китайской территории. По словам автора «Путешественника», население Беловодья составляют потомки православных христиан – «ассириян» и русских, бежавших от гонения со стороны «римских еретиков» и тех, кто принял реформы патриарха Никона. В тех местах, подчеркивалось в «Путешественнике», «татьбы и воровства, и прочих противных закону не бывает <...>, светского суда не имеют, управляют народы и всех людей духовные власти». В Беловодье, отмечается в этом документе, 170 церквей «асирского языка», есть православный патриарх «антиохийского поставления» и четыре митрополита. Российских церквей – 40, старообрядцы «тоже имеют митрополита и епископов асирского поставления». Приходящих из России духовные власти Беловодья принимают первым чином (через перекрещивание), если те дадут обещание до смерти пребывать в этой стране. Двое из спутников Марка Топозерского, согласно свидетельству автора «Путешествен-

ника», приняв новое крещение, остались в Беловодье. Климат в Беловодье суровый, «во время зимы морозы бывают необычайные с рассединами земными, и громы с землетрясением немалым бывают», но, несмотря на это, благодаря плодородию беловодской земли в ней хорошо произрастают злаковые и плодовые деревья и кустарники: «всякие земные плоды бывают, родится виноград и сорочинское пшено (рис)». «Злата и серебра, – пишется в «Путешественнике», – в *Беловодье* несть числа, драгоценного камня и бисера драгоценного весьма много»⁹.

Как отмечают исследователи, происхождение легенды о Беловодье прямо связано с русской колонизацией Горного и Рудного Алтая. Маршруты в Беловодье, приводимые в текстах «Путешественника», до Бийска совпадают с одним из традиционных в XIX в. направлений переселенческого движения из северной и центральной частей европейской России на Алтай¹⁰.

По свидетельству сибирского историка и краеведа С.И. Гуляева, первоначально (еще в первой половине XVIII в.) Беловодьем называли весь округ Колывано-Воскресенских заводов. В 1764 г. все население Колывано-Воскресенского округа после третьей ревизской переписи было приписано к заводам, поэтому Беловодьем стали называть пространство земель, лежащих к востоку за Колыванской и Кузнецкой линиями до границ с Китаем¹¹. В 1791 г. указом Екатерины русские поселенцы в долине Бухтармы (*каменичники*), сформировавшееся из числа беглых горнозаводских рабочих (*бергальи*), приписанных к заводам крестьян и беглых солдат с приграничных русских крепостей, были приняты в состав России в статусе ясачных инородцев.

Как отмечает К.В. Чистов, беловодская легенда в том виде, в каком она зафиксирована в списках «Путешественника», могла возникнуть только после присоединения первоначального Беловодья – Бухтармы и Уймона – к России (т.е. после 1791 г.)¹².

В распространении слухов о Беловодье, по свидетельству председателя Бийского земского суда титулярного советника Ф. Немчинова, самое активное участие принимали алтайские староверы. В ходе проводимого им в 1830-е гг. расследования в связи с участвовавшими побегам старообрядцев в Китай, в алтайских деревнях были обнаружены переселенцы из Пермской и Оренбургской губерний, у которых имелись маршруты в Беловодье с именами алтайских проводников, способных оказать содействие в осуществлении побега¹³.



Фото 1. Деревня Верхний Уймон, Усть-Коксинский р-н, Республика Алтай.
2010 г. Фото А.А. Чувьюрова

Систематизация сведений и анализ письменных и фольклорных текстов, связанных с «беловодской легендой», обстоятельным образом были произведены К.В. Чистовым в статье «Легенда о Беловодье»¹⁴. В статье К.В. Чистова содержится подробный текстологический анализ всех известных к тому времени рукописных списков «Путешественника», которые были им разделены на три редакции: севернорусскую, шаповскую и сибирскую (алтайскую)¹⁵.

Списки «Путешественника», как отмечает К.В. Чистов, совпадают и расходятся в ряде существенных моментов. Наиболее развернутое описание приводится в списках первой редакции. В них автором «Путешественника» указан Марк Топозерский; в списках второй и третьей редакций – некий Михаил. К.В. Чистов отмечает, что можно было бы предположить, что Марк и Михаил – два имени одного и того же лица, до и после «бегунского» или иного «крещения» или пострижения, однако в списках второй и третьей редакций Михаил не называется Топозерским¹⁶.



Фото 2. Деревня Верхний Уймон, Усть-Коксинский р-н, Республика Алтай.
2010 г. Фото А.А. Чувьюрова

Три списка первой редакции имели точные географические координаты своего бытования (ИРЛИ-1, ИРЛИ-2, ИРЛИ-3¹⁷): они были приобретены у старообрядцев, проживающих на территории бывшего Печорского уезда Архангельской губернии. По факту бытования данных списков, а также упоминания в них Топозера, лежащего в северной части Карелии, списки первой редакции были отнесены К.В. Чистовым к севернорусским¹⁸.

Ко второй редакции был отнесен список «Путешественника», опубликованный А.П. Щаповым в 1862 г. Характеризуя особенности этого списка, К.В. Чистов отмечает, что маршрут второй редакции начинается не из Москвы и Казани, а из Екатеринбурга, что, возможно, является косвенным свидетельством его приуральского происхождения (в приуральских губерниях)¹⁹.

Третья редакция также была представлена одним списком. Впервые этот список был опубликован Д.Н. Беликовым с примечанием, что «список отобран урядником Мокиевым от крестьян Оренбург-

ской губ. Уфимского уезда Рагузина и Бобкина в Алтайской волости Томской губ.»²⁰. Характеризуя данный список, К.В. Чистов отмечает, что он краток и, в отличие от списков первых двух редакций, точен в названиях населенных пунктов Горного Алтая, что позволяет предположить его томское (алтайское) происхождение²¹.

По мнению К.В. Чистова, эти списки «Путешественника» восходят к одному рукописному источнику, на что указывает совпадение некоторых фраз, деталей, имен собственных, географических названий и чисел (количество церквей ассирийского постановления, митрополитов и т.д.)²². Расхождения в некоторых текстах описания маршрутов, имен собственных (в тексте, опубликованном А.П. Щаповым, вместо схимника Иосифа указан Иоанн; в тексте третьей редакции (список Беликова) вместо странноприимца Петра Кириллова указан Петр Машаров и т.д.), количества церквей в Беловодье, как подчеркивает К.В. Чистов, варьируют в обычных для рукописной традиции пределах²³. Расхождения названий, отмечает К.В. Чистов, начинаются за Екатеринбургом, который был пределом реальных географических представлений крестьян европейской части России²⁴.

К.В. Чистов предполагал, что особая роль в формировании и распространении «беловодской легенды» («Путешественника Марка Топозерского») принадлежала старообрядцам страннического (бегунского) согласия²⁵. Впервые эта версия была высказана А.П. Щаповым в статье «Земство и раскол»²⁶. В разделе о странниках он приводит текст «Путешественника», предваряя его следующим замечанием: «Бегствующие странники, или бегуны-бродяги, имели сведения о всех этих пристанях и пристанодержателях. У них есть свои маршруты или путники. Приведем для образца один маршрут по Сибири в какую-то азиатскую, неведомую страну и при маршруте пригласительное письмо»²⁷.

В комментариях к этому тексту он пишет: «Наперед заметим, что этот маршрут какой-то странный, и указывает он дорогу в какую-то мифическую, баснословную страну. Между тем у раскольников есть маршруты другого рода, с верными топографическими указаниями, с точным названием городов и местностей, с подробным адресом купцов, мещан, крестьян, живущих на дороге, у которых путник может просить ночлега или приюта»²⁸. В качестве примера Щапов приводит маршрут беглопоповцев: он начинался от г. Хвалынска (Саратовская губ.), затем следовал в Москву, оттуда по Черниговской гу-

бернии через Днестр направлялся в Молдавию, к поселениям старообрядцев-некрасовцев²⁹. Шапов также отмечает, что в старообрядческих маршрутах указывались не большие тракты, а свои особые пути-дороги, идущие мимо трактов, так называемые сиротские дороги³⁰.

Позднее эта версия была повторена Л.Н. Трефолевым, который в своей работе о странниках в качестве курьезного примера страннического маршрута приводит текст «Путешественника», опубликованный Шаповым. При этом он, как и Шапов, отмечает, что маршруты странников обычно составлены очень толково, с подробным описанием пути³¹.

Следует подчеркнуть, что в шаповской публикации «Путешественника» отсутствуют какие-либо сведения, откуда извлечен этот текст. В последующих публикациях списков «Путешественника» вопрос о его происхождении в страннической среде исследователями не поднимался.

Версия Шапова–Трефолева о странническом происхождении «Путешественника» была подкреплена К.В. Чистовым рядом дополнительных аргументов. В частности, он указывает на особенности следования маршрутом «Путешественника» – от «странноприимца» к «странноприимцу», на упоминание в тексте тайных убежищ («пещеры», «фатеры»), что сближает эти списки с «маршрутами» бегунов.

Еще одним аргументом в пользу бегунского происхождения «Путешественника» является упоминание Топозерской обители в списках первой редакции. В связи с этим К.В. Чистов пишет, что на Топозере, в скиту филипповского согласия, в течение двух лет проживал основатель бегунского согласия Евфимий³². Кроме того, на Топозере начал свою деятельность один из виднейших учеников и последователей Никиты Киселева Савва Александров, сыгравший заметную роль в распространении бегунства в Каргопольском уезде Олонецкой губернии и в ряде уездов Вологодской губернии³³.

Приводя эти аргументы, К.В. Чистов отмечает, что все эти факты, конечно, не говорят о том, что именно в Карелии возникла легенда о Беловодье, но важно отметить, что она была здесь известна и, вероятно, популярна³⁴. По его мнению, старообрядческие скиты Топозера сыграли значительную роль в развитии и сложении севернорусской редакции «Путешественника»³⁵.

Что касается маршрута в алтайской ее части, то, по мнению К.В. Чистова, в шести из семи известных к началу 1960-х гг. текстов

«Путешественника» говорится о «смоленском» варианте – через Красный Яр и с. Смоленское, обходя Алтайские горы с севера и запада, до д. Устьубы, расположенной при впадении р. Убы в Иртыш. Затем, двигаясь по долине р. Убы или какого-нибудь из ее притоков, перевалив через Тигрецко-Коксуйский хребет с запада на восток, по долине р. Коксу и Катуня достигали д. Уймон³⁶. В одном из текстов (МП-1), вероятно, говорится о «бухтарминском» варианте маршрута – через Усть-Каменогорск до Усть-Бухтармы и затем Бухтарминской долиной через какой-нибудь из перевалов Катунского хребта до д. Уймон³⁷.

Дальнейшую разработку беловодская тема получила в монографии К.В. Чистова «Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв.»³⁸, в которой была сделана попытка восстановить по известным к тому времени фактам историю поисков легендарной вольной страны – Беловодья, которые предпринимали крестьяне (преимущественно старообрядцы), представители городских низов и казаки на протяжении всего XIX и даже в начале XX в. В издании монографии 1967 г. тексты «Путешественника» лишь цитировались в ходе изложения истории поисков Беловодья.

После 1962–1967 гг. находки текстов «Путешественника» продолжались. Один из списков был обнаружен в архиве М.Н. Тихомирова³⁹. Другой список был найден Е.М. Сморгуневой в 1978 г. в ходе археографических исследований в Верхокамье⁴⁰; текст опубликован 1999 г.⁴¹

Еще один текст был выявлен А.И. Клибановым в составе старообрядческого сборника из собрания Е.В. Барсова⁴². Сборник, помимо «Путешественника», включает Китежскую легенду, а также обширное сочинение «Дорога за границу», в котором с подробным указанием пунктов следования описываются маршруты движения к старообрядцам, проживающими за пределами Российской империи: два маршрута в Турцию, один – в Молдавию и еще один – в Австрию⁴³.

В 1980 г. В.Ф. Лобановым был опубликован список «Путешественника», обнаруженный им среди делопроизводных документов Департамента общих дел⁴⁴.

Еще один список был выявлен В.П. Бударагиным в составе сборника, который поступил в Древлехранилище им. В.И. Малышева в 1980 г. от наследников петербургской жительницы И.И. Гоевой, уроженки пос. Сабурово Елатьевского р-на Рязанской обл.⁴⁵

Еще об одном списке «Путешественника» упоминает В.А. Липинская, сообщая, что текст обнаружен историком С.И. Лукичевым, но каких-то других подробностей относительно этого текста ею не приводится⁴⁶.

В монографии «Русская народная утопия» К.В. Чистовым было опубликовано 11 доступных к изданию списков текстов «Путешественника». Все они были сгруппированы в три редакции в соответствии с теми текстологическими особенностями, которые впервые были выявлены в публикации 1962 г.⁴⁷

Еще один текст «Путешественника» был обнаружен и опубликован В.А. Трусовым⁴⁸. Список находился в составе делопроизводных документов 1847 г., связанных с проведением следствия по делу о бегстве в Беловодье крестьян, приписанных к Ревдинскому заводу⁴⁹. Этот список отличается от трех выделенных К.В. Чистовым редакций. В начале списка приводится год его записи – 1844. Автором данного списка назван некто Марко из Тобольской обители⁵⁰. Маршрут начинается из Екатеринбурга, далее по Западной Сибири (Тюмень, Камышлов, Каинск, Барнаул) на Алтай, до д. Устюбы, в которой, согласно этому тексту, проживал уже известный по другим спискам странноприимец Петр Кириллов. В то же время в этом списке не упоминается схимник Иосиф, который фигурирует в других текстах «Путешественника». Кроме того, в конце рукописи имеется небольшая приписка, отсутствующая в других списках: «А кто хочет проживание иметь по Томской губернии, уезда Бийска, волости Смоленской, деревни Красноярской, тут Давыд Данилов Цепелин, откого 70 лет, от Екатеринбурга 2065 верст – в Камышлов город, в Каинск город, из Каинска в Барнаул, из Барнаула в Смоленскую область, деревню Краснояр, спрашивать Данилова старика, или детей его, или кому он поручил для препровождения желающих ко спасению»⁵¹.

Секретный совещательный комитет в Екатеринбурге, который проводил расследование по делу о бегстве приписных к Ревдинскому заводу крестьян, обратился к Томскому гражданскому губернатору с просьбой произвести тщательное разыскание ревдинских беглецов в д. Красноярской Смоленской волости. Спустя некоторое время от Бийского земского исправника был получен рапорт, в котором, между прочим, сообщалось, что в д. Красноярской Смоленской волости некоторое время назад действительно проживал Давыд Данилов, но

не Цепелин, а Шепелин, и что он умер 4 года назад (в 1844 г. – А. Ч.). В рапорте говорится также, что в д. Красноярской проживают члены семьи Давыда Данилова Шепелина – жена и дети Николай, Денис, Андрей и Афанасий, но в укрывательстве они ранее не были замечены. Разыскиваемые же ревдинские беглецы в данной местности не были обнаружены⁵².

Следует подчеркнуть, что «беловодский» маршрут, приводимый в данном списке «Путешественника», в его западносибирско-алтайской части составлен достаточно грамотно, с правильными географически-топографическими указателями и с точным названием родов.

Что касается имени автора и места его проживания (Марко из Тобольской обители), то, скорее всего, в данном случае мы имеем дело с искажением топонима Топозеро, который жителям Западной Сибири был неизвестен. Аналогичную картину мы видим в списке, обнаруженном в Рязанской области, – в нем автор (инок Марк) представлен иноком Тонасирской обители Шлиферского уезда (ИРЛИ-4)⁵³.

Еще один список был выявлен Н.Н. Стахеевой в Государственном архиве Иркутской области⁵⁴. По всей видимости, этот текст «Путешественника» является копией списка, хранящегося в составе делопроизводных документов Департамента общих дел, – материалов следственного дела, проведенное в 1840-е гг. МВД по запросу митрополита Московского Филарета.

Еще об одном списке, хранящемся в музее с. Верхний Уймон (Республика Горный Алтай, Усть-Коксинский р-н), упоминает В.А. Трусов⁵⁵. В действительности в этом музее отсутствуют какие-либо рукописи со списком «Путешественника». По словам Р.П. Кучугановой⁵⁶, данное упоминание о списке в верхнеуймонской музее является ошибкой редактора, издававшего ее книгу «Уймонские староверы»⁵⁷.

Таким образом, к настоящему времени известно 14 списков «Путешественника»⁵⁸; кроме того, пересказы «Путешественника», основанные на других списках, приводятся Г.Т. Хохловым и А.Н. Белолюдовым.

По регионам рукописи со списками «Путешественника» располагаются следующим образом: европейская часть России представлена шестью рукописями: ИРЛИ-1, ИРЛИ-2, ИРЛИ-3, ИРЛИ-4, Пермь-1 (три списка бытовали на территории бывшего Печорского уезда Архангельской губернии, один – в Пермской губернии); вероятно,

к территории европейской части России относится и список, опубликованный П.И. Мельниковым (МП-1)⁵⁹.

Две рукописи имеют западносибирское происхождение: это список, опубликованный В.А. Трусовым, и список, опубликованный Д.Н. Беликовым⁶⁰. Место бытования остальных списков (Тих.-1, РГИА-1, ГИМ, а также список из собрания Е.В. Барсова, хранящийся в РГБ) не известно.

По мнению А.И. Мальцева, высказанному в одной из его работ, возникновение «беловодской легенды» не связано непосредственно со странническим согласием, так как в страннических сочинениях XVIII–XX вв. нет упоминаний о Беловодье, отсутствуют в них и списки «Путешественника»⁶¹.

К замечанию А.И. Мальцева следует добавить, что ни по одному из ныне известных списков «Путешественника» нет достоверных данных о его принадлежности к сборникам странников. Три списка бытовали в среде старообрядцев-беспоповцев поморского согласия (ИРЛИ-1, ИРЛИ-2, ИРЛИ-3)⁶², один – у пермских старообрядцев-беглопоповцев (Пермь-1). Судя по составу сборника, старообрядцам-поповцам принадлежал сборник из собрания Е.В. Барсова. В отношении списка, обнаруженного среди ревдинских старообрядцев, как и по ряду других списков, требуются дополнительные архивные разыскания. Сами же жители алтайских деревень, которые упоминаются в «Путешественнике» (Ай, Устюба, Уймонская (Димонская)), согласно архивным документам, относились к беглопоповскому согласию (часовенные)⁶³.

Само содержание «Путешественника», по мнению А.И. Мальцева, также противоречит учению странников. Так, в различных списках «Путешественника» утверждается, что в Беловодье нет Антихриста, там во всей полноте православное «дониконовское» священство – что, по мнению А.И. Мальцева, в корне противоречит одному из краеугольных положений вероучения странников о всемирной и окончательной победе Антихриста и конечном истреблении им «истинного» православного священства. Возникновение и распространение легенды о Беловодье, отмечает он, не следует связывать с деятельностью какого-либо определенного старообрядческого согласия – поповского или беспоповского. Старообрядческие идеологи не могли иметь отношения к разработке легенды. Она рождалась в народной среде, поддерживалась носителями массового сознания, по-видимому, не очень

глубоко разбиравшимися в тонкостях учений различных старообрядческих согласий. Легенда распространялась среди людей, формально принадлежавших к различным старообрядческим согласиям (поморцам, часовенным, представителям беглопоповщины)⁶⁴.

Еще один вопрос, который возникает в связи изучением списков «Путешественника», – это вопрос о времени возникновения этого сочинения.

В связи с датировкой «Путешественника» интерес представляет следственное дело, проведенное в 1840-е гг. Министерством внутренних дел по запросу митрополита Московского Филарета. В результате расследования выяснилось, что в деревне Устьюба проживает упоминавшийся в «Путешественнике» странноприимец Петр Кириллов по прозвищу Машаров. В донесении бийского исправника также сообщалось, что в 1836 г. возле деревень Устьюбы, Каличи и Тавды, населенных старообрядцами, были найдены несколько келий, выдолбленных в высохших кедровых деревьях. В одной из таких дуплянок был обнаружен схимонах Паисий, на котором были железные вериги, власяница, погребальная схема, небольшой деревянный сосуд и причастие. Другой схимонах, Иосиф Абабков, был схвачен в деревне Ай. Следствие установило, что задержанными схимонахами являются братья Гудковы – Прокопий (Паисий) и Иван (Иосиф). Оба они были приписаны к Смоленской волости Оренбургской губернии и более двадцати лет находились в бегах. По решению Комитета Гражданского министерства в 1838 г. схимонахи Гудковы были сосланы на поселение⁶⁵. Материалы данного следствия, а также вышеупомянутого ревдинского дела показывают, что в текстах «Путешественника» содержались реальные факты (имена странноприимцев, многочисленные пещеры, кельи и т.д.), а фантастические мотивы сосредоточены главным образом в послеалтайской части памятника. Кроме того, как показывает список маршрута в Беловодье из ревдинского следственного дела, «Путешественник» в соответствии с происходящими на Алтае изменениями (арест и высылка братьев Гудковых) редактировался и дополнялся новыми подробностями (в частности, упоминание в этом тексте о Давыде Шепелине (Цепелине) из д. Красноярской).

По мнению А.И. Мальцева, первоначальный вариант рукописного текста «Путешественника» был создан не ранее 1810–1815 гг., то есть не ранее того времени, когда на Алтае появился инок Иосиф (Иван Гудков)⁶⁶.

Возможно, некоторые из приводимых в «Путешественника» Марка Топозерского сведений о Беловодье заимствованы из других старообрядческих сочинений. Так, в списке «Путешественника», опубликованного П.И. Мельниковым, упоминается «Шведский путешественник». В комментарии к тексту «Путешественника» публикатор пишет: «“Шведский путешественник”, о котором упоминает старец Марко Топозерский, есть подобное же раскольническое сочинение о старообрядцах, живущих в Финляндии, Норвегии и Швеции. В нем говорится о богатстве металлами тех стран и затем присовокупляется, что “на восточных отоцех, иде же от древнейших времен блюдется истинная вера, злата и серебра и драгоценного камня еще множае”»⁶⁷. К сожалению, ни в литературе, ни в архивах нам пока не удалось разыскать списки этого памятника. Его находка, наверное, могла бы прояснить некоторые вопросы, связанные с «Путешественником» Марка Топозерского (возможно, автором «Шведского путешественника» также является некий инок Марк).

Что касается выделенных К.В. Чистовым редакций, то, наверное, спорной пока представляется третья из них (сибирско-алтайская – список Беликова), поскольку мы имеем дело только с одним списком и сложно сказать, насколько широко были распространены списки подобного рода. Вполне возможно, что этот вариант «Путешественника», бытовавший среди крестьян Оренбургской губернии, представляет собой письменную фиксацию устного пересказа легенды, фольклорного варианта развернутого сюжета рукописного текста.

Основополагающая идея «Путешественника» – существование идеальной страны где-то на востоке, за труднопроходимыми границами, изолированной от остального мира какой-то преградой (морем – островное расположение идеальной страны, рекой, горами, стеной), и попасть туда могут исключительно благочестивые люди, не является чем-то уникальным. Схожие идеи реализованы в различных памятниках средневековой западноевропейской и древнерусской письменности («Хождение Агапия в рай», «Хождение Зосимы к рахманам», «Житие Макария Римского»).

В «Житии Макария Римского» три отрока – Сергей, Феофил, Югин отправляются на поиски того места, где «небо соединяется с землей». Пройдя через неведомые земли и народы, среди которых называются фантастические андрогини, песьеглавцы и пигмеи, через различные испытания и преграды иноки достигают пределов зем-

ли, куда доходил Александр Македонский; здесь начинаются места, куда были помещены на страдание души умерших людей. Достигнуть райских пределов путникам не удалось, но они удостоились увидеть райскую обитель во сне. Рай представился им в виде ледяной церкви, из-под алтаря которой струился белый как молоко источник бессмертия. По мере приближения путников к раю мертвая природа преобразилась в благодатную плодovitую землю. Горы там поднимались выше небес, воды озаряло мощное сияние, с четырех сторон дули чудесные четырехцветные ветры. На подступах к раю иноки обнаружили пещеру, в которой обитал Макарий. Он пребывал в непосредственном соседстве с раем, но, по словам отшельника, как плотской человек был лишен возможности лицезреть райские обители⁶⁸.

В другом древнерусском памятнике – «Хождение Зосимы к рахманам» – рассказывается, как прославившийся отшельническими подвигами старец Зосима, преодолевая многочисленные земные преграды (пустыню, лютых зверей, бури, землетрясения), достигает непроходимой реки Евмааси, за которой расположено место обитания блаженных людей-рахманов. Страну этих блаженных людей окружала поднимающаяся из вод облачная стена, которая ограждала их от любых сообщений с внешним миром – даже птицы и ветер ее не преодолевали. Зосима, однако, попадает на противоположную сторону, куда его переносят на своих ветвях чудесные деревья. Здесь он встречает потомков Рехома (библейского Рехавы), о которых упоминает пророк Иеремия (Иер 35: 2–11). Выслушав рассказ праведных людей о том, как они оказались в этих краях, Зосима с помощью тех же самых чудесных деревьев вновь был переведен через реку Евмааси⁶⁹.

Параллели к сюжету «Хождения Зосимы к рахманам» мы находим в памятнике средневековой еврейской письменности «Книга Эльдада Даниа». В этом сочинении приводится рассказ некоего Эльдада Даниа, одного из потомков легендарного сына Иакова – Дана. Согласно повествованию Эльдада Даниа, люди из племени Дана во времена Иероваама переселились в страну Куш. Позднее к ним присоединились потомки еще трех колен Израилевых – Неффалимова, Гадова, Ассирова. Оставшиеся шесть переселенных во время ассирийского пленения колен (VIII в. до н.э.), согласно рассказу Эльдада Даниа, живут за рекой Шабатион (Саббатион)⁷⁰.

Подобные детали встречаются и в описании рая в памятниках раннего средневековья. Так, Равенский Аноним, вслед за Афанасием

Александрийским, помещал рай в Индии на том основании, что в этой земле дуют ветры, приносящие благоуханное дыхание рая. Ефрем Сирии локализовал рай в островной окраинной части мироздания, однако в его трактовке Океан, окружающий остров, образно уподоблен стене до неба, что напоминает соответствующие образы более поздних апокрифов⁷¹.

Фантастические рассказы о неведомых землях были распространены и среди русского населения Сибири. Так, в 1760 г. по приказу сибирского губернатора Ф.И. Соймонова на Чукотский полуостров была направлена экспедиция Николая Дауркина. Сведения, которые были доставлены участниками этой экспедиции, включали различные фантастические факты фольклорного происхождения. По словам руководителя экспедиции Николая Дауркина, они обнаружили остров Тикинген, на котором обитало племя Храхай. Остров при сильных ветрах уходит в море на одну версту, а при тихой погоде возвращается обратно⁷².

Среди сибирских аборигенов и проживающих там русских в XIX в. ходили различные легенды о «земле бородатых», которая напоминает «беловодскую легенду»⁷³. Эта земля видна «в ясную погоду с острова Новой Сибири. На этом острове живут люди. Их называют бородачи, потому что, говорят, народ совершенно оброс волосами. Народное предание говорит, что бородачи на том острове проживают лет четыреста; что какой-то епископ со свитой был занесен на него и их судно разбилось. Будто бы слышат на том острове звуки колоколов, но так как в свои поселения бородачи никого не допускают, а ведут торговлю только на берегу, то чукчи не могут доподлинно это подтвердить»⁷⁴.

В первой четверти XVII в. среди русского населения Сибири циркулировали слухи о существовании за пределами освоенных земель каких-то чудесно богатых серебром и вместе с тем вольных, далеких от «начальства» мест. Так, в начале XVII в. возникла легенда о серебряной горе на р. Верхняя Тунгуска. В 1628–1629 гг. была снаряжена специальная экспедиция Я. Хрипунова, которая никакой горы не обнаружила. Менее чем через десять лет в официальных документах снова фиксируется такая же легенда, на этот раз ее связывают с рекой Нерочей (Нерогой), которая впадает в море⁷⁵.

Среди старообрядцев-некрасовцев бытовали легенды о том, что Игнат Некрасов жив, что он с частью казаков ушел (или уехал на

чудесном корабле) за Песчаное море (т.е. за Аравийскую пустыню). Подобные легенды имели хождение у некрасовцев вплоть до 40-х гг. XX в. В этих фольклорных текстах следующим образом рисуется описание «града Игната»: «Город у них обнесен стеной каменной, а округ города ни туркох, ни мухаджир, ни грекох нет. Земли хорошие, лесох много. Город стоит на берегу моря. Казаки рыбалют, занимаются шелками, ходят на охоту, сады у каждого, и нет у них ни бедных, ни сирот, ни хворых. Климат дюже подходящий для человека»⁷⁶. В другом варианте говорится: «Живут они за Пещаным морем. У них свой город. Обнесен он стеной, охраняют его оружейные казаки. Есть у них церква. Женщины, девки того города носят сарафаны, балахоны, кокошники. У девок золотые махры заплетены в косах. Рядом со стеной у них кузня поставлена, столовая. Кто едет, они того накормят, напоят. Кому надо подковать коня, колесо исправить – все сделают, а в город свой никого не пускают»⁷⁷. В наиболее пространным описании рисуются некоторые детали внутреннего устройства города: «Город у них большой, пять церквох в нем, обнесен он высокой стеной: четверо ворот – на запад, восток, север, юг. Ворота все закрыты. Только восточные открыты бывають днем. На воротах стоят оружейные часовые, а ночью и по стенах часовые ходят. В город свой те люди никого не пускают. Живут богато. У каждого каменный дом с садом, на улицах и в садах цветы цветут. Такая красота кругом! Занимаются те люди шелками, обиды ни людям чужим, ни друг другу не делают. Женщины у них красавицы, разнаряжены: носят зеньчуг, рубены, золотые монисты, лестовки янтарные. Носят они сарахваны из серебряной и золотой парчи, а рубашки из лучшего шелка. Живут там женщины, как царицы. Мужики их любят, пальцем не трогают. Не дай господь, какой мужчина обидит свою жену – его за то смертью наказывают. Слыхала я – женщины и на круг ходят, и грамоте обучаются с дьячками вместе. В город свой те люди мужчин не принимают и не пускают, а женщин принимают. Кто ни пройдет, того накормят, напоят, оденут и проводят ласковым словом «Спаси те Христос» <...>. Находится этот город за Пещаным морем»⁷⁸.

К 1840–1890-м гг. относится деятельность некоего авантюриста, выдавшего себя за епископа Аркадия, поставленного в Беловодье. Он подвизался в ряде севернорусских и центральнонорусских губерний – Тверской, Пермской, Вятской, Архангельской, Олонецкой,

Новгородской, Петербургской, Московской, Оренбургской и др. В 1885 г. он был арестован полицией; в ходе следствия выяснилось, что его подлинная фамилия – Пигулевский, что ранее он уже арестовывался по каким-то уголовным делам. Несмотря на все это, Аркадий был лишь оштрафован на 100 руб. и выпущен на свободу с учреждением за ним полицейского надзора. Вероятно, правительство сочло полезным, чтобы он вносил споры и сумятицу в староверческую среду, конкурировал со священниками так называемой белокрыницкой иерархии и ослаблял ее. После 1885–1886 гг. Аркадий продолжает кочевать по севернорусским и приуральским губерниям, полемизировать с «австрийским согласием», «ставить» попов, писать догматические и обличительные сочинения. Он сфабриковал «ставленные грамоты» в краткой и пространной редакциях, показывая даже «подлинники» этих грамот, написанные якобы на «сирском языке», распространял послания о себе самом, в которых передавалось своеобразное «житие» с описанием путешествия в Беловодье, получения там чина и последующего возвращения в Россию. Путая и перевирая географические названия, Аркадий утверждал, что Беловодья он достиг морским путем, а после возвращения в Россию жил некоторое время «в каргопольских пределах за Онегой рекой». Беловодье он называет «землей патагонюв», говорит о том, что там царствует царь Григорий Владимирович с царицей Глафирой Иосифовной. Главный город – Трапезангунсик, «а по русски перевести значит “Банкон”», «а другой их же столичный город – Гридабад». В Трапезангунсике–Банконе 700 000 жителей и 300 церквей, один патриарх (Мелетий) и четыре митрополита «сирского языка». На всем же острове 2 700 000 жителей (из них 500 000 русских выходцев) и 700 церквей. «Ересей и расколов, как в России, там нет. Воровства, обману и грабежу, убийства и лжи, и клеветы в христианах нет же, но во всех едино сердце и едина любовь»⁷⁹.

Распространение списков «Путешественника» и слухов о Беловодье стимулировало крестьян приуральских губерний и Западной Сибири к поиску этой легендарной вольной страны. Коллективные побегі жителей Горного и Рудного Алтая в Беловодье продолжались на протяжении 1820–1860-х гг.⁸⁰ Последнее из алтайских известий о поисках Беловодья относится к 1888 г. Тогда около 40 человек из с. Кабы попытались совершить побег, но были возвращены местными властями еще до перехода китайской границы⁸¹.

Тем не менее еще в начале XX в. вера старообрядцев в существование Беловодья, хотя и значительно подорванная неудачными поисками, продолжала толкать некоторых на его поиски. Так, В 1908 г. В.Г. Короленко в предисловии к книге Г.Т. Хохлова «Путешествие уральских казаков в Беловодское царство» писал: «Некоторые из статистиков, исследовавших Алтайский округ, уже в последние годы сообщали пишущему эти строки, что и в настоящее время известны еще случаи этих попыток проникнуть в Беловодье через таинственные хребты и пустыни Средней Азии. Некоторые из этих искателей возвращаются обратно, другие не возвращаются совсем. Нет сомнения, что эти другие погибают где-нибудь в Китае или в суровом, негостеприимном для европейца Тибете. Но наивная молва объясняет это исчезновение иначе. По ее мнению, эти пропавшие без вести остаются в счастливом Беловодском царстве. И это обстоятельство манит новых и новых мечтателей на опасности и на гибель»⁸².

В начале XX в. среди уральских казаков распространился слух, что Л.Н. Толстой ездил за границу и побывал в Беловодье, где присоединился к староверию и принял даже какой-то сан. По этому поводу делегация уральских казаков специально посетила в 1903 г. Ясную Поляну, но Л.Н. Толстой развеял эти слухи⁸³.

В 1914 г. бухтарминские деревни посетил сибирский краевед А.Н. Белослюдов. Здесь он встретил некоторых участников походов в Беловодье в 1860-е гг. Старообрядцами, пишет Белослюдов, были составлены маршруты, в которых описывался путь в эту легендарную страну:

Из России нужно было пробраться «Екатеринбурх, на Омск, на Барнаулу, вверх по реке Катурне на Красный Яр, деревня Ака, тут часовня и деревня Устьба. В Устьбе спросить странноприимца Кириллова, зайти на фотеру. Тут еще множество фотер. Снеговые горы: оныя горы за триста верст от Алама стоят во всем виде. За горами Дамасская деревня, в той деревне часовня, настоятель схимник Иоанн. От той обители есть ход сорок дней с роздыхами, через Кижисскую землю, потом четыре дни ходу в тотанию, там опоньское государство: живут в избе океана моря: место называемое беловодие и озером Ловом, а на ем сто островов, а на них горы, а на горах живут о Христе подражатели христовой церкви, православные христиане. А там не может быть антихрист и не будет. И в оном месте леса темные, горы высокия, расселины каменные, а там народ именно, варварств никаких нет и не будет, а ежели-б все китайцы были христиане, то-б и не единая душа не погибла»⁸⁴.

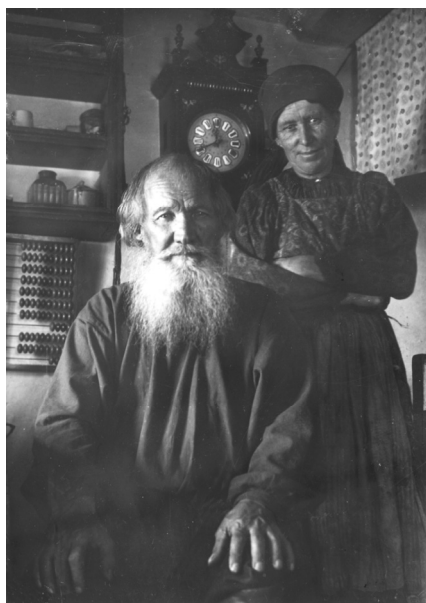


Фото 3. Ассон Емельянович Зырянов
(глава бухтарминских старообрядцев-беспоповцев) с женой.
В 1861 г. Ассон Зырянов в 12-летнем возрасте ходил вместе с отцом искать
Беловодье. Казахстан, Семипалатинская область, Катон-Карагайский р-н,
Верхне-Бухтарминская волость, д. Белая. Фото А.А. Белослюдова. 1914 г.
Архив Российского этнографического музея. № 5572-54

Руководствуясь подобными маршрутами, пишет Белослюдов, различные группы старообрядцев через леса и степи пробирались в предгорья Алтая, в верховье реки Бухтармы, а затем переваливали через горные отроги, проходили пустыни, забирались вглубь Китая на берега Лоб-Нора, шли дальше, многие в этих походах погибали⁸⁵.

От Ассона Емельяновича Зырянова (фото 3), одного из участников похода бухтарминцев в Беловодье 1861 г., он записал рассказ об этом походе. Закljučая эту историю, Белослюдов, пишет: «В настоящее время на Бухтарме уже не верят в существование Беловодья, хотя еще не редкость встретить старика, который свято веря, расскажет вам, что на Беловодье, на море, на островах живут святые люди, что если попасть туда, можно живьем сделаться святым и

взойти на небо; добавит даже, что святых людей видели ходившие на Беловодье; святые люди верхом на конях по водам подъезжали к ним и звали, но кони ходивших на Беловодье тонули и святые люди уезжали обратно. Кроме этого в верховьях Бухтармы рассказывали мне, что великий князь Константин Николаевич, увидя, что неправда на Руси царит, ушел на Беловодье, на острова, и увел туда с собой сорок тысяч мужских и женских и что теперь этот народ живет там и податей не платит»⁸⁶.

Упоминание в последнем варианте легенды о Беловодье имени Константина Николаевича связано с социально-утопическими легендами о царях-избавителях (царевич Дмитрий, Алексей Петрович, Петр II, Иван Антонович, Петр III). В числе других венценосных личностей, с которыми крестьянской и ремесленнической среде связывалось облегчение тягот социальной жизни, назывался также великий князь Константин Павлович. Как отмечает К.В. Чистов, легенды о Константине сформировались в 1825–1826 гг. и продолжали оставаться популярными до 1861–1863 гг.⁸⁷

Эти легенды появляются сразу же после воцарения Николая I, после декабрьских событий 1825 г. Так, в начале 1826 г. начинают распространяться слухи, что Константин Павлович посажен в Петропавловскую крепость, изранен господами, уехал за океан, живет в Киевской губернии, Корее, Турции, Франции⁸⁸. Вслед за этими слухами в различных губерниях Российской империи появились самозванцы, выдававшие себя за Константина Павловича⁸⁹. В 1831 г. Константин умер в Витебске от холеры. Как это бывало и в других случаях, социально-утопическая легенда не признает безусловно реального факта. В том же 1831 г. возникает слух о том, что Константин не умер, а заточен в Петропавловскую крепость. В это же время в Сибири распространяется слух о том, что «в Польше издан указ почитать Константина живым», что «вместо него похоронен солдат»», а «цесаревич Константин минувшей весной был под именем рядового в Тобольске и по какому-то подозрению был схвачен на гауптвахту, но поляками будучи узнан тайно, без воли местного начальства освобожден и потом скрытно пробрался в Иркутск, и готов начать с наступлением весны мятеж, а пока ждет помощи от Китая»⁹⁰.

Слухи о Константине Павловиче в крестьянской среде, отчасти подогреваемые различными самозванцами, продолжали циркулировать на протяжении 1830–1861 гг. В последних вариантах этой ле-

генды, имевших хождение в народной среде во время волнений, связанных с проведением крестьянской реформы 1861 г., в качестве «избавителя» фигурирует не Константин Павлович, а великий князь Константин Николаевич, сын Николая I. Среди крестьян после обнародования манифеста Александра II об отмене крепостного права стали распространяться слухи, что должен явиться Константин, чтобы дать крестьянам настоящую волю, уже дарованную царем, но скрытую от народа помещиками и духовенством⁹¹.

В приволжских губерниях среди крестьян распространялись слухи, что «будто бы его императорское высочество Константин Николаевич, вследствие каких-то несогласий с государем, должен был удалиться от двора и теперь скрывается. И так как его императорское высочество Константин Николаевич пользуется в народе большой популярностью, что он их единственный защитник, то они вполне уверены, что он призвет их к оружию и даст полную свободу и землю. Некоторые даже говорили, что если бы Константин Николаевич хотя бы сам не приезжал, то, по крайней мере, послал бы от имени своего одного или двух казаков, мы бы все поднялись. В особенности этот слух между крестьянами был сильно распространен, когда в Казань стянули войска из уездов. Можно было заметить из разговоров, что слух этот распространен солдатами, которые возвращались на родину в отставку»⁹².

В бухтарминской легенде о Беловодье оказались соединены два сюжета: собственно о Беловодье и об «избавителе» Константине.

Легенды о Беловодье среди алтайских крестьян продолжали бытовать и в 1920-е гг. В 1926 г. на Алтае, в Уймонской долине побывал известный художник Н.К. Рерих. В ходе экспедиции им было записано несколько сюжетов «беловодской легенды»:

Беловодье. Дед Атаманова и отец Огнева ходили искать Беловодье. Через Кокуши горы, через Богорше, через Ергор – по особой тропе. А кто пути не знает, то пропадет в озерах или в голодной степи. Бывает, что и беловодские люди выходят верхом на конях по особым ходам по Ергору. Также было, что женщина беловодская вышла давно уже. Ростом высокая, станом тонкая, лицом темнее, чем наши. Одета в долгую рубаху, как бы в сарафан. Сроки на все особые⁹³.

В другом предании уймонских староверов рассказывается о походе бухтарминцев в Беловодье:

В 1923 году Соколиха с бухтармискими поехала искать Беловодье. Никто из них не вернулся, но недавно получилось от Соколихи письмо. Пишет, что в Беловодье не попала, но живет хорошо. А где живет, того не пишет⁹⁴.

Рассказы о походах в Беловодье в 1920-е гг. продолжали бытовать и на Бухтарме. В 1927 г. Е.Э. Бломквист и Н.П. Гринковой от Д.П. Зырянова, родственники которого принимали участие в походе 1861 г., была записана следующая легенда:

Но немного им осталось дойти-то. Дальше идет море глубокое, и на том берегу стоит крепость старинная, и живут в ней праведники, сохранившие веру истинную, бежавшие от бергальства. От солдатства (ратники были). Попасть к ним можно, перейдя это море, а по морю вывешена дорога фертом, лошади по брюхо, на одни сутки пути. Слух идет, что сейчас живут они там и хранят древнее благочестие⁹⁵.

Кроме походов в Беловодье через Китай, бухтарминские староверы упоминали о попытках искать Беловодье в Афганистане и в Индии⁹⁶.

В трансформированном виде эти легенды продолжали сохраняться среди уймонских староверов еще в 1970-е гг. Отношение к этим легендам во многом среди местного населения было ироничным:

Двое-трое соберутся, плохо, мол, живем, надо на Беловодье ехать. А где оно, не знаю. Шутили – реки молока там, на кустах коралички растут⁹⁷;

Там все готовое, молоко течет, речки молочные, коров держать не надо. Трое-пятеро соберутся, один другому наврет и поедут летом искать – на Аргут, в Казахстан, до самого Китая⁹⁸.

Сохранилось и предание о Соколихе, о которой упоминал Н.К. Рерих, но спустя десятилетия оно претерпело определенную трансформацию – Соколиха все-таки дошла до Беловодья и уже оттуда прислала письмо, но не указала своего адреса:

Оба Атамановы говорили, что надо, мол, искать его, что там горячие целебные воды. Да не дается оно всем, Беловодье. Недостойный, неправедный душой не попадет туда. Между Бухтармой и Китаем, широкое место такое. Говорят, Соколиха туда попала. Звали ее Зиновья Харитовна Соколова, а за характер прозвали Соколихой. Жила она в Бузулаевой. Немолодая уже женщина, лет 50 ей тогда было. Муж у нее умер. С ней поехали ее ребята – парни лет 15–17. Говорили потом, что присылала она оттуда письмо, да адрес свой не указала⁹⁹.



Фото 4. Долина реки Бухтармы. Катон-Карагайский р-н,
Восточно-Казахстанская область, Республика Казахстан. 2010 г.
Фото А.А. Чувьюрова

В старообрядческих рукописях списки «Путешественника» встречаются вплоть до 80-х гг. XX в. Легенды о Беловодье продолжают до сих пор бытовать среди населения Бухтармы и Горного Алтая. В легенде, записанной сотрудниками Новосибирской консерватории в 1997 г. в Зыряновском районе Восточно-Казахстанской области, излагается следующая версия:

Собрались люди, насушили сухарей, поехали в Беловодье. Едут, санки тащат, зарубки оставляют. Так добрались до большой ледяной горы. Стали на нее лезть, а следы тут же за ними застывают и исчезают. Вот, наконец, покатались санки под гору, а там — море или река большая. Они куда ни кинутся — все глубь. Только один смог переехать воду, потому что он тамошний (беловодский) был. То ли у них мост под водой, то ли какие-то знаки тайные есть, а может молитвы какие знают, в общем, не все, а только избранные могут в Беловодье попасть¹⁰⁰.



Фото 5. Рудный Алтай, Катон-Карагайский р-н,
Восточно-Казахстанская область, Республика Казахстан. 2010 г.
Фото А.А. Чувьюрова

Летом 2010 г. нами по заданию Российского этнографического музея проводились этнографические исследования на Алтае¹⁰¹, в районах проживания различных переселенческих групп русского старообрядческого населения – *поляков*¹⁰² (Глубоковский и Зыряновский р-ны Восточно-Казахстанской обл. Республики Казахстан) и *каменщиков* (Катон-Карагайский р-н Восточно-Казахстанской обл. Республики Казахстан и Усть-Коксинский р-н Республики Алтай РФ)¹⁰³.

В фольклорных рассказах о Беловодье наблюдается заземление сюжета «беловодской легенды». В них отсутствует морской колорит прежней легенды – Беловодье уже не далекая страна на 70 островах, расположенная в Опоньском море, а имеет конкретную географическую привязку.

Так, в русских деревнях по Бухтарме Беловодье – это долина реки Бухтармы (фото 4 и 5). Само название «Беловодье» информанты

объясняют тем, что в период сезонных дождей (весной и осенью) вода в Бухтарме становится молочно-белого цвета из-за размыва известковых пород в притоках Бухтармы – рек Берель и Белая (по-казахски – «Аксу»): «Беловодье – белая вода». В то же время одна из информантов предположила, что Беловодье – это город Кульджа в Китае: «Недавно вон по телевизору показывали, там русские живут, храм там есть. Это, наверное, и есть Беловодье»¹⁰⁴. Свой край жители этих населенных пунктов называют Беловодье. В качестве иллюстрации приведем фрагменты стихотворений, написанных В.Л. Сидоровым, жителем села Коробиха:

- 1) Я с болью тебя вспоминаю
Мой край Беловодье родной
Где буду я завтра не знаю
Но в сердце навеки ты мой
Уеду ли я на Курилы
Может и в Питер большой
Но снится ночами мне будешь
Мой край Беловодье родной...
- 2) Меж высоких хребтов – Беловодье
У притоков реки Бухтармы
Расселились народы свободы
Староверы российской земли...

В бухтарминских деревнях была записана всего одна развернутая легенда о Беловодье:

Беловодье – это самое наше вот старообрядчество. Там же монастырь теперь есть. Вот в этом Беловодье-то. Вот раньше, когда это все [гонение на староверов] начиналось, старообрядцы ушли в Беловодье. Их вся родня, какая там была [ушли с ними]. А отсюда им надо было уехать [из-за гонения]. Там [в Беловодье] их нашли солдаты. А они как раз молились. И их всех [солдаты] перебили, в Беловодье. И вот даже до сих пор, когда туда [в этот монастырь] приезжают, слышно, как они там [под водой] молятся и поют [службы]. И говорят, что, дескать, те живые. Действительно, они, наверное, как живые – в Беловодье. Это в России. Еще там монастырь есть. Это не у нас. Их там всех перебили. Вот и сколько они стояли там и молились, как пели и теперь также кажется и слышится, что они под водой живут. Люди их слышат¹⁰⁵.



Фото 6. Уймонская долина. Усть-Коксинский р-н, Республика Алтай. 2010 г.
Фото А.А. Чувьюрова

В отличие от бытующих среди бухтарминцев представлений о Беловодье, в этой легенде Беловодье локализуется за пределами Бухтармы. В легенде явно чувствуется влияние книжной традиции: в ней соединились два сюжета – сюжет о разорении Соловецкого монастыря и легенда о граде Китеже.

В российской алтайской части, в Уймонской долине (фото 6), этимологию слова «Беловодье» объясняют так же, как и в Бухтарминской долине: «Беловодье – белая вода» и связывают это название с изменением цвета воды в реке Катунь в период весенних и осенних ливней. Некоторые информанты подчеркивают, что старожилы рассказывали, что Беловодье – это Семиречье, и в качестве этих семи рек перечисляют притоки Катунь – Мульта, Окчан, Кураган, Кучерла, Аккем, Уймон и Окол. Для многих Беловодье – сказочная страна, где текут молоко и мед. Здесь, как и на Бухтарме, был записан лишь один развернутый сюжет «беловодской легенды»:

Рассказывали, как провожали одного. Там жизнь совершенно другая. Там все цветет. Вроде и мед кругом и ягоды. Зимы не бывает, и осени. Проводили одного – не вернулся. Другого проводили – не вернулся. Третьего; [когда провожали] уже веревки там навязали ему. Мы на полатах ребятишками сидели, маленькие, а нам старушки все рассказывали. И вот он вернулся, его вытащили, а он дар речи потерял, потому что рассказывать нельзя было. Он вернулся, а уже рассказать ничего не смог: запрещено, запретная зона, кто попало туда не попадет, не должен туда попадать. Так, в какую-то бездну туда спускались, с какой-то горы. Какая-то страна необыкновенная, райская. Там только праведные люди могут жить. А те, которые ругаются, воруют, скандалят, им там не место. Просто туда не могут попасть, всякие запреты¹⁰⁶.

Сюжет этой легенды находит параллели в древнерусской литературе, в частности в «Послании о рае» архиепископа Василия Калики, который возглавлял новгородскую кафедру с 1331 по 1352 г. «Послание» помещено в Новгородских летописях под 1347 г., которым в исследовательской литературе текст и датируется. Сочинение имело острополюемическую направленность и было адресовано тверскому епископу Федору Доброму, возглавлявшему епископию в 1342–1360 гг. Из текста памятника следует, что Василий узнал о происходивших в Твери спорах («распре») о рае и, ревнуя об истине, решил вмешаться и изложить правильное, соответствующее божественным писаниям понимание природы рая. В послании приводится характеристика географического локуса рая, основанное на различных цитатах из Священного Писания, которые подкреплены свидетельствами из апокрифической литературы («Хождение Агапия в рай», «Хождение Зосимы к рахманам» и «Житие Макария Римского»).

В заключение своего послания Василий Калика приводит рассказ о путешествии известных владык новгородцев Моислава и его сына Иакова к окраинной части Вселенной, к началу внешних пределов рая¹⁰⁷:

А то место святаго рая находилъ Моиславъ Новгородецъ и сынъ его Яковъ, и всехъ было ихъ три юмы, и одина отъ нихъ погибла много блудивъ, а две ихъ потомъ долго носило море ветромъ, и принесло ихъ къ высокимъ горамъ. И видеша на горе той написанъ Деисусъ лазоремъ чуднымъ и велми издивленъ паче меры, яко не челоувечьскыма рукама творенъ, но Божию благодатию; и светъ бысть въ месте в томъ самосияниемъ, яко не мощи челоуеку исповедати: и пребыша долго время на

месте том, а солнца не видеша, но свет бысть многочастный, светлюся паче солнца; а на горахъ техъ ликования многа слышахуть и веселия гласы вещающа. И повелеша единому другу своему взити по шегле на гору ту, видите свет и ликования гласы: и бысть, яко възиде на гору ту, и абие всплеснувъ руками и засмеяся, и побеже отъ друговъ своихъ къ сущему гласу. Они же велми удивишеся, и другаго послаша, запретивъ ему, да обратився скажетъ имъ, что есть бывшее на горе; и той тако же сътвори, ни мала възвратися къ своимъ, но съ великою радостію побеже отъ нихъ. Они же страха наполнишася, и начаша размышляти къ себе, глаголюще: аще ли и смерть случится, но видели бехомъ светлость места сего – и послаша третьяго на гору, привязавъ ужищемъ за ногу его; тако же и той створити хоте, всплескавъ радостно, и побеже, въ радости забывъ ужища нозе своей, они же сдернуша его ужищемъ, и въ томъ часе обретеся мертвъ. Они же побегоша вспять, не дано есть имъ дале того видети светлости тоя неизреченныя, и веселия и ликования тамо слышащаго; а техъ, брате, мужей и нынча дети и внучата добры здорови»¹⁰⁸.

А.Н. Веселовский приводит несколько схожих сюжетов средневековых западноевропейских легенд о заблудившихся рыцарях, которые оказывались у райской стены. В частности, в романе об Аполлонии Тирском в конце произведения имеется вставка о «земном рае»: Аполлоний держит путь морем к Галации, видит по дороге высокую стену, блестящую и белую; как ни объезжали ее путники, входа не нашли. Сюжет этого эпизода сходен с рассказом о земном рае в послании Василия Калики, только вместо райской горы здесь указана райская стена¹⁰⁹. Эпизоды, когда путешественники натываются на райскую стену, имеются также в ряде немецких сказаний. По одному из них рыцарь vom Ueberlingersee доходит во время своего семилетнего странствования до конца света и там в пустыне перед ним открывается высокая стена. Желая узнать, что лежит за нею, он поочередно помогает двум своим служителям взобраться на нее, но они тотчас же спускаются на другую сторону и обратно не возвращаются, потому что попали в земной рай. Рыцарь же, оставшийся без спутников, не в состоянии сам взобраться на стену¹¹⁰. По другому рассказу некто граф Стадион заблудился в дремучем лесу и там набрел на стену рая, с которой также безвозвратно спускаются и исчезают два его служителя¹¹¹.

В немецких средневековых легендах также встречается эпизод с веревкой, которой обвязывают посланцев на райскую гору:



Фото 7. Супермаркет «Беловодье». г. Зыряновск, Зыряновский р-н,
Восточно-Казахстанская область, Республика Казахстан.
2010 г. Фото А.А. Чувьюрова

Однажды трое отправились путешествовать. Странствовали они по всяким чужим землям и прибыли наконец к одной очень высокой горе. Тамошние жители не могли сказать им, что за земля находится на другой стороне. Странники удивились этому; им представилось, там именно находится рай, и они дали обет во что то ни стало взойти на гору. Двое из них остались внизу и помогли третьему взобраться. Когда он уже был наверху и его спросили, что он там видит, он только улыбнулся и пошел за гору. Тогда послали на гору второго путника, взяв с него слово сказать, что он увидит по ту сторону в раю. Но и этот поступил точно так же, как и первый. Тогда стоявший кругом народ помог и третьему взлезть наверх, но привязал ему веревку за ногу, чтобы тотчас же стащить его, когда он покусится уйти без объяснения, как то сделали другие. Только что он взобрался, как начал улыбаться, и уже хотел перейти в рай, как народ быстро стащил его и осыпал вопросами. Бедный парень пытался что-то сказать, но вдруг сделался нем. Так любопытный народ не узнал ровно ничего об рае и по сей день знает не более¹¹².



Фото 8. IX Российско-Казахстанский фольклорный фестиваль «Беловодье», г. Усть-Каменогорск, Восточно-Казахстанская область, Республика Казахстан. 2010 г. Фото В. Вологодского

По мнению А.Н. Веселовского, эти средневековые легенды наряду с литературой о путешествиях были весьма популярны в приморских городах и легли в основу новгородского предания о рае, в котором качестве главных персонажей фигурировали Моислав-новгородец и его сын Иаков¹¹³.

Некоторые информанты отмечают, что о Беловодье в прошлом говорили только в семьях, которые временно уехали в Китай, или же в семьях их родственников. Активизация рассказов о Беловодье в Уймонской долине связана с переселением в этот район почитателей учения Н.К. Рериха. В д. Замульта сторонниками учения Рериха застроен целый квартал. Местное население их называет «рерихнутыми» и относится к ним негативно. По словам информантов, переселение на Алтай почитателей учения Рериха связано с поиском легендарной Шамбалы и слухами о светопреставлении в 2012 г.



Фото 9. Заведующий русским отделом
Восточно-Казахстанского областного музея этнографии А.А. Яковлев,
один из организаторов фольклорного фестиваля «Беловодье»,
с участниками ансамбля «Бастеньки».
г. Усть-Каменогорск, Восточно-Казахстанская область,
Республика Казахстан. 2010 г. Фото В. Вологодского

Слово *Беловодье*¹¹⁴ в настоящее время на Алтае стало распространенным брендом: это название нескольких центров торговли (фото 7), строительной фирмы и детского оздоровительного лагеря, ежегодного фольклорного фестиваля в Усть-Каменогорске (фото 8, 9). «Беловодье» в настоящее время на Алтае сохраняется в качестве контекста регионального самосознания и знака русского присутствия на Алтае, в то же время связываясь с окружающей природной

средой – белые воды рек Бухтармы и Катунь в период сезонных дождей; гора Белуха – высочайшая вершина Алтая; «белки» – снежные вершины Алтайских гор.

Примечания

¹ Покровский Н.Н. К постановке вопроса о беловодской легенде и бухтарминских «каменщиках» в литературе последних лет // Общественное сознание и классовые отношения в Сибири в XIX–XX вв.: Бахрушинские чтения, 1980 г. Новосибирск, 1980. С. 121–122.

² Первое свидетельство об этой истории приводится в работе: Варадинов Н.Н. История Министерства внутренних дел: История распоряжений по расколу. СПб., 1863. Кн. 8. С. 62–63. Подлинные архивные материалы о деле Бобылева были обнаружены А.И. Клибановым (см.: Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977. С. 222–223).

³ Там же. С. 223.

⁴ Следует подчеркнуть, что заглавие «Путешественник» встречается не на всех текстах (на некоторых – «Путеводитель»), большинство списков вообще без заглавия. В двух списках «Путешественника» вместо Марка Топозерского автором указан Марко из Тобольской обители и инок Марк Тонасирской обители Шлиферского уезда, что, скорее всего, является с искажением топонима Топозеро, который жителям центральной части европейской России и Западной Сибири, откуда происходят эти списки, был неизвестен. В списках сибирской редакции авторство в списках приписывается не Марку Топозерскому, а иноку Михаилу.

⁵ К.В. Чистов этимологию слова *Беловодье* на основании анализа рукописных текстов легенды и значения некоторых древнерусских слов с корнем *бел* (*Белая Русь*, *беломестцы*) определяет как «далекая, вольная, незаселенная земля, освобожденная от податей и обложений» (см.: Чистов К.В. Легенда о Беловодье // Труды Карельского филиала АН СССР. Петрозаводск, 1962. Вып. 35. С. 165–166).

⁶ Литература и источники по этому вопросу приводятся в работах К.В. Чистова, Н.Н. Покровского и А.И. Мальцева (см.: Мальцев А.И. Беловодье // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 535; Покровский Н.Н. К постановке вопроса о беловодской легенде и бухтарминских «каменщиках»... С. 115–133; Чистов К.В. Легенда о Беловодье. С. 116–181; Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967; Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003).

⁷ Скит филипповского согласия, располагавшийся на одном из островов Топозера в Архангельской губ.

⁸ Чистов К.В. Легенда о Беловодье. С. 134–135.

⁹ Там же. С. 116–181.

- ¹⁰ Там же. С. 151.
- ¹¹ *Гуляев С.* Алтайские каменщики // Санкт-Петербургские ведомости. 1845. 26 января. № 20.
- ¹² *Чистов К.В.* Русская народная утопия... С. 318.
- ¹³ Российский государственный исторический архив (далее – РГИА). Ф. 381. Оп. 1. Д. 23095 (1840 г.). По жалобе бывшего заседателя Бийского земского суда титулярного советника Немчинова и неправильном будто бы произведении им следствия о Горнозаводских крестьянах из раскольников предпринимавших побег за границу. Л. 4об.
- ¹⁴ *Чистов К.В.* Легенда о Беловодье. С. 116–181.
- ¹⁵ Там же. С. 134–141.
- ¹⁶ Там же. С. 140.
- ¹⁷ Аббревиатура списков была предложена К.В. Чистовым: в одних случаях по фамилии авторов первой публикации данного списка (МП-1, 2 – Мельников-Печерский 1, 2; Щ – Щапов; Б – Беликов), в других по месту архивного хранения (Институт русской литературы РАН (Пушкинский Дом) – ИРЛИ-1, 2, 3, 4; Государственный исторический музей – ГИМ) или по месту бытования (Пермь-1).
- ¹⁸ *Чистов К.В.* Легенда о Беловодье. С. 140.
- ¹⁹ Там же. С. 141.
- ²⁰ *Беликов Д.Н.* Томский раскол (Исторический очерк от 1834 по 1880-ые годы). Томск, 1901. С. 143.
- ²¹ *Чистов К.В.* Легенда о Беловодье. С. 141.
- ²² Там же.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Там же. С. 121.
- ²⁶ Впервые опубликована: *Время*. 1862. № 10. С. 277–278; см.: *Чистов К.В.* Легенда о Беловодье. С. 141.
- ²⁷ *Щапов А.П.* Земство и раскол // Сочинения А.П. Щапова в 3 томах. СПб., 1906. Т. 1. С. 563.
- ²⁸ Там же. С. 563. Примечания.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ *Трефолов Л.Н.* Странники. Эпизод из истории раскола // Труды Ярославского губернского статистического комитета. Ярославль, 1866. Вып. 1. С. 211.
- ³² *Чистов К.В.* Легенда о Беловодье. С. 145.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Там же. 146.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ Там же. С. 150.
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967.

³⁹ Тихомиров М.Н. Описание Тихомировского собрания рукописей. М., 1968. С. 66.

⁴⁰ Отдел рукописей Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Собр. Верхокамское № 1298 (2280-9-79) 309а. Путешественник. XIX. д. Верхняя Язьва Красновишерского района Пермской обл. Беглопоповцы. Автор – инок Марк.

⁴¹ Сморгунова Е.М. Исход староверов вчера и сегодня: уход от мира и поиски земли обетованной // История церкви: изучение и преподавание: Материалы научной конференции, посвященной 2000-летию христианства. 22–25 ноября 1999 г. Екатеринбург, 1999. С. 216–218.

⁴² Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ), собрание Барсова, д. 184.

⁴³ Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977. С. 221–222.

⁴⁴ Лобанов В.Ф. Новый список «Путешественника» инока Михаила // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980. С. 208–211. Обнаруженный В.Ф. Лобановым список находился среди делопроизводных документов Департамента общих дел – РГИА. Ф. 1284. Оп. 198. Д. 59 (1840). По отношению генерал-губернатора Восточной Сибири о церквях, существующих в Томской губернии в Бийском округе и других местах Сибири. Л. 2.

⁴⁵ ИРЛИ. Древлехранилище им. В.И. Малышева. Оп. 24 (Отдельные поступления). № 133. Сборник. Начало XX в. 8°, без переплета. Содержит: повести из Великого Зеркала, из Пролога, Сказания о картофеле, о числе 666, о бесах, постановления Курженского собора, повесть Гнев Божий (о гибели города Порт Рояль), Аптеку духовную, «Путеводитель» и др. Текст опубликован: Чистов К.В., Чувьуров А.А. Список «Путешественника» из Рязанской губернии // Старообрядчество в России (XVIII–XX вв.) / Отв. ред. Е.М. Юхименко. М., 2004. Вып. 3. С. 251–256.

⁴⁶ Липинская В.А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае, XVIII – начало XX века. М., 1996. С. 35. Возможно, в инициалах Лукичева Липинской допущена опечатка – С.И. вместо С.С. Лукичев.

⁴⁷ Чистов К.В. Русская народная утопия... С. 427–441.

⁴⁸ Трусов В.А. Три списка с рукописи Путешественника Марко Топозерского // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы VIII Международной научной конференции «Старообрядчество: история, культура, современность», 13–15 ноября. М., 2007. Т. 2. С. 234–241.

⁴⁹ Там же. С. 234.

⁵⁰ В публикации В.А. Трусова допущена опечатка – вместо «Тобольской обители» напечатано «Тобольской области», а также дается неправильная ссылка на номер архивного дела, в составе которого находится вышеупомянутый текст «Путешественника» — см.: Трусов В.А. Три списка... С. 234.

⁵¹ Государственный архив Свердловской области. Ф. 24. Оп. 23. Д. 6551. Л. 100.

- ⁵² Трусов В.А. Три списка... С. 237.
- ⁵³ Чистов К.В. Русская народная утопия... С. 434–435.
- ⁵⁴ Стахеева Н.Н. К вопросу о поисках Беловодья в сочинениях сибирских старообрядцев XIX в. // Этнография Алтая и сопредельных территорий (Материалы междунар. науч.-практ. конф.). Барнаул, 2001. Вып. 4. С. 106.
- ⁵⁵ При этом Трусов ссылается на книгу Р.П. Кучугановой «Уймонские староверы» (Кучуганова Р.П. Уймонские староверы. Новосибирск, 2000. С. 202).
- ⁵⁶ Беседа автора данной статьи с Р.П. Кучугановой происходила во время посещения музея с. Верхний Уймон летом 2010 г.
- ⁵⁷ По словам Р.П. Кучугановой, публикация этого списка вставлена редактором данного издания. Текст для публикации, по всей видимости, взят из работы Беликова, см.: Беликов Д.Н. Томский раскол. С. 143.
- ⁵⁸ П.И. Мельников в своей публикации приводит разночтения еще по одному списку (МП-2), см.: Мельников П.И. (Андрей Печерский). Очерки поповщины // Полное собрание сочинений П.И. Мельникова (Андрея Печерского). 2-е изд. СПб., 1909. Т. 7. С. 23–24.
- ⁵⁹ Там же.
- ⁶⁰ Беликов Д.Н. Томский раскол. С. 143.
- ⁶¹ Мальцев А.И. Беловодье. С. 534–535.
- ⁶² Два из них были приобретены у русских старообрядцев-устыцилемов, один бытовал в среде коми староверов поморского согласия, но также имеет устыцилемское происхождение, см.: Балашов Д.Н., Бегунов Ю.К. Поездка за рукописями в Печорский район Коми АССР в 1960 г. // Труды Отдела древнерусской литературы (далее – ТОДРЛ). Л., 1962. Т. 18. С. 462.
- ⁶³ РГИА. Ф. 1284. Оп. 198. Д. 59 (1840). Л. 34–35об.
- ⁶⁴ Мальцев А.И. Беловодье. С. 535.
- ⁶⁵ РГИА. Ф. 1284. Оп. 198. Д. 59 (1840). Л. 12–14об.
- ⁶⁶ Мальцев А.И. Беловодье. С. 534.
- ⁶⁷ Мельников П.И. Очерки поповщины. С. 24.
- ⁶⁸ Житие Макария Римского // Мильков В.В. Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997. С. 116–124.
- ⁶⁹ Хождение Зосимы к рахманам // Мильков В.В. Апокрифы Древней Руси. С. 107–115.
- ⁷⁰ Книга Эльдада Данида // Три еврейских путешественника. М., 2008. С. 15–55.
- ⁷¹ Мильков В.В. Концепция земного рая в древнерусских апокрифах // Мильков В.В. Апокрифы Древней Руси. С. 107–115.
- ⁷² Окладников А.П. «Земля бородатых» // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 518.
- ⁷³ Чистов К.В. Русская народная утопия... С. 316.
- ⁷⁴ Окладников А.П. «Земля бородатых». С. 522.
- ⁷⁵ Чистов К.В. Русская народная утопия... С. 333.
- ⁷⁶ Там же. С. 339.
- ⁷⁷ Там же. С. 339–340.

⁷⁸ Там же. С. 340.

⁷⁹ Там же. С. 305–306.

⁸⁰ Подробнее см.: *Мамсик Т.С.* Беловодцы и Беловодье: по материалам следственного дела о побеге 1827–1828 гг. // *Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода*. Новосибирск, 1982. С. 135–164; *Беликов Д.Н.* Томский раскол. С. 145–155.

⁸¹ *Чистов К.В.* Легенда о Беловодье... С. 151.

⁸² Там же. С. 155–156.

⁸³ Там же. С. 157.

⁸⁴ *Белослюдов А.* К истории Беловодья // *Записки Западно-сибирского отделения РГО*. Омск, 1916. Т. 38. С. 34.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Там же. С. 34–35.

⁸⁷ *Чистов К.В.* Русская народная утопия... С. 235.

⁸⁸ Там же. С. 239.

⁸⁹ Там же. С. 239–240.

⁹⁰ Там же. С. 240.

⁹¹ Там же. С. 247.

⁹² Там же. С. 249–250.

⁹³ *Рерих Н.К.* Алтай – Гималаи. М., 1999. С. 373–374. Рерих возникновение «беловодской легенды» связывал с миром центральноазиатской культуры и сблизил Беловодье с легендарной страной буддистов Шамбалой, см.: *Савоскул С.С.* Н.К. Рерих и легенда о Беловодье // *Советская этнография*. 1983. № 6. С. 94.

⁹⁴ *Рерих Н.К.* Алтай – Гималаи. С. 374.

⁹⁵ *Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П.* Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930. С. 37–40.

⁹⁶ Там же. С. 37.

⁹⁷ Зап. С.С. Савоскулом в д. Мульта (1979, 1982 гг.). Опубликовано: *Савоскул С.С.* Н.К. Рерих и легенда о Беловодье. С. 91.

⁹⁸ Зап. С.С. Савоскулом в д. Верхний Уймон (1979, 1982 гг.). Опубликовано: *Савоскул С.С.* Н.К. Рерих и легенда о Беловодье. С. 91.

⁹⁹ Зап. С.С. Савоскулом в д. Верхний Уймон (1979, 1982 гг.). Опубликовано: *Савоскул С.С.* Н.К. Рерих и легенда о Беловодье. С. 91.

¹⁰⁰ *Мурашова Н.С.* Старообрядцы Алтая // *Традиции духовного пения в культуре старообрядцев Алтая*. Новосибирск, 2002. С. 56 (примечание).

¹⁰¹ Состав экспедиции: Александр Борисович Островский, ведущий научный сотрудник РЭМ, д.и.н. (руководитель экспедиции), Александр Алексеевич Чувьуров, старший научный сотрудник, к.и.н., фотограф Андрей Викторович Жилин.

¹⁰² Потомки русских старообрядцев, переселенных в предгорья Алтая в 1760-е гг. с приграничной с Россией территории Польши (местечко Ветка на р. Сож).

¹⁰³ Осуществление этих экспедиционных работ оказалось возможным благодаря финансовой помощи С.С. Сардарова (ООО «Техника специального назначения»).

¹⁰⁴ А.А. Огнева, 1936 г.р., с. Парыгино, Зыряновский р-н, Восточно-Казахстанская обл., Республика Казахстан.

¹⁰⁵ В.М. Мурзинцева, 1936 г.р., с. Коробиха, Катон-Карагайский р-н, Восточно-Казахстанская обл., Республика Казахстан.

¹⁰⁶ М.В. Атаманова, 1925 г.р., д. Замульта, Усть-Коксинский р-н, Республика Алтай.

¹⁰⁷ Мильков В.В. Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997. С. 242–243.

¹⁰⁸ Веселовский А. Н. Параллели к сказанию о «Новгородском рае» // Филологические записки. 1875. Вып. 3. С. 1–2.

¹⁰⁹ Там же. С. 5.

¹¹⁰ Там же. С. 5–6.

¹¹¹ Там же. С. 6.

¹¹² Там же.

¹¹³ Там же. С. 7.

¹¹⁴ Популярность бренда «Беловодье» не ограничивается регионом Алтая. Поисковые системы Интернета в ответ на запрос о Беловодье выдают широкий спектр социально-культурных явлений и объектов: культурно-просветительский фонд и одноименный сайт русских старообрядцев Латвии, московская рок-группа, курортный отель в Алтайском крае, коттеджный поселок в излучине реки Дон, сельскохозяйственная фирма и т.д. Кроме того, на различных Интернет-порталах приводятся тексты псевдоисторического источника – «Сокровенного сказания о Беловодье»: <http://www.myshambhala.com/books/legends/O_Sokrovennom_skazanii_o_Belovodje.htm>, <http://homarano.narod.ru/Windows/skaz_r.htm>. Тема Беловодья также весьма популярна среди неоязычников, см.: Дий Велислав. Беловодье – прародина Славян: <<http://www.1-sovetnik.com/articles/article-421.html>>.

Галина Зеленина
(Москва)

**«Книга в колодце»:
Библия и память о ней в культуре маранов**

Еврейская религиозная культура считается эталонной книжной культурой. Хотя устойчивое выражение «народ Книги/Писания» имеет внешнее происхождение, относится не только к евреям и означает не совсем то, что принято думать («Сражайтесь с теми из людей Писания, кто не верует ни в Аллаха, ни в Судный день, кто не считает запретным то, что запретили Аллах и Его Посланник, кто не следует истинной религии, пока они не станут униженно платить джизйу собственноручно», Коран 9: 29), но сама его устойчивость в применении к евреям свидетельствует о центральности Книги и книг в самовосприятии и восприятии иудаизма. Еврейская традиционная культура основана на Законе, Закон же дан в Книге (дарование Торы на горе Синай); хотя история еврейского народа началась раньше дарования Закона, это опоздание компенсировано развившимся представлением о досинайском персональном откровении патриархам¹. Вся постбиблейская еврейская традиция построена на изучении и толковании Библии, каковому посвящены оба основных направления еврейской интеллектуальной деятельности (галаха, интерпретирующая юридическую часть Библии, заповеди и запреты, и агада, являющаяся в том числе экзегезой нарративных фрагментов Библии); соответственно, на Библии базируются и в отрыве от нее бессмысленны постбиблейские канонические тексты (Мишна и Талмуд), и – на том или ином уровне – к Библии постоянно апеллируют тексты всех жанров еврейской традиционной (а на некотором уровне – и вне традиционной) словесности.

Центральность Книги проявляется и в ритуальной практике – почитании «книги Торы», *сефер-Тора*. В этом почитании в каком-то смысле сублимировалась потребность в храмовом служении и в цар-

стве. Как скрижали Завета в «священном ковчеге» в Святая Святых сакрализовали Иерусалимский Храм, так свиток Торы в одноименном ковчеге стал придавать святость синагоге. В храмовую эпоху синагогальный ковчег был, скорее, символом, напоминающим о храмовом Ковчеге, содержащем главную Святыню, в постхрамовую – свитки Пятикнижия и стали главной святыней, а синагога благодаря им постепенно, с I по VI в., превращалась из «дома собрания» в «малое святилище»², и чтение Писания (вместе с молитвой) заняло место жертвоприношения в качестве центрального священнодействия и способа богослужения. Тогда же в Иудее было упразднено царство, и свиток Торы подвергся постепенной антропоморфизации и возвеличиванию, приобрел царскую образность: его стали нарядно облачать, короновать и чтить – как земного наместника Царя небесного, или же как первосвященника³. В раввинистической литературе формулируется целый свод правил обращения со свитком Торы: когда выносят – следует вставать; благоговейно кланяться или целовать футляр, когда свиток проносят рядом; к пергаменту запрещено прикасаться руками, поэтому при чтении пользуются указкой; продавать можно только в случае крайней необходимости – отсутствия денег на женитьбу, учебу и выкуп пленных. Если свиток упал на землю, в общине объявляется пост; ради спасения свитка и даже его ковчега следует нарушить субботу⁴.

Отношение к *сефер-Тора* как к главной святыне и при этом, некоторым образом, как к человеку отражается в средневековых текстах, например, в описании уничтожения свитков во время погромов. Еврейские хроники I крестового похода (*Гзерот ТаТНУ*) сообщают об осквернении свитков, подобном осквернению трупов убитых евреев, – обнажении и выкидывании на улицу, в грязь:

...И они взяли свиток Торы, втоптали его в грязь, порвали и сожгли его⁵.

Они взяли все меилим и серебро, украшающее катушки от свитков Торы, и кинули свитки на землю, и порвали их, и потоптали их ногами⁶.

Они взяли святую Тору, втоптали ее в грязь на улице, порвали ее и осквернили ее под хохот и насмешки⁷.

Тора идентифицируется с сакральным пространством, описывается через цитаты об Иерусалиме, Храме или ковчеге Завета:

Увы, Святая Тора, совершенство красоты, радость наших глаз... (ср. Плач 2: 15 – об Иерусалиме, Иез 24: 21 – о Храме и ковчеге Завета).

Теперь они порвали его, и сожгли, и потоптали его – эти дурные злодеи, про которых сказано: Грабители вошли и осквернили его⁸ (ср. Иез 7: 22 – о ковчеге Завета).

Другой средневековый, но позитивный пример значимости Торы – из сефардской и итальянской традиций. Свитками – как главной ценностью – еврейские общины приветствовали монархов (или иных статусных лиц); с этой практикой связана, в частности, история Сарагосского Пурима, имеющая значение для исследования сефардской традиции декорирования и упаковки свитков⁹.

Культ книги в еврейской средневековой культуре – в силу совокупности причин: от банальной высокой стоимости до свойственного некоторым восточным традициям отношения к тексту на носителе, как к душе человека – не ограничивался Торой, но распространялся на ее производные, прочие «святые книги», включая современное легитимное интеллектуальное творчество: книги не выбрасывают – хоронят в землю, покупая, не торгуются и т.д.

Представляется интересным рассмотреть деградацию книжности – библиоцентризма и библиоцентризма в отношении религиозных книг – в культуре маранов с целью выявить, до какой степени центрированность на Торе и иже с ней, в абсолютной степени свойственная ортодоксальной еврейской культуре, сохраняется и чем заменяется в ситуации деградирующего криптоиудаизма.

* * *

Мараны, или *конверсо* (*marranos*, *conversos*, *cristianos nuevos*), испанские крещеные евреи, – довольно многочисленная группа (вероятно, сопоставимая по численности с еврейским населением пиренейских королевств), сложившаяся в конце XIV – начале XV в. и пополнявшаяся на протяжении XV в. вплоть до изгнания евреев из Кастилии и Арагона. В той или иной степени большинство маранов были криптоиудеями (процент и степень – самая дебатлируемая тема в этой научной области¹⁰). Криптоиудаизм маранов, или маранизм, эволюционировал (можно выделить, например, следующие периоды: до введения инквизиции в 1480 г.; с 1480-го до изгнания евреев из Испании в 1492 г.; с 1492-го до вхождения в состав Испании Порту-

галии в 1580 г.), и наша задача – проследить, как в процессе этой эволюции менялось отношение к Библии и «святым книгам» и память о них. Источником послужат материалы инквизиционных процессов, призванные протоколировать все компоненты незаконной религиозности маранов; основным, особенно по раннему периоду, будет корпус дел трибунала в Сьюдад-Реаль (1483–1527)¹¹, дополнительными – документы из опубликованных архивов других крупных инквизиционных трибуналов.

До изгнания евреев конверсо пользовались книгами, имеющимися в еврейских общинах (прежде всего, Торой и молитвенником, также Талмудом), и сами владели книгами, держа их в потайных местах; слушали и читали Тору в синагогах и в еврейских домах, более образованные конверсо читали Тору своим братьям, не обученным святому языку, в том числе по субботам, переводили на испанский или просто переписывали; богатые конверсо даже заказывали свитки для синагоги¹². Молились по еврейским молитвенникам и по переводным молитвенникам – на испанском (романсе), каталонском, португальском; переводные молитвенники были особенно востребованы в маранской среде в конце XV в. по двум причинам: забвение иврита и относительная безопасность (графическое сходство с христианскими книгами).

В первом деле сьюдад-реальского трибунала (1483–1484) – деле Санчо де Сьюдада, очевидно, одного из лидеров общины, успевшего бежать с женой из городка незадолго до прибытия инквизиторов (соответственно, судили его *in absentia*), – тема владения и публичного чтения еврейских книг всплывает неоднократно. Например:

Тереса Нуньес, конверса, <...> сказала, что она живет рядом с домами Санчо де Сьюдада. И однажды, придя <...> в дом этого Санчо де Сьюдада и войдя в дом, видела, что этот Санчо де Сьюдад сидел за столом. И видела на столе большую книгу, и ей сказали, что это Библия, и там были и слушали то, что говорил этот Санчо де Сьюдад, жена этого Санчо де Сьюдада, и Фернандо Диас, красильщик, и Гиомар, его жена, и Панпан и два брата, которые прозывались Калвильо. И все они слушали, что этот Санчо де Сьюдад читал и как он молился¹³.

...лет 17 или 18 тому назад, этот свидетель шел в субботу с мессы в [церкви] Св. Доминика и зашел в дом к этому Санчо де Сьюдаду и видел, как этот Санчо де Сьюдад читал еврейскую [ebraico¹⁴] книгу после

мессы. И там были и слушали его Альфонсо де Теба, торговец, <...> и Хуан де Сьюдад, сын этого Санчо де Сьюдада, и другие, чьи имена он не припомнит¹⁵.

Антонио де ла Торре, писец, сказал, что около 8 месяцев назад, немногим более или менее, он находился в доме этого Санчо де Сьюдада, и туда зашел Хуан Руис, каменщик, который клал кладку в башне этого дома, и сказал этому свидетелю: сеньор Антонио, прочтите мне эти книжицы, которые я нашел в этой башне, чтобы понять, еврейские [judaycos] ли они. И этот свидетель просмотрел их и обнаружил, что ни в одной из них не было имени Иисуса, ни знака креста, но были слова «Адонай» и «Милосердный». И он их вернул. И сказал, что потом этот Хуан Руис сказал этому свидетелю, что этот Санчо де Сьюдад сказал ему, чтобы вернул эти книжицы, и дал ему кусок полотна на рубаху и вино, чтобы он его пил¹⁶.

По всей видимости, этот свидетель не слишком хорошо умел читать – он не смог при просмотре понять смысл, но только выловить, или не выловить, отдельные слова. Это наблюдение, вероятно, можно экстраполировать на старохристианское сообщество Сьюдад-Реаля: книжная культура не очень развита, люди, как правило, книг не читают и не держат их. Поэтому обратные практики вызывают повышенное внимание, отраженное и в деле другого лидера маранской общины городка – Хуана Диаса (1484–1485). Суд был посмертным, речь в свидетельских показаниях идет о событиях 15–20-летней давности (до изгнания евреев и до введения инквизиции). Хуан Диас, очевидно, родился в конце XIV в., уже после погромов 1391 г., крестились во время этих погромов, очевидно, его родители. Судя по многочисленным свидетельствам (хотя нельзя исключать, что его оговорили, ибо показывать против кого-то приходилось, а против живых было негуманно), Хуан Диас многое соблюдал, общался с евреями, покупал у них кошерное мясо, приглашал к себе некоего «рабби Шмуэля с португальской границы», прошел обряд обрезания в старости.

Хуан Гранде <...> сказал, что 24 года назад, немногим менее или более, он нашел в доме Хуана Диаса, старьевщика, отца мальчиков, книжицу, в которой были заповеди Пасх Хануки, и Рош а-шана, и Слехот, и Пресного хлеба [de la Pascuas de Hanuca e Roxiaxania y del Zelahod y del Pan Çeñçeño]¹⁷ и многие другие еврейские молитвы, и он [видимо,

свидетель] отдал эту книгу священнику, который теперь в [церкви] Св. Франциска.

...и знает, и видел, как каждую субботу читал этот Хуан Диас Библию [una Bribia] и другие книги, большие, как Библия; и к нему часто приходили читать Хуан Фалькон Старый и многие другие конверсо. <...> в день Великого Поста [Йом-Кипура] в его доме были другие конверсо <...> и у него была книга молитв по Закону Моисея и Библия, и ее читали конверсо, которые там были .

...сказал, что лет 18 или 20 назад, немногим более или менее, этот свидетель был в доме Хуана Диаса, или Хуана Динелы, и нашел того за чтением Плача [los plautos] Иеремии; то была книга иллюстрированная, и там было изображено пламя, как в костре. Этот свидетель спросил его, что это такое, и он сказал, что это Святой огонь из Святой Святых, который Иеремия взял, чтобы его спрятать, чтобы он не попал в руки врагов, которые собирались разрушить Иерусалим, и он его спрятал, и Бог сказал Иеремии: он не появится, пока не придет Святой Святых. И этот свидетель сказал: это уже произошло, и он уже пришел, когда пришел Святой Дух к Нашей Сеньоре и она зачала от Святого Духа. Он тогда закрыл книгу и более не хотел разговаривать¹⁸.

Упоминание сюжета о сохранении пророком Иеремией храмового огня, восходящего к внеканоническим Маккавейским книгам¹⁹, свидетельствует о довольно глубоком – устном или письменном – знакомстве Хуана Диаса с еврейской традицией, выходящем за пределы чтения Библии.

Владение еврейскими книгами и их использование вызывает нежелательное внимание, поскольку сопровождается еврейскими обрядовыми практиками:

[Хуан Фалькон] держал еврейские книги и еврейские молитвенники, которые читал и имел обыкновение читать и молиться, как настоящий еврей, с теми же церемониями и с тем же умыслом, с каким евреи молятся и читают²⁰.

...Лет 18 назад, немногим более или менее, в день Великого Поста [Йом-Кипура] этот свидетель был в доме Диего де Вильяреала, и дом был заперт <...> и он помнит, что там был Эрнандо Диас, красильщик, и у него на голове было белое льняное покрывало, и он молился по еврейской книге, и читал в тот же день Библию на романсе, и там были многие, кто его слушал²¹.

А также по причине книжного дефицита – обычно у людей книг нет, в том числе и Вульгаты и книг на испанском, и чтение любых книг провоцирует любопытство соседей. У конверсо книг тоже не много – как правило, это Библия и еще «одна книга», вероятно, молитвенник:

...и он видел, как этот Хуан Фалькон, ее отец, много дней читал одну книгу, и молился дважды или трижды в день, и по субботам читал ту книгу и Библию [Brebía], и там были другие люди, и этот свидетель видел там свою мать...²²

...и молился по одной тайной книге [libro encubierto], и читал в тот день [в Йом-Кипур] Библию на романсе²³.

В опасные моменты – во время маранского погрома в Сьюдад-Реале в октябре 1474 г. или перед учреждением инквизиционного трибунала – книги тщательно прятали, проявляя при этом немалую изобретательность:

...и знает, и видела, что этот их отец имел Библию [Blibia], которую читали эти его сыновья Хуан и Эрнандо [Калвильо], и эту Библию [Bribia] во время погрома в этом городе [robo desta cibdad] спрятали в доме отца этой свидетельницы²⁴.

...во время погрома девять лет назад этот свидетель зашел в дом Хуана Алегре, сапожника, <...> и обнаружил в корзине из пальмовых листьев книжечку на еврейском языке на бумаге *septi*²⁵, с привязанной к ней веревочкой²⁶.

Когда случился погром в этом городе против конверсо [robo por esta ciudad contra los conversos], Алонсо, слуга этого Феррандо Бельтрана, нашел три еврейских книги в доме этого Алонсо Гонсалеса, они нашлись в колоде, и сын этой свидетельницы их почистил...²⁷

...когда нашли много еврейских книг у конверсо этого города и в колодах их домов...²⁸

Однажды, когда в этот город пришли инквизиторы из Толедо, <...> видела эта свидетельница, как эти ее хозяева взяли эту книгу <...> и отнесли ее в сарай и спрятали ее там, засунув под солому, а потом, не успокоившись на этом, забрали ее оттуда и отнесли ее в погреб и завернули в мешковину, и вырыли ямку, и положили ее в ямку и присыпали землей, и поставили сверху бочку, чтобы не было заметно, что туда что-

то положили. А этой свидетельнице сказали, что сделали это из-за каких-то долгов, которые у них были, чтобы [книгу] не нашли²⁹.

...сказал [Алонсо Санчес под пытками], что книга была написана на романсе и была размером меньше, чем полчетвертушки листа, и ее сожгли. Его спросили, <...> где держали эту книгу. Сказал, что в ямке в земле. <...> Спросили, была ли другая какая-нибудь книга, по которой молились еврейские молитвы; сказал, что другая книга была у Хуана Рамиреса, большая, один раз сказал, что в обложке из пергамента, а другой – что в цветной обложке <...> и была она в полный лист. <...> Сказал, что иногда читали молитвы по большой книге, и это была Библия, а иногда по маленькой, и это был молитвенник.

Примечательно, что свидетельские показания изобилуют детальными характеристиками еврейских книг: фиксируется толщина, формат, качество бумаги, тип и цвет обложки или крышки, а также манера чтения. Причина подобной скрупулезности, вероятно, как в педантизме инквизиторов, так и в вышеупомянутом книжном дефиците, стимулирующем удивленное внимание и подробные описания:

И когда все они запирались в этом доме, читал Хуан Рамирес книгу из бумаги с круглым шрифтом в обложке из пергамента, и [эта свидетельница, черная рабыня Исабель] не знает, что это была за книга, ни как она называлась, но слышала, как [Хуан Рамирес] произносил, когда читал, «создатель, создатель, смилуйся над нами» и другие многие слова говорил, которые сейчас она не помнит, но помнит, что никогда не слышала, чтобы они произносили имя Иисуса Христа, ни имя Девы Марии, никакого святого, ни святой, ни говорили Gloria Patri [Слава Отцу], ни другие слова, которые говорят христиане, когда молятся.

...в этом доме этого Хуана Рамиреса <...> по субботам <...> читали еврейские молитвы <...> и читали книгу в целый лист <...> и она была с еврейскими молитвами <...> и эту книгу сожгла Флоренсия де Вильярель [жена Хуана Рамиреса] <...> и потом этот сознавшийся молился по маленькой книжке с еврейскими молитвами³⁰.

Хуан де Эспиноса, плотник, сказал, <...> что работал однажды в домах Санчо де Сьюдада и знает, что Хуан де Сеговия, каменщик, который работал там вместе с этим свидетелем, нашел несколько маленьких книг в четвертую долю листа [unos quaternos de libros] о еврейских церемониях, и этот свидетель присутствовал, когда их нашли³¹.

Все сидели за столом <...> а на столе была книга размером с этот сложенный вдвое лист с буквами цветными и черными и в цветной обложке. <...> И видела эта сознавшаяся, как читал эту книгу Алонсо де Мерло, а все его слушали, но эта сознавшаяся не знает, что это была за книга, и не слышала, что читали, потому что эта сознавшаяся и эти женщины все вместе были в другом помещении этого дома. И видела эта сознавшаяся, что была закрыта входная дверь дома, когда читали эту книгу. <...> и они читали по четыре часа по субботам вечером, после еды, и <...> уходили поодиночке и по двое [se yvan vno a vno y dos a dos]³².

Владение и публичное (компания других конверсо всегда подчеркивается) чтение еврейских книг рассматривалось как часть пропагандистской деятельности по соращению в иудаизм других христиан, например, одна из статей обвинения гласила:

Читали и слушали, как читают молитвы и книги иудейские и на еврейском языке [libros judaycos e ebraycos] и заставляли их слушать других людей и семьи из числа конверсо, влагая в это [занятие] свою веру и религию [fe e creencia] и привлекая других людей к тому, чтобы эти книги слушать и по ним молиться, как по субботам и праздникам [pascuas], так и в другие дни недели, — все это в поношение и оскорбление нашей святой католической вере³³.

И книги получают характеристику «запрещенных» (например: «собирались, чтобы молиться по запрещенным книгам»³⁴).

Как видно, владельцами и чтецами «запрещенных книг» называют преимущественно мужчин, что вполне понятно: религиозное образование, включающее изучение древнееврейского языка и Торы, было в иудаизме мужской прерогативой; публичное субботнее чтение недельной главы Пятикнижия требовало кворума из 10 лиц мужского пола старше 13 лет (миньяна), и в своих сборищах конверсо, или конверсо и евреи, вероятно, следовали этому требованию: «...и знает, и видел, что иногда на рассвете этот Хуан Гонсалес молился по еврейским книгам, особенно в субботу читал до того, как наступало время есть, и часто приходили к нему обрезанные евреи [judíos de señal], чтобы читать с ним»³⁵. Женщины не участвуют в публичном чтении Торы и не обязаны ее изучать (по мнению некоторых авторитетов, это даже воспрещено), равно как и учить язык, и тем не менее жительницы Сьюдад-Реаля читают Библию, причем, судя по одному из нижеследующих свидетельств, не (только) на романсе:

Эта свидетельница <...> знает и видела, в тот год, когда с ними жила, что соблюдали субботу мать с дочерьми и празднично одевались в тот день <...> что в день субботний и с середины дня в пятницу запирались в доме и читали все одну книгу, с покрытыми головами, раскачиваясь [sabadeando]³⁶.

...знает и видел, что часто заходил в ее [Марии Алонсо] дом Санчо де Сьюдад, поскольку знал, что она была в большой степени еврейкой и знала много из Закона Моисея <...> и они закрывали дверь дома и ворота. <...> и сказал, что однажды пришла в дом этого свидетеля Мария Алонсо, жена Алонсо, писца, и сказала его жене, не хочет ли та почитать одно писание очень святое [una escriptura muy santa]...³⁷

...сказал, что по субботам и по пятницам вечером много раз слышал, как она читает, но он не понимал, что она читает, <...> но считает, что то были еврейские книги³⁸.

И в этом доме эта сознавшаяся [Эльвира Гонсалес] и жена этого Хуана де ла Сьерры, и Леонор, ее дочь, и Исабель Гонсалес, жена Родриго де Вильярубиа, сестра жены этого Хуана де ла Сьерры, все вместе соблюдали субботу, ничего не делая в эти дни. И поднимались в комнату над входом в дом, и туда приносили книжицу с еврейскими молитвами, и молились по ней [вслух] по очереди – то одна, то другая³⁹.

Два года назад, немногим более или менее, эта сознавшаяся зашла в дом Химона де ла Сарсы, торговца, жителя Сьюдад-Реаля, в субботу, и увидела, что Марина де Эрера, жена Санчо Фернандеса, жителя Вильярубиа, [ныне] сожженная, читала книжицу жене этого Химона де ла Сарсы, которую зовут Каталина де Тева и которая племянница этой Марины де Эрера; и как вошла эта сознавшаяся, Марина де Эрера спрятала эту книжицу <...> и она спросила, почему прекратили читать и спрятали эту книжку, и ей ответила жена этого Химона де ла Сарсы, что уже закончили читать; и все это происходило во время праздничной мессы, и эта сознавшаяся заподозрила, что то, что эта Марина де Эрера читала, было ересью⁴⁰.

Женское участие в книжных практиках, видное из сьюдад-реальных материалов, прослеживается и в документах других инквизиционных трибуналов (например: «А его жена Иоланта читала Ветхий Завет еще больше него»⁴¹) и объясняется, по-видимому, вообще повышенной активностью женщин в маранизме, ставшем религией домашней и потому во многом женской.

После 1480 г. – введения инквизиции – и 1492-го – изгнания евреев – книги постепенно исчезают. По документам трибунала в Сьюдад-Реале: в делах за 1483–1485 гг. более десяти упоминаний о владении еврейскими книгами, столько же – об их чтении, столько же – о чтении Библии; в делах за 1494–1512 гг. – менее десяти, за 1512–1527 гг. – единицы⁴², и те, как правило, свидетельства из предыдущих процессов⁴³. (Параллельно исчезает и коллективная молитва в синагоге; параллельно уходит и знание иврита.) Исчезновение еврейских книг связано как с инквизиционным преследованием собственно конверсо (еврейские книги, очевидно, рассматривались как улика, хотя примечательно, что владение ими или чтение отсутствуют среди признаков иудействования в разных их редакциях⁴⁴), так и с католической цензурой в Испании, особенно в посттридентскую эпоху, но и до того: с 1502 г. требовалась лицензия на издание любой книги, с 1547-го инквизиция начинает публиковать индексы запрещенных книг. Еврейские Библии были лишь одной из категорий запрещенных книг (наряду с арабскими и протестантскими, сочинениями гуманистов и пособиями по колдовству) и изымались не столько у конверсо, сколько у университетских профессоров, преподававших восточные языки или богословие⁴⁵. Хотя еще в первой четверти XVI в. в маранских домах обнаруживались Библии и молитвенники, постепенно их место занимают разные суррогаты.

Суррогатом номер один была латинская Библия, Вульгата. Конверсо, знающие латынь, читали ее и переводили друзьям на испанский (португальский) – Библии на вернакуляре тоже были запрещены цензурой. Из Вульгаты черпали знания об иудейской религиозной практике, Псалтирь (или нормативный католический молитвенник Часослов, включающий псалмы) использовали для молитвы. При чтении «испорченной Торы» и молитве по «испорченным» Псалмам применялись цензурирующие техники; например, уже встречавшийся нам выше пропуск «Gloria Patri...» попадает в список признаков иудействования: «Или читают Псалмы Давида без Gloria Patri»⁴⁶. Конверсо опускали оканчивающее чтение псалмов в католической литургии малое славословие: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу, и ныне, и присно, и во веки веков. Аминь» (Gloria Patri, et Filio, et Spiritui Sancto. Sicut erat in principio, et nunc et semper, et in saecula saeculorum. Amen); вместо этого появлялись авторские концовки типа «Слава Господу» или даже «Да будем мы

прославлены перед Господом за то, что служим ему святым служением»⁴⁷.

Вульгату и Псалтирь для изучения библейской истории и молитвы заменяли и опосредованные источники – неканонические книги, содержащие, тем не менее, библейские сюжеты: «Иудейская война» Иосифа Флавия, выдержавшая несколько изданий на испанском, «Зерцало утешения» монаха Педро Рибаденейры (?), «Церковная монархия, или Всеобщая история мира», компиляция, включающая и ветхозаветные пересказы, и др.⁴⁸ Сведения о библейской и еврейской истории черпались и из еврейских более или менее современных книг в переводе на испанский, например, популярной хроники «Шевет Йегуда» («Скипетр Иуды»), написанной беженцем из Кастилии Шломо ибн Вергой в начале XVI в., изданной на иврите в середине XVI в. и переведенной и изданной на испанском в середине XVII в.⁴⁹ В общем, любая книга могла пробудить еврейскую идентичность:

...сознался, что иудействовал и соблюдал этот Закон Моисея с 10 лет и что осознал, что посты, которые он держит, это еврейские посты, когда, учась в младших классах, искал одно слово в словаре Антонио де Небрихи и нашел статью о постах евреев и почувствовал как будто сильный удар от осознания собственного греха⁵⁰ (Мехико, 1647).

Помимо собственно чтения всяких суррогатов конверсо извлекали ветхозаветные сюжеты из обрушивавшейся на них «католической пропаганды»:

[Антонио Мендес] очень любил те проповеди, в которых цитировали из Ветхого Завета, и превозносил проповедника, много цитировавшего [Ветхий Завет]. Он восхищался этими цитатами не как прообразами иных мест из Евангелий, в чем и состояла мысль проповедников, но этими историями самими по себе, так как был большой их любитель⁵¹ (Мехико, 1603).

На основании полученной такими обходными путями информации конверсо рассуждали о Торе, в том числе рассказывали ветхозаветные истории по субботам⁵², тем самым в какой-то степени сохраняя практику *диврей-Тора*, или, например, по ночам:

[Исабель да Гама] пришла донести на своего мужа Энрике Лопеса за то, что он ночами проповедовал ей из Библии и всякое еврейское⁵³ (Элвас, 1552).

Здесь, вероятно, имело место драматически различное восприятие ночи: муж видит в ней наиболее безопасное время суток – никто не подслушает его еретические разговоры, а жена – время приватное, предназначенное для иных занятий. Ночами наблюдательные свидетели фиксировали и другие запретные занятия, например:

И однажды ночью эта свидетельница ночевала в доме Санчо де Сюадада <...> и видела и слышала, как в середине ночи этот Санчо де Сюадад встал с кровати на ноги, и слышала, как он молился, говоря «Авраам», «Адонай» и другие вещи, которые она не припомнит⁵⁴ (Сьюадад-Реаль, 1483–1484).

Таким образом, место книг на втором этапе занимает память (по памяти излагают библейские истории, молитвы читают наизусть), место книжной традиции – устная (проповеди, пересказы, разговоры).

На третьем этапе, который необязательно хронологически следует за вторым – они могут происходить одновременно, в разных семьях или разных общинах, в конце XVI – XVII вв., *Ley de Mosen* остается только «в сердце». В него просто «верят», из книжной, правовой и повседневной реальности он превращается в голый символ; реальность теперь – христианские молитвы, «*Pater noster*» и «*Ave Maria*», которые конверсо произносят вслух, а про себя «посвящают их Моисею»⁵⁵.

* * *

В ситуации кландестинной религиозности Книга и книжность постепенно теряют свое главенствующее положение в культуре и значение для идентичности.

Еврейское сообщество из сообщества «книжников» превращается в так называемое текстуальное сообщество (термин Брайана Стока⁵⁶): большинство не читает и не способно читать Книгу, или книги, релевантные для их тайной религии (в случаях, описанных Стоком, большинство без/малограмотно; в нашем случае оно не владеет релевантным языком), кроме того, оно этой Книгой/книгами как объектами не обладает (они запрещены, уничтожены и т.д.). Книгой владеет и способно ею пользоваться меньшинство (одиночные лидеры подпольно функционирующей общины), которое напоминает о ней большинству, и в результате все сообщество о Книге так или

иначе помнит и она – хотя и почти заочно – сохраняет свое значение авторитета; в частности, к ней могут, зачастую ошибочно, возводить всякие нормы и поверья.

Эта деградация книжности связана также с характерным для криптогрупп доминирующим женским участием в сохранении религиозных практик: при аннулировании публичной сферы (закрытии синагог) традиция уходит в приватную (домашнюю), а в ней испокон веков заправляли женщины, и потому сохранение традиции оказывается в их руках. Публичное чтение (в синагоге), изучение и комментирование (в религиозных школах и академиях) Библии относилось к области мужских заповедей и прерогатив, и женщинам было, мягко говоря, не показано. Неудивительно, что в «женском иудаизме» роль Библии сокращается, хотя женщины (старшего возраста), как мы видели в обоих случаях, упоминаются как чтецы Библии и трансляторы знания о ней.

Позднее Книга в своей материальной ипостаси окончательно теряется, знатоков Книги и языка не остается, сообщество довольствуется суррогатами (переводами Книги на другой язык, теряющими в сакральности, пересказами, теряющими в сакральности же, а также в полноте и точности), Книга бытует теперь как «воображаемая книга», о которой знают и помнят, но к которой нет доступа, и в реальности ее как бы и вовсе нет⁵⁷. Соответственно, хотя память о Книге в той или иной степени сохраняется, книжность перестает быть стержнем криптоиудейской традиции, идентичности и социума (который перестает быть «текстуальным сообществом»), ее место занимают другие компоненты: обряды, праздники, прежде всего, кулинария (мы имеем дело с «женской» религией), а также объединяющая общая угроза: инквизиция.

Сходная последовательность видна и на материале другой экс-иудейской культуры – культуры советских евреев, постепенно, на протяжении трех поколений, отходящих от религии и сокращавших количество соблюдаемых законов и практикуемых обрядов. Память о Торе как предмете – тяжелых фолиантах из дедовской библиотеки – соседствует с признаками устного ее бытования – знанием библейских сюжетов в упрощенном пересказе бабушки и сменяется редкими упоминаниями суррогатов – Зенона Косидовского и Евангелия; цитируемой в разных жизненных ситуациях Книгой представляется, скорее, «Евгений Онегин», нежели Библия, и цементи-

рующим сообщество фактором является опять же не она, а внешняя угроза: нацистский геноцид или советский антисемитизм⁵⁸.

Можно предположить еще и такую причину забвения Библии, являющуюся из сопоставления «экс» групп с другим типом. Если молодые, создающиеся учения и группы (еретики, сектанты⁵⁹) нуждаются в авторитете, каковой им обеспечивает Книга, и потому формируются как «текстуальное сообщество», то деградирующая религиозная культура, наоборот, от авторитета, или Книги, в первую очередь и отказывается, забывает его, абстрагирует, превращает в символ — помимо прочих, вышеназванных, вынужденных причин еще, возможно, и с тем, чтобы не столь заметно было постепенное отступление от закона, в этой Книге изложенного.

Примечания

¹ Один из многочисленных примеров: «...Но он [Иосиф] не предал ей [г-же Потифар] свою душу и вспомнил о Господе и о словах, которые отец его Иаков читал в словах Авраама, что никто не должен прелюбодействовать с женою, имеющей мужа [т.е. Авраам и Иаков уже знали заповеди], и что для такового определено наказание смертию на небесах пред Господом Всевышним. <...> И она просила его в течение года, но он отказывал ей и не хотел слушаться ее» (Кн. Юбилеев 39: 5–8).

² О художественном воплощении этого процесса, о нишах для Торы и образах ковчега и Торы в архитектуре и иконографии древних синагог см.: *Чаковская Л.С.* Воплощенная память о Храме: художественный мир синагог Святой Земли III–VI вв. н.э. М., 2011. Особ. с. 141–151, 257–269, 313–318.

³ О царской атрибутике и возможном отождествлении облачения Торы с одеждами первосвященника см., напр.: *Gutmann J.* The Jewish Sanctuary. Leiden: Brill, 1983.

⁴ Упомянутые законы обращения со свитком см. в: Вавилонский Талмуд, Кидушин, 33б; Шаббат, 14а; Мегила, 27а, и др.

⁵ *Габерман А.* Сефер гзерот Ашкеназ ве-Царфат (Книга гонений в Германии и Франции). Иерусалим, 1945. С. 25 (англ. пер.: *Eidelberg S.* The Jews and the Crusaders. Madison: University of Wisconsin Press, 1977. P. 23).

⁶ Там же. С. 53 (P. 62–63).

⁷ Там же. С. 73 (P. 81).

⁸ Там же. С. 35, 44, 76 (P. 37, 50, 85).

⁹ Евреи Сарагосы, вопреки сложившейся практике, решили, что нехорошо выносить Тору пред лице царя земного, а не небесного, и стали выносить пустые деревянные футляры, оставляя сами свитки в синагоге. Приближенный к королю крещеный еврей донес на своих бывших единоверцев, но, как только

король собрался проверить истинность доноса, синагогальный служка по наущению пророка Илии вернул свитки в футляры, и евреи сохранили лицо, а доносчик, как его прототип, был повешен. Эта история доказывает, что в Испании свитки держали не только в матерчатых чехлах (*меилим*, как следует из миниатюр), но и в деревянных футлярах (*тиким*). Если допускать подлинность сарагосских событий, можно видеть в них причину отказа от *тиким* в пользу *меилим*, в которых нельзя было бы скрыть отсутствие самого свитка; если же считать эту историю легендой, то она, очевидно, послужила вторичным, ложным, объяснением произошедшего изменения практики. См.: Feller A. «Purim of Saragossa» and its Implications on the Method of Dressing the Torah Scroll // Jewish Art. Vol. 18: Sepharad / Ed. A. Cohen-Mushlin. 1992. P. 79–85.

¹⁰ См. о ключевых позициях и об искажении терминов в ненаучном знании: Зеленина Г.С. Две новохристианских семьи из Сьюдад Реаль: истинная идентичность и «видимое глазу» // Человек XV столетия: грани идентичности. М., 2007. С. 118–134.

¹¹ Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real / Ed. H. Beinart. 4 vols. Jerusalem: Israel Academy of Arts and Humanities, 1974–1977.

¹² См. примеры, упоминаемые в: Gitlitz D.M. Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996. P. 426–428.

¹³ Records. Vol. I. P. 21.

¹⁴ *Ebraico* – «еврейский» в значении «ивритский», «на еврейском языке»; *judaiico* – «еврейский» в значении «иудейский», язык в данном случае может быть и испанским. Соответственно, книга *ebraico* безошибочно идентифицируется как запрещенная для христианина, а книга *judaiico* требует дальнейшей идентификации.

¹⁵ Records. Vol. I. P. 25.

¹⁶ Ibid. P. 25–26.

¹⁷ Т.е. праздников Хануки, Рош а-шана (Нового года), «грозных дней» (от Рош а-шана до Йом-Кипура) и Песаха.

¹⁸ Records. Vol. I. P. 573–576.

¹⁹ «Ибо, когда отцы наши отведены были в Персию, тогда благочестивые священники, взяв огня с жертвенника тайно, скрыли его во глубине колодезя, имевшего безводное дно, и в нем безопасно сохранили его, так как никому не известно было это место» (2 Мак 1: 19); «В записях пророка Иеремии находится, что он приказал переселяемым взять от огня <...> Было также в писании, что сей пророк, по бывшему ему Божественному откровению, повелел скинии и ковчегу следовать за ним, когда он восходил на гору, с которой Моисей, взойдя, видел наследие Божие. Придя туда, Иеремия нашел жилище в пещере и внес туда скинию и ковчег и жертвенник кадильный, и заградил вход. Когда потом пришли некоторые из сопутствовавших, чтобы заметить вход, то не могли найти его. Когда же Иеремия узнал о сем, то, упрекая их, сказал, что это место останется неизвестным, доколе Бог, умиловатившись, не соберет сонма народа. И тогда Господь покажет его, и явится слава Господня и облако, как явилось при Моисее, как и Соломон просил, чтобы особенно свяtilось место» (2 Мак 2: 1–8).

²⁰ Records. Vol. I. P. 300.

²¹ Ibid. P. 256.

²² Ibid. P. 557.

²³ Ibid. P. 252.

²⁴ Ibid. P. 256.

²⁵ Сеутская (марокканская) хлопковая бумага (в отличие от льняной толедской).

²⁶ Records. Vol. I. P. 275. То есть, очевидно, закладкой, каковая используется и в молитвенниках, и в Торе. В других показаниях также отмечается, что читающие книгу конверсо, будучи вынуждены прервать чтение и закрыть книгу (например, из-за нежелательного вторжения служанки или соседки), чтобы не потерять нужное место, использовали вместо закладки палец.

²⁷ Records. Vol. I. P. 321.

²⁸ Records. Vol. 2. P. 87, 90.

²⁹ Эта и последующие цитаты: Ibid. P. 550–554.

³⁰ Ibid. P. 564.

³¹ Records. Vol. 1. P. 23.

³² Records. Vol. 2. P. 281.

³³ Records. Vol. 1. P. 283.

³⁴ Records. Vol. 3. P. 269.

³⁵ Records. Vol. 1. P. 432–433.

³⁶ Ibid. P. 55.

³⁷ Ibid. P. 230.

³⁸ Ibid. P. 456.

³⁹ Records. Vol. 2. P. 171.

⁴⁰ Ibid. P. 259.

⁴¹ Primeira visitação do Santo Officio ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Confissões da Bahia 1591–92. São Paulo, 1925. P. 443.

⁴² Аналогичная статистика и по другим трибуналам. Д. Гитлиц, изучивший максимальное число инквизиционных документов и их исследований с целью написания всеобъемлющего портрета криптоиудаизма, заявляет, что «после 1480 г. я не нашел ни одного упоминания того, чтобы конверсо владел Талмудом» (*Gitlitz D.M. Secrecy and Deceit*. P. 426); более поздний пример: из 634 дел инквизиционного трибунала в Коимбре за 1567–1583 гг. лишь в одном упоминаются еврейские книги.

⁴³ Как в деле Хуана де ла Сьерры, который доказывал превосходство Закона Моисея над законом христиан с помощью цитат из «Пророков и других книг, которыми владел, и Библии, ибо был человеком очень начитанным»; процесс 1515–1527 гг., а свидетельское показание – 1484 г., из предыдущего процесса, в ходе которого Хуан был примирен.

⁴⁴ См., например, классический пересказ 37 признаков у Льоренте: *Льоренте Х.А.* Критическая история испанской инквизиции. М., 1999. Т. I. Гл. V. Ст. 3. § IX.

⁴⁵ Там же. Гл. XIII.

⁴⁶ Эдикт веры (Куэнка 1624) (*Gitlitz D.M. Secrecy and Deceit*. P. 627).

⁴⁷ Ibid. P. 464.

⁴⁸ См., например, данные по инквизиции на Майорке в XVII в.: *Braunstein B. The Chuetas of Majorca: Conversos and the Inquisition of Majorca*. New York: Ktav Publishing House, 1936. P. 97; *Selke A. Los chuetas y la Inquisición: vida y muerte en el ghetto de Mallorca*. Madrid: Taurus, 1972. P. 41–42.

⁴⁹ *Liebman S.B. The Jews in New Spain*. Miami: University of Miami Press, 1970. P. 66, 153–154. «Шевет Йегуда» переведена на испанский Меиром де Леоном и издана в Амстердаме в 1640 г.

⁵⁰ *García G. Autos de fe de la Inquisición de México*. México, 1910. P. 129.

⁵¹ Archivo general de la nación. Vol. 274, doc 14, 420b. Цит. по: *Gitlitz D.M. Secrecy and Deceit*. P. 438–439.

⁵² Primeira visitaçao do Santo Officio... P. 443.

⁵³ *Baião A. Inquisição em Portugal e no Brazil: subsidios para a sua historia*. Lisboa, 1921. P. 160.

⁵⁴ Records. Vol. I. P. 20.

⁵⁵ См. подборку цитат, выражающих сформировавшееся у конверсо мнение о спасительной силе Закона Моисея и достаточности веры в него (без чтения, молитв, соблюдения заповедей), в: *Bodian M. Hebrews of the Portuguese Nation. Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*. Bloomington: Indiana UP, 1997. P. 100–101.

⁵⁶ *Stock B. Listening for the Text: On the Uses of the Past*. Baltimore: John Hopkins UP, 1990.

⁵⁷ Здесь надо упомянуть книгу Е. Мельниковой «“Воображаемая книга”: очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России» (СПб., 2011); автор в начале работы рассуждает о понятии «воображаемая книга» и делает вывод о том, что, с точки зрения социального знания о книге, «убеждение в существовании “черной книги” ничем не отличается от убеждения в существовании “Анны Карениной”» (с. 13). Тора для маранов, будучи, конечно, реально существующей в отличие от «черной книги» (доказательство чему для маранов – переводы (Вульгата) и переложения в других книгах), куда более «воображаема», чем «Анна Каренина», чье существование и настоящее содержание верифицируется простым, легитимным, безопасным действием (заход в книжный магазин, в библиотеку, в гости).

⁵⁸ Подробнее об этом см.: *Зеленина Г.С. «Вся жизнь среди книг»: советское еврейство на пути от Библии к библиотеке // Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012. № 3–4. С. 60–85.

⁵⁹ Как раз средневековых еретиков изучает упомянутый теоретик «текстуальных сообществ» Б. Сток (*Stock B. Listening for the Text*); о раскольниках-старообрядцах как «текстуальном сообществе» см.: *Crummey R.O. Old Belief as Popular Religion. New Approaches // Slavic Review*. 1993. Vol. 52 (No. 4). P. 700–712; о сектантах-субботниках в этих же категориях см.: *Львов А.Л. Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество*. СПб., 2011.

Дмитрий Прохоров
(Симферополь)

**Фольклорные сюжеты и мотивы
на страницах караимских периодических изданий
середины XIX – начала XX века**

Общепризнано, что фольклор является частью историко-культурного наследия и важным средством сближения различных народов и социальных групп, утверждения их культурной самобытности. Специфическая сущность фольклора и его отличие от традиционных форм культуры заключается в том, что некоторые его аспекты, связанные с устными традициями, подвержены риску исчезновения. Особенно актуальным это является в отношении малых народов и этноконфессиональных групп. В предлагаемой статье проанализированы вопросы, связанные с публикацией образцов устного и письменного фольклорного наследия одного из неашкеназских еврейских этносов Российской империи – караимов – на страницах караимских периодических изданий середины XIX – начала XX века. Отметим также, что некоторые проблемы истории развития караимской периодики рассматривались в литературе и ранее¹, однако в указанном контексте данная тема не изучалась.

Государственные реформы в России в 1860-х – 1870-х гг., и, в том числе, образовательная реформа, направленная на модернизацию традиционной системы народного образования российских «иностранцев», к которым были причислены и караимы, были направлены на распространение среди жителей так называемых национальных регионов русского языка, приобщение к русской культуре, что в итоге, по мнению правительства, должно было способствовать их динамичной интеграции в российские социальные институты.

Социальные трансформации, затронувшие и караимские общины, а также активное распространение в России идей *Гаскалы* (Еврей-

ского просвещения) привели, в частности, к тому, что в середине 1860-х гг. в Одессе был создан караимский литературный кружок членов так называемой партии «карасакалов» («чернобородых»), выступавших против консервативности традиций внутри караимского социума. Членами кружка являлись поэт И.И. Эрак, И.И. Шамаш, А.Ю. Мичри и Ш.В. Дуван – впоследствии известные караимские литераторы, просветители и общественные деятели. В его состав также входил Илья Ильич Казас (1832–1912) – первый караим, получивший в России высшее образование европейского уровня. Он окончил факультет восточных языков Санкт-Петербургского университета и являлся видной фигурой караимского просвещения. После переезда в Одессу И.И. Казас состоял редактором рукописного журнала «Давул» («Барабан»), выпуск которого стал основной деятельностью литературного общества «карасакалов».

В «Давуле» публиковались лирические и юмористические стихотворения, эпиграммы, высмеивавшие отсталость и косность взглядов консервативной верхушки караимской общины; кроме того, была предоставлена серьезная проза и даже научные статьи. Для этого издания были характерны использование аллюзий и иносказательность, отсылка читателей к истинам, заключенным в библейских текстах.

Первый номер журнала, который сегодня является библиографической редкостью, увидел свет 25 марта 1860 г. Периодичность выхода «Давула» составляла один раз в неделю при бесплатном распространении. Содержание первого номера, по заявлению его создателей, составили «бытующие в среде нашего народа хорошие шутки» – идея изложить их на бумаге пришла автору журнала (текст написан от первого лица) якобы во сне и была навеяна, по его словам, назойливым писком комара. Название этого рукописного периодического органа символически указывало на древний обычай, когда для оглашения какого-либо постановления или распоряжения властей по улицам города шел барабанщик – на звуки «давула» на центральную площадь собирался народ и слушал глашатая, объявлявшего волю начальства. Эпиграфом журнала стало изречение: «Англа ана сиври синек саз, англама ана-давул зурна аз» («понимающему и комариный писк – музыка, а непонимающему и барабана и зурны – мало»)². Существует также предположение, что слово «давул» означает «вихрь, буря» – «да чыкьты Элийагу давул блен ол

кѡккѡ» («и вознесся Илья в вихре на небо»; Цар 4: 2–11)³. Один из сохранившихся экземпляров «Давула» ныне хранится в фондах Музея истории и этнографии караимов им. С.И. Кушуль в Евпатории⁴.

Это издание, по словам современников, отличалось «пылким остроумием, глубиной идей и чувств», а также «удивительно богатым юмором и ядовитым сарказмом». Одной из основных целей журнала, по замыслу его издателей, являлось «возрождение и укрепление духа родного народа»⁵. По свидетельству современников, авторы «Давула» отстаивали в журнале позиции прогрессивно настроенной караимской молодежи, с «горячностью и даровитостью» вели литературную работу. При этом идеи, которые отстаивали противоборствующие стороны – «карасакалы» и «аксакалы», иногда оставались взаимно непонятыми. Так, после выхода первого номера журнала реакция караимского духовенства, влиятельных членов общины была резко негативной. Отрицательные отзывы о «Давуле» дошли даже до Караимского Духовного Правления: «Духовному Правлению голос этого “Давула” не гусли, и джемаат ненавидит это повествование»⁶. Со стороны «аксакалов» даже раздавались требования о прекращении издания журнала. Тем не менее, «Давул» продолжал выходить, а статьи, помещенные в каждом его номере, были адресованы, прежде всего, караимской молодежи. Посылая «привет истинному караимству», авторы этого рукописного издания призывали своих единомышленников к борьбе против закостенелых обычаев «аксакалов», выступали за прогрессивные изменения в караимском обществе. «Память будущего поверяет нам с тобой фруктовое дерево, – писали авторы “Давула”. – Что будет на нем: сочные плоды или воронье гнездо?»:

Уши твои полны ничего не значащим,
Желудок твой сжимают объятия голода,
Сломанный руль твой повернут в сторону,
Ты трясешься от капли дождя⁷.

Впоследствии издание журнала было прекращено (не в последнюю очередь из-за позиции, занятой противниками «карасакалов»), и он некоторое время не издавался – лишь в 1864 г. «Давул» был возрожден группой молодых караимов, которые постарались сделать содержание журнала «более лояльным», что и позволило этому из-

данию существовать до 1872 г. По некоторым сведениям, впоследствии в Феодосии выпускалась также рукописная юмористическая караимская газета со сходным названием – «Зурна-Давул»⁸, однако de visu экземпляры этого издания обнаружить не удалось.

Дальнейшее развитие караимской периодики непосредственно связано с трансформациями, происходившими в караимском обществе во второй половине XIX в. Ассимиляторская политика русского правительства привела, в конечном итоге, к тому, что караимы все активнее втягивались в русло общероссийских преобразований. «В силу влияния мощной русской культуры, в силу экономической необходимости для большинства караимов, с ростом грамотности русский язык стал вытеснять татарский, и в настоящее время смело можно сказать, [что] он является “родным языком” молодого караимского поколения»⁹. От караимских интеллектуалов в адрес Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления (ТОКДП) поступали предложения о том, чтобы между Правлением и караимскими общинами официальная переписка велась только на русском языке; Духовное Правление, по мнению некоторых активистов просветительского движения, должно было принять меры к тому, чтобы на русский язык были переведена вся караимская религиозная и учебная литература¹⁰. Можно утверждать, что уже в начале XX в. русский язык стал для караимов языком межнационального общения, и хотя внутри караимской общины еще преобладал язык караимский, он постепенно вытеснялся русским. Кроме того, русский язык был окончательно закреплен в качестве основного для преподавания в караимских учебных заведениях Таврической губернии – официально это распоряжение было сделано Таврическим и Одесским караимским *гахамом*¹¹ С.М. Панпуловым в 1896/1897 учебном году¹².

Журнал «Караимская жизнь», первое караимское русскоязычное печатное периодическое издание, выходило в Москве в 1911–1912 гг. силами молодых караимских интеллектуалов – Савелия (Садука) Семеновича Раецкого и журналиста, члена партии социалистов-революционеров Вениамина Иосифовича Синани. Всего было выпущено 12 номеров журнала. К сотрудничеству в нем привлекались караимские журналисты, литераторы, ученые, а также видные общественные деятели; некоторые материалы по истории, антропологии, этнографии, статистике караимов принадлежат перу известных российских ученых и краеведов. Так, например, в первом номере жур-

нала с приветственным словом в адрес его организаторов обратился один из идеологов «Давула» И.И. Казас, заметивший, что «создание подобного караимского органа составляло одно из самых заветных мечтаний» его юности и что «невозможное несколько десятков лет тому назад легко осуществляется теперь, благодаря быстро растущим интеллигентным силам» караимов¹³. Главной задачей «Караимской жизни» его издатели называли собирание «всего того, что существует в печатном и рукописном виде» по истории караимов, чтобы «составить таким образом из “Караимской жизни” подобие караимской национальной энциклопедии»¹⁴. «Все, что в какой бы то ни было мере способствует выяснению нашего прошлого, приподымает завесу над нашей историей, в которой еще так много спорных пунктов, неосвященных уголков и искусственных гипотез, с радостью будет печататься на страницах “Караимской жизни”», – сообщали в первой редакционной статье С.С. Раецкий и В.И. Синани¹⁵.

На страницах «Караимской жизни», помимо хроники, заметок ученых, публицистики издатели отводили место также литературной части, к которой относятся беллетристические произведения, юмористические фельетоны, стихотворения и пр. Пристальное внимание журнал уделял и такой острополюемической теме, как проблема интеграции караимов в российское языковое и культурное пространство. Одно из центральных направлений в издании занимал вопрос сохранения караимского фольклора – среди опубликованных в «Караимской жизни» материалов значительное место занимали образцы народного творчества. Среди них нужно упомянуть традиционные караимские песни, легенды, сказки, народные пословицы; в ряде случаев – это попытки научного подхода к изучению караимского фольклора, предпринятые сотрудниками и авторами журнала.

Так, например, в одном из номеров было опубликовано стихотворение известной российской поэтессы и драматурга Л.В. Зашук¹⁶ под названием «Ненекеджан: Бахчисарайское предание»¹⁷, ранее изданное в Санкт-Петербурге отдельной книгой¹⁸. Републикацию в журнале предваряла редакторская заметка о том, фабула поэмы была заимствована автором «из одной старинной полуистлевшей татарской рукописи»; по сообщению редакции «Караимской жизни», само произведение было прочитано Л.В. Зашук 25 апреля 1903 г. в Петербурге, в Обществе Востоковедения. Вполне возможно, что под «татарской рукописью» подразумевалась известная крымская легенда,

которую Л.В. Защук представила в виде истории романтической любви¹⁹ дочери хана Тохтамыша Ненкеджан (Джанике-ханым) и Едигея-хана Ногайского²⁰ (известно, что Л.В. Защук некоторое время жила с семьей в Крыму)²¹. Любопытно, что автор в качестве основной сюжетной линии использует мотив любви некоего «несчастливого раввина-караима», *газзана*²² Беэма, или Кара-Беэма (=Бейма), к ханской дочери, которая, однако, предается ласкам с другим, «удалым джигитом, беем Саладином», что в итоге приводит к сдаче города Беэмом разгневанному отцу Джанике Тохтамышу. Конечно, историческая составляющая данного произведения не выдерживает строгой научной критики, однако ее этнографическая ценность безусловна²³.

Впоследствии крымскотатарским драматургом Умером Ипчи была осуществлена постановка под названием «Ненкеджан ханыма», в основу которой была положена не только легенда о дочери хана Тохтамыша, но и повесть крымскотатарского поэта, писателя и востоковеда Османа Акчокраклы «Ненкеджан ханым дюрбеси» («Гробница Ненкеджан ханум»), а также, судя по рецензиям на эту постановку, некоторые фрагменты из стихотворения Л.В. Защук. Историческая драма «Ненкеджан ханыма», состоявшая из «5 актов и 12 явлений», впервые была поставлена 28 октября 1926 г.; всего эта пьеса была сыграна Крымскотатарским госдрамтеатром пять раз²⁴.

Печатались в журнале «Караимская жизнь» и рецензии на некоторые брошюры и книги по караимской тематике. Например, в 1910 г. в Санкт-Петербурге увидел свет сборник караимских пословиц «Аталар созы» («Слова отцов»), изданный Р.С. Кефели под редакцией известного российского востоковеда, будущего караимского гахама Серайи Марковича Шапшала; в этот сборник вошло 500 пословиц и поговорок²⁵. Редакция «Караимской жизни» приветствовала появление этой книги, заявив со страниц очередного номера журнала, что «считает запись и издание наших родных песен делом большой культурной важности»²⁶. Одну из задач в указанном контексте В.И. Синани и С.С. Раецкий видели в том, чтобы проанализировать истоки караимского фольклора, провести корреляцию его образцов с народным творчеством крымских татар (интересно также и то, что эта статья была подписана псевдонимом «Конушмаджи» (от караим. *конушма* – «веселье», разновидность дружеских собраний, т.е. «исполнитель народных песен, кутила, весельчак, тамада»)).

Ряд произведений, относящихся к караимскому фольклору, были опубликованы и на страницах самой «Караимской жизни». Среди них можно назвать «Колыбельную песню» («Иры мамамын тѣшаги катны яшь увлунун») и «Кадриль», опубликованные С.А. Кобецким «на разговорном наречии караимов западных губерний»²⁷; сатирическое стихотворение М.А. Крыма²⁸ «Стуколка», перепечатанное из рукописной газеты «Зурна-Давул»²⁹; кроме того, в журнале в разное время были напечатаны: шуточная «Песня евпаторийского пироженника Кара-Мошу» анонимного автора (по некоторым сведениям, это произведение принадлежало перу А.И. Катыка)³⁰; «Басня» караимского поэта, выходца из Литвы, *шамаша*³¹ севастопольской кенасы И.М. Григулевича³²; шуточные песни екатеринославского газзана и поэта С.Ш. Пигита «Зенгинынь тюркюсы» («Песня богача»), «Фукаренын тюркюсы» («Песня бедняка»), стилизованные автором под караимские народные³³. (Все вышеперечисленные произведения были напечатаны на караимском языке кириллическим шрифтом.) Отметим также, что тексты песен и ноты к песням С.Ш. Пигита в редакцию «Караимской жизни» прислала собирательница караимского фольклора, симферопольский педагог Ксения Борисовна Эгиз³⁴. Она переложила на ноты более 200 караимских мелодий, сохранила и записала множество караимских обычаев, народных танцев и песен³⁵; некоторые из них были опубликованы на страницах журнала³⁶. Шуточная песня под названием «Иракдан сены» («Ты явилась предо мной»), авторство которой принадлежит известному актеру И.Э. Дувану-Торцову³⁷ (ноты к словам были написаны киевской караимкой Е.М. Рофе, а параллельный перевод на русский язык сделан Алты-Ока), была помещена в одном из последних номеров «Караимской жизни»³⁸. Предпринимались на страницах журнала и попытки анализа истоков религиозно-музыкальных произведений караимов³⁹.

Определенный интерес представляют этнографические материалы, относящиеся к сфере брачно-семейных отношений в караимских общинах, а также в среде «караимствующих», или субботников. В номерах журнала были опубликованы образцы свадебного договора – «шетара» караимов, венчального списка русских субботников⁴⁰, а также описание свадьбы у караимов (отрывок из книги С.А. Бейма «Память о Чуфут-Кале»)⁴¹. На основании приведенных в этих публикациях сведений можно составить представление не только о свадебных обрядах, ритуалах у караимов и субботников и о ходе их

проведения, но также почерпнуть важную информацию этнографического характера, найти общее и различия в добрачных prelimинариях у караимов и субботников.

К блоку материалов автобиографического характера, мемуаров относятся записки, принадлежащие перу видных караимских общественных деятелей – С.Ш. Пигита, Я.В. Дувана⁴². Ценность произведений подобного рода состоит в том, что их авторы, помимо воспоминаний личного свойства, приводят также и фрагменты караимских легенд, преданий; в ряде случаев уникальность текстов состоит в том, что многие из них, переведенные на русский язык, впервые появились на страницах «Караимской жизни»; другие больше нигде так и не были опубликованы, или же были значительно переработаны. Это относится, например, к караимскому преданию об осаде Чуфут-Кале и спасению города с помощью пчелиных ульев – эта легенда упомянута в автобиографических заметках екатеринославского газзана С.Ш. Пигита (выдержки из его книги, изданной в 1894 г. в Санкт-Петербурге, печатались в «Караимской жизни» на протяжении нескольких выпусков)⁴³. Интересно и то, что сюжет о спасении Чуфут-Кале таким оригинальным способом бытует среди караимов и в виде предания о некоей «почтенной Алтын-Апай, вдове и матери двоих убитых сыновей-воинов», предложившей с помощью пчел обратиться в бегство осаждавших (об этом сообщал также исследователь фольклора, истории и культуры караимов Б.Я. Кокеная в своих материалах, ссылаясь на один из рукописных семейных караимских сборников – *меджума*⁴⁴). В очерке С.Ш. Пигита, напротив, упоминается о некоем «старике, умном и находчивом», который и выступил перед защитниками Чуфут-Кале с призывом применить хитрость против врагов⁴⁵.

В автобиографических записках С.Ш. Пигита приводится и бытовавшая среди караимов легенда о Канлы-Дере («Кровавом овраге»)⁴⁶, узком ущелье, расположенном в долине р. Чурук-Су на южной окраине Бахчисарая. По преданию, в этом овраге управляющий финансами при крымских ханах Крым-Герае и Шагин-Герае караим Самуил бен Иосеф (1716–1769) из рода Челеби-Синани (отец Вениамина Ага-Неймана, заведующего монетным двором крымского хана Шагин-Герая), возвращавшийся в Чуфут-Кале 27-го *Тишири*⁴⁷ 1769 г., был убит подстерегавшими его разбойниками⁴⁸.

«Караимская» версия известной крымской легенды о разбойнике Алиме⁴⁹ была напечатана в последнем, 12-м номере журнала⁵⁰. Су-

существует несколько версий о происхождении этой легенды; по одной из них, когда крымский татарин Алим работал у богатого хозяина-караима, тот обвинил его в краже. Хозяин таким образом решил избавиться от юноши, которому стала оказывать знаки внимания дочь богача; в итоге Алима, по одной из версий, забрали в рекруты, по другой – посадили в тюрьму. Вернувшись на свободу, Алим решает отомстить и «становится грозой для всего караимского населения в Крыму»⁵¹. Следует также заметить, что «романтизация» образа известного крымского разбойника вообще характерна не только для фольклора, но и для многих литературно-драматических и кинематографических произведений того времени⁵².

Весьма ценным в контексте трансформаций «устное–книжное» является произведение «Дина» известного караимского поэта-переводчика XIX в. Иосифа Исааковича Эрака⁵³. Впервые оно было опубликовано российским ориенталистом и этнографом В.В. Радловым, предпринявшим в 1886 г. научную экспедицию в Крым. Итогом этой поездки стало издание двух монументальных работ, в которые вошли материалы по народной словесности крымских татар и караимов⁵⁴. В VII том «Образцов народной литературы северных тюркских племен» В.В. Радлов включил большое количество караимских народных загадок, пословиц, сказок, песен, преданий, меджума и пр. В сборник вошло и стихотворение И.И. Эрака, основанное на реальных событиях, происходивших в 1864 г. в одной из крымских караимских общин⁵⁵. Непосредственный интерес представляет как оригинальное стихотворение, так и его переработанная, «прозаическая» версия. Называя сочинение И.И. Эрака «первым караимским светским драматическим произведением», редакция «Караимской жизни» отмечала, что оно по своей литературной структуре отличается наивностью и даже некоторой примитивностью. «Язык и образы очень искусственны, тяжелы и риторичны, хотя, по отзывам знатоков, в подлиннике, по художественной красоте стихов, произведения г.[осподина] Эрака восхищают», – говорилось в редакционном предисловии к тексту⁵⁶.

При работе над произведением сам автор использовал прием аналогии, заимствовав имена для героев своего произведения из ТаНаХа. Так, у третьего библейского патриарха Иакова, который в раввинистической литературе рассматривается как символ еврейского народа, избранник среди патриархов (Быт Р. 76: 1), образец добродетели

и справедливости, было, согласно каноническим текстам, 12 сыновей и дочь Дина – женихом последней являлся Шехем, сын Гамора. Этими библейскими именами названы и главные герои произведения. Кроме того, среди персонажей пьесы И.И. Эрака – Ахан, старший брат Шахана; Зимри, второй брат жениха (как было указано в либретто, «придурковатый», *сэрсэм*); Лаван (в пьесе фигурирует как богатый человек) и Кора, его брат; Гегази – «клевет и советник Гамора и его сыновей»; Иаков, тесть Шехема, и, собственно, Дина, дочь Шехема. Одним из действующих лиц пьесы также является посланник небес Баткол, или Бат-Кол (букв. «Дочь голоса»), персонаж, присутствовавший, как известно, в гадательной практике у древних евреев, в качестве истолкования всякого случайного голоса, звука или эха как указания воли небес⁵⁷.

Пьеса названа И.И. Эраком, в соответствии с распространенными во второй половине XIX в. литературными клише, трагедией, хотя, как замечал С.С. Раецкий, произведение, скорее всего, следует отнести к комедийному жанру. Как известно, личность и история жизни Иакова послужили основой для многочисленных произведений литературы и искусства⁵⁸, однако заимствование имен библейских персонажей в применении к бытовой ситуации, произошедшей внутри караимской общины, а также проведение параллелей со Священным Писанием является для караимской светской литературы того времени новаторским приемом, при этом сама пьеса носит нравоучительный характер.

Отметим также, что на страницах «Караимской жизни» было помещено стихотворение И.И. Эрака под названием «Былим экэрек» («Сеявший знания»), посвященное памяти И.И. Казаса и написанное на турецком языке кириллическим шрифтом⁵⁹.

Не оставлял без внимания журнал и произведения других караимских авторов. Так, в одном из номеров была опубликована заметка о пьесе караимского автора А.И. Леви «Ахыр Земан» («Доброе, старое время»)⁶⁰. И хотя эта комедия, по замечанию С.С. Раецкого, была рассчитана «для скромной любительской сцены», тем не менее, в качестве первого опыта караимского театра, она была признана весьма удачной, написанной живо и остроумно⁶¹. В пьесе А.И. Леви, которую, как и многие произведения современников автора, можно отнести к «комедии нравов», высмеивались пережитки, косность и отсталость взглядов некоторых представителей караимской общины.

«Одним из больших достоинств этого произведения, – резюмировал С.С. Раецкий, – является богатый, сочный в своих оттенках караимско-татарский разговорный жаргон, которым еще и до сих пор караимы продолжают пользоваться в своем обиходе <...> жаль только, что [это] ограничивает его доступность широким кругам караимской публики, забывающей постепенно татарский язык»⁶². Редакция журнала продолжала следить и за перипетиями постановочного процесса пьесы «Ахыр-Земан» – ее, под руководством самого А.И. Леви и режиссера С.Ю. Чуюна, силами любительской труппы караимов Екатеринослава (где пьеса, судя по отзывам, пользовалась большой популярностью) было решено продемонстрировать публике также в Киеве, Одессе, Петербурге, Мелитополе, Симферополе, Феодосии, Севастополе и Евпатории⁶³.

Нельзя не упомянуть и о публикации в «Караимской жизни» труда известного караимского коллекционера и ученого Авраама Самуиловича Фирковича под названием «Сэфер Авнэ-Зиккарон» («Книга памятных камней»; в переводе на русский язык), изданного на древнееврейском языке еще в 1872 г. в Вильно⁶⁴. Не затрагивая вопроса об аутентичности некоторых находок, сделанных самим А.С. Фирковичем и ставших объектом продолжительной дискуссии, незавершенной и по сей день, заметим, что данная книга содержит экскурсы автора в историю караимов в Восточной Европе (прежде всего, в Крыму); в ней также приведен ряд надгробных надписей с караимских некрополей Мангупа, Чуфут-Кале, Евпатории, Феодосии, Старого Крыма и Трока. Главы, опубликованные в «Караимской жизни», представляют, по сути, дневник А.С. Фирковича, которому караимским гахамом Симхой бен Соломоном Бабовичем было поручено собрать материалы, относящиеся к истории караимов. В 30-х гг. XIX в. российские власти поставили перед караимскими общественными и духовными лидерами задачу – представить наиболее полные сведения о караимах, проживавших на территории Российской империи. 31 января 1839 г. таврический губернатор М.М. Муромцов (в соответствии с просьбой вновь созданного «Одесского Общества истории и древностей», члены которого заинтересовались происхождением караимов) обратился к караимскому гахаму С.С. Бабовичу с несколькими вопросами – в том числе с вопросом о древности проживания караимов в Крыму. По поручению гахама А.С. Фиркович занялся поиском документов и караимских рукописей и прочих

древностей. Следует также сказать, что главы из «Сэфер Авнэ-Зиккарон» в переводе на русский язык впоследствии были напечатаны в «Известиях Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления»⁶⁵.

Корреспонденты и редакторы «Караимской жизни» неоднократно указывали и на необходимость создания библиотеки, в которой были бы собраны образцы письменного наследия караимов. В 1911 г. в Евпатории было принято решение о строительстве городской библиотеки. 15 февраля 1911 г., при обсуждении Евпаторийской городской думой программы празднования 50-летия освобождения крестьян от крепостничества, гласный муниципального собрания караим С.Э. Дуван, исполнявший должность председателя земской управы, предложил построить и оборудовать первую в Евпатории публичную библиотеку. Он указал и наиболее подходящее место для новой постройки, а также вызвался пожертвовать на сооружение библиотеки 5 тыс. руб. и выделить для нее не менее 500 книг из собственного собрания. Инициатива С.Э. Дувана была с энтузиазмом поддержана другими гласными Думы (в числе которых, кстати, было немало караимов), изъявившими согласие выделять средства на ее оборудование и приобретение книг⁶⁶.

Одновременно с этим в русскоязычной караимской прессе стали раздаваться призывы о необходимости учредить при будущей библиотеке специальный отдел, посвященный истории и культуре караимов. Отдел предполагалось назвать «Saraïmîca» – по замыслу инициаторов, в нем должны были быть собраны материалы по караимской тематике на разных языках, публикации ученых, краеведов, исследования по истории, археологии и литературе караимов; богословская и светская литература. В отделе «Saraïmîca» планировалось также собрать коллекцию рукописей и книг средневековых караимских авторов⁶⁷. Вскоре у представителей караимской общественности возникла идея об учреждении в Евпатории самостоятельной караимской общенациональной библиотеки, в которой были бы собраны книги и рукописные летописи, относящиеся к караимской истории (в том числе, речь шла и об издании тех караимских рукописей, что хранились в Императорской публичной библиотеке в Санкт-Петербурге)⁶⁸. «Задачей огромной национальной важности» называл редактор журнала «Караимская жизнь» С.С. Раецкий «дело собирания литературных караимских трудов в одно книгохранилище»⁶⁹.

Кроме того, активно обсуждалась и возможность учреждения так называемого фонда караимской истории, инициатором создания которого выступил депутат Государственной Думы караим Соломон Самойлович Крым⁷⁰.

Инициатива караимских интеллектуалов не осталась без внимания – уже в 1916 г. в Евпатории была учреждена библиотека «Карай-Битиклиги», созданная на базе библиотеки Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления и состоявшая из книг, рукописей, картин, гравюр, караимских брачных договоров и предметов домашнего обихода караимов. В этой связи необходимо упомянуть и о деятельности «Караимского книгоиздательского фонда», созданного в начале XX в. по инициативе Таврического и Одесского караимского гахама С.М. Панпулова. Целью фонда декларировалось издание «старинных произведений караимской литературы», литературы религиозного содержания и сочинений современных караимских авторов⁷¹.

Наряду с произведениями караимских авторов, редакция «Караимской жизни» старалась знакомить читателя и с наследием классиков русской литературы, чье творчество так или иначе было связано с Крымом. В номерах журнала появлялись отрывки из произведений известных русских писателей и поэтов, относящихся к крымской тематике. Например, в первом номере «Караимской жизни» было напечатано стихотворение А.К. Толстого о впечатлениях после посещения Чуфут-Кале:⁷²

Во дни глубокой старины
(Гласят народные скрижали),
Во дни неволи и печали,
Сюда Израиля сыны
От ига чуждого бежали,
И град возник на высях гор.
Забыв отцов своих позор
И горький плен Ерусалима,
Здесь мирно жили караимы...⁷³

В рубрике «Чуфут-Кале в изображении писателей и поэтов» был опубликован отрывок из книги «Очерки Крыма» видного писателя, краеведа и этнографа Е.Л. Маркова, посвященный этому пещерному городу⁷⁴. Стихотворение «Иосафатова долина», принадлежавшее

перу П.А. Вяземского (побывавшего в Чуфут-Кале в 1867 г.), а также стихотворение польского поэта А. Мицкевича «Дорога над пропастью в Чуфут-Кале» (в переводе Н. Луговского) редакция поместила в мемориальном выпуске, посвященном Таврическому и Одесскому караимскому гахаму С.М. Панпулову⁷⁵. Стихотворение русского и украинского писателя и публициста Г.П. Данилевского «Иосафатова долина» из цикла «Крымские стихотворения» (1851) было напечатано в мемориальном выпуске, посвященном караимскому просветителю И.И. Казасу⁷⁶.

Редколлегия «Караимской жизни» предоставляла возможность многим начинающим караимским литераторам заявить о себе со страниц журнала. Так, например, в одном из номеров было напечатано стихотворение поэта и популяризатора караимского языка и культуры А.М. Мардковича под названием «Набег Гонты»⁷⁷, в котором нашло отражение караимское предание о набеге в 60-х гг. XVIII в. на с. Деражное⁷⁸, где существовала община караимов, отрядов казака Ивана Гонты в ходе гайдамацкого восстания 1768 г. – «Уманской резни»⁷⁹. В том же выпуске журнала было опубликовано и стихотворение А.М. Мардковича «К сестре»⁸⁰.

Особое место в журнале принадлежит образцам творчества известного караимского поэта и драматурга, педагога, получившего богословское образование, газзана Арона Ильича Катыка (Сарибана)⁸¹. В 1911 г. для «Караимской жизни» он написал свои «Записки караимского школьника»⁸², а также рассказ «Учитель»⁸³, в которых ярко и образно, в автобиографической манере им были представлены сцены из жизни караимского общества конца XIX – начала XX в. Фольклорное начало было положено и в основу шуточного стихотворения А.И. Катыка «Султан-тота» («Тетушка Султан»), опубликованного в «Караимской жизни»⁸⁴.

Отметим, что произведения А.И. Катыка пользовались большой популярностью в караимских общинах Крыма, а также других регионов. Это относится, прежде всего, к пьесам «Яддес» («Йаддес», досл. «Дужку ломать» – род распространенной в XIX – начале XX в. в Крыму игры; 1918 г.) и «Ены яка – эски тон» («Новый воротник, да старая шуба», 1911 г.)⁸⁵ – так, например, в 1918 г. активистами евпаторийского кружка эти произведения были инсценированы по несколько раз⁸⁶. Сам автор по этому поводу замечал: «В настоящее время, когда среди нас так быстро умирает любовь к произведениям

родной старины, когда эти произведения забываются и исчезают, — я бы хотел, чтобы мой маленький “Яддес” возбудил хоть у некоторых читателей интерес к сокровищам караимских меджум (рукописных сборников фольклора). Если еще вдобавок “Яддес” доставит кое-кому немножко веселья, я буду вполне удовлетворен”⁸⁷. А.И. Катык являлся автором неопубликованной повести «Муса Бурма», ставшей продолжением «Записок караимского школьника»; кроме того, им было написано стихотворение памяти И.И. Казаса, опубликованное на страницах «Караимской жизни»⁸⁸.

Некоторые произведения А.И. Катыка были напечатаны и в журнале «Караимское слово», периодическом издании, выходившем в 1913–1914 гг. в Вильно. Официальным редактором-издателем этого журнала был заявлен А.И. Шпаковский, однако фактически руководил им журналист Овадий Ильич Пилецкий. В редакционной статье первого номера этого, как было заявлено, ежемесячного общественного историко-литературного журнала его основной целью провозглашалось «развитие и воспитание национального самосознания»: подчеркивалось, что издание находится «вне всяких политических партий», а главной его задачей является ознакомление караимов «с давно минувшим временем, со старинными фактами, относящимися к истории караимского народа»⁸⁹. Всего было издано 12 номеров: шесть номеров в 1913 г. и три сдвоенных номера в 1914 г. По сути, «Караимское слово» продолжало традиции журнала «Караимская жизнь», который в 1912 г. был закрыт (конфликт редакторов-издателей с влиятельными кругами караимской элиты, группировавшимися вокруг С.М. Шапшала, привели к тому, что журнал прекратил свое существование)⁹⁰. В свою очередь, издание «Караимского слова» длилось только два года, вплоть до переезда О.И. Пилецкого в 1914 г. к месту нового служебного назначения в Евпаторию и до начала Первой мировой войны.

Среди произведений А.И. Катыка, печатавшихся в «Караимском слове», следует также указать на сатирический «Дневник жениха» — это произведение отличается присущим автору тонким юмором и сарказмом; в нем высмеиваются многие пороки и недостатки, которые были присущи современному ему обществу⁹¹. Драматургические произведения этого автора являются ценным источником фольклорного и этнографического характера о караимских общинах начала XX в. В 1912 г. А.И. Катык, которого можно назвать продол-

жателем литературных традиций «карасакалов» (он являлся учеником И.И. Казаса), написал свою первую пьесу, драму «Кто прав?». В ней, как сообщалось в подробных обзорах и рецензии на данное произведение, опубликованных в «Караимском слове», «автор в ярких красках рисует борьбу двух поколений: отцов и детей»⁹². Первоначально пьеса была написана на русском языке и издана в Феодосии, а впоследствии переведена на караимский язык⁹³. В пьесе «Алышмаган башка калпак ярашмаз» («На непривычную голову шапка не лезет») А.И. Катък высмеивал людей, стремившихся подражать европейским манерам и костюму, однако, продолжавшим пребывать в косности предрассудков и отживших традиций.

Некоторые из опубликованных в журнале материалов основаны на сюжетах, относящихся к фольклорному наследию караимов западных губерний России. Например, в очерке М. Пилецкого «Из преданий старины» (представляющем собой литературную обработку предания, существовавшего у караимов Ковенской губернии)⁹⁴, описаны события, происходившие в караимской общине г. Биржай⁹⁵ в 1710 г. во время Северной войны – тогда в городе разразилась эпидемия чумы, жертвой которой стали почти все его жители⁹⁶. Некоторые материалы выходили под псевдонимами: так, например, инициалами «Б.К.» была подписана заметка «Посещение императором Александром I Чуфут-Кале» – ее авторство принадлежит известному исследователю фольклора, истории и культуры караимов Б.Я. Коке-наю. В этой заметке он изложил бытовавшую среди караимов легенду о щедром подарке (золотом перстне с бриллиантом), якобы сделанном российским императором Александром I одной из жительниц Чуфут-Кале⁹⁷.

Продолжая дело популяризации караимской литературы и фольклора, журнал «Караимское слово» размещал на своих страницах произведения современных караимских поэтов и писателей. Например, стихотворение М. Пилецкого (под псевдонимом М. Ахбаш) «Сыры Трохнун» («Трокская тайна») и песня «Сагышлар» («Размышления»)⁹⁸ были опубликованы на диалекте литовских караимов кириллическим шрифтом; стихотворения М.С. Синани «Иосафатова долина», «Воспрянь, мой народ!», «Умирающая душа», «Мелодия», «Кто трон почившего займет?», поэтессы К.А. Абкович «Волны тихо плещут», а также стихотворения «Утро» и «К другу» неизвестного автора, подписанные псевдонимом «Правдин» – на русском языке⁹⁹.

Помимо этого, в «Караимском слове» действовала постоянная рубрика, в которой печатались материалы, посвященные истории и этнографии караимов¹⁰⁰.

В 1914 г. в Луцке на русском языке был выпущен первый и единственный номер «ежемесячного общественного историко-литературного и научного журнала» «Сабах» («Утро»), редактором которого являлась Э.И. Рудковская, а основателем, издателем и главным автором – писатель С.З. Рудковский. Основное содержание «Сабаха», редакция которого стремилась сделать журнал «зеркалом жизни караимской по всем ее отраслям»¹⁰¹, составили хроникальные заметки, очерки об историческом развитии и современном общественном положении караимов, караимская беллетристика, хроника из жизни караимских общин (как западных, так и центральных и южных губерний Российской империи). В «Сабахе» был напечатан «Маленький караимский роман» С.З. Рудковского¹⁰², опубликованный в разделе беллетристики, а также рассказ «Встреча» К.А. Абкович. Оба произведения характеризуются точностью и колоритностью этнографических описаний быта и нравов национальной караимской среды того времени.

После Февральской революции 1917 г. оживление общественно-политической жизни, провозглашение демократических свобод стало причиной появления различного рода периодических печатных изданий – в том числе, и национальных. В мае 1917 г. вышел в свет первый номер официального периодического печатного органа – «Известий Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления». Под этим названием журнал первоначально издавался в 1917 г., однако впоследствии оно было изменено на «Известия Караимского Духовного Правления» (в 1918–1919 гг.). Редактором-издателем журнала официально был заявлен Таврический и Одесский караимский гахам Серая Маркович Шапшал, а редакторами – члены правления, старшие газзаны А.И. Катык (Сарибан) и Б.С. Ельяшевич. Это издание просуществовало до 1919 г.¹⁰³

Фактически подбором материалов для журнала, его корректурой занимался выпускник Александровского караимского духовного училища (АКДУ) в Евпатории старший газзан А.И. Катык. Одной из главных задач «Известий ТОКДП» была заявлена подготовка к общенациональному караимскому съезду; на страницах этого периодического печатного органа его учредители планировали размещать

материалы, относившиеся к подготовке съезда, а также те статьи, в которых бы освещалась та или иная сторона национально-культурной жизни караимов. Девизом «Известий ТОКДП» было провозглашено «благо караимского народа»; под этим же лозунгом редакция журнала собиралась объединить все прогрессивные силы караимов и повести их по «стезе возрождения и процветания»¹⁰⁴.

Материалы, печатавшиеся в неофициальном отделе «Известий ТОКДП», были представлены, в основном, работами С.М. Шапшала – прежде всего, это заметка, посвященная истории деятельности караимских гахамов, а также обзорный очерк, касавшийся караимского литературного и фольклорного наследия¹⁰⁵. Непосредственный интерес вызывает анализ караимских загадок, пословиц и междума, предпринятый автором во второй части «Краткого очерка тюркско-караимской литературы». Публикация ряда караимских исторических документов, относящихся к XVIII–XIX в.в., была подготовлена А.И. Катыком и С.М. Шапшалом¹⁰⁶. Как уже упоминалось выше, продолжение перевода фрагментов путевых дневников А.С. Фирковича, начатых в «Караимской жизни», предпринял А.И. Катык. Как полагают некоторые специалисты, в статьях, опубликованных на страницах «Известий ТОКДП», была впервые апробирована система этнографическо-фольклорных доказательств автохтонного характера караимского этноса и его тюркского происхождения¹⁰⁷; это касается, прежде всего, публикаций С.М. Шапшала, в которых наметился курс по укреплению доктрины деиудаизации (отрицания еврейского наследия) и «тюркизации» караимской религии и истории.

Кроме того, на страницах «Известий ТОКДП» значительное место было уделено вопросам развития благотворительной деятельности, обсуждению проблем национального образования. Весьма ценным в контексте сохранения караимами их историко-культурного и литературного наследия следует назвать материалы, печатавшиеся в разделе хроники: в каждом номере редакцией отводилось место сообщениям из караимских общин России, в которых отражена повседневная просветительская и культурная жизнь караимов того времени.

Начало научного изучения прошлого караимов, проживавших на территории Российской империи, приходится на вторую половину XIX – начало XX в. Помимо работы научно-академических и краеведческих организаций, отечественных и зарубежных ученых, одним из важных компонентов в контексте сохранения караимского исто-

рико-культурного наследия и образцов народного творчества стала публикация на страницах таких журналов, как «Давул», «Караимская жизнь», «Караимское слово», «Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления», «Сабах» материалов, иллюстрирующих этот аспект жизни караимских общин. Популяризация устного и письменного фольклорного наследия должна была способствовать предотвращению утраты значительной частью караимов (в основном, молодежь) этнического и конфессионального самосознания. Наряду со сбором археографических и археологических сведений, созданием музейных и этнографических коллекций деятельность многих активистов этого движения, и, в том числе, учредителей и издателей вышеперечисленных журналов была направлена на возрождение у караимской общественности интереса к собственной истории. Именно благодаря этой составляющей караимам, интегрировавшимся в российские общественные институты, удавалось сохранять этническую и конфессиональную идентичность и культурно-историческую память крымской караимской общины, не утратив при этом национального самосознания.

Примечания

¹ *Белый О.Б.* Караимская национальная периодика в первой половине XX в. // Проблемы истории и археологии Крыма. Симферополь, 1994. С. 235–251; *Хоменок О.С.* Дореволюционная периодическая печать Таврической губернии (1838–1916). Очерк истории и библиографический указатель. Одесса, 2003; *Белый О.Б.* Караимская русскоязычная периодическая печать в конце 20 – начале 21 века // Одиннадцатая ежегодная международная междисциплинарная конференция по иудаике. Секция «Караимы в Восточной Европе. Неащкеназские еврейские общины». Тезисы. М., 2004. С. 16–18; *Белый О.Б.* Караимские периодические издания в годы революции и гражданской войны (1917–1919 гг.) // Двенадцатая ежегодная международная междисциплинарная конференция по иудаике. Секция «Караимы в Восточной Европе. Неащкеназские еврейские общины». Тезисы. М., 2005. С. 16–19; *Белый О.Б.* Караимская русскоязычная периодическая печать в конце XX – начале XXI века // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии / Ред.-сост. А.И. Айбабин, В.Н. Зинько. Симферополь. 2005. Вып. XI. С. 552–595; *Баккал Е.Г., Белый О.Б.* Некоторые документы из архива караимского просветителя Давида Марковича Гумуша (1899–1980 гг.) // Материалы Двенадцатой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2005. Ч. 2. С. 56–68; *Белый О.Б.* История и культура восточноевропейских караимов на страницах журнала «Известия Таврического и

Одесского Караимского Духовного Правления» (1917–1919 гг.) // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии / Отв. ред. А.И. Айбабин, В.Н. Зинько. Симферополь. 2007. Вып. XIII. С. 589–613; Яблоновская Н.В. Журнал «Известия Караимского Духовного Правления» (1917–1919) в контексте караимской прессы начала XX века // Культура народов Причерноморья. Симферополь, 2005. № 56. С. 37–41; Яблоновська Н.В. Етнічна преса Криму: історія та сучасність. Симферополь, 2006; Яблоновська Н.В. Кримська журналістика: етнічні аспекти. Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Симферополь, 2008; Kizilov M. The press and the ethnic identity: Turkicisation of Karaite printing in interwar Poland and Lithuania // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Akademiai Kiado Rt., 2007. Vol. 60 (4). P. 399–425.

² Е.С. [Ельяшевич С.С.] Абраам Юфудович Мичри // Известия Караимского Духовного Правления. Евпатория, 1918. № 1. С. 25, 26. (В различных источниках существует разночтение написания эпитафии «Давула» – например, в № 2 этого журнала от 7 апреля 1860 г. он звучит так: «Бильана сувру саз дыр, бильмайана давул зурна аз дыр» – «знающему и комар саз, незнающему и барабана с трубой мало».)

³ Цитата на караимском языке о пророке Илье взята из евпаторийского издания Торы 1841 г.; [Тирияки Д.З.] Караимские периодические издания // Караимская народная энциклопедия. СПб., 2005. Т. 5: Культура крымских караимов (тюрков). С. 222.

⁴ Как полагает д-р М.Б. Кизиллов (Институт иудаики, Тюбинген, Германия), ознакомившийся с цифровой копией номера журнала, указанный экземпляр «Давула» не является оригиналом, а только копией, выполненной известным караимским коллекционером Б.Я. Кокенаем в 40–50-е гг. XX в. На это указывает полное сходство почерков, а также сообщение самого Б.Я. Кокеная о том, что у него в распоряжении имелся второй выпуск журнала «Давул», вышедший в Одессе в 1860 г., с которого он сделал несколько рукописных копий. Там же Б.Я. Кокеная сообщает, что у него в распоряжении есть еще один выпуск журнала в стихотворной форме, вышедший в Севастополе (?).

⁵ Е.С. [Ельяшевич С.С.] Абраам Юфудович Мичри. С. 26.

⁶ [Тирияки Д.З.] Караимские периодические издания. С. 222.

⁷ Там же. С. 223.

⁸ Крым М.А. Стуколка // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 7, декабрь. С. 63. Прим. 1.

⁹ Синани В. К статистике караимов // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 1, июнь. С. 34, 35.

¹⁰ Гаммал М. Реформы традиционной обрядности караимов Российской империи в XIX – начале XX в. // «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2012. С. 96–99; Прохоров Д.А. Деятельность караимских общин Таврической губернии по сохранению национальной культуры караимов в Российской империи во второй половине XIX начале – XX вв. // Региональные проблемы. Дальневосточное отделение РАН /

Под ред. Е.А. Фрисмана, П.Я. Бакланова, Б.А. Воронова, Е.А. Григорьевой и др. Биробиджан, 2012. Т. 15. № 1. С. 98.

¹¹ Гахам – духовный глава караимов.

¹² Государственный архив в АР Крым (ГААРК). Ф. 241. Оп. 1. Д. 728. Л. 15об.

¹³ Приветствия Караимской жизни. И.И. Казас // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 1, июнь. С. 5.

¹⁴ [Раецкий С., Синани В.] Наши задачи // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 1, июнь. С. 5.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Зашук Лидия Васильевна (1871–1938) – драматург, писательница, поэтесса и переводчица. Является автором таких произведений, как «Belladonna. Рассказ в стихах» (Ялта, 1899); комедии «Неправда» (под псевдонимом «З-к, Л»); «Ненекеджан: Бахчисарайское предание в стихах» (СПб., 1903). Перевела с французского комедию П.-К. де Шамблена де Мариво «Игра любви и случая» (М., 1905). Подробнее о Л.В. Зашук см.: Соколова Л.И. Высшая мера послушания: К 70-летию мученической кончины примч. Августы (Зашук) Материалы к житию преподобномученицы Августы (Зашук) // Православное информационное агентство «Русская линия». Библиотека периодической печати [Электронный ресурс]: <http://rusk.ru/st.php?idar=113497>

¹⁷ Зашук Л. Ненекеджан: Бахчисарайское предание // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 7, декабрь. С. 33–42.

¹⁸ Зашук Л. Ненекеджан: Бахчисарайское предание в стихах. СПб.: Тип. В. С. Балашов и Ко, 1903. 64 с.

¹⁹ Схожая версия этой легенды присутствует и в книге: *Romanoff M. Legende tartare de Crimée*. Paris, 1926. Ср. также: Сементовский Н.М. Тохтамыш-хан и дочь его Ненекеджан-Ханым. Предание // Северная Пчела. 1846. № 261; 262; 263; 264; Сказание о Джаныке из Кырк-Ора // Легенды Крыма. Симферополь, 1997. С. 87–90.

²⁰ Едигей (Едыгей) – темник Золотой Орды в конце XIV – начале XV в. Хан Тохтамыш при попытке овладеть Крымом в конце XIV в. был разбит ханом Тимур-Кутлугом при содействии эмира Едигея. В 1399 г., после победы над объединенным войском литовского князя Витовта и хана Тохтамыша, власть в Золотой Орде захватил сам Едигей; тогда же он совершил поход на Крым, во время которого было разграблено и сожжено многие города – в том числе, и Херсонес. Едигей нанес окончательное поражение Тохтамышу в последнем, шестнадцатом по счету сражении, в котором Тохтамыш был убит.

²¹ Соколова Л. Высшая мера послушания...

²² Газзан – лицо духовного звания у караимов; должность, аналогичная должности раввина в еврейской синагоге.

²³ В примечании редакции «Караимской жизни» к поэме «Ненекеджан: Бахчисарайское предание» было, между прочим, указано, что его автор – «многообещающая, талантливая, но ныне уже покойная» Л.В. Зашук. Однако факты ее

биографии свидетельствуют, что на момент публикации Лидия Васильевна была жива, работала журналисткой в Санкт-Петербурге. По свидетельству современников, она обладала литературным дарованием, владела шестью иностранными языками. В 1922 г. в г. Козельске (Калужская обл.), в Свято-Введенской Оптиной Пустыни Л.В. Зашук была рукоположена в монахини с наречением именем Августа. После закрытия обители в 1924 г. основала музей «Оптина Пустынь» и работала его заведующей. В августе 1927 г. схимонахиня Августа (Зашук) была арестована и проходила по одному делу с иеромонахом Никоном (Беляевым) и другими «оптинцами»; была осуждена, приговорена к высылке. В 1937 г. она была вновь арестована как глава тайной женской общины в г. Белёве Тульской обл.; впоследствии приговорена к высшей мере наказания – расстрелу. Приговор приведен в исполнение 8 января 1938 г. Похоронена Л.В. Зашук в братской могиле на 162-м км Симферопольского шоссе, см.: Августа (Зашук Лидия Васильевна) // Книга памяти жертв политических репрессий в Тульской области 1917–1987 гг. / Сост. и авт. текстов: С.Л. Щеглов. В 2 т. Тула, 2003. Т. 2: Сост. по документам, собр. Тул. обл. отд-нием Общерос. обществ. орг. «Рос. ист.-просвет., благотвор. и правозащит. о-во «Мемориал» / Сост. и ред. биогр. справок: С.Л. Щеглов, В.Н. Метла; Редкол.: В.Т. Алферьева, С.П. Афанасьев и др. С. 102.

²⁴ Техникум изящных искусств // Страницы истории крымскотатарского довоенного театра и драматургии [Электронный ресурс]: <http://www.v-ee.ru/index/tehnikum-izyashhnyx-iskusstv/>

²⁵ Кефели Р.С. Аталар Созы. СПб., 1910.

²⁶ Конушмаджи. Изучение караимской песни // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 1, июнь. С. 59.

²⁷ Кобецкий С.А. Колыбельная песня («Иры мамамын тёшаги катны яшь улунун») // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 3–4, август–сентябрь. С. 19; Кобецкий С.А. Кадриль // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 5–6, октябрь–ноябрь. С. 80, 81.

²⁸ Крым Моисей Абрамович (ок. 1835–1904) – феодосийский караим, потомственный почетный гражданин.

²⁹ Крым М.А. Стуколка // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 7, декабрь. С. 63.

³⁰ Мы [Катык А.И.]. Песня евпаторийского пирожника Кара-Мошу: шуточная на мотив «Чипиим» // Караимская жизнь. М., 1912. Кн. 8–9, январь–февраль. С. 58; Арон Ильич Катык (к 125-летию со дня рождения) // Caraimica. Quarterly Review / International Institute of the Crimean Karaites. Слипери-Рок, США – Симферополь, Украина, 2007. Vol. VII. С. 48.

³¹ Шамаш – надзиратель, староста синагоги у караимов, «служитель синагоги».

³² Григулевич И. Басня (на караимском жаргоне) // Караимская жизнь. М., 1912. Кн. 10–11, март–апрель. С. 33, 34. С.М. Шапшал замечал, что произведения И.М. Григулевича, среди которых особенно выделялись лирические стихотворения и неизданный перевод на караимский язык Псалмов Давида, отлича-

лись красотой слога (Г.С. [Шатиал С.М.] Краткий очерк тюркско-караимской литературы // Известия Караимского Духовного Правления. Евпатория, июль 1918. № 1. С. 9).

³³ *Пигит С.Ш.* Фукаренынь тюркюсы (Песня бедняка) // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 5–6, октябрь–ноябрь. С. 15, 16; *Пигит С.Ш.* Зенгинынь тюркюсы (Песня богача) // Караимская жизнь. М., 1911. 5–6, октябрь–ноябрь. С. 16.

³⁴ Эгиз Ксения Борисовна (1855–1937) – известный караимский педагог, на протяжении почти 30 лет заведовала в Симферополе частной школой, в которой обучались караимские, а также еврейские и крымскотатарские девочки и мальчики. К.Б. Эгиз приходилась дочерью известному в Симферополе купцу, караиму Б. Койлю, который обеспечивал учебной литературой большую часть школ и училищ Симферополя.

³⁵ *Эгиз К.Б.* Из моих воспоминаний // Бизым Йол (Наш путь). Симферополь, 1927. С. 87.

³⁶ *Эгиз К.* Караимские песни // Караимская жизнь. М., 1912. Кн. 10–11, март–апрель. С. 13, 14; Порт Артур. «Кек Кегыргын». «Юскюдар» // Караимская жизнь. М., 1912. Кн. 10–11, март–апрель. С. 15.

³⁷ Дуван Исаак Эзрович (псевдоним «Торцов») (1873–1939) – актер и режиссер, крупный театральный деятель, сын известного караимского общественного деятеля и филантропа Эзры Исааковича Дувана, брат городского головы Евпатории Симхи Эзровича Дувана. В 1896 г. И.Э. Дуван окончил юридический факультет Киевского университета, в 1899 г. стал старшим кандидатом при киевской судебной палате, в 1901 г. – зачислен присяжным поверенным по Киевскому округу. Однако впоследствии избрал карьеру актера: в 1901 г. он был приглашен в драматическую труппу Н.Н. Соловцова, у которого прослужил два сезона в Одессе и Киеве. Впоследствии И.Э. Дуван-Торцов служил в театрах Вильно и Киева, а также в Московском Художественном театре (МХТ), см.: *Ельяшевич Б.С.* Караимский биографический словарь (от конца XVIII века до 1960 г.) // Караимы. Материалы к серии «Народы и культуры» / Под ред. М.Н. Губогло, А.И. Кузнецова, Л.И. Миссоновой. М., 1993. Вып. XIV. Кн. 2. С. 44, 45.

³⁸ *А-Ока [Алты-Ока]*, [Дуван-Торцов И.Э.; Рофе Е.М.] Иракдан сены // Караимская жизнь. М., 1912. Кн. 10–11, март–апрель. С. 11, 12.

³⁹ *Ельяшевич С.* Религиозно-музыкальные мотивы караимов // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 2, июль. С. 37–39.

⁴⁰ Брачный акт караимов / Пер. с древне-библейского // Караимская жизнь. М., 1912. Кн. 8–9, январь–февраль. С. 84, 85; Венчальный список «русских-караимов»: приложение // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 3–4, август–сентябрь. С. 100–102.

⁴¹ *Бейм С.* Свадьба у караимов сто лет тому назад (из книги С. Бейма «Память о Чуфут-Кале», 1862 г.) // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 7, декабрь. С. 72–81.

⁴² [Пигит С.Ш.] Дни минувшие...: Из воспоминаний С.Ш. Пигита [Пер. с древнеевр. И. Круглевич] // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 5–6, октябрь–

ноябрь. С. 8–14; [Пигит С.Ш.] Дни минувшие...: Из воспоминаний С.Ш. Пигита [Пер. с древнеевр. И. Круглевич] // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 7, декабрь. С. 43–51; [Пигит С.Ш.] Дни минувшие...: Из воспоминаний С.Ш. Пигита [Пер. с древнеевр. И. Круглевич] // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 8–9, январь–февраль. С. 58–64; Дуван Я.В. Мои детские и юношеские годы (Автобиография) // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 7, декабрь. С. 64–72.

⁴³ [Пигит С.Ш.] Дни минувшие... Кн. 5–6, октябрь–ноябрь. С. 13, 14.

⁴⁴ *Меджума* – караимские рукописные сборники текстов самого разнообразного содержания (в основном фольклорного), имевшиеся в XIX – начале XX в. почти в каждой караимской семье.

⁴⁵ *Тирияки В.З.* Легенды и предания крымских караимов. Евпатория, 2002. С. 32–34, 72.

⁴⁶ Существует также предположение о том, что название «Канлы-дере», или «Ханлы-дере» происходит от *ханлык* – «место, принадлежащее хану».

⁴⁷ *Тишири*, или *Тиширей* (תִּישִׁירי ивр.), в соответствии с Ветхим Заветом – седьмой, а в позднейшей традиции – первый месяц еврейского года. Соответствует обычно сентябрю–октябрю.

⁴⁸ По некоторым сведениям, титул *аги* (в Крымском ханстве этот почетный титул носили *калга-султан* и *нуреддин*) и должность управляющего монетным двором Самуил Челеби-Синани получил от турецкого *паши* (*санджакбея*), управлявшего Кафинским эйялетом, после чего сам *эмин* был направлен к крымскому хану с рекомендательным письмом. Хан Крым-Герай, особенно отметивший честность, опыт и способность к исполнению возложенных на него поручений, назначил караимского купца на указанную должность 7 октября 1768 г. См.: [Пигит С.Ш.] Дни минувшие... Кн. 7, декабрь. С. 49; Прик С.А. Беседы о караимстве. Одесса, 1902. С. 105. [Фиркович З.А.] Сборник старинных грамот и узаконений Российской империи касательно прав и состояния русско-подданных караимов. СПб., 1890. С. 104, 105; С. Пигит תַּחֲבֵּיטִי לְהַגְרָה שְׁפָרָה СПб., 1894. С. 6–10.

⁴⁹ Как считают некоторые исследователи, реальный прототип этого персонажа, Алим, крестьянин Феодосийского уезда, житель деревни Коперли-кой, действительно существовал. По мнению Л.П. Колли, он был дезертиром, скрывавшимся от преследовавших его полицейских и военных чинов (*Колли Л.П.* Подлинный портрет Алима // Известия Таврической Ученой Архивной Комиссии. Симферополь, 1905. № 38. С. 49).

⁵⁰ Разбойник Алим // Караимская жизнь. М., 1912. Кн. 12, май. С. 3–9.

⁵¹ По мнению некоторых современных караимских авторов, «предания не отражают злобных действий Алима по отношению к караимам» (*Тирияки В.З.* Легенды и предания. С. 75).

⁵² *Попов П.А.* Алим, крымский разбойник. СПб.: Тип. В.В. Комарова, 1895; *Качиони С.А.* В дебрях Крыма. 2-е изд. Петроград: Издание Т-ва А.С. Суворина «Новое время», 1917; *Шевляков М.В.* Гордость Крыма: Разбойник Алим // Исторический вестник. 1912. № 5. С. 539–545; *Керимова С.* Страницы истории крымскотатарского довоенного театра и драматургии. Симферополь, 2002. С. 83.

Дремова Н. Правда и вымысел про Алима-разбойника // Срібло. Журнал инвесторов и коллекционеров. [Электронный ресурс]: <http://www.gazetasriblo.com.ua/istoriya-ukrainyi/pravda-i-vyimyisel-pro-alima-razbojnika>; Кинословарь в двух томах / Гл. ред. С.И. Юткевич. М., 1970. Т. 2. С. 1182; Полканов Ю. Вековая программа спектакля о народном герое Крыма разбойнике Алиме. Караи – артисты // Этно-культурный центр Кале [Электронный ресурс]: http://kale.at.ua/publ/teatralnaja_zhizn_karai_artisty/4-1-0-38

⁵³ Медведева Л.Я. Литературное наследие караимского поэта И.И. Эрака // Советская тюркология. 1977. № 2. С. 42–46.

⁵⁴ Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских (турецких) племен. СПб., 1896. Ч. VII: Наречия Крымского полуострова; Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий: В 4 т. СПб., 1893. Т. 1; СПб., 1899. Т. 2; СПб., 1905–1911. Т. 3–4.

⁵⁵ Радлов В.В. Образцы народной литературы. С. XVII, XVIII, 411–424.

⁵⁶ Ред. [Синани В.И., Раецкий С.С.] «Дина»: трагедия И. Эрака. От редакции // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 5–6, октябрь–ноябрь. С. 17.

⁵⁷ Степанов А.М. Большой словарь эзотерических терминов [Электронный ресурс]: <http://www.ezoezo.ru/batkol-677.html>

⁵⁸ Например, романа «Былое Иакова» в тетралогии Томаса Манна «Иосиф и его братья».

⁵⁹ Эрак И.И. И.И. Казасу. Былим экзрек [на турец. яз.] // Караимская жизнь. М., 1912. Кн. 12, май. С. 35.

⁶⁰ Леви А. Ахыр земан («Доброе, старое время»). Театр мартувалы. Комедия в 2-х актах. СПб., 1911. 76 с.

⁶¹ Чадук-бен-Шимон [Раецкий С.С.]. «Ахыр земан» (Опыт караимской комедии) // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 2, июль. С. 40–44.

⁶² Там же. С. 43, 44.

⁶³ Хроника текущей жизни. Общие известия. Екатеринослав. К постановке пьесы «Ахыр-Земан» // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 7, декабрь. С. 127.

⁶⁴ Фиркович А. «Авнэ Зиккарон»: путевые заметки Авраама Фирковича / Пер. С.К. // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 3–4, август–сентябрь. С. 72–77; Фиркович А. «Авнэ Зиккарон»: путевые заметки Авраама Фирковича / Пер. С.К. // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 5–6, октябрь–ноябрь. С. 82–87; Фиркович А. «Авнэ Зиккарон»: путевые заметки Авраама Фирковича / Пер. С.К. // Караимская жизнь. М., 1912. Кн. 10–11, март–апрель. С. 16–20; Фиркович А. «Авнэ Зиккарон»: путевые заметки Авраама Фирковича / Пер. С.К. // Караимская жизнь. М., 1912. Кн. 12, май. С. 10–20.

⁶⁵ Фиркович А.С. «Авнэ Зиккарон» // Известия Караимского Духовного Правления. Евпатория, июль 1918. № 1. С. 10–14; Фиркович А.С. «Авнэ Зиккарон» // Известия Караимского Духовного Правления. Евпатория, декабрь 1918. № 2. С. 4–11.

⁶⁶ Хроника текущей жизни. Общие известия. Библиотека в память 19 февраля // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 2, июль. С. 116.

- ⁶⁷ *Чадук-бен-Шимон* [Раецкий С.С.] *Saraimica* // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 1, июнь. С. 54–58.
- ⁶⁸ ГААРК. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1412. Л. 8.
- ⁶⁹ *Чадук-бен-Шимон*. С. 56.
- ⁷⁰ Хроника текущей жизни. Общие известия. Фонд караимской истории // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 2, июль. С. 82.
- ⁷¹ Прохоров Д.А. Разработка И.И. Казасом учебных пособий для караимских и крымскотатарских учебных заведений (вторая половина XIX – начало XX вв.) // Ученые записки Таврического Национального университета им. В.И. Вернадского. Симферополь, 2002. Т. 15 (54). № 2: Педагогика. Психология. С. 78–85.
- ⁷² Толстой А.К. Из крымских очерков. Чуфут-Кале // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 1, июнь. С. 10, 11.
- ⁷³ Толстой А.К. Чуфут-Кале // Современник. 1856. № 11. С. 9, 10; Толстой А.К. Тяжел наш путь, твой бедный мул... // Собрание сочинений. В 4-х т. / Под ред. И.Г. Ямпольского. М., 1969. Т. 1. С. 101, 102, 611 (прим. Ямпольского И.Г.: «В этом цикле стихотворений отразились впечатления, полученные А.К. Толстым во время поездки по Крыму вместе с женою в мае–июне 1856 г., вскоре после окончания Крымской войны. О герое этого стихотворения, караимском газзане Соломоне Абрамовиче Бейме (1817–1867) А.К. Толстой отзывался как об «одном из образованнейших и приятнейших людей» (см. его письмо к Н.М. Жемчужникову от 28 ноября 1858 г.)).
- ⁷⁴ [Марков Е.Л.] Мертвый город: (Из книги «Очерки Крыма» Евг.[ения] Маркова) // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 2, июль. С. 3–11.
- ⁷⁵ Вяземский П.А. Иосафатова долина: стихи // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 7, декабрь. С. 32. Мицкевич А. Дорога над пропастью в Чуфут-Кале // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 7, декабрь. С. 62 (название в оригинале: Droga nad przeraśnią w Czufut-Kale. Из цикла «Крымские сонеты», см.: Мицкевич А. Сочинения А. Мицкевича. СПб., 1883. Т. II. С. 163).
- ⁷⁶ Данилевский Г.[П.] Иосафатова долина (Караимское кладбище близ Чуфут-Кале) // Караимская жизнь. М., 1912. Кн. 8–9, январь–февраль. С. 85.
- ⁷⁷ Мардкович А. Набег Гонты: предание волынских караимов // Караимская жизнь. М., 1912. Кн. 10–11, март–апрель. С. 3–4.
- ⁷⁸ В Российской империи с. Деражное Луцкого уезда на Волыни; ныне – с. Деражное (Деражно) Ровенской области (Украина).
- ⁷⁹ Одним из первых караимских авторов, описавших историю общины в Деражном, был луцкий гахам Мордехай бен-Иосиф Султанский. По его мнению, караимская община появилась там в XVI в. и была уничтожена казаками Гонты в 1766 г. Того же мнения придерживались и некоторые поздние караимские авторы, однако приведенные ими сведения не подкреплены достаточным числом источников, см.: Носоновский М., Шабаровский В. Караимская община XVI–XVIII веков в Деражном на Волыни // Вестник Еврейского университета в Москве. М., 2004. № 9 (27). С. 35.
- ⁸⁰ Мардкович А. Сестре // Караимская жизнь. М., 1912. Кн. 8–9, январь–февраль. С. 37

⁸¹ Катык Арон Ильич (Сарибан) (1883–1942) – выпускник Александровского караимского училища в Евпатории, караимский газзан.

⁸² *Катык А.И.* Записки караимского школьника // *Караимская жизнь*. М., 1911. Кн. 3–4, август–сентябрь. С. 6–18; *Катык А.И.* Записки караимского школьника // *Караимская жизнь*. М., 1911. Кн. 5–6, октябрь–ноябрь. С. 34–45.

⁸³ *Катык А.И.* Учитель // *Караимская жизнь*. М., 1912. Кн. 8–9, декабрь–январь. С. 38–57.

⁸⁴ *Катык А.И.* Султан Тота (юмористический портрет) // *Караимская жизнь*. М., 1911. Кн. 3–4, август–сентябрь. С. 35, 36.

⁸⁵ *Катык А.* Ени яка эски тон. СПб., 1911; *Катык А.* Яддэс: эки пэрде театер эгледжеси. Гюзлеве, 1918.

⁸⁶ Помимо этого, в 1918 г. драматическая секция феодосийского караимского кружка организовала шесть театральных постановок – в том числе, и по пьесам караимских авторов А. Леви («Ахыр-Земан»), С.З. Рудковского («Всякому свое время»), причем, по словам очевидцев, артисты, занятые в спектаклях, играли в подлинных национальных караимских костюмах (Лекции и спектакли // *Известия Караимского Духовного Правления*. Евпатория, июль 1918. № 1. С. 32; Хроника. Феодосия // *Известия Караимского Духовного Правления*. Евпатория, июль 1918. № 1. С. 32).

⁸⁷ Арон Ильич Катык (к 125-летию со дня рождения). С. 49.

⁸⁸ *Катык А.И.* Памяти И.И. Казаса // *Караимская жизнь*. М., 1912. Кн. 8–9, январь–февраль. С. 3, 4.

⁸⁹ Редакция. К караимскому обществу // *Караимское слово*. Вильна, 1913, июнь. № 1. С. 1.

⁹⁰ *Белый О.Б.* Караимская русскоязычная периодическая печать в конце XX – начале XXI века. С. 553.

⁹¹ *Катык А.* Дневник жениха // *Караимское слово*. Вильна, 1913, август. № 2. С. 12–15; *Катык А.* Дневник жениха // *Караимское слово*. Вильна, 1913, сентябрь–октябрь. № 3–4. С. 15–17; *Катык А.* Дневник жениха (окончание) // *Караимское слово*. Вильна, 1913, ноябрь. № 5. С. 16–18.

⁹² Хроника текущей жизни. *Б.К.* Библиография // *Караимское слово*. Вильна, 1913, август. № 2. С. 20; Редакция. Кто прав? (краткое содержание) Кале // *Караимское слово*. Вильна, 1913, сентябрь–октябрь. № 3–4. С. 9, 10; *Миддор-Эль-Дур*. Критический очерк [на пьесу «Кто прав?» А.И. Катыка] // *Караимское слово*. Вильна, 1913, сентябрь–октябрь. № 3–4. С. 10–13; *Миддор-Эль-Дур*. Критический очерк. Окончание [на пьесу «Кто прав?» А.И. Катыка] // *Караимское слово*. Вильна, 1913, сентябрь–октябрь. № 3–4. С. 6–8.

⁹³ Там же.

⁹⁴ *Пилецкий М.* Из преданий старины // *Караимское слово*. Вильна, 1914. № 2, август. С. 9–11.

⁹⁵ Биржи (Биржай) – в прошлом заштатный город Ковенской губернии; ныне административный центр самоуправления Биржайского района, Шивернского и Биржайского городского староств на севере Литвы.

⁹⁶ Эпидемия, в 1707 г. начавшаяся в Западной Европе и охватившая в 1710–1711 гг. территорию Латвии, свирепствовала и в осажденной Риге (первые заболевания были зафиксированы в городе в мае 1710 г.). 14(25) мая 1710 г. в русских войсках, находившихся на территории современных Латвии и Литвы, вспыхнула «моровая язва», как тогда называли чуму, а в 1711 г. ее эпидемия уничтожила также половину жителей г. Бауски (город в исторической области Земгале, южная Латвия, в 20 км от современной границы Литвы). Эпидемия свирепствовала во всех городах до Ревеля на севере и прусских городов – на юге. В результате войны и болезни погибла третья часть населения Литвы, а в Жемайтии – до половины населения. Кроме того, за время Северной войны и эпидемии чумы 1710–1711 гг. в Эстляндии население уменьшилось до 150–170 тыс. чел. (*Лазинский А.С.* Хронология русской военной истории. Хронологический указатель войн, сражений и дел, в которых участвовали русские войска от Петра I до новейшего времени. СПб., 1890. С. 14; *Штенцель А.* История войны на море в ее важнейших проявлениях с точки зрения морской тактики. Ч. III. С 1600 г. по 1720 г. СПб., 1917. С. 461).

⁹⁷ *Б.К. [Кокеный Б.Я.]* Посещение императором Александром I Чуфут-Кале // Караимское слово. Вильна, 1913, сентябрь–октябрь. № 3–4. С. 3, 4.

⁹⁸ *М.П. [Пилецкий М.]* Сагышлар (на мотив песни «Волга-реченька») // Караимское слово. Вильна, 1914, март–апрель. № 9–10. С. 13, 14. Как следовало из примечания к публикации, данное произведение являлось вольным переложением русской народной песни «Волга-реченька». Автором музыки к словам М. Пилецкого был указан Е.С. Юхневич.

⁹⁹ *Ахбаиш М. [Пилецкий М.]* Сыры Трохнун // Караимское слово. Вильна, 1913, сентябрь–октябрь. № 3–4. С. 14; *Абкович К.* Волны тихо плещут... // Караимское слово. Вильна, 1913, август. № 2. С. 7; *Синани М.* Кто трон почившего займет? (светлой памяти С.М. Панпулова) // Караимское слово. Вильна, 1913, сентябрь–октябрь. № 3–4. С. 2; *Синани М.С.* Иосафатова долина (караимское кладбище в Чуфут-Кале) // Караимское слово. Вильна, 1913, ноябрь. № 5. С. 5, 6; *Синани М.С.* Воспрянь, мой народ! // Караимское слово. Вильна, 1914, декабрь. № 6. С. 3; *Синани М.С.* Умирающая душа // Караимское слово. Вильна, 1914, январь–февраль. № 7–8. С. 16, 17; *Синани М.С.* Мелодия (стихотворение в прозе) // Караимское слово. Вильна, 1914, январь–февраль. № 7–8. С. 17, 18; *Правдин Утро. К другу* // Караимское слово. Вильна, 1914, май–июнь. № 11–12. С. 6, 7.

¹⁰⁰ *Троицкий Э.[Е.]* Караимы (исторический очерк) // Караимское слово. Вильна, 1914, декабрь. № 6. С. 3–8; Караимское слово. Вильна, 1914, январь–февраль. № 7–8. С. 2–8; *Леви [Леви-Бабович] Т.С.* Вениамин-Ага // Караимское слово. Вильна, 1914, декабрь. № 6. С. 8–10; *Фиркович М.Я.* Поездка в Мангуп // Караимское слово. Вильна, 1914, январь–февраль. № 7–8. С. 8–10.

¹⁰¹ Редакция. Редакция журнала... // Сабах. Луцк, 1914. № 1, апрель. С. 1.

¹⁰² *Рудковский С.[З.]* Маленький караимский роман // Сабах. Луцк, 1914. № 1, апрель. С. 21–44; *Абкович К.* Встреча // Сабах. Луцк, 1914. № 1, апрель. С. 15–21.

¹⁰³ *Белый О.Б.* История и культура крымских караимов на страницах журнала «Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления». С. 595.

¹⁰⁴ [*Катык А.И.*] От редакции // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. Евпатория, 20 мая 1917 г. № 1. С. 1–3.

¹⁰⁵ *Г.С. [Шапиал С.М.]* История происхождения должности и характер деятельности караимских гахамов // Известия Караимского Духовного Правления. Евпатория, июль 1918. № 1. С. 4–6; *Г.С. [Шапиал С.М.]* Краткий очерк тюркско-караимской литературы. // Известия Караимского Духовного Правления. Евпатория, июль 1918. № 1. С. 6–10; *Г.С. [Шапиал С.М.]* Краткий очерк тюркско-татарской литературы (продолжение) // Известия Караимского Духовного Правления. Евпатория, декабрь 1918. № 2. С. 13–17.

¹⁰⁶ *Г.С. [Шапиал С.М.]* Документы, относящиеся к периоду татарского владычества в Крыму // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. Евпатория, 1919, февраль. № 1. С. 6–10; *Г.А. [Катык А.И.]* Циркулярное письмо, разосланное караимским общинам, по смерти Его Высочества Караимского Гахама Хаджи-Ага Симы Бобовича, исполнявшим должность Гахама Соломоном Беймом // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. Евпатория, февраль 1919. № 1. С. 10–16.

¹⁰⁷ *Белый О.Б.* История и культура крымских караимов на страницах журнала «Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления». С. 603; *Кизилов М.Б.* Становление этнического самосознания и исторических взглядов восточноевропейских караимов в контексте общеевропейской истории конца XVII–XX вв. // Между мифом и реальностью: Проблемы еврейской идентичности и цивилизации в истории и современности. М, 2005. С. 162, 163.

Серафима Никитина
(Москва)

**Об устных формах
и способах освоения Библии
в молоканской культуре**

Стержневым элементом почти каждой протестантской культуры является Библия. Это главная богослужебная книга и общепризнанный учебник этики. Молокане, представляющие собой разновидность русского народного протестантизма, используют Библию не только во время служения: она является руководством для правильного устройства повседневной жизни и понимания своей истории. Существует принципиальное различие между Библией как объектом толкования или источником сюжетов, трансформированных в устной традиции («народная Библия»), и как объектом устного воспроизведения: *Библию молчком понять нельзя – надо вслух читать*, – говорят молокане. В первом случае мы имеем разные тексты, из которых одни являются собственно библейскими, а другие их интерпретациями. Во втором случае перед нами две разные формы существования – письменная (визуальная) и устная (звуковая) – одного и того же библейского текста.

«Народная Библия» – это своеобразный мост между богослужебными текстами и «мирскими» представлениями, отраженными в традиционном фольклоре. Это особый пласт текстов, который можно назвать народной герменевтикой (Никитина 1993; 2004). «Народная Библия» включает в себя библейские и околобиблейские сюжеты, представленные в самых разных текстах – прозаических (легенды разных типов, пересказы) и музыкально-поэтических (духовные стихи также разных типов), и изучается преимущественно как часть народно-православной культуры.

Какая часть «народной Библии» сегодня известна нам – неясно; мир народной интерпретации по природе своей динамичен, изменчив: какие-то тексты утрачиваются, взамен приходят новые, осовремененные; однако очевидно, сколь разнообразны уже известные тексты даже одного жанра легенды (Белова 2004, Боганева 2010) и насколько, например, обширна многожанровая область духовных стихов как область коллективной поэтической герменевтики. Проблематика, связанная с изучением «народной Библии», отражена во многочисленных публикациях (работы О.В. Беловой, Е.М. Боганевой, М.М. Каспиной, В.С. Кузнецовой, А.Б. Мороза, С.Е. Никитиной и др.), но далеко не исчерпана, как и далеко не вся «народная Библия» зафиксирована исследователями.

Если обратиться к конфессиональным группам (а под конфессиональной группой понимается группа, или общность, людей, возникшая в результате некоторых догматических и/или обрядовых расхождений с доминирующим в обществе/государстве вероисповеданием), то довольно очевидно, что пласт «народной Библии» в их культуре гораздо мощнее, а его связь с «Книгой книг», особенно с Ветхим Заветом, намного теснее и прочнее, чем в среде народного православия. Это происходит потому, что культуры такого типа, обладая обостренным самосознанием, вынуждены были заботиться о своем культурном воспроизводстве сами. В прошлом это происходило обычно в борьбе со светскими и церковными властями, и Библия заменяла таким группам руководство «сверху» или духовную власть «чужих» по вере, и эта ситуация стимулировала рождение множества интерпретаций библейских сюжетов. Отмечу, что сборник духовных песен молокан-прыгунов, называемый «Сионским песенником», изданный в США в начале 2000-х гг., составленный на основе записей устного исполнения и являющийся в определенной степени функциональным аналогом православных духовных стихов, содержит более 1200 текстов, хотя, в отличие от духовных стихов, начало существования которых относят к XIV–XV вв., духовные песни стали создаваться в молоканской среде только во второй половине XIX в.

В духовных песнях молокан отражены многие библейские сюжеты, некоторые из них общие с православными, например, ветхозаветные сюжеты об изгнании Адама из рая, о Ное и строительстве ковчега, об Иосифе Прекрасном; новозаветные сюжеты о крещении и распятии Христа, а также сюжеты, не имеющие соответствий в

духовных стихах: Даниил во рву львином, Иона в чреве кита и др. Сопоставление ономастиконов двух равных по объему текстовых массивов духовных стихов и молоканских духовных песен (по 140 000 словоупотреблений) показало, что собственных имен из Ветхого Завета в текстах молоканских песен во много раз больше, чем в духовных стихах.

Библейские сюжеты проникли и в тексты молоканских заговоров – в качестве сравнения, например:

Как Господь трех отроков избавил от печи огненной, так Господи Боже, избавь раба божьего (имя рек) от духа нечистого, от скорби прительной, щемотной, колотной, и из членов, мозгов, и из всего тела аминь;

Господи, как избавил Даниила от рва львиного, так избави, Господи Боже, раба от духа лукавого, от скорби наносной, вихровой, от всего тела, словом Господа их раба болезнь минись;

Господи, как избавил Иону пророка от кита, от зверя морского, так избави, Господи, от духа лукавого, скорби щемотной, ломотной, из сердца плоти, из всего тела, из мозгов аминь (ЭМА, с. Фиолетово, Армения, 2003).

Моей задачей в данной статье является анализ второго типа использования Библии, а именно – рассмотрение видов ее устного воспроизведения. На первый взгляд, предметом внимания здесь могут быть только способы произнесения текста: интонация, темп речи, трансформация текста в музыкальной строфе (см. работы музыковеда Н.М. Савельевой) и т.п. Однако оказалось, что в устном варианте библейского текста, ориентированном на точное воспроизведение, возникает и закрепляется в устном обиходе довольно много стихийных, осознанных и неосознанных изменений в сфере лексики, семантики и даже структуры исходного текста, и именно это является главным предметом моего рассмотрения.

Существует несколько видов речевых действий в пространстве устного воспроизведения библейского текста. Это, во-первых, непосредственное чтение вслух священного текста по книге, в нашем случае – Библии (у молокан-прыгунов такой же или почти такой священной книгой является книга, написанная молоканскими пророками и называемая «Дух и Жизнь, или книга Солнце»). Такое чтение в богослужении представлено в двух видах. Оно может быть нача-

лом беседы, или проповеди, обозначающим и развертывающим тему, которая далее будет объясняться и толковаться. Для женщин и детей до самого последнего времени чтение Библии вслух во время службы являлось заменой беседы (проповеди), которая и до сих пор остается приоритетом мужчин. К такому чтению не предъявляется никаких особых требований, кроме четкости и размеренности речи, где правильно делаются логические (смысловые) ударения. Другой вид чтения вслух по Библии – чтение сегмента псалма *сказателем*, или *проказчиком* перед пением очередного *звода* (музыкальной строфы псалма.). Это особый тип выразительного, торжественного чтения. К нему я вернусь позднее.

Во-вторых, это чтение молитв наизусть в центральной части богослужения – молении. Моление, которое является кульминацией богослужения, к которому подводит чередование бесед и пения псалмов, совершает пресвитер или назначенное им лицо. Моление состоит из длинного ряда молитв, главной частью которых являются псалмы из Псалтири, частично это молитвы *от себя*, которые, возможно, появились под влиянием баптистов. Как показывает наблюдение, общая совокупность молитв и их последовательность в ситуации моления довольно сильно варьируются в разных локальных молоканских сообществах. Это может составить тему отдельного исследования. Здесь же отмечу только, что и чтение Библии вслух (так же, как и про себя), и чтение молитв являются элементами каждодневной жизни, а не только богослужения.

В-третьих, это цитирование библейских текстов, которое может быть устным или письменным. Цитаты обычно служат аргументом для подтверждения правильности высказывания беседующего или автора письменного текста, а также могут быть необходимы для последующего толкования. В письменном варианте в статье или книге автор-молоканин, как правило, выверяет цитаты по Библии. Однако комментарии к ним, иногда содержащие имплицитную полемику с православием, могут показаться сомнительными. Так, известный молоканский богослов начала XX в. Н.М. Анфимов изложил основные догматы и составил молитвенник общины духовных христиан-молокан, где дал многим христианским понятиям наиболее устоявшиеся в молоканской традиции иносказательные (*духовные*) толкования, сопровождая описание понятий множеством ссылок на соответствующие фрагменты библейского текста (см.: Изложение догма-

товъ). Например, в *духовном смысле* толкуется слово *причастие* (обряда причастия, как и водного крещения, у молокан нет): «причастием признаём не буквальное вкушение хлеба и вина – ибо, когда мы едим или пьём, то едим и пьём для себя (Зах., 7: 6), потому что пища для тела (Римл., 14: 17), а *вкушение благих глаголов божьих* (Евр., 6: 4–5, Пс., 33: 9, II Петр., 2: 3), питающих душу человека... (Ис., 55: 1, Притч., 3: 3, Ефес., 5: 29, I Тимоф., 4: 6)» (Изложение догматов: 172; курсив мой. – С.Н.)¹.

Замечу, что отсылки Анфимова к разным книгам Библии в Новом и Ветхом Заветах иногда указывают на тексты, очень близкие по смыслу к авторскому; например, его утверждение, «когда мы едим и пьём, то едим и пьём для себя» повторяет смысл, представленный в виде вопроса в книге пророка Захарии: «И когда вы едите и пьете, не для себя ли вы едите, не для себя ли вы пьете?» (Зах 7: 6). Чаше же эти отсылки требуют дополнительных аргументов для установления смысловой связи библейского текста с утверждениями автора. Так, для дефиниции *причастия* как *вкушения благих глаголов божьих* указывается текст из Послания к евреям, 6: 4–5, извлеченный из более широкого контекста – стихов 4, 5, 6: «4. Ибо невозможно однажды просвещенных и вкусивших дара небесного и соделавшихся причастниками Духа Святого, 5. И вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, 6. И отпадших обновлять покаянием, когда они снова распинают в себе Сына Божия и ругаются ему». Главный смысл этих библейских строк следующий: распинающих Сына Божия, какими бы они до тех пор ни были, невозможно обновлять покаянием. Однако повторяющаяся во всех остальных ссылках мысль, что вкушение духовной пищи приближает к Богу, может подвести к предлагаемому автором пониманию причастия, например: «Вкусите и увидите, как благ Господь! Блажен человек, который уповает на него!», (Пс 33: 9); «Ибо вы вкусили, что благ Господь» (I Пет 2: 3).

Итак, цитаты из Библии на богослужении обязательно включаются в беседу в качестве непререкаемых утверждений или для последующего их толкования. То же может происходить при самых разных обстоятельствах: за чаем, на прогулке, во время разговора с детьми, в дискуссии с единоверцами или, наоборот, инакомыслящими, в разговоре с исследователем.

Слово *устный* может означать два смысла: ‘чтение вслух (устами)’ и ‘произносимое на память’. Такое различие существенно

при описании разных видов цитирования: при чтении с книгой в руках (вслух, но не на память) обычно дается точный адрес произнесенного текста; при произнесении на память ссылка чаще всего приблизительная, до конца не определенная. Это может быть указание имени автора книги (апостол Павел, Исайя и т.п.), название книги с указанием главы или без этого, а сам произносимый текст чаще всего не совсем соответствует библейскому тексту, это вольное его переложение. В этом случае оно может быть включено в «Народную Библию». Рассмотрим несколько примеров.

Очень часто в разговорах с молоканами о последнем времени ими упоминалась новозаветная книга «Откровение Иоанна Богослова». Так, типичным было следующее высказывание, обычно принадлежащее женщинам – рядовым членам общины:

В Откровении написано: на лоб будут, или на руку – печать. Если нет печати, то в магазинах ничего давать не будут. Если у меня не будет печати, ничего не дадут. В Библии написано (ЭМА, г. Балашов, Саратовская обл., 1992).

Главным источником таких высказываний является 13-я глава «Откровения», в которой говорится, что из моря выходит змей с семью головами и с десятью рогами, «и даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно, и дана ему власть действовать сорок два месяца» (Откр 13: 5). Это антихрист, про которого обычно говорят, что он будет царствовать три с половиной года. Другой – двурогий зверь – выходит из земли, и действуя через образ первого зверя, «сделает то, что всем – малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам – положено будет начертание на правую руку их или на чело их и что никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его» (Откр 13: 16–17).

В одном разговоре пожилая молоканка, говоря убежденно, что веру нельзя менять, сослалась на Послание ап. Павла: «В каком законе родилась, в таком и умри – в Коринфянах написано». Однако ничего похожего на эту цитату в обоих Посланиях ап. Павла к коринфянам я не нашла.

«Про иконы пишет апостол Павел, что мы не должны рукотворенным иконам кланяться» Так говорит саратовская молоканка, но так ап. Павел не говорил. Рукотворенными ап. Павел назвал не ико-

ны, а храмы: «Бог, сотворивший мир и всё, что в нем, он, будучи господином неба и земли, не в рукотворенных храмах живет (Деян 17: 24). Молокане перенесли определение слова *храм* на иконы, на которых, по их представлениям, изображались кумиры, поэтому иконы были для них проявлением язычества: недаром молокан в начале XIX в. называли иконоборцами. Интересно, что запрет на инструментальную музыку в молоканской культуре объясняется тем, что Бог дал человеку *нерукотворенный инструмент* – голос, инструмент божественный, а потому *рукотворенные* инструменты не нужны.

Для молокан очень важна квалификация Библии как изначально устного произведения. Один из самых авторитетных современных пресвитеров и беседников в России считает, что пока на Руси не было Библии, вера держалась только Духом; а народ знакомился с ней через пророков и прорицателей. Наиболее ценные места Библии — пророчества. Это жанр заведомо устный. Слово записанное – вторично. Печатная Библия и ее использование молоканами при всей необходимости и неизбежности этого свидетельствует об упадке Духа. Другой авторитетный беседник и пророк из Лос-Анджелеса дал своеобразное объяснение необходимости во время беседы обращаться к разным местам Библии. По его убеждению, когда Библию записывали, то есть из устного вида переводили в письменный, дьявол специально смешал написанное. Смысл оказался рассыпанным в разных местах, и теперь во время беседы его приходится собирать (ЭМА, из разговора с В.И. Сысоевым, Лос-Анджелес, 1996).

Молокане показывают себя мастерами собирать тексты с единым смыслом. Так, в Послании ап. Иакова начиная с 14-го стиха и до конца Послания (до 26-го стиха) речь идет о том, что истинная вера невозможна без добрых дел. Беседник и певец И.П. Пономарёв на богослужении обращается к этому Посланию.

Он говорит: «Читаю Якова голова вторая, с четырнадцатой строки: “Что пользы, братья мои, если кто говорит, что имеет веру, а дел не имеет? может ли эта вера спасти его?”».

Далее комментирует: «Что пользы? Каждому к нам относится, ходящим, дорогие братья и сестры. Каждый проверим себя».

Читает дальше, не указывая точный адрес: «Покажи мне веру без дел твоих».

До этого он пропускает три стиха (15–17), а из 18-го стиха оставляет только середину, за которой в Библии следует: «а я покажу тебе веру мою из дел моих», но это беседующий опускает.

Далее цитирует стих 19-й целиком: «Ты веруешь, что Бог един, хорошо делаешь. И бесы веруют и трепещут». И повторяет: «бесы веруют и трепещут», – подразумевая, по-видимому, что добрых дел бесы не делают.

Далее беседующий переходит к последнему в этой главе 26-му стиху, который основан на сравнении: «Ибо, как тело без духа мертво, так и **вера без дел мертва**», но читает вслух только вторую половину. Заключительная цитата из Библии взята из стиха 22 и тоже составляет его вторую часть (выделена жирным шрифтом): «Видишь ли, что вера содействовала делам его, и **делами вера достигла совершенства**» (ЭМА, пос. Кочубеевка (Кочубеевское), Кочубеевский р-н, Ставропольский край, 2000).

Почти все цитаты из Библии вынуты из своего значимого контекста, однако умелый беседник сумел соединить их так, чтобы представить главный смысл в очень сжатой и логичной форме.

Замечательно, что повторявшаяся много раз в самых разных молоканских общинах России и США якобы библейская цитата «Господь сказал пророку: поди, позови певца, и я буду говорить с тобою», свидетельствующая о высокой роли певца, в действительности не существует. Какое-то приближение к ней может составить следующий текст, где пророк Елисей говорит: «Теперь позовите мне гуслиста, и когда гуслист играл на гуслях, тогда рука Господня коснулась Елисея» (4 Цар 3: 15). Адрес текста, весьма неопределенный («это точно взято из Библии»), по-видимому, также является элементом устоявшейся устной традиции.

Перейдем теперь к следующему типу воспроизведения библейских текстов – это молоканское псалмопение.

Почему молоканское? Ведь псалмы взяты из Библии. Это библейские тексты, которые поются. Безусловно, молоканскими являются напевы псалмов, пение это особенное, очень сложное, и хотя зависимость от русской народной протяжной песни может почувствовать даже не очень просвещенное ухо, а музыковеды плодотворно работают в этом отношении (см. Савельева 2011, гл. 3), остается еще много неясного в вопросах музыкальных истоков молоканских псалмов, в путях образования территориальных вариантов псалмопения, в способах распевания библейского текста. Однако именно оттого, что библейские песнопения переходят в другую форму воспроизведения, даже в другой жанр, в их словесных текстах происходят изменения, которые мы и будем рассматривать далее.

Обратимся прежде всего к книжным источникам псалмов. Обычно, говоря о Библии, псалмами называют отдельные законченные тексты книги Псалтирь, имеющие номера; их всего 150. Молокане называют псалмами песнопения, взятые не только из Псалтири, но из многих книг Ветхого и Нового Завета, и таких песнопений намного больше, чем 150. В сборнике для пения, изданном в США (Сборник 1935) насчитывается 357 псалмов. Но с тех пор появились новые псалмы, тоже имеющие источником Библию, так что общее число их увеличилось. Мне говорили, что хорошие певцы обычно знают не менее чем по 100–150 псалмов, при этом у каждого псалма свой сложный *голос*, то есть мотив.

У молокан-прыгунов – другой разновидности молоканства – число псалмов еще больше, источниками являются более 60 книг Библии, то есть почти все ее книги, а также книга «Дух и Жизнь» (1975), см. (Молитвенник 1959). Чтобы понять, как соотносятся молоканские псалмы по объему и содержанию с псалмами Псалтири и другими текстами Библии, взятыми для псалмопения, нужно обратиться к основным принципам построения молоканского богослужения. Так, молокане-прыгуны считают, что оно строится «по Духу и по разуму», то есть тему дает Господь через первого беседника или первого певца, здесь действует Святой Дух, и тема должна развиваться в пении и беседах, оставаясь единой до конца богослужения – это уже делает человеческий разум. Псалмы могут и даже должны различаться «по тону/звуку», то есть по эмоциональному настрою, и по смыслу. Обычно в богослужении участвуют и скорбные *просьбенные* (до моления), и радостные *благодарственные* псалмы (после моления), однако каждый псалом должен иметь единый тон и единый смысл. Псалом не может быть очень большим по объему текста, потому что во время богослужения, которое обычно длится от двух до трех часов, нужно предварить моление чередованием нескольких псалмов и нескольких бесед, а структура молоканского псалма включает в себя не только пение с длительным распеванием слов, но и говорение.

Молоканский псалом делится на (*в*)зводы. Текст каждого звода представляет собой относительно законченную фразу: как говорят молокане, «поём от петнышка до петнышка» (то есть – в идеале – от точки до точки или запятой). Иногда звод равен библейскому стиху, но довольно часто стих приходится разделять на два или даже на три

звода. С музыкальной точки зрения звод представляет собой музыкальную строфу, в которую нужно *уложить* слова. Слова *проказывает* сказатель, или *проказчик/проказыватель* громко, отчетливо, обычно с повышением тона к концу фразы: нужно, чтобы его слышали не только певцы, но и все участники богослужения. Первый звод начинает петь певец, которого *назначает старший певец* или пресвитер. В это время сказатель должен очень быстро найти соответствующий текст в Библии, чтобы после окончания первого звода *проказывать* второй, глядя в книгу. При этом ему никто не должен подсказывать адрес псалма. Кроме того он обязан знать границы *проказываемого* текста для того, чтобы певцы смогли *уложить* его в следующем зводе. Эти навыки и знания показывают квалификацию сказателя.

Что значит *уложить слова*? В этой певческой процедуре проявляется мастерство певца. Певец, как говорят молокане, поет «по Духу и по разуму» – так же, как идет всё богослужение. Святой Дух певца вдохновляет, к нему надо прислушиваться, но приходится непрерывно следить за собой, чтобы правильно распределить все слова по музыкальной строфе. Любящие сравнения, метафоры и иносказания молокане склонны объяснять *укладывание* именно таким путем: «Два дела делаешь, как шофёр: нужно и на дорогу глядеть, и баранку крутить». Другое молоканское сравнение: «Когда строитель что-либо строит – кирпичный дом, он старается кирпичики уложить, как надо. Так и певец старается уложить слово на своё место. А есть такие: он враз в мешок покидал слова и всё». Пение звода в целом сравнивается с полетом: «Сначала громче и выше идёшь, колену² делаешь, шумнул кверху, по равнине пошёл, потом еще одну колену и пошёл на посадку».

Певцы, как правило, знают текст псалма наизусть, но иногда их текст не совпадает с тем текстом Библии, который они поют. Мне приходилось слышать, как певцы поют не те слова, которые *проказывает* сказатель, а те, которые живут в устной традиции и передаются от певца к певцу. Это обычно пропуск малозначимого слова или замена слова Библии синонимом, например, в 66-м псалме молокане пос. Лысогорка под Пятигорском вместо *восхвалят* поют *восславят*: *Да восславят тебя народы все*. Сходную ситуацию я наблюдала в процессе пения староверами духовных стихов: Петь без рукописного стиховника певица отказывалась, говоря, что не помнит

текста, а когда стиховник нашелся, она открыла его и пела, водя рукой по строчкам, но пела текст, не полностью совпадающий с записанным в стиховнике: последний был для нее психологической опорой, но следовала певица устной традиции.

Очевидно, что целиком главы книг Библии или псалмы Псалтири за редким исключением не могут стать псалмами у молокан – и по своему слишком большому объему, и по своему часто многотемному содержанию.

Библия предоставляла и продолжает предоставлять материал для выбора текстов, которые должны быть построены «по тону и по смыслу». Это может быть целый текст (очень редко), фрагмент библейского текста (главы или псалма) начальный или срединный, даже несколько последних стихов. Например, небольшой по объему 1-й псалом Псалтири весь становится псалмом молокан. Единая тема его – противопоставление праведников и нечестивых («Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых...»).

Один из псалмов, который пели гости-певцы, прибывшие к молодым молоканам-переселенцам, строившим себе поселок, начинается с 3-го стиха 1-й главы **Послания ап. Павла к Галатам** и использует из 24 стихов 1-й главы только три стиха, составившие 6 зводов:

1. Благодать вам и мир от Бога Отца
2. И Господа нашего Иисуса Христа,
3. Который отдал Себя самого за грехи наши,
4. Чтобы избавить нас от настоящего лукавого века,
5. По воле Бога и Отца нашего;
6. Ему слава вовеки веков. Аминь.

Нетрудно заметить, что псалом целиком посвящен самому важному, что сделал Бог для людей.

Псалом 103, состоящий из 35 стихов, служит у молокан с. Котоврас Балашовского р-на Саратовской обл. материалом для создания двух псалмов. Первый псалом начинается с 1-го стиха: «Благослови, душа моя, Господа» и кончается 5-м стихом. Псалом посвящен прославлению Господа как создателя вселенной. (Знаменательно, что записанный мной псалом запевала православная Тамара Максимовна Савкина: собрание Котовраса, состоящее из православных и молокан, являет собой пример народного экуменизма.)

Второй псалом начинается с 31-го стиха и тоже посвящен прославлению Господа: «Да будет Господу слава во веки», но в тексте

еще появляется человек, его прославляющий: «Буду петь Господу во всю жизнь мою...» (103: 33). Этот псалом интересен тем, что после каждого звода (саратовские молокане называют звод *стишком*) следует восклицание «Аллилуйя!». В библейском псалме «аллилуйя» появляется лишь однажды: она заканчивает псалом, у саратовских же молокан служит рефреном/припевом к каждому *стишку*.

Оказывается, что существует немалое количество молоканских псалмов, которые имеют припев. В качестве припева обычно берут один из стихов библейского текста, из которого составляется псалом. Как показывает мой материал, припев как бы закрепляет своим повторением главную тему псалма. Так, например, один из молоканских псалмов начинается с 12-го стиха 33-го псалма (это первый звод): «Придите, дети, послушайте меня: страху Господню научу вас». Перед нами псалом-поучение. Следующий, 13-й стих – второй звод – содержит риторический вопрос: «Хочет ли человек жить и любит ли благоденствие, чтобы видеть благо?» 14-й стих – третий звод – в качестве ответа дает совет: «Удерживай язык свой от зла и уста свои от коварных слов». Далее следует не 15-й, а 16-й и 17-й стихи (четвертый и пятый зводы), говорящие о намерениях Господа: «Очи Господни обращены на праведников, и уши его – к воплю их. Но лицо Господне против делающих зло, чтобы истребить с земли память о них». Каждый звод отделен от следующего припевом: «Уклоняйся от зла и делай добро; ищи мира и следуй за ним». Это текст 15-го стиха, представляющий смысл всего псалма-поучения, соединяющий все зводы в единое целое.

Псалом этот интересен и тем, что относится к псалмам *с переходом*, демонстрирующим установку молокан на продуцирование текста «по смыслу и по тону»: «Слова можно перекинуть, если что-то неподходящее. Перекидываем стихи или выбираем, если нужно для дела», – говорят молокане. Переход состоит в присоединении к уже имеющемуся фрагменту псалма одного или нескольких стихов, с этим фрагментом не соседствующих. Степень формальной удаленности присоединяемого ограничена только пределами самой Библии. Это может быть стих/стихи того же или другого псалма Псалтири, той же или другой главы какой-либо из книг Библии; наконец, может быть переход к другой книге. Важно, чтобы присоединенные фрагменты выражали и развивали тот же смысл, что и первый фрагмент, причем последний стих иногда возвращает к первому, иногда явля-

ется итогом всего произнесенного ранее, чаще всего, итогом-назиданием. Это любимое слово молокан в их размышлениях о смысле толкований библейских текстов снова появляется, когда они говорят о переходах в псалме, особенно в конце псалма. В конце псалма может также звучать обещание Богу или надежда на его милость и спасение. Рассмотрим несколько примеров из репертуара псалмов постоянных молокан, а затем и молокан-прыгунов.

Переходы внутри одного текста (псалма Псалтири или главы книги)

Псалом с одним переходом

У постоянных молокан один из псалмов, который поется и до моления, а может войти в моление (то есть читается как молитва), начинается с 7-го стиха **138-го псалма**: «Куда пойду от духа Твоего, и от лица твоего куда убегу?» Эта тема невозможности скрыться от Бога продолжается по 12-й стих, затем идет пропуск до 23-го стиха. Он венчает тему: «Испытай меня, Боже, и узнай сердце мое; испытай меня и узнай помышления мои». Комментарий к этому «переходу» следующий: «С 13-го стиха другое идет, а мы по смыслу ищем!»

Таков же **псалом 140**, из которого поются первые четыре стиха, а потом 8-й. Очень распространенный псалом, который может петься на любом богослужении. Его можно отнести к *просьбнным* псалмам. Просьба, в основном, выражена в четвертом стихе: «Не дай уклониться сердцу моему к словам лукавым для извинения дел греховных вместе с людьми, делающими беззаконие...». восьмой стих, кончающийся просьбой – «не отринь (ты) души моей», – повторяет мольбу к Богу, прозвучавшую в первом звоне – «внемли, Господи, моление моему». Тем самым первый и последний звон (после перехода) создают семантическую рамку, придавая псалму законченность «по тону и по смыслу».

Псалом с двумя или более переходами

Псалом 54: 2–3; 5–6; 17. Библейский текст представляет собой молитву о спасении от предателей и состоит из 23-х стихов. Опускается 4-й стих, затем 9 стихов с 7-го по 16-й стих. Молоканский пса-

лом выбирает 5 стихов с просьбой к Богу услышать и внять молящемуся (2–3), сердце которого трепещет от ужаса (5–6); кончается псалом после второго перехода стихом 17, в котором: выражена вера в свое спасение: «Я же воззову к Богу и Господь спасет меня»

Два перехода и в **Псалме 28**: 1–5, 7, 8, 11. Псалом библейский в одиннадцати стихах прославляет Божье величие; то же делает молоканский псалом в семи зводах. Он не только опускает тексты, делая переход (не поются стихи 6, 9, 10), но и, сокращая тексты, соединяет их в один звод (5 и 7).

Переход к стихам другого псалма или другой главы книги

Псалом 88: 47–48; **псалом 89**: 9–10 Из этого псалма, в основном воспевающего милости Божьи, выбраны стихи, говорящие об отчаянии человека, от которого отвернулся Бог: «Доколе, Господи, будешь скрываться непрестанно, будет пылать ярость твоя, как огонь? Вспомни, какой мой век: на какую суету сотворил Ты всех сынов человеческих?» (Пс 88: 47–48). Вопросы такого типа продолжаются до конца библейского текста (в нем 23 стиха). Для молоканского псалма логичен переход к середине следующего библейского псалма, где тексты воспринимаются как естественное продолжение спетого: «Все дни наши прошли во гневе твоём, мы теряем лета наши, как звук. Дней лет наших семьдесят лет, а при большой крепости восемьдесят лет; и самая лучшая пора их – труд и болезнь, ибо проходят быстро, и мы летим» (Пс 89: 9–10). Этот псалом можно было бы расценивать как упрек Богу, но нельзя забывать, что рассмотренный текст – только часть богослужебного дискурса, это начало серии *просьбленных* псалмов в первой половине богослужения. В ней, как уже говорилось, последовательно развивается тема, по убеждению многих молокан, посылаемая Богом через певца или беседника, начинающего служение. После моления, составляющего центр и кульминацию богослужения, обряд обязательно заканчивается благодарением Богу.

К тому же типу псалмов, но с переходом в другую главу книги относится псалом из **Послания к Галатам** (5: 22–26; 6: 2). Из библейского текста, посвященного смыслу закона Христа – жизни по Духу и свободе от ига закона, взяты 5 последних стихов; самый по-

следний (26) гласит: «Не будем тщеславиться, друг друга раздражать, друг другу завидовать». Тему молоканского псалма заключает стих 2 из 6-й главы: «Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христа». Это типичное *назидание*.

Выше были приведены примеры псалмов с переходом у постоянных молокан. У молокан-прыгунов псалмов с переходом по-видимому, больше, судя, правда, по очень неполной информации, содержащейся в двух сборниках: для постоянных молокан (Сборник для пения 1935/1971) и для молокан-прыгунов (Молитвенник 1959). Неполнота же обнаруживается при сравнении с моими полевыми материалами, в которых встречаются псалмы с переходами, не зафиксированные в сборниках. Рассмотрим несколько примеров прыгунских псалмов.

1 Паралипоменон 29: 10–13, 20. Из 29-й главы 1 Паралипомена молокане-прыгуны взяли четыре стиха (10–13) и объединили их с 20-м стихом, образовав из этого 11 зводов, связанных идеей восхваления Бога царем Давидом (ст. 10–13) и всем собранием (20). Этот псалом исполняется на моление вечером перед Пасхой и в праздник Судного дня. У постоянных молокан в этом псалме перехода нет, они кончают на 13-м стихе.

Псалом 34: 9–10 и 18. Библейский псалом 34 представляет собой молитву о спасении от врагов, обличение которых занимает большую часть текста. Молокане-прыгуны выбрали всего три стиха, в которых Господь прославляется, это стихи 9–10 и 18. Отделенный от первых двух переходом, 18-й стих достойно завершает тему: «Я прославлю Тебя в собрании великом, среди народа многочисленного восхваляю Тебя». Псалом исполняют на благодарственном молении, которое может быть в разных ситуациях.

Псалом 113: 1–11, 21–26. Молокане берут из 113-го псалма 17 стихов. Библейский псалом насчитывает 26 стихов, часть из которых обличает язычников, поклоняющихся идолам (ст. 12–16). Молоканский псалом содержит только благодарение Богу, выведшему народ из Египта. Стих 21 – после перехода – очень удачно сочетается с предыдущим 11-м стихом: «Бог наш на небесах; творит все, что хочет» (11). «Благословляет боящихся Господа, малых с великими» (21). Конец (ст. 26) содержит обещание и прославление Бога: «Но мы будем благословлять Господа отныне и вовек. Аллилуйя». Псалом поется на праздник Кущей.

У постоянных молокан этот псалом исполняется без перехода.

Евангелие от Марка 13: 33–37; от Луки 12: 35–40. Здесь имеем переход к другой книге. Первая часть молоканского псалма – от Марка – используется и постоянными, и прыгунами. У первых это псалом без перехода: Пять последовательно идущих стихов (33–37), содержащих призыв бодрствовать в ожидании Господа, разделены на семь зводов. В псалме у молокан-прыгунов происходит переход не просто к другой главе, но к другой книге – Евангелию от Луки, где в гл. 12 (ст. 35–40) развивается идея ожидания Христа, разрешающаяся несколько неожиданным сопоставлением: «Вы знаете, что, если бы ведал хозяин дома, в который час придет вор, то бодрствовал бы и не допустил бы подкопать дом свой (Лк 12: 39). Будьте же и вы готовы, ибо в который час не думаете, придет сын человеческий (Лк 12: 40). В таком виде псалом используется у прыгунов в разных ситуациях: после моления о больном или умершем, на Пасху после моления, на Судный день после моления, на праздник Кушей.

В разных молоканских общинах кроме псалмов, общих для всех общин, существует и свой дополнительный набор псалмов, сложившийся в силу разных обстоятельств, например, в результате контактов. Я слышала выражение «родители за псалмами ездили» – имелось в виду, что ездили родители к молоканам в другие села и даже города не только и не столько для того, чтобы переписать в свою тетрадь или отметить в Библии границы молоканского псалма, но чтобы усвоить псалмы от других певцов, то есть запомнить напев и все тонкости укладывания слов. Кроме того, расширение репертуара происходило благодаря творчеству певцов, создавших напевы для библейских текстов, ранее не использовавшихся. В результате образовались репертуары, которые различаются не только набором, но и количеством зводов пропеваемых псалмов, не говоря уже о напевах, в которых каждая община может продемонстрировать свои находки. Мне рассказывали, как в Армении в Константиновке (ныне Цахкадзор) в царское время стояли казачьи полки. Когда они ехали верхом по улицам и пели свои *маршевые* песни, отворялись окна и балконы молоканских домов: певцы жадно ловили казачьи *вилюшки*, чтобы потом *подкрасить* ими свои псалмы.

Важно отметить, что псалмопение породило в молоканской культуре обширную область знания, связанную с обучением пению, прекрасно разработанную музыкальную терминологию, метафориче-

ские тексты описания пения и осознание его огромной роли в своей культуре. Эта роль выражена, например, в определении слова *молоканин* одним из американских молокан – потомков переселенцев из России: «Молоканин – это христианин, поющий псалмы».

Всё сказанное выше можно расценивать как краткое описание проблематики, связанной с устной (вслух по книге и/или на память) реализацией библейского текста в конфессиональных культурах на материале только одной из них. Естественно, возникает множество вопросов по каждому типу речевого воспроизводства этого текста, для ответа на которые необходимо как расширение материала исследования (в частности, сопоставления с музыкальной и словесной культурой немецких протестантов, живших в близком соседстве с молоканами в Таврии и Заволжье), так и привлечения специалистов других областей знания. Если проблема цитирования Библии требует от лингвиста погружения в классические филологические сферы, то проблема образования территориальных вариантов псалмопения – прежде всего, проблема этномузыковедческая, однако тесно связанная с вопросами построения словесной строфы, весьма различным в этих вариантах, а такое исследование требует совместной работы музыковеда и лингвиста. Склонность к метафоре, иносказаниям, столь свойственная молоканам, во многом связана с семантической структурой библейского текста и требует обращения к работам библеистов.

Хочется отметить роль самоописания, характерного для молокан, обладающих высокой степенью рефлексии по отношению к собственной культуре, – не только как возможного предмета исследования, но и как реальной помощи исследователю в его поисках образа изучаемой конфессии.

Примечания

¹ Оставлены сокращения в ссылках, принятые Н.М. Анфимовым в цитируемых работах. Курсивом здесь и далее выделяются молоканские термины.

² Колоно – сложная певческая фигура распевания слова

³ Сохранена орфография издания.

⁴ Сохранена орфография издания.

⁵ Сохранена орфография издания.

Литература и источники

- Белова 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.
- Боганева 2010 – Беларуская «народная Біблія» ў сучасных запісах / Уступ. артыкул, уклад. і камент А.М. Боганевай. Мінск, 2010.
- Дух и Жизнь – Дух и Жизнь. Книга Солнце. Переиздано фотографическим способом Павлом Ив. Самариным. Los Angeles, California, USA, 1975.
- Изложение догматов – Изложение догматов и молитвенник истинных духовных христиан (секты именуемой «старо-постоянными молоканами»). Составлено Н.М. Анфимовым. Тифлис, издание Яковъ Павловича Бурцова и Ивана Яковлевича Томилина, 1912. Переиздан Сан Франциской общиной в 1975 году³.
- Молитвенник 1959 – Молитвенник или обряд Богослужения Христиан Молокан Духовных прыгунов. 1959 г. Издание Павла Иван. Самарина в Лос Анджелесе, Калиф., Америка⁴.
- Никитина 1993 – Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание М., 1993.
- Никитина 2004 – Никитина С.Е. Об устных герменевтических текстах в русских конфессиональных культурах (на материале полевых исследований) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2004. Вып. 3. С. 18–33.
- Савельева 2011 – Савельева Н.М. Проблемы формы в русской народной песне. Дисс. на соиск. уч. степ. доктора искусствоведения. М., 2011.
- Сборник для пения 1935/1971 – Сборник из Ветхого и Нового Завета и Псалтиря для пения общины духовных христиан молокан. Издание Харбинской Общины. 1935. Переиздан Сан-Франциской общиной 1971⁵.
- ЭМА – экспедиционные материалы автора.

Магдалена Зовчак
(Варшава)

**Между устным и печатным словом.
Рукописная культура в польской среде в СССР
(избранные примеры)**

Еще в начале девяностых годов прошлого столетия в среде поляков, живущих в СССР, рукописные тексты были своего рода «сам-издатом». Речь идет в первую очередь о текстах религиозного, в том числе литургического характера. Цитируя известный анекдот, через границу проще было провезти бомбу, чем молитвенник. В той ситуации люди сами переписывали и позже переплетали вручную молитвы, религиозные гимны, литании, брошюры и даже целые катехизисы, молитвенники и миссалы. Переписывались и апокрифические молитвы, уходящие корнями в культурную традицию периферийных диаспор пограничья. Время идет, и эти рукописные свидетельства религиозной культуры ушедшей эпохи, уже ненужные, постепенно уничтожаются, уступают место новым, современным молитвенникам. Единичные экземпляры миссалов и молитвенников попадают в польские частные и музейные коллекции¹. Неканонические же тексты священники предают анафеме, и эти не менее интересные свидетельства рукописной культуры исчезают быстрее всего — как правило, в деревенских печках.

В этой статье описаны избранные примеры рукописных текстов, относящихся одновременно к сфере устного и печатного слова. Я рассматриваю их влияние на язык и культуру среды, в которой они имели хождение, а также пробую систематизировать рукописи, с которыми столкнулась во время полевых исследований, по мере возможности указывая их источник. Помимо прочего, в статье затронута проблема конфессиональной принадлежности этих текстов, поскольку в своей исследовательской работе я не ограничивалась конкретно польской или католической средой. Таким образом, я по-

пробую ответить на вопрос, насколько известные мне рукописи можно считать отражением религиозной самоидентификации или же, наоборот, свидетельством смешения различных типов обрядовых практик и религиозных культур. При этом я не претендую на окончательную универсальность своих выводов. Мой опыт полевых исследований в этой области довольно фрагментарен, а современных обобщающих научных работ, которые могли бы привести меня к другим источникам, в Польше найти не удалось.

Итак, рукописи можно поделить на две группы: переписанные литургические и паралитургические тексты, официально признанные Костелом, и старинные тексты религиозного содержания, не являющиеся частью современного свода литургических текстов.

Прообразы рукописей первого типа провозили через границу СССР и размножали относительно компетентные люди (например, терциарии или органисты) с вполне конкретными целями: для использования во время служб и при катехизации. Главной отличительной особенностью этих рукописей является именно сам факт рукописного копирования.

Первоисточниками рукописей второго типа были различные брошюры, напечатанные чаще всего между 80-ми гг. XIX в. и 30-ми гг. XX в., иными словами, до Второй мировой войны. Эти книжечки и отдельные листочки передавались из рук в руки, переходили по наследству в пределах конкретной локальной группы. Издания, которые мне довелось держать в руках, обычно были «зачитаны до дыр» – без титульных листов и полей, без начала и конца, в виде разрозненных страниц. Определить год и место издания было практически невозможно. Различия между так называемым предполагаемым «оригиналом» и его рукописной «копией» часто были весьма значительны, поэтому не всегда можно однозначно определить, действительно ли данные «копия» и «оригинал» являются двумя вариантами одного и того же текста. Иными словами, не всегда можно быть уверенным в том, что «оригиналом» не послужил совершенно иной, неизвестный нам текст или рукопись, а различия связаны с тем, что переписчик просто добавил что-то от себя.

Дополнительные трудности в такого рода «расследовании» связаны с тем, что под одной обложкой можно найти фрагменты разных текстов. Аналогичным образом часто поступают профессиональные издатели религиозной литературы. В одной книге перепечатанные

и лишь поверхностно отредактированные старые издания часто сочетаются с более поздними текстами. Многие из этих текстов – архаичны с точки зрения и языка, и стилистики. Это неудивительно, учитывая распространение определенных фрагментов в устной форме и взаимное заимствование между ними и народными, традиционными повседневными молитвами. Эти тексты – свидетельства религиозной культуры XVIII и XIX вв., культуры, сильно сконцентрированной на проблематике покаяния и искупления, Страшного суда и нравственной ценности страданий. Рукописи можно рассматривать и как пример церковного польского языка католиков старшего поколения. Этот язык постепенно вытесняется из католической литургии и уходит вместе с ними.

Молитвенники, библейские песни и миссалы

Я встречала на украинском Подолье людей, которые годами многократно переписывали молитвенники и литании и наклеивали их на доски, напоминающие формой кухонные разделочные доски. Эти «молитвенные доски» до сих пор складывают возле алтаря, чтобы прихожане могли ими пользоваться. Как правило, перепиской занимались женщины, чаще всего — терциарки (члены мирских ветвей монашеских орденов, так называемых Третьих орденов). В Городке Подольском Хмельницкой обл. одна терциарка переписала песенник, содержащий религиозные гимны, колядки и т.д. несколько десятков раз, и все экземпляры «разошлись по рукам» [ил. 1]. Меня познакомили с органистом, который переписывал литургические и паралитургические тексты. Евгений Сварцевич пятьдесят лет работает в построенном еще в XVIII в. костеле Непорочного Зачатия Пресвятой Девы Марии в с. Мурафа (Винницкая обл., Шаргородский р-н). Я имела возможность ознакомиться с его воспоминаниями и в устной, и в письменной форме. Обе версии практически во всем совпадают. Манускрипт состоит из 76 пронумерованных, густо исписанных тетрадных страниц и называется «Краткая биография жизни и работы органиста» (*Krótki życiorys życia i pracy organisty*). Евгений Сварцевич родился в 1927 г. в д. Мосар в Белоруссии, на территории Виленской архидиоцезии, в семье органиста. В Мурафу



Ил. 1

он попал вместе со своей семьей, с женой и двумя детьми, сопровождаемая ксендза Антония Хомицкого. До этого они вместе работали в Полонном и в Шаргороде. Органист вспоминает, как несколько раз переписывал целый миссал:

Когда вышло распоряжение, чтобы совершать службу на польском языке, начались проблемы с польскими миссалами. Привезти миссал из Польши было очень трудно. Чтобы справиться с этими трудностями, я решил написать несколько миссалов собственноручно. Из печатного миссала я как можно более точно переписывал все рубрики² красными чернилами, все префации с нотами, четыре канона, всё дословно переписал с печатного миссала. Специальные книжки я подготовил³ заранее. Ксендзы долго пользовались мной написанными миссалами, долго не было возможности купить миссалы в Польше. В своё время в Шаргороде гостил ксёндз Генерал Христусовцев из Познани. Был у меня на обеде, увидел миссал моей рукой написанный, очень удивился, что я столько труда вложил в то, чтобы так точно от руки всё напечатать – мои миссалы мало чем отличались от тех, что привозили из Польши. Попросил, чтобы я ему этот миссал дал с собой в Познань, чтобы, как сам ксёндз Генерал подчеркнул, мной написанный миссал ксендзам пока-

зять, а потом в местный музей отдать, на просьбу ксендза Генерала я ему его подарил. Кроме мной написанных миссалов, я ещё написал несколько сотен Литаний на больших форматах специальной бумаги ко многим святым, написанные Литании наклеены были на специально вырезанных из фанеры дощечках, а потом покрыты прозрачным целлофаном. Мной написанные Литании разобрали по 30–40 штук по разным костёлам на Украине, а также в Литве и в Белоруссии⁴.

Органист признал, что иногда все-таки вносит кое-какие изменения в тексты, которые переписывает. В молитву, которую прихожане позаимствовали из старинного молитвенника и до сих пор читают во время «польской» службы в Мурафе перед Евхаристией, Евгений Сварцевич добавляет слова, которые модернизируют строгую стилистику ветхозаветного фрагмента и вносят в него определенную эмоциональность:

Я, о Добрый и Милостивый Иисусе, коленопреклонён пред Ликом Твоим и молю, чтоб наисвятейшие чувства веры, надежды и любви взрастил Ты в сердце моём, и ниспослал истинное искупление за грехи мои и раскаяние, когда я в волнении и с болью души моей о Твоих Пяти Ранах предаюсь размышлениям и мыслями в них погружаюсь, и помню слова Пророка Давида о Тебе, Добрый Иисусе: пронзили Руки и Ноги мои (а я тут всегда добавляю: и Сердечко моё), можно было бы пережить все кости мои [Пс 22, 17 в латинском переводе Библии, в Православном Синодальном переводе Пс 21: 17–18. – М.З.]⁵.

Эта молитва, слегка осовремененная органистом, является прекрасным примером, во-первых, практики «рукописной обработки», в результате которой модифицируются даже самые важные фрагменты литургии, а во-вторых, специфической, сконцентрированной на физической стороне страдания (долористической) стилистики переписываемых текстов. С точки зрения православных соседей, культ пяти ран Иисуса Христа является одним из главных отличительных признаков поляков-католиков. В третьих, молитва иллюстрирует взаимопроникновение фрагментов Ветхого и Нового Заветов, которые, как правило, в сознании моих информантов являются единым целым. На это опирается самоидентификация «избранного народа», характерная для диаспоры. Некоторые мои белорусские собеседники формулировали это следующим образом: «Мы из тех евреев, что покрестились».

Органист описывает и языковой аспект обучения религии на польском и на латыни. Такие занятия зимой, когда у прихожан больше всего свободного времени, он проводил ежедневно⁶. Вот как Сварцевич описывает тот период своей жизни, когда он только начинал работать (в 1956 г.):

Главной задачей было организовать четырёхголосный хор, в хоре было человек семьдесят, большинство певцов плохо знали польский, который в те годы использовался в церковной Литургии вместе с латынью. Доказательством того, как они владели польским, было то, что можно было от них услышать во время молитвы: *siedzi na trawicy, a z tatem przyjdzie na świętych łupcowanie*⁷. Кто-то держал книжечку вверх ногами, а когда я спрашивал, почему так держит, отвечает, а как надо держать?⁸

Католические священники на Подолье до сих пор рассказывают друг другу анекдоты и байки о том, как прихожане, которые не знают или плохо знают польский (по крайней мере, не достаточно хорошо, чтобы понимать литературный язык и архаизмы), переиначивают слова молитвы. Эти байки являются действенным средством дискурсивной борьбы украинскоговорящих священников с польским языком в сегодняшней церковной Литургии. И, тем не менее, система польскоязычного образования порой приносила плоды, достойные восхищения. Например, жительница Мурафы 1931 года рождения, которая никогда не говорила по-польски в повседневной жизни, прочитала наизусть все основные катехизические молитвы. Несмотря на то, что в обычном разговоре ей было трудно выразить по-польски свои мысли на любые темы, кроме религии, молитвы она читала почти без ошибок. Эта же женщина, рассказывая моим студентам о сотворении мира, обратилась к фрагменту колядки, то есть дополнила библейскую историю плачем Адама после изгнания из Рая:

...Гляди, воды и земля, и всё добро – всё Господь дал. И взял Иисус земли, и вылепил Адама и Еву. И дал им такой рай великий, такую красоту, такие яблоки, такое всё! Ну? И шо ж... Змий сидел на яблоньке. И Ева... она... сорвала яблочко с яблоньки. А не нужно было. Ты – сказал Господь – «Adamu z raju tak niebieskiego hnaje». А он говорит: «Bys była dobra żoonka! Sluchalabys małżoonka! Jezeli kupić muszę, spożyli swe dusze». Плакал ей, а она и руками закрылась, и ни одежды у него, ничего⁹.

Наша собеседница цитировала обращенные к Еве слова Адама из «Песни о Рождестве Господнем» (*Pieśń o Narodzeniu Pańskim*): «Byś była dobra żonka, słuchałabyś małżonka» («Была бы ты хорошей жёнушкой, слушалась бы мужа»), а также: «Ja ziemię kopać muszę, chcąc pożywić swą duszę» («Я вынужден землю копать, чтоб накормить свою душу»)¹⁰.

Кроме довольно профессионально сделанных рукописей, я столкнулась на Подолье с многочисленными неудачными попытками переписать религиозный текст. Было заметно, что автор путал алфавиты и вообще переписывал с большим трудом. Бросается в глаза характерная стилистика: аллюзии к сценам Страстей и кровавым подробностям мучений Иисуса; invocации, обращенные к семи мукам Пресвятой Девы Марии, кресту и страстям Христовым, крови Христовой и его ранам, особенно к шестой, тайной, выражение желания «в них укрыться»; подчеркивание собственной греховности. Экспиация (покрытие греха, искупление) в равной мере характерна и для более простых, народных молитв за души, в которых описываются путь и судьбы души на том свете.

Апокрифические охранные молитвы и экзорцизмы

Я находила их на отдельных листочках, вложенных в молитвенники. Их носят в сумочках, как хлеб св. Агаты, берут с собой в машину, собираясь в дальний путь. Иногда их записывают для отвода глаз в школьных тетрадках вперемежку с рецептами на все случаи жизни, от опасностей до недугов, текстами песен и разного рода иными пометками. Такие духовные тетрадки можно рассматривать как своеобразные деревенские *silva rerum* (семейные альбомы-хроники).

Пожалуй, самым оригинальным текстом можно назвать молитву «Истинная Мера Тела Господа нашего Иисуса Христа» (PMCPNIC¹¹) (ил. 2). Согласно подписи под рисунком в виде прямоугольника, эта «мера» является точной копией меры длины Тела Христова, которая сохранилась на константинопольском золотом кресте. Увеличив прямоугольник в тридцать раз, мы получим «истинную Меру» Тела Господня. Подобного рода памятники не описаны в польской этнографической литературе¹².

Я столкнулась с «Мерой» дважды, в Белоруссии и на Украине. В обоих случаях «Мера» сопровождала апокрифические тексты и экзорцизмы. В белорусском городском поселке Видзы на Брацлавщине почтение старообрядцев¹³, чья культура доминировала в этом регионе, к старым книгам дополнительно подпитывало рукописную культуру католиков, особенно представителей старшего поколения – учеников довоенной польской школы. Видзкая «Мера», начерченная в тетрадах в клеточку, была около 6–6,5 см в длину. Таким образом, рост Иисуса, в зависимости от рукописи, должен был быть от 180 до 190 см. Текст, или, скорее, сборник текстов, в которые включена «Мера», носит название «Действенная молитва от любого оружия...». Далее следует молитва «Защита Души и Тела»¹⁴, в апофатических инвокациях которой упоминаются древнееврейские имена Бога, а также «РМСРНКС» («ИМТГНИХ»). Последний христианский экзорцизм называется «От ошибки» и по сути является парафразом Откровения Иоанна Богослова (Откр 5: 5).

Я сравнила разные версии «Истинной Меры», записанные в тетрадах и на отдельных листочках. Различия в деталях могли быть связаны с ошибками переписчиков, которые интерпретировали непонятные архаизмы, как умели. Мне удалось найти молитвенник, который мог быть «оригиналом» для этих рукописей. К сожалению, он сохранился в виде фрагментов, но мне удалось проследить за тем, как видоизменялись некоторые выражения. Например, «Бог Воинств Собоух Старший (букв. «пожилой») высокий Господь/Господин» (*Bóg Zastępów Soboch Starszy wysoki Pan*) из тетрадки в тексте молитвенника оказался «Саваофом Страшным войск Господом» (*Sabaoth Straszny wojsk Pan*), «Бог Адама Господь» (*Bóg Adamowy Pan*) – «Богом Адонаем Господом» (*Bóg Adonaj Pan*), а Тетраграмматон в рукописях обычно изменяется почти до неузнаваемости, например, в *Tetra gromnaton* или *Jetra gromnatów*.

В среде видзких поляков передавались из уст в уста рассказы о случаях чудесного спасения, особенно в дороге, связанных с молитвой «Истинная Мера». Как и следует из текста молитвы, людям удавалось чудом избегать грозящей опасности. Некоторые мои собеседники читали по памяти фрагменты «Защиты Души и Тела», кто-то упоминал о необходимости носить ее на теле.

Похожий текст мы нашли в Солобковцах на Подолье (Хмельницкая обл., Ярмолинецкий р-н). Женщина, которая мне его передала,

подчеркивала свое шляхетское происхождение, что довольно типично для жителей этого села. Информация о благородной крови солобковцев звучит правдоподобно и может объяснять генезис этого *apotropeion*'а, который, по сути, является формой солдатского, или даже скорее рыцарского оберега. Текст уходит корнями в те времена, когда эти территории входили в состав Речи Посполитой. По словам хозяйки рукописи, украинская версия молитвы также имеет армейское прошлое.

Муж был на фронте, так там один поляк уже был в польской армии, знал этот [Сон Богородицы] наизусть. А мой муж переписал. <...> О, я-то верю. <...> Мой муж в окопах это письмо писал. Вы его себе перепишите, припечатайте [перепечатайте. – М.З.]. Знаете что, это очень важное письмо. Мой муж, когда на войне был, то говорит, всё время смеялся. Все говорили, что он ненормальный, что смеётся. Он знал, что его ни ранят, ничего¹⁵.

Трудно себе представить, как муж нашей собеседницы «писал в окопах», тем более что этой версии происхождения текста противоречит примечание в конце: «Молитвы эти со старой рукописи, находящейся у Пёнтковского в т/фаронивке пятнадцатого июня 1897 г. переписал Леон Богуцкий»¹⁶. Солобковецкая «Мера» включена в гораздо более объемный, нежели видзкий, апокрифический сборник. Первый текст в сборнике – «Сон Пресвятой Богородицы», далее идет письмо «от самого Бога Иисуса Христа» о праздновании воскресенья, «найденный в земле британской, под образом святого Михаила Архангела написанный золотыми буквами»¹⁷. После него записан «PMCPNJC» («ИМТГНИХ»), «Интердикт от чар и чертей», экзорцизм с именами Спасителя и апокрифическое «Сказание о двенадцати пятницах» в западной, так называемой Климентовой редакции¹⁸. В конце фигурирует молитва «святому кресту христову, найденная в 1505 году на могиле нашего Господа».

В этом случае в текстах содержатся не только благословения и «охранные слова»-обереги, но и (в «Письме») угрозы и проклятия в адрес грешников. В них больше, чем в белорусских текстах, «инструкций по применению», то есть информации о том, какие действия необходимо выполнить, чтобы гарантировать эффективность молитвы: например, приложить текст «к правому боку», чтобы защитить новорожденного или вылечить болезнь св. Валентина (эпилепсии) или конвульсии.

«Кто будет этот интердикт беречь, пусть не боится дома всяких чертовых чар и сил, с собой носить и дать переписать, священник чтоб освятил на службе, чтоб была под чашей во время службы. Владелец интердикта должен следить, кто в гневе этот интердикт не даст, чтоб переписали и не расскажет о нём, тот две тысячи лет без отпущения грехов пробудет».

Похожие требования распространять молитвы, поданные как обязательные условия удачи, счастья и даже спасения, появляются несколько раз, например: «Кто пятницы скрывал и в гневе не дал переписать, в смертном грехе умрёт. А кто показал и дал переписать или сам переписал, и говорил, чтоб молиться, две тысячи лет с отпущением грехов пробудет».

Обязанность владельца текста «передать дальше» – характерная черта рукописных апокрифических молитв, превращающая такую молитву в «письмо счастья» («письмо-цепочку»)¹⁹. Необходимость познакомить с текстом как можно большее число людей подчеркивает их религиозную, «евангелическую» роль и ставит эти молитвы в один ряд с первой – «канонической» – группой рукописей. Иначе действуют молитвы-заговоры. Их как раз передавать нельзя, иначе вся их «сила» также перейдет к другому человеку. Это табу касается обычно заговоров, функционирующих в устной форме. Правда, на Виленщине в первой половине 1990-х гг. такого рода молитвы также передавались как «святые слова», исходящие от самого Иисуса или Богоматери.

Представленные здесь тексты были своего рода военными талисманами. То же можно сказать и об апокрифической молитве «Сон Пресвятой Девы», которую часто называют письмом. Я слышала ее как от католиков, так и от православных и старообрядцев, причем католическая, православная и старообрядческая редакции отличались друг от друга. Функционировавшие на территории Украины такие «охранные тексты» зафиксированы в «Летописце, или Хроничке» Иоахима Йерлича, польского шляхтича с Волыни, который после нападения казаков и разграбления его имения укрылся в Киево-Печерской Лавре в Киеве. Воспоминания, которые он написал в Лавре, охватывают период с приблизительно 1620 г. по 1673 г. Рассказу о драматических событиях на Украине и восточных окраинах Речи Посполитой в 1660 г. придают метафизическую перспективу приведенные целиком «Письмо Иисуса Назаритянина, Царя Иудей-

ского» и «Сон Найсвятнейшей Девы». Автор, вероятно, обратился к старым записям из семейного архива. В конце молитв указана дата: «сон или письмо написано в 1546 году, месяце августе, 25 дня»²⁰.

К этой группе текстов можно отнести и известную мне из Городка Подольского «Верную копию чудесного листка Св. Антония» с экзорцизмом, явно связанным с Откровением (Откр 5: 5) (ил. 3). Возможно, источником для этого текста стал францисканский журнал «Посланец Св. Антония Падуанского», который выходил до войны во Львове. Экземпляр этого журнала сохранила упомянутая выше терциарка, которая переписывала молитвенники. В номере можно прочесть португальскую легенду о «Медали», или «писме Св. Антония». Святой явился во сне одной женщине, дал ей «Медаль» и велел носить ее на шее. Этот дар спас женщину от самоубийства, к которому ее подталкивал Сатана. Авторы статьи подробно описывают «Медаль» и настойчиво советуют читателям самим делать копии, то есть переписывать ее текст, вкладывать в карманы грешникам даже без их ведома и вешать на входных дверях²¹.

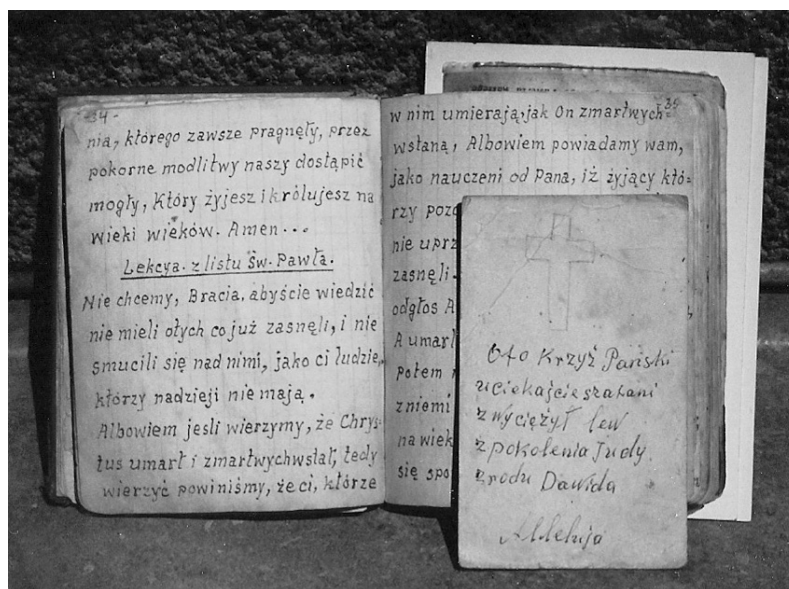
Молитвы о хорошей смерти, а также другие эсхатологические тексты, и их функции

Доминантой обеих групп рукописных молитв, как канонических, так и апокрифических (в том числе передаваемых из уст в уста), является прошение хорошей смерти, то есть смерти, наступающей после совершения всех необходимых таинств:

А у кого это святое письмо с собой будет, с тем моя благодать будет. Перед смертью его я сам, и Матерь моя, и ангелы святые в Царствие Небесное заберут (Сон Н. Богородицы)²²;

Письмо это, кто его будет давать по домам читать и переписывать, пусть грехов у него будет, как песку в море, как листьев на древе, все отпущены будут и в Царствие Небесное войдёт (Письмо Иисуса Христа);

Эта мера у кого с собой будет или кто её услышит в тот день, внезапной смертью не умрёт («РМСРНЈС»/«ИМТГНИХ»);



Ил. 3

Помни человеке муку Господа нашего Иисуса Христа, от пророка имена Господа спасителя данные, которые, когда с собой носит, ни на войне не погибнет, ни смертью внезапной не умрёт, ни зверь лесной, ни пуля, ни меч, ни гранаты, ни стрелы, ни копьё не ранит. Ни в дороге, ни на месте ранен не будет. Если по божьей воле умрёт, то плохой и внезапной смертью не умрёт («РМРПНЦ»/«ИМТГНИХ»).

Эти «письма», или своего рода небесные «охранные грамоты» как универсальное спасительное средство во время кризисных ситуаций, охватывают также женские потребности, например, роды: «Потому что если какая женщина с собой будет носить – счастливо дитя родит» («Письмо Иисуса Христа»), а также защиту челяди и имущества от пожара, наводнения и т.д.:

Заклинаю вас черти проклятые в конце и тебя Люцифер, самый старейший, который повелеваешь в аду чертями, чтобы не помогали колдовать колдунам и колдуньям. Заклинаю вас пред судом божьим справедливым Иисуса Христа, чтобы не смели вредить здоровью, челяди мой и бедно-

му двору, стаду моему, скоту моему, всему имению, которое у меня с божьего позволения и заимствовано и призвано [?] спасителем нашим Иисусом Христом. Аминь («Интердикт от чар и чертей»).

Эсхатологический характер письма Иисуса Христа объединяет его с различного типа пророчествами, в том числе с предсказаниями Сивилл, через символику знаков приближающегося конца света. Популярность такого рода текстов наверняка не только свидетельствует о драматическом личном опыте обращающихся к ним людей, но и опосредованно связана с ощущением упадка или смерти культуры, которая их создала.

Молитвы и сценарии иудейских практик

На Брацлавщине мне попались тексты иудейского происхождения. Прообразом было что-то вроде справочника, сборника рекомендаций, разумеется, во фрагментарном виде, без начала, конца и даже середины. Эти тексты явно были переведены для нужд польского читателя и изданы, скорее всего, в какой-то местной типографии. Я узнала о его существовании, когда пыталась дойти до первоисточника записей Софьи Пушкиной (1924 г.р.), жительницы гп. Видзы (ил. 4). В ее тетрадях я увидела формулы, призывающие имена Бога, похожие на имена из «Защиты души и тела», например:

Напиши или вырежь на серебряной бляшке своё имя и эти слова: <Адонай склони шею тем, которые тебе противятся и тем ненавистным, чтобы не восстали>. Вложи в свою одежду справа²³.

В вышеупомянутом сборнике заговоров и советов эта формула фигурирует под названием «Чтобы враг не мог навредить»²⁴. В том же сборнике есть рецепт «От колдовства», в котором Софья Пушкина изменила рекомендуемый период совершения обряда: написала «перед воскресеньем» вместо «перед шабатом».

Каждый раз перед воскресеньем возьми текучую воду, которую [еще] солнце не осветило и скажи 7 раз эти слова и брось в неё благовоения и 7 капель оливкового масла, оставь так, а потом вымой ноги, колдуна сглаз на его голову упадёт, Адонай Ях и Забах [Саваоф], ты мой Бог, заживляешь, благословляешь и оберегаешь меня, Адонай прокленёт тебя, сатана, и изгонит своей силой и величием²⁵.

Прочитую еще одну формулу из того же сборника. В этом тексте описан характерный обычай написания заговора опоясывающей строкой на глиняном горшке²⁶:

В большой шторм. Напиши на новом глиняном горшке снаружи по кругу эти слова, то же самое на дне и сверху на крышке, вложи новые угли от нового огня зажжённые, брось благовония столько, сколько в 7 щепотках можешь взять, быстро прикрой крышкой, крепко заклей глиной или землёй, чтобы дым не выходил, и брось в море, и шторм закончится. «Адонай установил [?] песок целью для моря, в котором должно оно всегда оставаться и не переступать, хоть сильно ярится, не будет у него силы и хоть волны высоко бьют, не могут через него переплыть»²⁷.

В рецепте под названием «Как злого духа и духов из дома или человека изгнать» рекомендуется, помимо прочего, годовалого барана провести по всему дому, а потом утопить или выгнать в пустыню. Чтобы «Кого-то, кто от сильной потери чувств лежит умирающий, вновь оживить», нужно три раза на него лечь и каждый раз говорить ему в рот: «Адонай мой Боже, прикажи душе этого N. N. в него вернуться, так как вернулась душа ребёнка женщины из Сарепты, когда услышал ты своего батрака [sic!] Илию»²⁸.

В рецепте взаимной супружеской любви цитируются фрагменты из «Песни песней», а совет, как избежать ранения в драке, заставляет вспомнить «меч Адоная и Гидеона». Этот всесторонний и весьма экзотический в условиях белорусского села сборник полезных советов рассказывает, как заслужить благосклонность господ, выиграть судебный процесс и даже «лишить счастья» осажденный город. Ближе к концу сборника особое внимание уделяется физиологическим аспектам, а поэтика становится народно-знахарской, уже без библейских символов и аллюзий.

Описанные случаи проникновения в польские рукописи текстов явно иудейского происхождения имеют все-таки одиночный характер. Эти фамилизированные тексты не были заимствованы напрямую, поэтому несут в себе следы определенной адаптации. И, тем не менее, они наглядно показывают прагматический смысл рукописной культуры, продукты которой были призваны дать чувство безопасности, лекарство и «защиту для души и тела», а это, в свою очередь, красноречиво свидетельствует о страхе и ощущении опасности. На размышления наводит популярность эпистолярной формы. Письма

являются своеобразным «страховым полисом» от всех несчастий и напоминают «охранные грамоты» в том виде, в каком эти документы функционировали в политической и военной практике в XVIII в. Возможно, на этой территории формы общения с небесами были общими для разных культур, как, в том числе, еврейские «квитлех» (קוויטלעך), оставляемые на могилах раввинов и цадиков.

И, тем не менее, во всей этой разнообразной «корреспонденции» я ни разу не столкнулась с католиками, которые бы практиковали обычай вкладывать умершему в руку «разрешительную молитву». Правда, в Белоруссии умерших хоронили с иконкой с изображением святого покровителя на груди, но вряд ли можно ставить эти обряды в один ряд. Борис Успенский утверждает, что практика разрешительной молитвы была типично русской, а это «письмо» раньше адресовано было святому Николаю²⁹. Однако Себастьян Клоновиц свидетельствует о том, что аналогичное «письмо святому Петру» было широко распространено на Украине в XVI в.³⁰ И до сих пор на Подолье православные называют официальный печатный текст из Литургии Св. Апостола Иакова «письмом», «пропуском» или даже «паспортом», возможно, из-за оставленной пустой строки, куда нужно вписать имя умершего.

И хотя к «небесной корреспонденции» обращаются разные традиции, конкретные тексты различаются специфическими редакциями, являются культурным выражением самоидентификации и определяют ее границы. Я не вижу в них каких бы то ни было признаков синкретизма, не считая распространенного, если так можно выразиться, эпистолярного стиля, обращенного к трансцендентному.

Примечания

¹ Cp.: *Za wschodnią granicą. 1917–1993. O Polakach i Kościele w dawnym ZSRR z Romanem Dzwonkowskim SAC rozmawia J. Pałyga SAC / Red. J. Pałyga SAC* (далее – Dzwonkowski). Warszawa, 1993. S. 246.

² Имеются в виду комментарии-«подсказки», относящиеся к самой церемонии богослужения (жестикуляция священника, облачение и т.д.). *Прим. пер.*

³ Скорее всего, речь идет о рукодельных обложках рукописей, изготовленных Евгением Сварцевичем.

⁴ *Swarcewicz E. Krótki życiorys życia i pracy organistego* [рукопись]. S. 53–54.

⁵ Цитирую по оригиналу, подаренному мне Евгением Сварцевичем 22 января 2012 г., сохраняя оригинальную орфографию и цитируя также его коммента-

рий к словам, которые он дописал в рукописи. В настоящее время эта молитва в современном переводе включена в качестве дополнительной молитвы в Литургию Часов. <http://brewiarz.katolik.pl/appendix/modlitwy/ukrzyzowany.php3>

⁶ Ксензд Р. Дзвонковский, который во времена СССР подпольно проводил катехизацию в т.ч. на Украине, вспоминает, что некоторые совершенно необразованные жители деревни знали наизусть и понимали некоторые латинские тексты, например «Te Deum laudamus» (Dzwonkowski. S. 245–246).

⁷ Фрагмент Символа Веры: «Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego <...> i w Jezusa Chrystusa <...>, który <...> siedzi po prawicy Boga Ojca Wszechmogącego <...>. Wierzę w Ducha Świętego <...>, Świętych obcowanie, grzechów odpuszczenie, ciała zmartwychwstanie, żywot wieczny. Amen».

⁸ Swarcewicz E. Krótki życiorys... S. 23–24.

⁹ Вероника, 1931 г.р., Мурафа. Зап. Мария Соколовска, июль 2012.

¹⁰ Колядка «Из прекрасного города рая» («Z raju pięknego miasta»), см.: Mioduszeowski M.M. Pastoralki i kolędy z melodyjami czyli piosenki wesołe ludu w czasie świąt Bożego Narodzenia śpiewane, a przez X. M. M. Zebrane. Kraków, 1843. № 120.

¹¹ На польском языке: Prawdziwa miara Ciała Pana Naszego Jezusa Chrystusa.

¹² Похожий текст был включен в корпус записей на пергаментной ленте, но не был сопровожден самым важным элементом – собственно мерой; ср.: *Ganyszyniec R. Sudia do dziejów magii. 1. Pas magiczny. Lwów, 1922.*

¹³ В Видзах, население которых неоднородно с точки зрения религиозной принадлежности, во времена СССР оставили только моленную. Со временем католики и даже мусульмане привыкли приходить туда на литургию.

¹⁴ «Действенная Молитва против всякого оружия на войне и в каждом месте, если кто будет набожно в такой нужде или в опасности читать, узнает её действенность» (*Modlitwa Skuteczna przeciwko wszelkiej broni na wojnie i w każdym miejscu jeśli kto będzie nabożnie w takiej potrzebie lub niebezpieczeństwie odmawiał dozna jej skutku*).

¹⁵ К., 75 лет, Солобковцы. Зап. А. Яницка, 1999.

¹⁶ Название населенного пункта написано неразборчиво – возможно, неверно переписано.

¹⁷ Об истории «писем с неба» на Украине, в том числе об их сложном восточном и западном происхождении, см.: *Wrocławski K. List z Nieba, czyli Epistoła o Niedzieli. Warszawa 1991. S. 29.*

¹⁸ См.: *Janów J. Apokryf o 12 Piątkach. Lwów, 1934.*

¹⁹ *Bystroń J.S. Łańcuch szczęścia // Bystroń J.S. Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone. Warszawa, 1980. S. 52–87.*

²⁰ *Latopisiec albo Kroniczka Joachima Jerlicza. Z rękopisu autora wydał Kazimierz Władysław Wójcicki. Warszawa 1853. T. 2. S. 45. Cp.: Hernas Cz. Barok. Warszawa 1973. S. 288–293.*

²¹ *Posłaniec św. Antoniego z Padwy. Pismo miesięczne ilustrowane. Lwów, [без датировки]. S. 91.*

²² Здесь и далее перевод с оригинала с сохранением особенностей стилистики и построения предложений. *Прим. пер.*

²³ Цитата из рукописи в тетради Софьи Пушкиной, с сохранением орфографии оригинала.

²⁴ Неидентифицированный сборник. С. 25, № 63.

²⁵ Цитата из рукописи Софьи Пушкиной с обозначенными изменениями в печатном образце; в сборнике с. 26, № 66.

²⁶ О мисках с заговорами (т.н. *magic bowls*) см.: Bloom M. *Żydowski mistycyzm i magia* (перевод на польский язык – P. Sajdek). Kraków, 2011. S. 264–268.

²⁷ В сборнике с. 21, № 52.

²⁸ В сборнике с. 19, № 44.

²⁹ *Uspieński B.* Kult św. Mikołaja na Rusi. Lublin, 1985. S. 183–187. Успенский упоминает также о письме св. Павлу, но считает его вторичным вариантом русского обычая.

³⁰ *Sebastian Fabian Klonowic.* Roxolania. Roksolania, czyli ziemie Czerwonej Rusi (изд. и перев. – М. Mejor) // Biblioteka Pisarzy Staropolskich. Warszawa, 1996. Т. 6. S. 125–127 (wiersze 1755–1798). Это поэма на латыни, изданная во Львове в 1584 г.

Перевод с польского Татьяны Бусыгиной

Ольга Белова
(Москва)

Этиология в славянских дуалистических легендах

Этиология является обязательным и зачастую сюжетообразующим элементом космогонических и космологических фольклорных нарративов. В данной статье мы сосредоточимся на «первичной» этиологии природных и культурных реалий (составляющей основу корпуса космогонических легенд), основное внимание уделив этиологии «со-творения», ярко проявляющейся в дуалистических легендах славянских народов.

Согласно одной из версий «народной космогонии», при сотворении мира у Бога был помощник (помощники), и отношения между творцами не всегда складывались гладко, переходя в соперничество и открытую вражду. Своеобразным продолжением сюжета о совместной творческой деятельности Бога и его помощника/соперника являются легенды, рассказывающие о последующем их противостоянии; о создании ими земного рельефа и иных объектов; о том, как Бог и дьявол делили людей, о появлении добра и зла.

Сюжеты о творческом соревновании Бога и его противника широко распространены на восточнославянской и южнославянской территории и составляют часть общеевропейского фольклорного наследия (аналогичные рассказы бытуют в фольклоре западных славян и других народов Европы; см. Бартминьский 2013: 28, 30; PBL 2; Dähnhardt 1909–1912; Thompson 1955–1958; AT; Uther TIF; Johns 2005).

Материал, собранный фольклористами в период XIX – начала XXI в., показывает, что дуалистические легенды представляют, по крайней мере, два типа «этиологического сценария»:

- 1) присутствие двух равновеликих творцов, обустроивающих мир;
- 2) соперничество творцов, в результате которого перевес сил оказывается на стороне «добрého» начала.

Рассмотрим наиболее распространенные дуалистические мотивы, представленные в легендах о сотворении мира и человека, о сотворении (трансформации) природных и культурных объектов, демонстрирующие воплощение в народных рассказах этих двух «этиологических сценариев».

Творение на равных

Бог и его напарник являются **братьями или побратимами** (этот мотив характерен для балканских (болгарских и македонских) и карпатских (западноукраинских) легенд): «еден за лошо, еден за добро» (Вражиновски 1998: 20); «Чорт був так йик Бог з первовіку» (Шухевич 2000: 9); «Чорт то є послужник, Ирод, то первовичний йик Бог» (Шухевич 2000: 15).

Либо помощник есть не что иное, как тень Бога, отразившаяся в воде и материализованная им (карпатская легенда): «А утиць предвічний мовит до тыни своейі: Сатайанине, вийди відны» (Гнатюк 1902: 5). Любопытный вариант с новозаветными аллюзиями зафиксирован в Галиции (юго-запад Украины): «І сказаў [Пан Біг] до піни: Устань, Сатано, й ходи» (Гнатюк 1902: 13).

Даже имена их могут быть созвучны; в легенде со Смоленщины говорится: «У Госпада *Саваоха* был памошник *Саваул* <...> Саваул стал развратна делать напротиў Бози, тада Гаспоть Саваох проклял яго...» (Добровольский 1891: 224).

Равные по силам творцы **творят одинаковые, тождественные объекты; в их действиях наблюдается определенный параллелизм, а творческие способности обеих сил практически равны.**

Они совместно творят землю (Сатанаил ныряет в глубину моря и достает первую песчинку / горсть земли) для создания суши – этот апокрифический мотив стал одним из наиболее распространенных в «фольклорной этиологии». При этом антагонист пытается утаить частицу земли, но безуспешно, поскольку творение происходит на равных и ни одна из сторон не должна получить преимущества. Украденная земля становится общим достоянием: болгарская легенда рассказывает, как Бог раздает народам (болгарам, румынам, туркам, грекам, англичанам) землю; болгарину достается та, которую украл черт во время миротворения – хорошая, красивая, богатая земля,

поскольку черт украл отовсюду понемногу (Болгария, Хасково; АИФ 285 V: 499, записано в 1982 г.). В восточнопольских легендах мотив кражи частиц первых творений реализуется в описании того, как дьявол создает луну из куска солнца, сотворенного Богом, или горы – из украденной у Бога земли (Бартминьский 2013: 30). При этом очевидно, что солнце и луна, равнины и горы становятся одинаково значимы для природного ландшафта и становятся обязательными космическими элементами народной картины мира.

Они совместно творят человека, причем одинаковым способом, как это описано в редкой белорусской легенде: «Слепил Бог из земли человека,дохнул на него – и человек зашевелился, оживился. Черт все это видел, и когда человек заснул, пришел черт и такжедохнул на него – и вселился в человека злой дух, и получил человек склонность ко злу (Минская губ., Борисовский уезд, Шейн 1902: 314).

Именно поэтому становится возможным, что Господь и дьявол (старший и младший брат) поровну делят между собой людей – «народ половин гаволешки а половин божии» (Македония, Прилеп; Вражиновски 2006: 117). Редкая легенда с отголосками дуалистических представлений была зафиксирована на востоке Гомельской области Белоруссии: оказывается, в мире существует поровну людей «видимых» и «невидимых», потому что когда основывался свет, «один Бог» брал людей себе, а «другой Бог» – себе. И тот Бог, которого звали Саваоф, сказал о «своих» людях: «Их никто видеть не будет».

Цяпер ужо няма лясоў, а, усё раўно, людзей колькі відзімых, столькі нявідзімых. І вот, яны рэдка каму пакажуцца. Калі аснаваўся свет, адзін Бог браў сабе, а другі – сабе. І калі падзялілі, дак той пахаваў. Сафаоф сказаў: «Іх ніхто бачыць ня будзе». Яны і сыйчас ёсць (с. Лядо Ветковского р-на Гомельской обл.; Лопатин 2005: 35).

Речь здесь идет о мифологических персонажах – «невидимых» или «доброхотах». По поверьям, эти персонажи существуют с начала времен, их создателем и «Богом невидимых» называется *Саваоф*, противопоставленный в этом контексте Богу. Здесь любопытно совпадение с богомилской традицией, для которой ветхозаветный Творец – создатель материального мира и, стало быть, зла. О том, что «Саваоф» в этой легенде заменил «Сатанаила», свидетельствует и связь «невидимых» с демонологическими персонажами (домовыми,

лесовыми и т.п.), происхождение которых традиционно связывается с деятельностью старшего черта (дьявола, сатаны) или со спрятанными от Бога детьми Адама и Евы.

Творцы вместе насаждают райский сад: черт (*шáтан*) доставляет Богу семена растений, но при этом утаивает яблочное зернышко. Обнаружив недостачу, Бог уличает шатана, но разрешает ему посадить утаенное зерно, из которого вырастает райская яблоня (древо познания). Последовавшее за этим соблазнение Адама и Евы, в результате которого первые люди изгнаны из рая, обусловлено, согласно этой легенде, ревностью дьявола: прекрасный райский сад Бог отдает в пользование не шатану-помощнику, почти равному Богу, а Адаму, сотворенному из глины (Галиция).

А шатанóви [Бог] пóвиў же: “Будеш шмарéный з неба за городст, за пыху, за́ то, же-с звіў першóго чоўóвика”». Причина же соблазнения Адама дьяволом состояла в том, что «му жаль быўо, шатанóви, же чоўó-вик выліплéный з глины, а Бог му даў такий рай крáсный (Гнатюк 1902: 15).

Бог и его помощник творят разнообразные объекты, взаимодействующие друг друга и обеспечивающие равновесие космоса и социума. Согласно македонской легенде, братья «Госпо» и «Гаволо» создают соответственно овец и коз, коней и ослов, виноград и терновник. При этом творения дьявола адресованы беднякам, которые не могут позволить себе иметь овец и коней, но довольствуются козами и ослами (Вражиновски 2006: 117).

Ссора творцов приводит к тому, что соревнование приобретает агрессивные формы, а творение становится будто бы хаотическим:

Возгорчился Саваоф и задумал разделаться с товарищем. Но тот не то и говорит: стал хвастаться силы богачеством. Пошло на раздор: Саваоф построил небо, а сатана другое – выше того; Саваоф построил еще небо, а сатана выше того. Сделали они по семи небес, а сатана все выше забирается. Зааминил скорей Саваоф и велел Михаилу-архангелу столкнуть сатану на землю со всеми его небесами и со всей его силой невидимой (Костромская губ., Ширский 1929: 6).

Но даже после свержения с небес антагонист может практически то же, что и Бог. Как говорится в македонской легенде, ангел Зерзевул и его приспешники изгнаны из рая за свой бунт против Бога, но

смириться не хотят – строят для себя свой рай. Но им мешает ангельское пение из Божьего рая, тогда они решают построить башню, чтобы добраться до Бога и убить его. Господь поражает их стрелами, они падают «на дно земли»; рай их зарастает терниями и покрывается бесплодными камнями (Прилеп; Цепенков 2006: 9, 12). По другому варианту, возгордившийся ангел Деница и его помощники были изгнаны из рая, но устроили второй рай, такой же прекрасный, как и первый. Когда Господь сделал так, что их цветы превратились в тернии, Деница решил построить башню, чтоб добраться до Бога и Христа и самому сделаться Богом, но был свергнут и провалился в огненное озеро на вечную муку (Прилеп; Цепенков 2006: 12–14).

По карпатской легенде, свергнутые с неба Сатана и его приспешники устраивают на земле свое «царство» по типу Божьего на небе, и строят дворец, подобный царскому (Верховина; Шухевич 2000: 16).

Поскольку творцы равны по своим возможностям, то оба имеют помощников: у Бога есть ангелы и архангелы, у Сатанаила – «злые» или «темные» ангелы, «явидники», «юдники», бесы, черти. В сотворении помощников также прослеживается аналогия – добрых и злых ангелов творят Бог и сатана: из искры от удара жезлом о камень появляются ангелы, из брызг от удара посохом о кусок земли – бесы (Городищенский уезд Пензенской губ.; АРЭМ, ф. 7, оп. 1, д. 1301, л. 23); помощники Бога появляются от удара молотом о камень правой рукой, а помощники сатаны – от удара левой рукой.

И задумал Саваоф создать себе полки воинов, дал сатане молот в руки и велел бить в каменную гору правой рукой, а сам пошел на восток рай насаждать. Богов товарищ начал молотом в камень бить, из камня воины светлы начали выскакивать да на восток Богу кланяться; бил до того, что рука устала, попробовал бить левой рукой. Лишь только ударил, выскочил черный черт да и поклонился молотобойцу. Смекнул сатана, в чем дело, да и давай левой рукой колотить; до того бил, что чуть-чуть со светлыми полками не сравнялся (Костромская губ., Ширский 1929: 6).

Противопоставление правой и левой сторон как значимых при сотворении мира проявляется в сюжете о том, что горы и камни образуются из песчинок, которые дьявол приносит Богу в левой руке (вост. Польша; Бартминьский 2013: 30).

Любопытное свидетельство о «несвятых» духах, бывших ангелах, плохо помогавших Богу в деле творения, было зафиксировано в Вологодской губ.:

Они были ангелами, но стали «не так ставить престол», как Бог велел. Они стали ставить престолы выше свои престола Божия. За это Бог проклял их и послал жить в ад к Сатане. А кто этот сатана? Неизвестно. Только не ангел. Очевидно какое-то особенное существо (Никольский у., зап. И.В. Ивонинский, 1898–1899, РКЖБН 5/3: 75).

Отметим, что плохие помощники отсылаются «в ад к Сатане», статус которого неизвестен, но является он, по всей видимости, «главным» в преисподней так же, как Господь на небесах.

Соперничество/противостояние

Подобно тому, как в архаических близнечных мифах исходное равновесие нарушается в пользу одного из близнецов, в поздних текстах книжной и фольклорной традиции **перевес сил оказывается на стороне одного из творцов – так появляются «хорошие» («божьи») и «плохие» («дьявольские») объекты**, а также «незавершенные» творения, требующие доработки исключительно Богом. Наиболее ярко это проявляется в сюжете о создании человека, где основная роль отводится Богу, а его антагонист вынужден довольствоваться ролью помощника (порой неудачливого). В этиологических легендах о природных и культурных реалиях также присутствуют дуалистические мотивы, при этом во многих текстах (особенно колоритные варианты были зафиксированы в карпатском регионе, ко многим сюжетам находятся параллели в южнославянской – болгарской и македонской – традиции) в роли основной творческой силы выступает противник Бога (черт, сатана, Триюда). Бог лишь довершает задуманное и изобретенное его антагонистом, а то и присваивает его изобретения (параллели к этим мотивам имеются также в фольклоре коми и у румын). Так, в легенде, записанной в окрестностях Благоевграда в 1972 г., говорится, что дьявол (он же – брат Бога) был смысленый и ловкий и в креативности превосходил Бога; за попытку утопить Бога он был изгнан и обиженно рассказывал, что без него Бог не умел устроить ни землю, ни небо, а что касается тво-

рения человека, то Бог даже не подозревал, что для нормальной жизни нужно снабдить это создание анальным отверстием (Даскалова и др. 1985: 364).

В легендах этой группы ясно противопоставлены «знание» и «умение» творцов-«побратимов»: «Бог знал все на свете, но ничего не мог сделать. Триюда был способен на всё, и Бог должен был у него все либо вызнать, либо украсть» (Украина, Прикарпатье; Шухевич 1908: 1–2). Так, согласно карпатским легендам, Бог крадет у сатаны хату, скрипку, мельницу, воз, коз, ветвистую ель, огонь (Украина, Верховина; Шухевич, 2000: 16); в белорусской легенде, Бог выпрашивает у черта одну пчелу, дуновением своим превращает ее в пчелиную матку, и она уводит за собой целый рой (т.е. фактически Бог крадет у черта пчел) (Невельский уезд, Витебской губ.; Шейн 1893: 353–354). Бог завершает творения своего напарника, когда Триюда создает дом без окон, топор без топорща, колесо без дырки, огонь без дыма, мягкое железо; Триюда создает огромного волка, Бог обтесывает его, и из щепок появляются кони, коровы, свиньи, птицы, мухи, черви; черт собирает воз в доме, а Бог знает, как вынести его наружу (Карпаты; Шухевич 1908: 1–7). Бог знал, что для помола зерна нужна мельница, но не умел ее построить («Бог знав, що треба млина, але не умів його скласти»); «явидник» (черт) строит мельницу, но она не работает, т.к. недостаточно воды – черт носит ее решетом; Бог делает запруду и приводит мельницу в действие (Украина, Прикарпатье; Шухевич 2000: 23).

Поскольку творение осуществляется в рамках своеобразного состязания, каждое создание обретает свою пару-противоположность (например: равнины–горы, злаки–сорняки, пчелы–мухи, пчелы–осы, шмели–шершни, овцы–козы, коровы–козы и т.п.).

Мысль о превосходстве одного творца над другим бывает выражена довольно любопытным способом, например: в начале времен дьявол и Бог (*Дядо Господ*) были парой, летали вместе над водами и состязались в могуществе. Бог мог все, но он не хотел обижать дьявола и поэтому допустил совместное творение земли. А потом, испытывая конкурента, притворился спящим. Тут дьявол и обнаружил свое коварство, решив утопить Бога и присвоить землю (Болгария; Badalanova 2008: 256; записано в 1989 г.).

Народные легенды вслед за апокрифическими текстами утверждают, что неуспех Сатанаила в соперничестве с Богом при сотво-

рении земли был обусловлен тем, что он не сказал сакральную формулу: «Беру с Божьей силой», «Беру во имя Божье» или переименовал ее: «с Божьей силой и с моей», «во имя Божье и мое».

Но иногда в текстах о творческом соревновании присутствует мотив превосходства дьявола над Богом: Бог не может запустить мельницу, пчела подслушивает и пересказывает ему идею дьявола: жернова должны быть не железными, а только каменными (Македония; Вражиновски 2006: 119). Согласно болгарской легенде, дьявол был сильнее Бога, потому что именно ему принадлежала идея о том, как остановить рост совместно сотворенной земли – нужно было перекрестить ее и сказать: «Довольно!» (Бессарабия; Badalanova 2008: 255–256, записано в 1981 г.).

Согласно этому «этиологическому сценарию», антагонист не участвует в создании человека – это полностью творение Бога. В карпатских легендах Триюда пытается испортить Божье творение – оплывать его, соблазнить и т.п. – таким образом подчеркивается, что его статус явно ниже, чем статус Бога-Творца. Иногда из-за вмешательства «отрицательного» творца у божьих созданий появляются «незапланированные» изначально черты и качества (например, гениталии у людей). Согласно легенде, записанной в конце 1920-х гг. на Русском Севере, Бог и Сатана (*Сотона*) были братьями и жили в одной избе, но ссорились и «всё друг другу назло творили». Бог сотворил скот, а Сатана пауков, комаров и мух, чтобы скот кусали, и волков и медведей, чтобы скот поедал. Бог сотворил птиц, чтобы ловили пауков, мух и червей, а Сатана – змей и сычей, чтобы птиц поедали. Рассерженный Бог выгоняет своего брата из избы в погреб, за что обиженный мстит – «портит» созданных изначально бесполой людей, ударяя из топором между ног, и создает таким образом женщин. Чтобы восстановить равновесие, Бог вынужден оставшихся «человечков» превратить в мужчин, снабдив их гениталиями (Прилепил он остальным людям по шишке...) (Архангельская губерния; Щипин 2007: 45–46).

Иногда трансформация «полезных» объектов во «вредные» происходит в результате произвольного действия злого персонажа (черт, выплевывая утаенную при сотворении суши землю, отравил ее своей слюной): «Земля местами отравилась чертовой слюной, и поэтому, когда Бог, подготавливая землю для человека, посеял жито, пшеницу, ячмень, просо, плодовые деревья, целебные травы, то се-

мена, упавшие на отравленные чертовой слюной места, произрастали вместо ячменя – пырей, вместо ржи – костер (костра, сорная трава *Arera spica venti*), вместо груш и яблонь – застырь (терновник), а вместо целебных трав – блёкоть (белену) и другие вредные растения. Потом Бог создал полезных животных: лошадей, коров, овец, собак, кошек... Некоторые из них, не умея различать вредных трав от полезных, наелись ядовитых и превратились в волков, росомах, медведей и прочих вредных животных, и это продолжалось до тех пор, пока животные не научились отличать полезных трав от ядовитых» (Белоруссия; Шейн 1902: 313–314). Аналогично в легенде из восточной Польши дьявол, подражая Богу, сотворившему травы, цветы и хлеба, создает ядовитые ягоды, крапиву и чертополох (Барминьский 2013: 30).

Но иногда и «добрый» творец может непроизвольно создать «вредные» объекты в результате неосторожной трансформации «хороших» созданий. В белорусской легенде из Гродненской губ. (Пружанский уезд) говорится, когда черт попросил у Бога несколько пчел, Бог рассердился на такую дерзость и бросил в лицо черту горсть пчел. «От сильного удара пчелы вдруг стали крупнее и разлетелись в разные стороны, а от прикосновения к чертову лицу – черными и получили способность больно кусаться», – так появились на свете шершни (Шейн 1893: 354).

К рассмотренному варианту «этиологического сценария», предполагающему перевес сил одной из сторон, следует причислить также легенды, в которых значимым становится мотив старшинства одного творца по отношению к другому. Творцы находятся в отношениях «начальник–подчиненный» – эта модель характерна для эпизодов, связанных с соперничеством светлой и темной силы по обустройству земли, с восстанием темного персонажа против верховного божества. В этой схеме Сатанаил (а также *Деница*, *Даница*, *черт*, *Люцынар*, *Латцяхвир*, *Lucifer* и др.) уже не единственный помощник Бога, но один из «второго эшелона», начальник одного из ангельских чинов, подобный архангелам Михаилу, Гавриилу и другим. Ему отводится роль бунтаря и противника Творца.

Любопытным трансформациям подвергается дуалистический сюжет, когда в него включается мотив родства творцов (как отца и сына). В болгарских легендах Сатана(ил) – это старший сын Бога (Иванов 1970: 25, ср. сведения Иоанна Экзарха, Михаила Пселла,

Евфимия Зигабена о балканских богомилах, разделявших эту точку зрения). Именно этот мотив, вероятно, объясняет поведение Сатанаила. Так, в легенде из Берковицы Господь назначает Христа (*Исус Христос*) быть его Сыном на земле. Старший ангел *Деница* подстрекает своих подчиненных к восстанию, чтобы самому стать «Сыном Божиим» (зап. в 1989 г.; Badalanova 2008: 259–260). Появление «младшего брата» грозит Сатане потерей царства (в начале времен между Богом и Сатаной был договор – души живых людей принадлежат Богу, души мертвых – Сатане). В родопской легенде начала XX в. дьявол открывает св. Петру свою тайну – его царство падет, когда девица-еврейка родит сына, сын этот вырастет и в 30 лет завладеет всем светом (*стане царь на всичките царе, превземе целия свет, превземе и моето царство*) (Иванов 1970: 341).

В этот контексте вполне логично вписывается легенда, записанная в конце XX в. в Тверской обл. «Первый Бог» передает все созданное им Иисусу Христу как своему «наследнику» (мотив старшинства выражен здесь имплицитно, через представление о том, что обычно любое наследство передается – «сдается» – следующему поколению): «Два Бога было, первый-то Бог Саваоф, а второй Иисус Христос. Саваоф все сдал, что сотворил, Христу – и лес, и небо. Да, два Бога было (Осташковский р-н, зап. 1992 г.; МРЛРС: 108).

Рассмотренные две модели дуалистической этиологии отражают, на наш взгляд, реликты двух концепций богомильства (радикальной и умеренной, как они запечатлены соответственно в «Иоанновом Евангелии» («Тайной книге богомилов» / «Книге св. Иоанна») и в сочинениях византийского книжника XII в. Евфимия Зигабена – 27-я глава «Догматического паноплия» («Догматического всеоружия православной веры») и механизмы восприятия богомильских воззрений разными славянскими традициями.

Согласно «Тайной книге богомилов», Сатанаил (первородный сын Бога) творил и делал всё то, что делал и творил Бог-Отец, потому и пожелал уподобиться Всевышнему и поставил свой престол над облаками. За это преступление он был свергнут, но Бог дал ему семь дней, чтобы навести порядок и возместить ущерб. И за эти семь дней Сатанаил (*imitator Dei*), сохранивший часть своей божественной силы, самостоятельно

1. поднимает небо из-под воды,
2. творит солнце, луну и звезды,

3. ангелов ветра,
4. гром, дождь, град, снег,
5. животных и растения,
6. Адама и Еву из глины,

7. велит ангелам войти в людей (попытка оживить свои творения не удалась, он вынужден обратиться за помощью к Богу; Бог «из жалости» оживляет Адама).

Таким образом, Сатанаил создает вторую (видимую) землю и первых людей, устанавливает на земле свое царство (см. Веселовский 2009: 286; Книга еретиков: 305–306).

Согласно концепции Зигабена, роль Сатанаила в дуалистической космогонии уже принижена: он не равносителен Богу-Отцу, хотя и сильнее брата-Христа; Зигабен иронически называет его «новым творцом». Этот «новый творец» говорит ангелам: «Бог сотворил небо и землю. Я, другой Бог, устрою второе небо и всё прочее по порядку». Сатанаил не смог оживить созданного им человека, оживил лишь змия и положил начало роду человеческому, совокупившись с Евой. Через преступление с Евой (а не за бунт против Бога) Сатанаил лишился образа Божия, божьего одеяния, творческой силы и божественного имени, «стал темным и для всех ненавистным». Но Бог позволил ему остаться «мироправителем» («космократором») и владеть всем, что было создано Сатанаилом после своего падения с небес (т.е. видимого материального мира) (см. Веселовский 2009: 286; Книга еретиков: 322–323).

Подтверждением этой гипотезы отчасти может служить «география» фольклорных дуалистических легенд: тексты, в которых присутствуют две равновеликие творящие силы, тяготеют к балкано-карпатскому ареалу (наиболее яркие примеры дают македонская и болгарская традиции, а также карпато-украинская); тексты, в которых главную роль играет аксиологический момент, в результате чего творцы и их творения оцениваются по-разному и первенство отдается «доброму» началу, более характерны для восточнославянского ареала (русские и белорусские варианты «дуалистического мифа»).

Неординарное географическое распределение дуалистических мотивов в пространстве славянского мира не только ставит перед исследователем вопрос о степени укорененности книжного сюжета в устной традиции, но и подводит нас к идее картографирования данных мотивов (тем более, что уже осуществлялись попытки карто-

графирования мотива ныряния). Теперь можно попытаться нанести на карту зафиксированные дуалистические мотивы с учетом изложенных двух сценариев, изложенных выше. Эта задача, безусловно, трудна: многие выявленные тексты (особенно карпатские) являются развернутыми нарративами, в которых объединены и мотивы побратимства и мотивы соперничества (через логическую связку: после ссоры «побратимы» становятся «розпобратимами»). Но тогда тем более интересно проследить бытование и трансформацию этих текстов на пограничье, в анклав и в метрополии.

Литература и источники

- АИФ – Архив Института фольклора Болгарской Академии наук (София).
 АРЭМ – Архив Российского этнографического музея (Санкт-Петербург).
 Бартминьский 2013 – *Бартминьский Е.* Образ мира в польской народной традиции // *Ethnolinguistica Slavica*. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013. С. 26–41.
 Веселовский 2009 – *Веселовский А.* Избранное: Традиционная духовная культура. М., 2009.
 Вражиновски 1998 – *Вражиновски Т.* Народна митологија на македонците. Скопје-Прилеп, 1998. Кн. 2.
 Вражиновски 2006 – *Вражиновски Т.* Македонска народна Библија. Скопје, 2006.
 Гнатюк 1902 – *Гнатюк В.* Галицько-руські народні легенди. Т. 1 // *Етнографічний збірник*. Львів, 1902. Т. 12.
 Даскалова и др. 1985 – *Даскалова Л., Добрева Д., Коцева И., Мицева Е.* Народна проза от Благоевградски окръг. София, 1985.
 Добровольский 1891 – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.
 Иванов 1970 – *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София, 1970.
 Книга еретиков – *Книга еретиков* / Сост., предисл. и коммент. Д.С. Бирюкова. СПб., 2011.
 Лопатин 2005 – *Лопатин Г.И.* «Людзей жа нявидимых стольки, сколько видимых». Белорусские мифологические верования о «доброхожих» / Публ. Г.И. Лопатина // *Живая старина*. 2005. № 3. С. 35–37.
 МРЛРС – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб., 1996.
 Цепенков 2006 – *Цепенков М.* Фолклорно наследство. Т. 4: Легенди и предания. София, 2006.

- Шейн 1893 – *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2.
- Шейн 1902 – *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3.
- Ширский 1929 – *Ширский А.* Из легенд Ветлужского края // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 29. Кострома, 1923. С. 5–16.
- Шухевич 1908 – *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 5 // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1908. Т. 8.
- Шухевич 2000 – *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 5. Верховина, 2000.
- Щипин 2007 – Устьянские сказки, бывальщины и легенды (к 120-летию краеведа М.И. Романова) / Предисловие и публикация В.И. Щипина // Живая старина. 2007. № 1. С. 42–46.
- AT – The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's «Verzeichnis der Märchentypen» Translated and Enlarged by Stith Thompson. Second revision. Helsinki, 1964.
- Badalanova 2008 – *Badalanova F.* The Bible in the Making: Slavonic Creation Stories // Imagining Creation / Ed. by Markham J. Geller and Mineke Schipper. Leiden; Boston, 2008. P. 161–365.
- Dähnhardt 1909–1912 – *Dähnhardt O.* Natursagen: Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. Leipzig und Berlin, 1909–1912. Bd. 1–4.
- Johns 2005 – *Johns A.* Slavic Creation Narratives: The Sacred and the Comic // Fabula. 2005. Band 46. Heft 3/4. S. 257–90.
- PBL 2 – *Krzyżanowski J.* Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1963. Т. 2.
- Thompson 1955–1958 – *Thompson S.* Motif-Index of Folk Literature. Copenhagen, 1955–1958. V. 1–6.
- Uther TIF – *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Part 1: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and realistic Tales, with an Introduction; Part 2: Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales; Part 3: Appendices. Helsinki, 2004 (FFC. N 284, 285, 286).

Работа выполнена в рамках проекта «История – миф – фольклор: книжные сюжеты в славянской устной традиции» (Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре»)

Наталья Голант
(Санкт-Петербург)

Библейские сюжеты в румынском фольклоре и мифологические представления румын о евреях¹

Довольно многочисленная группа румынских фольклорных текстов связана с представлениями о всемирном потопе и о людях, населявших землю до потопа. В тех из них, что были записаны на территории Олтении и отчасти Мунтении (на юго-западе и юге современной Румынии), присутствует термин *jidovi* (pl., sg. – *jidov*), обозначающий «допотопных» людей. В других текстах, зафиксированных на востоке Мунтении и в Молдове, аналогичные персонажи чаще именуются *uriași* – «великаны» (pl., sg. – *uriaș*). Нужно отметить, что, согласно этимологическому словарю А. Чорэнеску, слово *jidov*, как правило, употребляется в значении «еврей из ветхозаветных времен», тогда как для обозначения современного еврея чаще употребляется слово *jidan* (нар., пейоративн.)². В отношении великанов-первонасельников обычно употребляется термин *jidovi* (хотя встречаются и исключения)³. Оба термина пришли в румынский язык из старославянского⁴.

У румын существовало представление о том, что *jidovi* населяли землю до потопа⁵. Они будто бы имели человеческий облик, но были огромного роста⁶.

Согласно одному из текстов, записанных на Буковине, Бог долгое время пытался уничтожить великанов-*jidovi*, но ему это никак не удавалось, и тогда дьявол попросил у Бога позволения бороться с ними. Бог позволил ему это, дьявол собрал тучи и начался дождь, который лил, пока вода не поднялась до неба. Все великаны-*jidovi* упали в воду и утонули⁷. Другое повествование о том, как были уничтожены великаны-*jidovi*, звучит так:

Вода заливала все на своем пути, но атаман великанов-*jidovi* не испугался. Он поставил одну ногу на одну из самых высоких гор, другую ногу – на другую гору, а руками крепко ухватился за небесные врата. Бог напустил на великана рой кусачих мошек, которые стали жалить его в глаза. Атаман закрывал глаза, но это не помогало. Когда жжение стало невыносимым, он отпустил ручку небесных врат, чтобы отогнать мошек...», после чего упал в воду и утонул⁸.

Встречаются также фольклорные тексты, в которых собственно о потопе не упоминается. Согласно одному из таких рассказов, великаны-*jidovi* будто бы бежали из тех мест, где обитали раньше, когда столкнулись с людьми:

Как-то раз одна девочка из этих великанов, идя по полю, увидела пахарей, людей из наших, которые пахали землю на двенадцати быках. Удивленная этим, она положила их всех в подол, вместе с быками и плугами, прибежала с ними к своей матери и сказала:

– Смотри, матушка, что я нашла там, на поле! Какие-то мухи царапали землю!

Мать очень испугалась и воскликнула:

– Что же ты наделала, дочка? Неси их обратно, потому что это люди, которые останутся на земле после того, как мы погибнем⁹.

По утверждению румынского этнографа и фольклориста первой половины – середины XX в. Георге Ф. Чаушану, ссылавшегося в данном случае на рассказы жителей своего родного округа Вылча в области Олтения, здесь «на склонах холмов находят огромные кости какого-то давно исчезнувшего животного, или кости, ставшие каменными утесами», что подкрепляет имеющееся у людей убеждение о том, что *jidovi* существовали в прошлом и о том, что их жилища находились среди высоких холмов¹⁰.

Считалось, что в прошлом эти великаны строили стены и укрепления, которые люди построить не в состоянии. В частности, им приписывается строительство крепости вблизи города Кымпулунг в округе Арджеш на западе Мунтении (имеется в виду самая крупная из римских крепостей, входивших в систему укреплений *Limes Transalutani*). Румынский населенный пункт, на территории которого находится эта крепость, в прошлом назывался *Jidava* (в настоящее время и этот населенный пункт, и сама крепость находятся в черте города Кымпулунг)¹¹.

Среди топонимов, связанных с этими мифологическими представлениями, можно также вспомнить, например, *Oborul jidovilor* (это название можно перевести как «загон для скота, принадлежащий *jidovi*») в окрестностях коммуны Половраджь в округе Горж на севере Олтении – здесь так называется площадка на склоне горы над пещерой Половраджь. На юге Трансильвании, в южной части округа Алба, в горах Себеша имеется скала, называемая *Masa jidovului*, т.е. «Стол великана»). В коммуне Половраджь, рядом с которой находится упомянутый выше *Oborul jidovilor*, говорят, что когда-то здесь, в верховьях реки Олтец, жили великаны-*jidovi*, которые умывались водой из этой реки, оперевшись одной рукой на гору Кэпэци-на, а другой – на гору Пэрынг. Одна из жительниц коммуны Половраджь, Елена Пэпурикэ, в интервью, записанном автором в июле 2009 г., попыталась дать объяснение этому топониму и сказала, что, по ее мнению, *jidovi* – это евреи¹², которых римляне в период существования римской Дакии привезли с правого берега Дуная и использовали (по причине их выдающейся физической силы) на строительных работах и на работах по добыче полезных ископаемых¹³.

Кроме того, у румын существовали представления, что *jidovi* оставили после себя многочисленные клады. Клады эти заколдованы, и завладеть ими невозможно. Так, согласно сведениям, записанным в восточной части округа Арджеш в Мунтении,

...Эти *jidovi*, перед тем, как исчезнуть с лица земли, выкапывали ямы, главным образом на перекрестках, и зарывали там целые груды денег, потому что [им] было, откуда брать. Так, например, <...> тот большой камень около креста на перекрестке дорог в Цигэнешть также [руками] *jidovi* сделан, и под него они положили груды денег. Поэтому множество раз <...> сидели люди в засаде ночи напролет, чтобы увидеть, играет или не играет там клад, и в какой стороне играет¹⁴. Но когда люди приближались [к месту, где был зарыт клад], выходил им навстречу призрак человека с красной феской на голове, в руках у него был мешочек с деньгами. Призрак кривлялся перед человеком, показывал ему деньги, не давая в руки, и говорил:

– Иди отсюда, это не твои деньги!

Когда его спрашивали: «А чьи же они?», он отвечал: «Это деньги Иона!», и исчезал, не говоря, кто же этот Ион¹⁵.

Сходные представления о сокровищах, которые спрятали *jidovi*, существовали у жителей округа Вылча (Олтения). Здесь также счи-

талось, что сокровища великанов можно обнаружить в дни праздников по горящим над ними огням и что попытки извлечь эти клады из земли никогда не завершались успехом и приводили к увечьям или к превращению людей в камень. Также в округе Вылча было зафиксировано представление о том, что *jidovi* соблюдали обычай, согласно которому, когда один из них умирал, все его богатства хоронили вместе с ним¹⁶.

Эти мифологические представления нашли отражение в поговорках, бытовавших у жителей Вылчи. Так, уже упоминавшийся Г.Ф. Чаушану, уроженец Вылчи, в начале XX в. зафиксировал здесь такие устойчивые выражения, как «*Åsta e rămas din jidovi!*» [Этот остался от великанов (*jidovi*)], «*Parcă e rupt din jidovi*» [Он как будто вырван из великанов (*jidovi*)] (так говорили о человеке, который отличался высоким ростом и большой физической силой) или, например, «*Este jidov de bogat*» [Он богат, как *jidov*]¹⁷.

Представления о великанах, прежде населявших землю, и употребление для обозначения этих мифологических великанов тех или иных этнонимов встречается у многих народов Европы. Так, в болгарском и сербском фольклоре великаны могли именоваться *жидови* (*жидове*), *елини* или *латини*. П. Славейков в статье, опубликованной в 1894 г., упоминает некую могилу в шесть метров длиной, находившуюся к северо-западу от г. Велико Тырново на холме Орлин връх (Картал-тепе) и именовавшуюся *Жидов гроб* или *Житов гроб*. Здесь же приводится предание, согласно которому сам город Велико Тырново построили великаны-*жидове*. Впрочем, Славейков рассматривает две версии появления топонима *Жидов гроб* или *Житов гроб*, одна из которых связана с «этнонимом» «жидове», а другая – с гетами и, по-видимому, является достаточно поздней¹⁸. В целом у балканских народов в роли великанов-первонасельников, оставивших после себя памятники-надгробия, чаще всего выступают греки¹⁹. Для восточных славян (в частности, для украинцев и белорусов Полесья) характерно обозначение великанов-пришельцев этнонимами «шведы», «поляки», «татары» и «турки»²⁰. (Заметим, что в некоторых областях Румынии развалины древних укреплений также связывались с пребыванием в этих местах татар²¹.)

Этноним *jidovi* встречается и в эсхатологических легендах румын. Конец света в румынских фольклорных текстах связан с огнем, который должен очистить поверхность земли от людей и всего, что

с ними связано. Этот огонь прольется на землю с неба в виде огненного дождя. Согласно различным вариантам, этот огонь возникнет из крови святых Еноха, Ильи и Мины, которые будут убиты Антихристом (*Antihârț*), или только из крови св. Ильи, который будет убит тем же Антихристом или евреями (*jidovi*), или же из крови быка, выращенного евреями²².

Еще одну группу текстов, в которых употребляются эти этнонимы, составляют этиологические легенды, которые объясняют те или иные обычаи евреев, особенности их внешности, приписываемые им черты характера и т.д. и в которых также часто присутствуют библейские персонажи. Так, наличие у многих евреев веснушек в румынской легенде, записанной в округе Сучава (Южная Буковина), евреи, которые требовали от Иисуса доказать, что он действительно Сын Божий, сварили петуха и попросили Иисуса оживить его. Иисус выполнил эту просьбу, петух выпрыгнул из горшка с подливкой, встряхнул крыльями, обрызгал лица евреев и запел. С тех пор у евреев веснушки²³. Сходная легенда имеется и у западных украинцев и болгар²⁴.

Ум и хитрость евреев получают следующее объяснение в легенде «У еврея голова дьявола» (зафиксирована в Молдове):

Чтобы легче ловить людей, дьявол создал водку. Среди работников винокурни был один еврей [*jidan*], который наполнял бутылки. Дьявол все время ругал его, потому что он плохо работал. Однажды дьявол и еврей подрались, и Иисус послал св. Петра разнять их. Св. Петр отрубил обоим головы. Иисус отправил его обратно, чтобы оживить их. Св. Петр перепутал головы, и с тех пор у евреев голова и ум дьявольские²⁵.

Плохие отношения между евреями и цыганами объясняются в легенде, зафиксированной в округе Галац (румынская Молдова), согласно которой еврей (*jidan*) должен цыгану три дня: цыгане, которые происходят от фараонов, поработили евреев и подвергали их всякого рода мучениям. Евреи уговорили цыган отпустить их с тем, что останутся должны им три дня, которые отслужат, когда смогут. С тех пор евреи не могут видеть цыган²⁶.

Возвращаясь к новозаветным сюжетам, можно вспомнить легенду, также зафиксированную в Молдове, которая объясняет проживание евреев в рассеянии.

В тот вечер, когда Иисус был предан Иудой, ни одного из апостолов не было рядом с ним, чтобы защитить его. После того, как Иисуса похоронили, апостолы пришли в субботу утром, чтобы оплакать его вместе с Девой. Она не приняла их и прокляла, чтобы они рассеялись и заселили всю землю²⁷.

Пожалуй, наибольшее число румынских фольклорных текстов, в которых идет речь о евреях, посвящены объяснению существующего у евреев запрета на употребление в пищу свинины. Румынские варианты этимологической легенды, объясняющей данный запрет «родством» евреев со свиньей, были подробно рассмотрены нами ранее²⁸, поэтому здесь мы не будем на них останавливаться; упомянем лишь о том, что в большинстве вариантов этой легенды превращение еврейской женщины в свинью приписывается Христу или (реже) Богородице, и о том, что аналогичная легенда бытует у Белорусов, украинцев и поляков²⁹.

Сюжеты, связанные с мифологическими представлениями о евреях, зафиксированные на юге и юго-западе современной Румынии, прежде всего в Олтении, находят параллели в фольклоре южнославянских народов – болгар и сербов, тогда как фольклорные тексты из Молдовы и Буковины сходны с украинскими и польскими. В то же время для текстов, зафиксированных в Олтении, характерно употребление этнонима *jidovi* для обозначения мифологических персонажей, тогда как в молдавских и буковинских текстах речь, как правило, идет о «реальных» евреях (это, вероятно, связано с тем, что жители Молдовы и Буковины сталкивались с евреями значительно чаще, чем жители Олтении).

Примечания

¹ Авторская работа выполнена в рамках программы фундаментальных исследований Секции языка и литературы ОИФН РАН «Язык и литература в контексте культурной динамики» по проекту «Карпато-балканские территориальные диалекты: реконструкция традиционной культуры по данным языка».

² Ciorănescu A. Dicționarul etimologic al limbii române. București, 2007. P. 444.

³ Ibid. P. 444.

⁴ Dicționarul explicativ al limbii române. București, 1998. P. 547.

⁵ Ciușanu Gh. F. Superstițiile poporului român. București, 2001. P. 48; Niculiță-Voronca E. Datinile și credințele poporului român. Vol. I. București, 2008. P. 31.

- ⁶ *Ciauşanu Gh. F.* Superstiţiile poporului român. P. 47–48.
- ⁷ Ibid. P. 48; *Niculîţă-Voronca E.* Datinile şi credinţele poporului român. P. 31.
- ⁸ *Ciauşanu Gh. F.* Superstiţiile poporului român. P. 48.
- ⁹ Ibid. P. 47–48; *Pamfile T.* Mitologie romanească. Bucureşti, 2000. P. 292.
- ¹⁰ *Ciauşanu Gh. F.* Superstiţiile poporului român. P. 49.
- ¹¹ Ibid. P. 48.
- ¹² В оригинале фраза звучала как *Jidovi erau un fel de jidani*.
- ¹³ Полевые материалы А.А. Плотниковой и Н.Г. Голант из коммуны Полов-
радъ (жудец Горж, Олтения, Румыния), 2009 г.
- ¹⁴ У румын, как и у многих славянских народов, распространено представ-
ление о том, что в тех местах, где зарыты клады, по ночам (как правило, нака-
нуне праздников) «играют» огни.
- ¹⁵ *Pamfile T.* Mitologie romanească. P. 293.
- ¹⁶ *Ciauşanu Gh. F.* Superstiţiile poporului român. P. 48.
- ¹⁷ Ibid. P. 47, 48.
- ¹⁸ *Славейков П.П.* Как се превзело Търново без цар // Сборник за народни
умотворения, наука и книжнина. София, 1894. Кн. XI. С. 114–120.
- ¹⁹ *Филиповић М.С.* Живот и обичаји Поповаца. Београд, 1952. С. 258, 382.
- ²⁰ *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной тради-
ции. М., 2005. С. 24.
- ²¹ *Ciauşanu Gh. F.* Superstiţiile poporului român. P. 49.
- ²² *Pamfile T.* Mitologie romanească. P. 376.
- ²³ *Brill T.* Tipologie legendei populare româneşti. I. Legendă etiologică. Bucu-
reşti, 2005. P. 465–466.
- ²⁴ «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост.
и коммент. О.В. Беловой. М., 2004. С. 368.
- ²⁵ *Brill T.* Tipologie legendei populare româneşti. I. Legendă etiologică. P. 466–
467.
- ²⁶ Ibid. P. 466.
- ²⁷ Ibid. P. 467.
- ²⁸ *Голант Н.Г.* Обряды, обычаи и образ жизни евреев в зеркале румынских
мифологических представлений // «Старое» и «новое» в славянской и еврейской
культурной традиции. М., 2012. С. 314–323.
- ²⁹ *Белова О., Петрухин В.* Генезис «чужих» в свете фольклорной этиоло-
гии // *Etnolingwistyka* / Pod. red. J. Bartmińskiego. Lublin, 2005. Vol. 16. S. 257–
268.

Никита Петров
(Москва)

**Проблемы описания локальной традиции:
указатель сюжетов и мотивов топонимических
и исторических преданий¹**

1. Одной из научных проблем, пока не решенных в фольклористике, является выработка теоретических моделей комплексного описания культуры пограничных регионов на основе практических инструментов анализа фольклорного материала – указателей сюжетов и мотивов. Какой фонд устных и зависимых от книги сюжетов (мифологических рассказов, этиологических легенд, топонимических, исторических, ландшафтных преданий) формирует культурную зону? Для четкого понимания «своего места» региона среди других культурных традиций необходим анализ фольклорных связей (сюжетно-мотивных, структурных и текстологических) внутри традиции.

Исходя из результатов семантического анализа сюжетов и мотивов определенного региона и стадияльно-типологической классификации семантических элементов, основных конфигураций текстовой структуры, можно сделать обобщающие заключения для процессов формирования микролокальных сюжетных комплексов. Носители культуры региона становятся субъектами различных социокультурных процессов, а тексты, порождаемые в этом культурном ареале, приобретают черты *модели культуры*, становясь *трансляторами коллективной культурной памяти*.

Важной составляющей работы в области фольклорных нарративов пограничья нам видится составление аннотированного индекса-указателя основных сюжетов и мотивов легенд и преданий с учетом их географического распределения. Совокупность вариантов, данных в типологической перспективе, предоставляет возможность ис-

следовать генезис и историю сюжета или структурообразующего мотива в реальном историческом времени и в реальном географическом пространстве. Однако для более точной верификации данных (где проходит граница, существует ли она вообще, есть ли анклав сюжетных единиц) необходимо разработать структуру указателя на более простом (устоявшемся в культурном отношении) регионе.

В качестве прецедентных текстов для составления указателя были выбраны тексты легенд и преданий, записанные в Каргопольском районе Архангельской области (Каргополье 2009). Основу каргопольского сборника составляют более 750 текстов легенд и преданий. При исследовании текстов видно, каким образом местные жители рисуют ментальную карту, нанося на нее свое селение в качестве центра культурного пространства и охватывая «фольклорным» взглядом соседние местности. Этот взгляд предполагает концентрацию событий как государственного, так и локального масштаба в своей местности. Так, согласно преданиям, в Каргополь приезжают члены царской фамилии, Черчилль просит Сталина угостить его знаменитыми *каргопольскими красными рыжиками*, а Екатерина II едва не лишилась жизни от рук каргопольских разбойников.

Освоенное пространство чаще всего порождает нарративы о первопоселенцах. Наиболее частотны в локальной традиции тексты, в которых название связано с именем первопоселенца:

Давыдово: по имени *Давыда* – первого посетителя деревни (№ 191)²; *Абросимово*: по имени основателя *Абросима/Абросимова* (№ 169); *Лукино*: по имени основателя *Луки/Лукина* (№ 167, 168); *Чурилово*: по имени первопоселенца *Чурилы* (№ 185).

Другая частотная группа названий связана с характером и особенностями быта местных жителей. Для номинации используются «негативные» корневые морфемы, такие как *лихо*, *халуи*, *виш*: *Вишняя Пойга*: потому что у всех жителей *виш* были (№ 167); *Лихая Шалга*: в селении поселились *беглые* (№ 179), *лихие люди* (№ 182); *Халуи*: в селении жили *хулиганы* и *плохие люди* (№ 355).

Третью группу образуют названия, связанные с каким-либо примечательным событием негативного характера: ‘селение пострадало от пожара’ – *Гарь*: селение *горело* (№ 150); три раза *горело* (№ 162); *Огнёво*: селение три раза *горело* дотла (№ 194); ‘разбойники выгоняют жителей из селения’ – *Турово*: разбойники *вытурили* жителей из деревни (№ 166).

Особый интерес представляют собой названия водоемов и порогов на реке (в данном регионе это река Онега). Мотивы, организующие этиологический нарратив, включают в себя ядро 'смерть' или 'смерть через утопление' – *Святое озеро*: в озере поп утонул (№ 98); святой утонул (№ 99); *Ратнее озеро*: в озере *рать* потонула (№ 182); *Косткин ручей*: в нем нашли кости утонувшей коровы (№ 91); *Красный ручей*: в этом месте протекла кровь солдата (№ 165); *Мёртвая Голова* [порог]: баржа разбилась, утонуло множество людей (№ 114, 115).

В этих текстах важен сам факт объяснения. Мотивировка порождает дополнительные мотивы, которые выстраиваются в мотивную цепочку и порождают сюжет.

Другая большая группа мотивов связана с темой место основания селения или культового объекта указано иконой, определяется произошедшим около него событием: Икона появилась на месте, где будет основано селение (№ 149, 209, 454); икона приплыла против течения (№ 273); деревянная статуя святого появилась на том месте, где будет основано селение (№ 275); персонаж отталкивает икону: культовый объект основывается в другом месте (№ 272, 353); *Никольская церковь*: монахи разбились на пороге реки, один из них спасся, у него из имущества осталась только икона св. Николы: в честь этого события он основал церковь (№ 284).

Основанием для номинации являются и примечательные особенности селения, взаимоотношения между селениями и хозяйственная деятельность местных жителей – *Круглое селение*: пьяный житель не мог найти выхода, ходил по кругу и насчитал двенадцать часовен (№ 195, 196); *Кучепалда*: в середине селения водоем, в котором утонул местный житель (№ 197); утонул, купаясь / купая коня (№ 200).

Хозяйственная деятельность местных жителей в историческом предании связывается прежде всего с заготовкой знаменитых каргопольских грибов – красных рыжиков³: Рыжики из Каргопольского уезда посылали царям (№ 14); Сталин дает обед в Туапсе Рузвельту и Черчиллю: разговор Сталина с Черчиллем: Черчиллю не хватает за столом каргопольских рыжиков; Сталин заказывает собрать рыжики: их собирают старухи; десять бутылочек красных рыжиков отправляют в Москву (№ 15); разговор Черчилля со Сталиным: у Сталина нет красных рыжиков: Сталин отправляет самолет в Каргополь за

красными рыжиками (№ 16); Шаляпин любил каргопольские рыжики (№ 14); Шаляпин обратился в гаагский суд, чтобы ему платили красными рыжиками за прослушивание его пластинок в СССР (№ 14).

Маркируется в фольклорных текстах и такой локус, как дороги: возникновение дорог и их характеристика (кривая или прямая) объясняются тем, что их прокладывали государь, святой, поп, купец, охотник, мужик. Если дорога петляет, то объяснение выглядит более чем логично: ее прокладывал пьяный персонаж. Если дорога прямая, то либо персонаж протрезвел, либо приехал начальник. В Каргополье известны следующие мотивы преданий, связанных с дорогами: монахи проложили дорогу (№ 354); святой проложил дорогу (№ 238, 239, 242, 352, 391, 403, 404, 408, 409); Государева дорога построена Петром I, когда перетаскивали суда на Онежское озеро (№ 10); Шелковый путь: торговля шелком морским путем (№ 9); дорога петляет, потому что охотники проложили дорогу, охотясь за раненым медведем (№ 23); пьяные попы проложили дорогу (№ 22); пьяный святой проложил дорогу (№ 387); пьяный купец проложил дорогу (№ 20); мужикам подвозили бочки с вином, поэтому дорога извивается (№ 8); грамотный мужик проложил дорогу: чем больше ему наливают, тем извилистей дорога (№ 21); пьяный первопроходец проложил дорогу (№ 19); дорога прямая, так как губернатор/епископ погнался за пьяными попами (№ 22); святой проложил прямую дорогу (№ 354, 401, 408); святой, протрезвев, проложил прямую дорогу (№ 387).

Фольклоризуется и наличие/отсутствие железной дороги рядом с местом/селением – железная дорога не построена: глава города мылся в бане / был пьян, когда обсуждали проект железной дороги (№ 17, 18).

Ландшафтные предания, включающие сюжеты о камнях-следовиках, включают наиболее распространенный мотив «сверхъестественный персонаж оставил след на камне». Наряду со святыми в категорию тех, кто оставляет отпечаток ноги на камне, включаются цари, снежный человек и даже первобытные люди: на камне отпечаток ноги святого (№ 62, 124, 239, 242, 243, 246, 253, 257, 273, 352, 363, 371, 384, 390, 391, 395, 402, 404–409, 411–414, 419, 452); Христа (№ 251); Бога (№ 252); царя (№ 414); снежного человека (№ 249); в след на камне ставят ногу – меряют (№ 409); в камне углубление, где мылись первобытные люди (№ 250).

Таким образом, структуру указателя текстов местных преданий, связанных с происхождением названия селений / объектов в данной местности, различных локусов, могут составлять следующие разделы:

- I. СЕЛЕНИЯ, ОБЪЕКТЫ, СОБЫТИЯ
 - A. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ТОПОНИМОВ
 - B. МЕСТО ОСНОВАНИЯ СЕЛЕНИЯ / ОБЪЕКТА
КУЛЬТОВОГО НАЗНАЧЕНИЯ
 - B. ПРИМЕЧАТЕЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ СЕЛЕНИЯ
 - Г. ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МЕСТНЫХ ЖИТЕЛЕЙ
 - Д. ВОЗНИКНОВЕНИЕ КУЛЬТУРНОГО/ПРИРОДНОГО
ОБЪЕКТА

2. Для создания научного продукта, удовлетворяющего строгим требованиям к указателям фольклорных текстов преданий, необходимо отбирать только тексты определенной жанровой природы – только предания или только легенды. Основным жанровым признаком легенды называется связь содержания таких текстов с господствующими в обществе религиозными представлениями (Пропп 1998: 271). Функциональность этого жанра состоит в том, что он должен утверждать «морально-этические нормы христианства» (Криничная 1987: 6). Предание же понимается как повествование о реальных и квазиреальных исторических несакрализованных событиях и персонажах далекого или недавнего прошлого (Чистов 1964: 8; ВФ 1993: 275). Разделение легенды и предания по основанию сакрализованный/несакрализованный нарратив в принципе возможно, но если в традиции встречается текст, в котором имевший место исторический сакрализованный персонаж основывает реально существующий монастырь (см. тексты об основании монастыря Александром Ошевенским (№ 353, 356, 358, 359, 362, 368, 369 проч.⁴), то данное основание при разделении жанров оказывается нерелевантным. Пластичность текста позволяет носителям традиции передавать его в различном жанровом регистре (в пределах жанрового поля сказочной прозы), включая семантические элементы преданий в *устную историю* и наоборот (например, местный житель во время интервью рассуждает о попытках своих родственников найти спрятанный разбойниками клад – № 6, 66, 67).

Собранные тексты редко «подчинются» воле исследователя: среди них немало смешанных типов, мотивы и сюжеты «классических» преданий включаются в рассказы о быте и верованиях, в тексты присловий. Всего для указателя сюжетов и мотивов каргопольским преданий было проанализировано 760 из 831 текста, представленного в сборнике (№ 1–594, 609–775), выделено 560 единиц сюжетов и мотивов, исключая вариационные формы.

За рамками указателя остались «несюжетные» тексты (№ 156, 442, 627 и некоторые другие). Так, если в тексте только упоминается о явлении, но не объясняется его происхождение или не содержится подробностей, то номер такого текста не вносится в указатель. Например: № 156 [*Говорят, тут была мельница – Шутиловка?*] *Вотя... я вц'ера вам не сказала: говорю, у нас было ц'ётыре мельницы – Тягуниха <...> Суханиха, Сласька мельница, вот Сласька, вот тами Шутиловка была на руц'ю. Ц'ётыре мельницы. [Почему они так назывались?] Вот кто их знат – раньше так названы дак.*

Изначально предполагалось составить указатель мотивов и сюжетов преданий и некоторых легенд (по сути – указатель «несказочной» прозы, исключая былички⁵), то есть соблюсти так называемую чистоту материала. При его составлении использовался опыт Н.А. Криничной (Криничная 1990). После сопоставления получившихся типов преданий и мотивов выяснилось, что тексты каргопольских преданий не укладываются в матрицу, предложенную Н.А. Криничной, а следовательно, ее инструментарий не совсем подходит для этого корпуса текстов. Решено было, пренебрегая строгостью при составлении классификации, уделить большее внимание конкретным деталям, увеличив при этом объем анализируемых текстов. В метатекстовое название мотива или сюжета включаются, таким образом, уникальные детали и даже формулы, используемые в конкретных текстах (многоженец имеет двух жен: одна жена – праздничная / она ездит к мужу только к празднику (№ 486); перезвон женского и мужского монастырей: «К нам, к нам, сиротам, – Как отслужим, так и к вам» (№ 278)). Одной из проблем, поставленной современной фольклористикой, является исследование текстуализации сюжетных единиц. Для текстов каждого жанрового образования (впрочем, как и для каждого текста) граница между сюжетными и несюжетными элементами «плавает», а структуры мотивных комплексов довольно пластичны. Поэтому при номинации мотивных единиц необходимо

ориентироваться прежде всего на речь информантов. *Лешая Горушка* [место в лесу]: названо так, потому что там водило / леший водил (№ 118). Выбранная нами методика пересказа направлена на то, чтобы отразить уникальные детали того или иного мотива, поэтому в ней используется цитирование текстов. Прямое цитирование текстовых фрагментов, обладающих объяснительной силой, помечается в Указателе курсивом, а прямая речь дается в кавычках.

Указатель состоит из двух больших разделов: «Селения, объекты, события» и «Персонажи». Основанием для систематизации стали тексты, в которых представлены, во-первых, сюжеты об объектах, во-вторых – о персонажах. Некоторые мотивы повторяются в указателе с изменением формулировки, так как относятся к нескольким группам: ИСТОРИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ – Екатерина II не доехала до Каргополя: ее ограбили разбойники (№ 124); РАЗБОЙНИКИ: Разбойники ограбили царицу (№ 124).

В квадратных скобках помещаются разъяснения, относящиеся к слову, стоящему до скобок (Мёртвая Голова [порог]: баржа разбилась, утонуло множество людей (№ 114, 115)). Если речь идет о селении, то квадратными скобками это специально не помечалось. Если к разделу относится один сюжет, то он находится сразу за метатекстовой формулировкой этого сюжета после двоеточия (Е.2.3. Дом с привидениями: купец и его семья танцевали каждую ночь в доме, где спрятан клад (№ 134)). Через точку с запятой перечислены вариации мотивов, которые относятся к одной группе и различаются семантическим наполнением компонентов (на камне отпечаток ноги святого (№ 62, 124, 239, 242, 243, 246, 253, 257, 273, 352, 363, 371, 384, 390, 391, 395, 402, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 411, 412, 413, 419, 452); Христа (№ 251); Бога (№ 252); царя (№ 414); снежного человека (№ 249)). Через запятую в формулировке сюжета приводятся в хронологической последовательности части сюжета, сконструированные составителем Указателя (и иногда встречающиеся в тексте): необычные следствия исторических событий: во время войны в Каргополе появились волки с гривами (№ 33), потому что в городе разбомбили зоопарк (№ 32, 34, 36). Это следует понимать так: в тексте № 33 представлена только первая сюжетная единица (во время войны в Каргополе появились волки с гривами), а в текстах № 32, 34, 36 реализуются и первая и вторая (во время в Каргополе войны появились волки с гривами, потому что в городе разбомбили зоопарк).

После частей сюжета следуют номера текстов, в которых представлен тот или иной мотив. Варианты мотивов цифрами не обозначены, они помещаются в столбик под формулировкой мотива:

Волки с гривами имеют голубую шерсть (№ 36)

Волки с гривами – нездешние (№ 33)

Волки пришли с юга (№ 31, 35)

Волки с гривами: помесь львов и волков (№ 31); гривастый волк уносит девочку (№ 31)

Гривастые волки кусают девушку днем на мосту (№ 33)

Волков видят только охотники (№ 34)

После войны волки с гривами исчезают (№ 35).

Если выделенный мотив (сюжет) соответствует мотиву, сформулированному в указателе Н.А. Криничной или другом указателе сказочной прозы, то рядом указывается номер по этому указателю. Расположение сюжетов также подчиняется различным критериям. В разделе НАЗВАНИЯ СЕЛЕНИЙ сюжеты помещаются в алфавитном порядке для более удобного поиска, в других случаях это тематическое разделение. В некоторых названиях учитывается социальный статус и некоторые другие характеристики персонажей, принципиальные для сюжета: коммунист, разрушитель церкви, охромел (№ 309). Имена святых, кроме отдельных случаев, опускаются и заменяются родовым понятием «святых».

При всем нашем желании, чтобы описания сюжетов выглядели единообразно, мы не придерживались правил описаний сюжетов в каком-то определенном времени – настоящем или прошедшем. События, описываемые в преданиях, относятся к прошлому, поэтому основным принципом при описании такого рода сюжетов было использование прошедшего времени. Актуальные же верования (почитание святынь) мы описывали с помощью настоящего времени или модальных и императивных конструкций – «надо», «ходят». Употребляются прилагательные, числительные – слова, указывающие на оценочную сторону явления. После сюжета или мотива в скобках даются номера текстов, в которых этот сюжет реализуется.

Ниже приводится структура первых двух разделов указателя преданий и легенд Каргополья, связанных с особенностями места (селения, объекта в селении или события, которое происходило в этом селении).

I. СЕЛЕНИЯ, ОБЪЕКТЫ, СОБЫТИЯ

I.A. Происхождение топонимов

I.A.1. Названо по имени/прозвищу

I.A.1.1. Сакрального персонажа

Александровские родники: около них остановился / их основал св. Александр

Александровское озеро: по имени св. Александра Ошевенского

Архангело: в честь архангела божьего человека

Кирилло-Челмогорская пустынь: по имени св. Кирилла

Никола: в честь приплывшей иконы

Ошевенск: по имени св. Александра Ошевенского

Полуборье: Александр Ошевенский прошел из Каргополя в Ошевенск полбора и сел отдохнуть

Троица: трое святых ходили

Зосимы и Савватия [церковь]: или соловецкие угодники и плакали

I.A.1.2. Демонологического персонажа

Лешая Горушка [место в лесу]: названо так, потому что там водило / леший водил

I.A.1.3. Исторического персонажа

Ежова Гора: *Ежову/Ежову Гору* переименовали в *Гору*, после того как Ежов оказался изменником родины

Шулепово: полк под предводительством Шулепова *отделился от властей*

I.A.1.4. Первопредка/основателя/первопоселенца

Волосово: по имени предка Волоса

Гурино и Максимово: по имени первопоселенцев, двух братьев – Гурий поселился на одной стороне реки, Максим – на другой

Исаковская, Лавровская, Исаково: по имени основателей/братьев *Лавра, Исака и Самсона*

Давыдово: по имени Давыда – первого посетителя деревни

Бутино и Дудкинская: по имени первопоселенцев *Бутки* и *Дудки*

Абросимово: по имени основателя *Абросима/Абросимова*

Кирилловицина: по имени первопоселенца *Кирилла*

Кузьмины горы: по имени первопоселенца *Кузьмы*

Лукино: по имени основателя *Луки/Лукина*

Анфаловская и Морицихинская: по имени первопоселенцев *Анфала* и *Морицина*

Мыза: по имени основателя *Мызина*
Неклюдово: по имени основателя *Неклюдова*
Сварозеро: по имени первопоселенца *Свары*
Чурилово: по имени первопоселенца *Чурилы*
Троица: три жителя *вышли на гору*
Шулепово: по имени основателя/первопоселенца *Шулепова*

I.A.1.5. Владельца местности

Бабкино болото: по имени владельца *Бабкина*
Игумениха [участок леса]: названо так, потому что этим участком леса владела *игуменья*
Королевский [ручей]: там был *король*

I.A.2. Названо в связи с физическими/психическими/умственными особенностями персонажа

I.A.2.1. Первопредка/основателя/первопоселенца

Дураково: первопоселенец *дурак*

I.A.2.2. Местных жителей

Пьяная Роца: в этом месте жили *пьяницы*
Лихая Шалга: жители *лихо* ездили
Мудрая: жители – *мудрецы*

I.A.2.3. От особенностей образа жизни и быта местных жителей

Привалово: на берег выезжали кормить коней, *приваливали*
Стряпково: жители хорошо умели *стряпать*
Портомой [озеро]: в нем *полоскали белье*
Лихая Шалга: в селении поселились *беглые, лихие люди*; основатели селения *беженцы Карелин и Воронков*
Халуи: в селении жили *хулиганы и плохие люди*
Плакида [кладбище]: жители там *плакали*
Кукли: жители *куколь на голову надевали*; женщины *куколь надевали на голову*
Вшивая Пойга: потому что у *всех жителей вши были*
Рудный Конец: в домах не было *дымоходов*, и дым шел через *двери*

I.A.3. Названо в связи с особенностями объекта – носителя топонима

I.A.3.1. Отдельные события из истории данного объекта

Гарь: селение *горело*; три раза *горело*
Огнёво: селение *три раза горело дотла*

Валушки: укрепления от поляков
Орехово: кто-то ехал и рассыпал орехи
Новосёлово: селение позднее заселили
Турово: разбойники вытурили жителей из деревни
Ратнее озеро: в озере рать потонула
Святое озеро: в озере поп утонул; святой утонул; святого похоронили около озера

Лешева Горка [местность]: называется так, потому что в этом районе расстреливали людей

Косткин ручей: в нем нашли кости утонувшей коровы

Красный ручей: в этом месте протекла кровь солдата

Мёртвая Голова [порог]: баржа разбилась, утонуло множество людей; баржа купцов Солодягина и Немчинова погибла вместе с командой

I.A.3.2. Расположение/местоположение/ландшафтные свойства объекта

Палестина: потому что живут отдельно, не проехать

Пятка [местность]: названа потому, что стоят рядом друг с другом пять деревень

Безводный ручей: вода в землю уходит

Берег: селение расположено на берегу реки

Бор: селение на месте лесного бора

Конёво: около селения есть камень, похожий на коня

Половинное [озеро]: озеро находится на полпути между Лядинами и Орлово

Проломинская часовня: часовня названа по пролому, провалу в земле

Чертova Яма [озеро]: не достать до дна

Серёдка [место]: находится посредине

Ширяиха: селение образовалось на широком поле

Мёртвая Голова [мельница]: рядом с порогом Мёртвая Голова

Лихая Шалга: нет дороги ни в какую сторону

Халуй: по названию реки

Няндом: по имени реки Няндом

I.A.3.3. Специфические свойства объекта

Разбойник [порог на реке]: разбиваются плоты

Шолохово: в близлежащем озере мелка рыба – шолохва

Коласниково: от слов *колесо*, *калач*
Копаница: сделан искусственный ров
Бабье сердце/Бабья жаль [место в озере]: волнуется / по нему идет рябь в любую погоду

I.A.3.4. Функционирование объекта

Погост: останавливались *гостить* возы с товарами

I.A.3.5. Через «языковую игру»

Каргополь: карканье вороны: «*Кар!*», *поле ворон*
Чита: поселенцы приехали и спрашивали: «*Чи та или чи не та?*»
Няндомы: жители спрашивали «*Няны* [национальность] *дома?*», охотник / японец, китаец Ян: «*Ян дома?*»

Ухта: кто-то провалился и сказал: «*Ух ты!*»

Наглимозеро: от «*Пошли на Аглимозеро*»

Палестина [место в селении]: местный житель сказал: «*Идти в свои палестины*»

Муди и Сука/Срака [плесы]: во время сплавки леса по реке лес задерживался в месте, образующем два небольших островка, поэтому говорили: «*Голова в Суке, а хвост в Мудях*»

Напрасный труд [колхоз]: от *Красный труд*

I.B. Место основания селения / объекта культового назначения

I.B.1. Место основания указано самим сакральным объектом

Икона появилась на месте, где будет основано селение; икона приплыла против течения

Деревянная статуя святого появилась на том месте, где будет основано селение

Икона появилась на месте, где будет основано культовое сооружение

Охотник нашел икону у родника, построил часовню и основал селение

Приплывшая по реке икона сказала / приснилось, что сказала *построить на этом месте часовню*

Жители нашли икону, в честь нее поставлена часовня; церковь Николы

Персонаж отталкивает икону: культовый объект основывается в другом месте

I.Б.2. Место основания определяется произошедшим около него событием

Никольская церковь: монахи разбились на пороге реки, один из них спасся, у него из имущества осталась только икона св. Николы: в честь этого события он основал церковь

I.В. Примечательные особенности селения**I.В.1. Структура селения**

Дом стоит посреди деревни, а не в ряд, как другие дома: старик, чтобы научить сына жить, выгнал его из дома, поставил кол посреди деревни и велел ему строить свой дом

Круглое селение: пьяный житель не мог найти выход, ходил по кругу и насчитал двенадцать часовен

I.В.2. События в селении

Кучепалда: в середине селения водоем, в котором утонул местный житель; утонул, купаясь / купая коня, в водоеме не стало воды

I.В.3. Взаимоотношения селений

Местные жители обменяли «свой» деревенский праздник на ягоды

Ухта гуляет – Шильда спит: если в одной деревне праздник, то вторая не гуляет: в противном случае будет драка

Вороны и галки: словесная перепалка между селениями

I.Г. Хозяйственная деятельность местных жителей**I.Г.1. Каргопольские красные рыжики**

Рыжики появились на месте пастбищ

Рыжики собирали босиком

Рыжики собирали в бутылки

Рыжики экспортировали в Англию

I.Д. Возникновение культурного/природного объекта**I.Д.1. Дорога**

Святой проложил дорогу

I.Д.1.1. Прокладывание/постройка дороги

Монахи проложили дорогу

Государева дорога построена Петром I, когда перетаскивали суда на Онежское озеро

Шелковый путь: торговля шелком морским путем

І.Д.1.2. Почему дорога петляет

Извилистая дорога

Охотники проложили дорогу, охотясь за раненым медведем

Пьяные попы проложили дорогу

Пьяный святой проложил дорогу

Пьяный купец проложил дорогу

Мужикам подвозили бочки с вином, поэтому дорога извивается
(см. *Криничная: Ж.З.в.*)

Грамотный мужик проложил дорогу: чем больше ему наливают,
тем извилистей дорога

Пьяный первопроходец проложил дорогу

І.Д.1.3. Почему дорога прямая

Губернатор/епископ погнался за пьяными попами

Святой проложил прямую дорогу

Святой, протрезвев, проложил прямую дорогу

І.Д.1.4. Почему в Каргополе нет железной дороги

Дорога не построена: глава города мылся в бане / был пьян, когда
обсуждали проект железной дороги

І.Д.1.5. Незарастающая дорога/тропа

Тропа не зарастает: по ней проходил человек по имени *Амин* с
войском

Дорога/тропа, проложенная святым, не зарастает

І.Д.2. Подземный ходІ.Д.2.1. Подземный ход между двумя объектами

Существует в селении / между селениями

Из монастыря/церкви/колокольни

Между монастырями/церквями; между мужским и женским мо-
настырями/церквями (см. *Криничная: Ж.З.в.*)

Пробирались заключенные

В доме старовера

Для старообрядцев

От реки до кладбища основан, когда *поляки воевали*

Для перехода Онеги под землей

І.Д.2.2. Короткий путь

Подземный ход – более короткий путь для священников

І.Д.2.3. Особенности подземного хода

Ведет под рекой/озером

Для проверки подземного хода в него запустили собаку с колокольчиком: она вышла в другом селе

Человек, спустившийся в подземный ход, не вышел

Ходит *дьявольский кот* и всех поедает

Ездили на лошадях

Находили скелеты

Спрятано много икон

Выложен кирпичом

І.Е. Необычные объекты**І.Е.1. Клады**І.Е.1.1. Найденный клад (см. Криничная: X.7. Кладоискание)

Крынка медных денег

Таз медных петровских монет

Екатерининские монеты на потолке в церкви

Имущество/золото монастыря

Старушка / две старушки знали место захоронения клада; настоятель монастыря доверил тайну монастырского клада старушке; старушка, умирая, открыла место, где спрятано имущество монастыря; клад увезли на вертолете

Ребенок обманул сверстников, говоря, что за кладом придут покойники: сам забрал клад

Местный житель *хочет* откопать клад, спрятанный разбойниками

Путник убивает разбойника, забирает спрятанный им клад

І.Е.1.2. Спрятанный клад

В доме, где был клад, привидения: купец и его семья танцуют каждую ночь

Клад спрятан в доме купца

Клад спрятан около мельницы

Клад спрятан под камнем

Клад спрятан рядом с пещерой, где живет святой / на территории монастыря

Купец спрятал зерно в *застенках* дома

Купец спрятал золото в землю рядом с монастырем, умирая, рассказал про клад дочери, дочь забрала клад

Разбойники / беглые каторжники / беженцы спрятали золото / церковное золото под приметный камень (см. *Криничная: Х.5.б. Захоронение клада разбойниками под камнем*)

Слова купца, спрятавшего клад: «*Живете на золоте, а золото не найдете*»

І.Е.2. Постройки

І.Е.2.1. Провалившаяся изба

Изба, где проводят вечеринки, ушла под землю со всеми, кто в ней находился; в это время пели петухи; на месте избы осталась яма; наполненная водой

Провалившаяся изба находилась на краю деревни

На месте провалившейся избы осталась яма

Провалившаяся изба находилась около церкви/часовни

В провалившейся избе плясали ночью в *запретное время*

Изба провалилась после того, как туда зашли двое *мужчин с пламенем* изо рта

Изба провалилась после того, как там собирались ряженые – *шуты-куны с огненными языками*

Вечеринка в провалившейся избе проводилась в запретный день

Петух(и) пел(и) три года в яме; от провалившегося дома

І.Е.2.2. Дома, построенные на костях

В домах, *построенных на костях* / на месте массовых расстрелов, никто не живет: *в них пугает*

І.Е.2.3. Дом с привидениями

Купец и его семья *танцевали* каждую ночь в доме, где был спрятан клад

І.Е.3. Камни

І.Е.3.1. Внешний вид и функции камней

Камень похож на коня

На камне *нарисован/выбит* конь

У камня *выделяется* грива

Камень похож на переднюю часть туловища коня

Камень похож на всадника с лошастью

Камень используется как *престол*: на него кладут приношения

Красные камни нельзя собирать: люди, чтобы не гневить бога, забирают ребенка от матери, убивают его, разрезают его на куски

и кладут на камни, поэтому камни красные; турист собирал эти камни — за ними пришла мать ребенка

I.E.3.2. Камни-следовики

На камне отпечаток песьей лапы

На камне следы *всех зверей*: медведя, зайца, кошки

На камне отпечаток ноги

На камне отпечаток ноги; *Христа, Бога, царя; снежного человека*; в след на камне ставят ногу – *меряют*

На камне углубление, где *мылись первобытные люди*

На камне углубление в виде блюда; человек может поставить ногу в углубление и загадать желание

След на камне исцеляет; надо наступить в след на камне левой ногой для исцеления

На камень нельзя заходить: он приносит болезни

I.E.4. Деревья/рощи

I.E.4.1. Сакральные деревья

У деревьев шла кровь

Ель не могут срубить; ель, под которой ночевал святой, никто не мог срубить, пока она сама не упала

На месте, где растут сакральные деревья, не удастся *разбить огород*

Три дуба / деревья растут из одного корня

Дерево, кора которого лечит зубы

Норы под сакральными деревьями

Ель в несколько обхватов, под которой жил святой

Ель с иконой святого, около нее родник

На ели горит огонек

Сакральные деревья сожгло молнией

I.E.4.2. Проклятые деревья

Проклятое дерево не растет, потому что к нему привязывали веревки, пытаясь стащить келью святого в болото

I.E.5. Водоемы

I.E.5.1. Сакральные водоемы

Святое/памятное/обетное озеро/водоем: в озере/водоеме святая вода; чудесный источник

Три святых родника: один – воду брать, второй – деньги опускать, третий – умыться

На роднике по ночам горит свет

I.E.5.2. Проклятые водоемы

Проклятое озеро

Местные жители не дали старику/св. Николаю рыбы; он проклял озеро

Рыбаки не дали богомольцам рыбы, богомольцы прокляли озеро

В результате проклятия в озере не водится рыба

В результате проклятия из озера нельзя пить воду

В результате проклятия озеро высохло

В результате проклятия озеро заросло мхом и деревьями/тиной

I.E.5.3. Бездонные /с двойным дном водоемы

Бездонное озеро: до дна *не достать*: под ним есть еще одно озеро

Озеро с двойным дном: зимой уходит, летом наполняется

Место в реке: *не достать до дна*

Водоворот: образуется при соединении рек, не достать до дна

Родник без дна

I.E.5.4. Необычные свойства водоемов

Река требует жертв: три года подряд в одном месте тонули люди

В озере стали часто тонуть: в *человеческих отношениях теряется доброта*

Озеро не принимает утопленников/предметы

I.E.6. Пещеры

Пещера, в которой некогда жили люди

Пещера в горе сделана в войну

Пещера в горе: из нее выход к реке, к деревне

В пещере на камне выбиты кресты

Для проверки пещеры запустили собаку, она вышла в другом месте [из Чурьег в Волосово]

Таким образом, в основу пробного указателя, составленного для комплексного анализа текстов преданий местных (в данном случае каргопольских) нарративов о происхождении селений/объектов/локусов, положена идея микролокальных сюжетно-мотивных комплексов. При составлении этого указателя сюжетов и мотивов были вы-

работаны принципы языка описания. Наряду с метаязыком описания используются диалектные термины, бытующие в различных локальных традициях. Обозначена примерная структура указателя мотивов, которая будет дополняться и уточняться при добавлении новых текстов.

По всей вероятности, эта методика (с некоторыми дополнениями и исключениями) будет работать и для описания текстов преданий пограничного региона. При работе с фольклорным материалом в условиях белорусско-русского лингвокультурного пограничья можно ожидать значительный рост вариативности отдельных сюжетов, мотивов и мотивировок (особенно это касается топонимических и исторических преданий). В этом смысле указатель с метаформулировками, включающими отрезки фольклорного текста, предоставляет более широкие возможности для компаративного анализа семантических элементов (сюжетов и мотивов) и мотивировок (народно-этимологических трактовок топонимов, локусов) нарративов соседствующих традиций. Например, тот или иной значимый природный объект: *гора, курган, могильник, озеро, урочище*, известный (или даже наблюдаемый) по обе стороны административной границы, может иметь как минимум по два основных этиологических нарратива – с русской и с белорусской стороны. Однако именно детальное обследование соседних традиций, в которых существует представление о конкретном природном или искусственно созданном объекте, и исследование текстов с помощью ареального аналитического указателя, включая картографирование нарративных элементов, может выявить общий, не проницаемый административными границами и характерный именно для пограничья фонд сюжетов и мотивов.

Примечания

¹ Статья написана при поддержке гранта РГНФ-БРФФИ «Ареальная структура белорусско-русского лингвокультурного пограничья: язык и фольклор» (№ 13-24-01003).

² Здесь и далее нумерация текстов приводится по: Каргополье 2009.

³ Доставка Сталину каргопольских рыжиков перекликается с историей о доставке Рузвельту мезенской семги, рассказанной журналистом-международником В.М. Бережковым (Бережков 1968: 78) и процитированной в статье мезен-

ского краеведа С.Я. Половникова: «Валентин Бережков, переводчик Сталина на встрече “большой тройки” в Тегеране, в своих воспоминаниях рассказал о том, что во время завтрака Рузвельту особенно понравилась лососина. За обедом следующего дня Сталин сказал американскому лидеру: “Я распорядился, чтобы сюда доставили одну рыбку, и хочу вам ее теперь презентовать, господин президент”. Потом наш верховный главнокомандующий обратился к Бережкову: “Пойдите в соседнюю комнату, пусть принесут сюда рыбу, которую сегодня доставили самолетом”. Затем толстенную “рыбку” метра два длиной внесли четыре рослых парня в военной форме. Чудо-рыбину приблизили к Рузвельту, он залюбовался подарком...» (Половников 2005: 66). С.Я. Половников рассуждает, что так быстро могла быть доставлена только печорская или мезенская семга, тем самым встраивая исторический факт в фольклорное предание.

⁴ Далее тексты приводятся по: Каргополье 2009.

⁵ Переходные тексты быличкового характера так или иначе могут пояснять текст предания. Так, в текст № 118 включается мотив, зарегистрированный в указателе В.П. Зиновьева как А.І.86. Защита от лешего: переодевание одежды на Левую сторону (Зиновьев 1987: А.І.86).

Литература и источники

- Бережков 1968 – *Бережков В.М.* Тегеран, 1943. На конференции Большой тройки и в кулуарах. М., 1968.
- ВФ 1993 – Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Ред. К.П. Кабашников и др. М., 1993.
- Зиновьев 1987 – Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 305–320.
- Каргополье 2009 – Каргополье: Фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни и присловья) / Сост. М.Д. Алексеевский, В.А. Комарова, Е.А. Литвин, А.Б. Мороз, Н.В. Петров; под общей ред. А.Б. Мороза. М., 2009.
- Криничная – *Криничная Н.А.* Указатель типов, мотивов и основных элементов преданий. Петрозаводск, 1990.
- Криничная 1987 – *Криничная Н.А.* Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987.
- Половников 2005 – *Половников С.Я.* Семга для Рузвельта // Слово. 2005. № 3. С. 62–67.
- Пропп 1998 – *Пропп В.Я.* Жанровый состав русского фольклора // *Пропп В.Я.* Поэтика фольклора. (Собрание трудов В.Я. Проппа). М., 1998. С. 28–69.
- Чистов 1964 – *Чистов К.В.* К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. М., 1964.

Юлия Крашенинникова

(Сыктывкар)

Литературные и лубочные произведения в текстах русского свадебного обряда¹

Исследователи, изучающие динамику развития фольклорных жанров, отмечают довольно сильное влияние литературы на многие жанры на позднем этапе их развития. В одной из своих работ Б.Н. Путилов, предлагая «гипотетическую схему» формирования и эволюции образования классических жанров русского фольклора, отмечал очевидную структурообразующую роль литературы в развитии некоторых разновидностей лирической песни, частушки, исторической песни, некоторых видов свадебного фольклора и др.²

Касательно жанров свадебного обряда отметим, что далеко не все жанры свадьбы в равной степени привлекают и используют литературные произведения (авторской, лубочной литературы). В этом отношении довольно интересны наблюдения, связанные с говорными жанрами – свадебными приговорами. Следует оговорить, что те тексты, которые содержат информацию о ритуале, комментируют и сопровождают обрядовое действие, оказались в меньшей степени подвержены подобного рода влиянию «извне». Они относительно устойчивы в содержательной части, сравнительный анализ таких записей из разных локальных и региональных традиций России показал довольно высокое схождение их содержательного плана³.

В нашей статье мы остановимся на текстах редких, единичных, зафиксированных в одном-двух вариантах, большинство из которых обнаружено нами в архивных коллекциях и публикациях XIX – нач. XX в., выполненных корреспондентами обществ изучения местного края, бытописателями, краеведами. Таких текстов немного, однако процессы, которые нашли в них отражение, весьма показательны в плане демонстрации развития жанра в XX в. и на рубеже XX–

XXI вв.; отмеченные на материале отдельных сюжетов, в единичных текстах, записанных на рубеже XIX–XX вв., эти процессы получают довольно широкое распространение в говорных жанрах свадьбы в кон. XX в.

Тексты, которые попали в поле нашего зрения, в содержательном плане весьма пестрые, демонстрируют зачастую «неожиданное» сочетание литературных и фольклорных источников. Безудержный разгул, пьянство и наказание за него, женитьба, описание «молодой молодницы» и женских достоинств – вот круг тем, актуализация которых обусловлена самой обрядовой ситуацией (большинство этих текстов произносилось после венца). Импровизационный принцип в этих текстах используется весьма широко: создатели приговоров, ориентируясь на обозначенную тематику, обращались к разным фольклорным и литературным жанрам (в некоторых случаях весьма неожиданным) – лубочным картинкам, духовным стихам, произведениям демократической сатиры, небылицам, народным анекдотам, авторской поэзии и др., демонстрируя достаточно активную способность жанра к творческой переработке и усвоению различных фольклорных, книжных источников, в которых в большей или меньшей степени реализовывались перечисленные выше темы.

Причины такой способности жанра к усвоению, творческой переработке фольклорных и литературных произведений мы уже обсуждали; в их числе – индивидуальный характер жанра, аккумулятивное дружкой функций других свадебных персонажей по мере развития обряда, наличие общего тематического и стилистического репертуара и др.⁴

Тексты, которые будут анализироваться ниже, демонстрируют разные способы использования и творческой переработки литературных произведений: цитирование и включение в фольклорные тексты фрагментов литературных произведений с минимальным вмешательством в последние, кардинальная переработка литературного текста, «микст» (попурри) из разных произведений, в результате чего рождается совершенно удивительный по поэтике и содержанию фольклорный текст. На каждом случае остановимся отдельно.

Ставший хрестоматийным, но, к сожалению, оставшийся без комментирования исследователей при многочисленных републикациях пример использования приговорами авторской поэзии демонстрируют записи, сделанные А. Ермолаевым в 1911 г. в Краснояр-

ском крае⁵. Один из текстов представляет собой, по замечанию публикатора, «странное сочетание», поскольку вторая часть приговора является «переиначенной и сокращенной “Крестьянской пирушкой” Кольцова»⁶. Сетования А. Ермолаева по поводу отсутствия возможности «выяснения странного сочетания стихотворения Кольцова и свадебного приговора»⁷ дублируют авторы-составители издания «Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока»⁸, не давая более никаких комментариев по поводу самого текста. Принимая во внимание тот факт, что приговор читался после венца, когда «звучат», главным образом, застольные темы, становится понятна причина контаминации приговора и авторского произведения: последнее состоит из нескольких картин-зарисовок (приезд «званных гостей» и рассаживание за «набранными дубовыми столами», угощение гостей «чашей горького», «брагой хмельною», «медом сычным», описание застольного разговора с перечнем тем – «...Про хлеба, про покос, // Про старинушку; // Как-то бог и господь // Хлеб уродит нам? // Как-то сено в степи // Будет зелено?»⁹). Стилистика кольцовского стихотворения близка фольклорной (как и ряда других его произведений, так называемых песен, что отмечают исследователи творчества А.В. Кольцова); возможно, благодаря этому стихотворение подвергается «умеренной» переделке. Некоторые фрагменты текста остаются практически неизменными, например описание «набранных дубовых столов» и перечень блюд¹⁰, финальная картина с описанием «угощающихся гостей»¹¹. «Непонятные» (возможно, труднопроизносимые) для народного сознания лексемы заменяются созвучными («мед сыченный» / «мед сыщатый», «бахрома» / «бухарма»). Завершается свадебный приговор традиционным для текстов этого жанра молитвенным восклицанием «Аминь».

Тексты свадебных приговоров, записанные Б. и Ю. Соколовыми от заонежского сказителя М.К. Рябинина, демонстрируют прием цитирования. В.А. Бахтина, анализирувавшая и подготовившая тексты к публикации¹², отмечала влияние поэзии А.С. Пушкина на содержание свадебных приговоров, приводя фрагменты из последних с включенными в них цитатами из пушкинских стихотворений¹³. Довольно любопытный текст мы обнаружили в свадебных диалогах, которые произносились у закрытых дверей дома невесты. Дружка, говоря об отношении жениха к невесте, характеризует ее:

...Лишь княгиня младая
Для князя милáя,
Другие девицы
Страшны как львицы,
Как огненные гиены,
Морские серены,
Как ведьмы мохнаты,
Как совы полосаты,
А княгиня младая
Так князю милáя,
Кажется жар-птицей,
Морскою царицей,
Зорькой красной,
Звездочкой ясной,
Весной благодатной,
Фиалкой ароматной,
Легкой пушинкой,
Белой снежинкой,
Ночью майской
И птичкой райской.
Для князя она
Мíлая одна...¹⁴

В приговорах, записанных в других традициях, мы не встречали близких по содержанию описаний, и на первый взгляд процитированная характеристика является импровизацией, которая характерна для стиля М.К. Рябинина. Однако эта же цитата встретилась нам в заговоре «на любовь молодца к девице» из рукописной заговорной тетради, присланной членами партячейки с. Поруб Прилузского р-на Республики Коми в Общество изучения Коми края¹⁵. Дословное совпадение двух фрагментов, зафиксированных примерно в одно и то же время в локальных традициях, территориально расположенных довольно далеко друг от друга, говорит в пользу книжной основы этого фрагмента.

Текст на тему пьянства, представляющий собой «попурри» из разных произведений, записан в Семипалатинской губ. Ф. Зобниным от казачьего населения и опубликован в 1898 г.¹⁶ Называемый в терминологии местных жителей «молебном», этот текст-пародия читался «после похмельного стола»¹⁷. Очевидно, что создатели «молебна»

при отборе фольклорных и литературных источников пытались следовать избранной тематике, но в ряде случаев соединение разнородных фрагментов-«зарисовок» происходит механически. Зачинная часть – восхваление «честной мученицы горелки», воссиявшей перед «мучителем винокуром», не убоявшейся ни огня, ни пламени, ни котельного кипения, прошедшей сквозь огонь, воду, медные трубы, покрывшейся пеною, «аки бисером драгоценным» – представляет собой пародию на житие растений и предметов¹⁸, отсылает к сатирическим («смехотворным»¹⁹) песням, содержащим хвалу «горилке пьяной», которые, по замечанию В.П. Адриановой-Перетц, имели распространение в монастырской среде и пародировали церковные песнопения²⁰. Вторая часть приговора, озвучивающая сетования «горе пьяницы» («Горе пьянице без похмелья! // Ручки, ножки не осядут, // Головушка дел своих не обынет...»²¹), обнаруживает параллели с текстом «Служба кабаку», в котором физическое состояние пьяницы описывается с натуралистическими подробностями (ср.: «с похмелья еси велика стонота, очам еси отемнение, уму омрачение, рукам трясение»²²). Третья часть текста содержит «намек» на «Калязинскую челобитную»: в тексте «молебна» упоминается «новый архикадрит» с лаконичной характеристикой «строитель разоритель, хлебодар скупой»²³. Характеристика отсылает к той части сатирической жалобы-челобитной, в которой создается образ «лихого архимарита»; вероятно, появление в приговорной характеристике лексемы *разоритель* обусловлено многократным повторением в литературном памятнике однокоренных слов и выражений, имеющих близкое значение: «монастырскую казну не бережет, ладану да свечь много прижог», «почал монастырский чин *разорять*», «чють он, архимарит, монастырь не *запустил*», «*разорение* известно стало на Москве начальным людям»²⁴ и др. Вторая часть характеристики «архикадрита» – «скупой хлебодар» – получает в тексте «молебна» лаконичное продолжение («помалу нам хлеба дает, оттого-то нам, братцы, хлеба на обед не достает»²⁵), отличное от литературной и лубочной версий, содержащих, напротив, подробные описания блюд, предназначенных монахам-калязинцам²⁶. Тема славления «нового архимандрита», который «отворит погребы холодные, выставит питья медовые...», реализуется лапидарно, однако также актуализирует тему пьяного разгула: «...Опустим черпала медные, // Подойдем, распахнем // И почерпнем, по компаньи разнесем! // Ошмаривай, братцы, не

робей!»²⁷ Завершает текст метафорическое описание потасовки с нанесением побоев, переданное в терминах «женитьбы–венчания»:

Поехал наш батюшко жениться
В чужую деревню, незнакому,
Ко чужому к одёню²⁸ ко ржаному.
Начали батюшку венчати
В четыре дубины дубовые,
Пятая сваха вязовая.
С радости наш батюшка усрался,
Приехал домой не сказался²⁹.

Еще один пример использования и интерпретации в свадебных текстах сюжетов демократической литературы XVII в. демонстрируют записи П. Вишневого из Кинешемского уезда Костромской губ., датированные декабрем 1853 г.³⁰ Текст, регулирующий начало свадебного застолья, произносился дружкой после поднесения ему первого стакана вина. Обращаясь к присутствующим гостям, дружка включает в приговор лирическое отступление, в котором говорит о зароке («заповеди от Духовного отца») «не пить винца до смёртного конца» (РГО. Л. 3) и сетует на свое «бедное житье», причиной которого стало, по всей видимости, безудержное пьянство. Дружка жил «...век не как хорошей человек, // Много напирался скуды и беды...», от которых не знает «куды себя девать» (РГО. Л. 3). Рассуждая о тщетности своих попыток «спрятаться от скуды, беды», сетует, что в лесу «Охотники найдут, // За место³¹ зверя убьют, // Кожу мою сдёрнут, // А кости на убогой дом снёсут» (РГО. Л. 3). Наблюдая, как «богатые люди пиво да вино пьют», жалуется:

...Богатые люди пиво да вино пьют,
А меня, бедного, только по шее бьют.
Полно тебе, полорот,
Стоять у чужих ворот,
Разиня рот.
А меня, доброва мóлодца, горё берет... (РГО. Л. 3).

Наконец, молодец принимает решение укрыться в монастыре, однако его попытка остается безрезультатной (цитату см. ниже). Завершается этот сюжет пожеланием «воздохнуть да чарочку вина помянуть» (РГО. Л. 3об.).

Из текста свадебного приговора мы выбрали весьма «говорящие» цитаты, которые отсылают к двум литературным памятникам XVII в. – «Повести о Горе-Злочасти» и «Повести о Хмеле». Так, с последней приговор связывает описание пьяницы, стоящего у чужих ворот и выпрашивающего угощения (ср.: «... пьяница, аще в котором дворе пьют, и тут стоит и слушает, пьют ли в том дворе, и спрашивает, в котором дворе пьют. И стоит у ворот и забьнет, и просит пить, а сорама нет и стыда не имеет, толко в уме своем имеет, как бы напиться...»³²).

Больше смысловых и сюжетных пересечений костромской приговор обнаруживает с «Повестью о Горе-Злочасти». Многозначность ряда лексем и описываемых в приговоре ситуаций позволяет провести параллели между приговором и литературным памятником. Во-первых, стремление молодца «уйти в лес» можно расценить как желание быть отшельником или разбойником. Несмотря на популярность этих двух тем, они обе в большей или меньшей степени реализуются в «Повести...»: Горе неотступно преследует молодца, толкая его на путь разбоя и грабежа, и молодец, вспоминая «о спасенном пути», в конце концов, уходит в монастырь и принимает постриг³³. Саму ситуацию ухода в монастырь приговор трактует в трагическом ключе, который достигается контрастом между заявленной темой и характером ее интерпретации: для молодца уход в монастырь труден («не без труда») по причине необходимости доказать, что его обращение к церкви искренне, чистосердечно, некорыстно и нелицемерно («Оставлю я мир, // Пойду в монастырь. // И тут не без труда: // Поднять взор, // Скажут: вор. // Посупить очи: // Стал-быть мытарь...», РГО. Л. 3об.³⁴).

Во-вторых, в этом лирическом отступлении настойчиво педалируются темы бедности, нужды, нищеты, убожества, болезни: «житие бедное», молодец «бедный», его «горё берет», жил он «не как хорошей человек», «напримался скуды и беды». Благодаря многозначности лексем «беда», «горе», «скуда», «нехороший», «бедный»³⁵ складывается образ бедствующего, беспутного, убогого, не обладающего положительными физическими и нравственными качествами, недостойного, испытывающего глубокие душевные и физические страдания молодца. В-третьих, факт использования книжных источников подтверждается и наличием в фольклорном тексте отдельных книжных слов и выражений.

Тема пьянства является центральной и в «наговоре на почки», записанном в Костромском уезде одноименной губернии, который читался на следующий день после первой брачной ночи в конце свадебного застолья (на «красном столе»)³⁶. В комментарии к публикуемому образцу Н. Виноградов отмечает, что «по большей части все они (приговоры «на почки». – Ю.К.) не отличаются особым смыслом, потому что пьяные мелют, что им в голову взбредет. Почему-то во всех наговорах такого рода упоминается о пьяницах, рае и аде»³⁷. Изданный Н. Виноградовым текст представляет собой пародию на популярный в народной среде духовный стих «Адская газета» (вар.: «Газета из ада»), реализация в приговоре преимущественно одной темы (пьянство и наказание за него) объясняет содержание текста, выбор персонажей³⁸.

В свадебных приговорах обнаруживаются отсылки к русским лубочным картинкам с темой «женитьбы». Так, лубочная картинка «Роспись приданому тебе молодцу удалому»³⁹, которая, по наблюдениям Д.А. Ровинского, восходит к подробным росписям приданого, существовавших в мещанском, купеческом и духовном сословиях⁴⁰, оказала влияние на содержание свадебных указов, зафиксированных в Ростовском уезде Ярославской губ. и Переяславль-Залесском уезде Владимирской губ. Эти указы произносились девушками, подругами невесты, переодетыми в мужскую одежду, накануне венца во время приезда жениха в дом невесты. Ярославские записи 1924 г. опубликованы и проанализированы Е.Э. Бломквист⁴¹, которая в результате сопоставительного анализа приходит к выводу, что от первоначального лубочного текста осталась тема, структура и некоторые близкие и понятные крестьянину выражения, претерпевшие вместе с тем некоторые видоизменения; в большинстве деталей тексты указов отличаются от лубочных текстов⁴².

Пример незначительного вмешательства в лубочный текст демонстрирует свадебный приговор, названный в рукописи 1890 г. из Вологодской губ. «просьбой об угощении». Произносился он кем-нибудь «со стороны публики обыкновенно накануне венчания» и был адресован стороне жениха⁴³. Строится по типу приговоров, имеющих своей целью получить благословение от всех присутствующих на свадьбе: в текстах перечисляются группы персонажей (девушки, замужние женщины, пожилые люди, дети, подростки, мужчины), каждая из которых сопровождается лаконичной или раз-

вернутой характеристикой⁴⁴. В вологодском приговоре упоминаются работники, строящие для поезжан дорогу, «красные девицы», «старые старушки», «маленькие ребятки», однако преимущественное внимание получают девушки. Для характеристики совершенств и добродетелей «красных девиц» вологодский текст использует лубочную картинку «Реестр о дамах и о прекрасных девицах»⁴⁵, в которой «предлагаются жениху имена невест с кратким обозначением личных их качеств»⁴⁶; вероятно, это назначение картинки и стало причиной ее использования в свадебных текстах. Сопоставление приговора с опубликованными Д.А. Ровинским в «Атласе» вариантами («Реестр о дамах и о прекрасных девицах», «Реестр о дамах и о девицах, молодежи»⁴⁷) показывает, что лубочные тексты были переработаны согласно крестьянским вкусам. Первая треть текста заимствована без какого-либо вмешательства, от лубочной картинки взят и принцип подачи материала (имя + краткая характеристика). Очевидна избирательность создателей приговора при выборе женских имен: в нем перечень имен в полтора раза меньше, чем в лубочных картинках (51 или 49 имен в лубочной картинке против 30), отсутствуют имена, более свойственные городской среде, встречающиеся в светской литературе, чуждые с точки зрения крестьянского именаречения (Зинона, Клеопатра, Вера, Ненила, Надежда, Татьяна, Минодора, Марина, Наталья, Маргарита, Макрида и др.). С другой стороны, в приговор включены имена, имевшие распространение в крестьянской среде (Анна⁴⁸, Афанасья, Аграпена, Офимья, Александра, Ираида, Фива, Павла). Лаконичные пародийные характеристики содержат оценку поведенческих качеств, портретных черт; в фольклорном тексте эти характеристики грубы, уничижительны, откровенно сатиричны: «Христина – березовая хлыстина», «Александра любит пивца испить да в карты поворошить», «Аграпена – всегда у рта пена», «Афанасья – глаза скосить да ребят носить (вар.: родить)», «Антонида – задом вернуть да ребят обмануть», «Фива что галка», «Павла – березовая палка»⁴⁹.

Мы рассмотрели несколько приговоров, которые произносились в обряде разными персонажами (свадебными чинами, зрителями, гостями). Тексты демонстрируют возможности использования фольклорной традицией произведений авторской, наивной, примитивной (лубочной) литературы. Книжное влияние выявляется на разных уровнях фольклорных текстов, в частности, это «включение»

в них фрагментов литературных произведений, кардинально «переделанных» или испытывших минимальное вмешательство, цитирование, использование фольклорными текстами образов из литературных произведений, изменение стилистических особенностей фольклорных текстов под влиянием авторской поэзии и т.п.

Примечания

¹ Эта тема уже была затронута нами, см.: *Крашенинникова Ю.А.* Свадебные приговоры среди фольклорных и литературных жанров (к вопросу о межжанровом взаимодействии) // От Конгресса к Конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Сб. докладов. М., 2010. Т. 1. С. 195–208. Настоящая статья переработана и дополнена новыми материалами.

² *Путилов Б.Н.* О процессе жанрообразования в фольклоре // Актуальные проблемы современной фольклористики. Сб. статей и материалов. Л., 1980. С. 197, 198. Позднее эта идея была развернута Б.Н. Путиловым в монографии «Фольклор и народная культура» (*Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура; In memoriam. СПб., 2003. С. 215–225).

³ *Крашенинникова Ю.А.* Свадебные приговоры дружки (структурно-семантический, функциональный аспекты жанра). Рукопись диссертации ... канд. филол. наук. Сыктывкар, 2003 (Научный архив Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 642. С. 3–134).

⁴ Подробнее об этом см.: *Крашенинникова Ю.А.* Свадебные приговоры среди фольклорных и литературных жанров. С. 195–198.

⁵ *Ермолаев А.* Свадебные наговоры дружки в ангарской деревне // Сибирский архив: Журнал археологии, истории и этнографии Сибири. Иркутск, 1912. № 8. С. 585–594.

⁶ Там же. С. 585.

⁷ Там же. С. 585.

⁸ Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Свадебная поэзия и похоронная причеть / Сост. Р.П. Потанина, Н.В. Леонова, Л.Е. Фетисова. Новосибирск, 2002. С. 422–423.

⁹ См.: <http://scanpoetry.ru/poetry/11141>.

¹⁰ «На столах много // Кур, гусей жареных, // Пирогов, ветчины // Блюда полные...» (*Ермолаев А.* Свадебные наговоры... С. 589), ср. «На столах кур, гусей // Много жареных, // Пирогов, ветчины // Блюда полные...» (<http://scanpoetry.ru/poetry/11141>).

¹¹ «...Гости пьют, едят, // Забавляются, // От вечерней зари до полуночи... // По селу петухи // Перекликнулись, // Позатих разговор // В теплой горенке...» (*Ермолаев А.* Свадебные наговоры... С. 589), ср.: «Гости пьют и едят, // Забавляются // От вечерней зари // До полуночи. // По селу петухи // Перекликнулись; // Призатих говор, шум // В темной горенке...» (<http://scanpoetry.ru/poetry/11141>).

¹² Неизданные материалы экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых. 1926–1928. По следам Рыбникова и Гильфердинга: в 2 тт. Т. 2. Народная драма. Свадебная поэзия. Необрядовая лирика. Частушки. Сказки и несказочная проза. Творчество крестьян. М., 2011. С. 97–151.

¹³ Бахтина В.А. М.К. Рябинин – свадебный дружка (из архивных материалов) // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера (Материалы IV Международной научной конференции «Рябининские чтения–2003»). Петрозаводск, 2003. С. 4–5.

¹⁴ Российский государственный архив литературы и искусства (далее – РГАЛИ). Ф. 1456. Оп. 1. Д. 5. Л. 29об.–30. Зап. 22.07.1926 г. в д. Потаневщина; опубл., см.: Неизданные материалы... С. 105.

¹⁵ Национальный музей Республики Коми (далее – НМ РК), фольклорное собрание: КП–12495. Л. 5. В письме, датированном 27.09.1933 г., отмечено, что рукопись изъята у Василия Сафроновича Старцева, который «умел колдовать, портил коров» (НМ РК. КП–12495. Л. 1). Рукопись включает лечебные (от всех болезней, от зубной боли, от лихорадки, от грыжи), любовные заговоры и присушки (в терминологии писца – «нарядные слова»), охотничьи, перед отправлением в дорогу, от порчи, «черные» заговоры и отсушки, скотоводческие заговоры, направленные на лечение домашних животных и «умножение стада» (Там же. Л. 2). Несколько заговоров с формулами «абракадабры». Лаконичные магические тексты типа заклинаний, краткие заговоры с формулами сравнения или построенные по принципу синтаксического параллелизма, включены писцом в описание ритуалов «присушивания» и «отсушивания». Текстологический анализ рукописи указывает на использование владельцем тетради книжных источников, в частности, книги И.П. Сахарова «Сказания русского народа», выдержавшей несколько переизданий в период с 1836 по 1885 г. (Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым / Вступительная статья, подготовка текста В.П. Аникина. М., 1989. С. 5, 9–11). Рукопись демонстрирует разные способы переписывания текстов из «Сказаний...»: писец списывал текст дословно; использовал прием контаминации, соединяя несколько следовавших в книге друг за другом текстов в один; при переписывании вносил свою «правку» в текст. Влияние книжных источников прослеживается на уровне поэтики, в частности, богатый орнито- и зооморфный ряд образов, «разноцветье», многообразие цветов при превалировании основных цветовых показателей, семантически значимых для заговоров (золотой, белый), некоторые нехарактерные для устной заговорной традиции поэтические образы, эпитеты и словосочетания, набор персонажей (например, образ «киевской ведьмы» встречается только в текстах, опубликованных И.П. Сахаровым – см. Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997 и т.п.).

¹⁶ Зобнин Ф. Поездка на Алтай // Живая старина. СПб., 1898. Вып. III–IV. С. 278–279.

¹⁷ Там же. С. 278.

¹⁸ О текстах *vita herbae/rei* (сюжеты «жизни растений и предметов»), наделенных магическим продуцирующим значением, см.: Толстой Н.И. *Vita herbae*

et vita rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 139–167; Толстая С.М. «Житие» растения и предметов // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 220–222.

¹⁹ Термин В.П. Адриановой-Перетц, см.: Русская демократическая сатира XVII в. / Подготовка текстов, статья и комментарии В.П. Адрианова-Перетц. Изд-е второе, дополненное. М., 1977. С. 202.

²⁰ Русская демократическая сатира... С. 202.

²¹ Зобнин Ф. Поездка на Алтай. С. 278.

²² Русская демократическая сатира... С. 43.

²³ Зобнин Ф. Поездка на Алтай. С. 278.

²⁴ Русская демократическая сатира... С. 51–52.

²⁵ Зобнин Ф. Поездка на Алтай. С. 278–279.

²⁶ Ср. в «Калязинской челобитной»: «...на стол поставят репу пареную да ретку вяленую, кисель з братом да посконная каша на вязовой лошке, шти мартовские, а в братины квас налевают да на стол поставляют. А нам, богомольцам твоим, и так не сладко: ретка да хрен, да чашник старец Ефрем...» (Русская демократическая сатира... С. 52); в одноименном лубочном издании перечень блюд несколько редуцирован «...кормит он [архимандрит. – Ю.К.] нас плохо: посконная каша пучеглазая, малина в пирогах сушена да толчена, да парена репа, да хрен, да старец с шелепом Ефрем» (Русские народные картинки. Собрал и описал Д. Ровинский. В 2-х тт. / Вступит. ст. и комментарии А.Ф. Некрыловой. СПб., 2002. С. 131).

²⁷ Зобнин Ф. Поездка на Алтай. С. 279.

²⁸ Одёньё – место, где стоял стог сена или хлеба (прим. Ф. Зобнина, см.: Зобнин Ф. Поездка на Алтай. С. 279).

²⁹ Там же. С. 279.

³⁰ Архив Русского географического общества (далее в тексте и ссылках: РГО с указанием листа рукописи). Р. 18. Оп. 1. Ед. хр. 8. Л. 2об.–3об.

³¹ Так в ркп., читай «вместо».

³² Повесть о Горе-Злочасти / Издание подготовили Д.С. Лихачев, Е.И. Ванеева. Л., 1985. С. 82.

³³ Повесть о Горе-Злочасти... С. 15–16.

³⁴ Эта мысль подчеркивается с помощью лексем *вор*, *мытарь*. *Вор* – стар. мошенник, бездельник, обманщик; изменник; разбойник <...> Ныне: тать, тайный хищник; | хитрый, лживый, лукавый человек (Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 1995. Т. 1. С. 243). *Мытарь* – в евангелии употр. как типический образ притеснителя (Толковый словарь русского языка / Под ред. Д.Н. Ушакова. В 4-х тт. Т.2. М., 1938. С. 290). В «Библейской энциклопедии» отмечено, что помощники мытарей – сборщиков податей – считались притеснителями, грешниками и ворами, так что нередко им не позволяли даже входить в храм или в синагоги и участвовать в общественных молитвах и богослужениях. <...> У Евреев понятия грешник, язычник и мытарь зна-

чили почти одно и то же (Библейская энциклопедия. Электронный ресурс: <http://www.onlinedics.ru/slovar/bibl/m/mytar.html>). В.И. Даль фиксирует отрицательную коннотацию лексемы *мытарь*, см.: «ныне бранное – человек оборотливый, но мелочной, плутоватый, живущий несправедливою корыстью» (Даль В.И. Толковый словарь... Т. 2. С. 366); хитрец, обманщик (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х тт. Т. 3. М., 1971. С. 25). Противоположное к приведенным толкованиям значение, отмеченное в современном разговорном языке, предлагается в словаре Т.Ф. Ефремовой, см.: *мытарь* – разг. тот, кто испытывает какие-л. невзгоды, страдания; тот, кто попал в беду (Ефремова Т.Ф. Новый толково-словообразовательный словарь русского языка. 2000. <http://www.speakrus.ru/index.htm>) (далее в ссылках – Ефремова).

³⁵ В частности, см.: *Бедя* – бедствие, <...> несчастье, <...> происшествие <...> гибельное, несущее вред, упадок, горе (Даль В.И. Толковый словарь... Т. 1. С. 151), *бедный* – убогий, неимущий, скудный, недостаточный, нужный, т. е. нуждающийся; о человеке, небогатый, у кого нет достатка, имущества, средств для жизни; <...> В народе <...> несчастный, бедный счастьем, долей, достойный сожаления, возбуждающий сострадание (Там же. С. 152); *горе* – беда, бедствие, несчастье, злополучие, напасть; тоска, печаль, скорбь, кручина, нужда (Там же. С. 378), «глубокое душевное страдание, вызванное несчастьем, утратой...» (Ефремова); *нехороший* – «не обладающий положительными качествами; плохой, дурной» (Ефремова), противоп. *хороший* – тот, кто отличается достоинством, образцовым поведением, обладает положительными качествами (Ефремова); ценимый по внешним и внутренним (душевным) качествам (Даль В.И. Толковый словарь... Т. 4. С. 561–562); *убогий* – бедный, нищий, <...> увечный, калека, <...> убогий умом, нищий духом (Там же. С. 458). Целый комплекс значений содержат лексема *скуда* и ее словообразовательные дериваты; *скуда* – нужда, бедность, нищета, убожество (Даль В.И. Толковый словарь... Т. 4. С. 212), болезнь, расстройство здоровья, <...> порча; плохое подавленное настроение, огорчение, тоска, скука (Словарь русских народных говоров (далее – СРНГ). СПб., 2004. Вып. 38. С. 174); <...> *скудный* (о человеке) – убогий, нужный (в знач. «нуждающийся». – Ю.К.), бедный (Даль В.И. Толковый словарь... Т. 4. С. 212); плохой, некрасивый (об одежде), худой, тощий (о человеке), скупой (СРНГ. Вып. 38. С. 177); *скудать* – хилеть, хворать, болеть, не домогать, немочь, не домогать, недуговать, недужать, страдать; чахнуть; <...> *скудаться* – <...> кстр. скупиться, прижиматься деньгами (Даль В.И. Толковый словарь... Т. 4. С. 212).

³⁶ Виноградов Н.Н. Народная свадьба в Костромском уезде // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. 1917. Вып. 8. С. 127–128.

³⁷ Там же. С. 127.

³⁸ Этот пример мы подробно рассматривали: Крашенинникова Ю.А. Свадебные приговоры среди фольклорных и литературных жанров... С. 198–200.

³⁹ См.: Ровинский Д.А. Русские народные картинки. Собрал и описал Д. Ровинский. В 3-х тт. Атлас. Т. 1–3. СПб., 1881. Т. 1. Кн. 2. № 143.

⁴⁰ Русские народные картинки. СПб., 2002. С. 69.

⁴¹ Бломквист Е.Э. Свадебные указы Ростовского уезда (к вопросу об отражении сюжетов лубочных картинок в современном крестьянском быту) // Художественный фольклор. 1927. Вып. II–III. С. 103–111.

⁴² Там же. С. 106. Те же тенденции, отмеченные Е.Э. Бломквист, характерны и для записей, сделанных в 1924 г. в Переяславль-Залесском уезде Владимирской губ., которые хранятся в архиве Государственного литературного музея. Популярность лубочных картинок в народной свадьбе подтверждается записью фрагмента свадебного приговора с пародийными характеристиками невесты, жениха и свата, сделанной в 2002 г. в с. Лойма Прилузского р-на Республики Коми (Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета: 13147–36а), хотя справедливости ради стоит отметить, что в содержательном плане лоемский приговор более близок ростовским указам девушек и не содержит практически никаких намеков на лубочный текст.

⁴³ Архив РГО. Р. 7. Оп. 1. Ед. хр. 78. Л. 284.

⁴⁴ Подробнее об этом: Крашенинникова Ю.А. Персонажи в приговорах свадебных дружек: образы участников ритуала // Традиционная культура: Научный альманах. 2006. № 3. С. 23–31.

⁴⁵ Ровинский Д.А. Русские народные картинки. Атлас. Т. 1. Кн. 2. № 141.

⁴⁶ Русские народные картинки. С. 68.

⁴⁷ Ровинский Д.А. Русские народные картинки. Атлас. Т. 1. Кн. 2. № 141, 142.

⁴⁸ Распространение имени Анна в крестьянской среде отразилось в пословице «Анны да Иваны как грибы поганые» (Фольклорный архив Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН (далее – ИЯЛИ): АФ 1540–11, АФ 1552–9; Прилузский р-н Республики Коми, вар.: «Иваны как грибы поганые», ИЯЛИ: АФ 1546–81, там же). В числе популярных женских имен современные информанты называют такие как Катерина, Анна, Прасковья, Клавдия, Пелагея, Апполинария, Марья, Дарья. Позже в крестьянской среде появляются и «приживаются» Татьяна, Галина, Ирина, Вера. Распространенные мужские имена: Иван, Егор, Семен, Федор, Николай, Константин, Петр. В числе редких (в местной терминологии – «худых», обидных, «незвучных») имен отметим Хрисанф, Харлам, Савватий, Иннокентий, Виталий, Никита, Киприян, Пуд, Проня, Федос, Роман, Фома, Федосья, Кристина (экспедиционные материалы, записанные автором в Прилузском р-не Республики Коми и Вилегодском р-не Архангельской обл. в 2004–2007 гг.).

⁴⁹ Архив РГО. Р. 7. Оп. 1. Ед. хр. 78. Л. 284.

Людмила Софронова

(Москва)

Визуализация устного слова в «записках» Пасека¹

Известный памятник эпохи барокко, «Записки» Яна Хризостома Пасека, занимает двойственную позицию между сборником смешанного типа и художественным произведением. Его художественность во многом определяет устное слово. Это бытовое разговорное слово и слово ораторское, проявляющие способность к визуализации.

Устное слово двух видов вызывает к жизни фигуры говорящего и слушающего. Порой они заслуживают портретов, но чаще характеризуются через слово. Автор учитывает манеру речи: лексические, фонетические, интонационные особенности; внелингвистические факторы – мимику, жесты, смену позиций участников речевого акта в пространстве; речевой этикет. Слово также имеет пространственно-временные характеристики. Возможно объединение всех этих факторов, чаще бывают задействованы лишь некоторые из них. Они определяют тенденцию к визуализации, благодаря которой в повествовании появляются законченные «картинки» речевого общения.

Существует еще один вариант этой тенденции. В ораторских выступлениях, диалогах и беседах упоминаются некоторые жизненные ситуации («фрагменты действительности»). Они не зависят от главных тем речевого высказывания, но привносят в него дополнительный план содержания. Бывают они окружены дополнительными фрагментами действительности, что также способствует визуализации. Пасек был к ней склонен. «Бывает, притом довольно часто, когда кажется, что мы не читаем занимательную повесть, а своими глазами видим ссору в военном лагере или комическую сцену, где

¹ Текст публикуется в авторской редакции.

с широким размахом всем руководит автор» (Pollak). Зрелищность вообще характерна для «Записок».

Ораторское слово. Чтобы показать, как она возникает в ораторском слове, остановимся на трех речах. Одну из них произносит апостол Петр, другую полковой священник, третью – сам Ян Хризостом Пасек.

1. Апостол Петр ораторствует у врат рая. Перенос действия на высший ярус мироздания произведен в соответствии с сарматскими представлениями о вышнем мире. Не упуская из виду одну из важных примет рая, который есть *hortus conclusus*, автор снижает мотив огражденности – лишь завидев шведов, рвущихся в рай, Петр тут же закрывает перед ними калитку. Не ключи и не ограда переносятся в визуальный план. Рай остается невидимым, названа только калитка, но «картинка», остающаяся **за пределами** орации, состоялась.

Петр срывается на крик и ругает «неправильную» протестантскую веру, утверждая «правильность» католицизма: «А, подлецы! Говорите вы, что милость святых вам ни на что не годится, далеко, мол, от Господа Бога». Перечисляет злодеяния шведов на польской земле. Напоминает, как они предательски взорвали замок в Сандоже. Радостно сообщает о чудесном спасении сандомирского шляхтича пана Бобола. С взрывной волной он поднялся и перелетел на коне на другой берег Вислы, и жив остался. Эта набросанная штрихами картинка находится **внутри** орации.

Перелет польского шляхтича через реку, т.е. по горизонтали, соотносим с полетом шведов, направленным по вертикали. Описан он довольно подробно, но теперь **за пределами** речи Петра. Как и пан Бобола, полетели они не по своей воле. В подвалах крепости взорвался порох. Понеслись они так быстро, что в дыму их не было видно. По словам Пасека, шведы старались удрать от поляков в рай и поднялись очень высоко. Разглядеть их можно было только, когда они возвращались назад и, как жабы, в море падали.

Оратор получил законченную языковую характеристику, которой не заслуживают слушатели. У них нет «ответной» позиции. Он же кричит, ругается, сам отвечает на свои вопросы. Вопросно-ответную форму Бахтин называл разыгрыванием. «Очень часто говорящий (пишущий) в пределах своего высказывания ставит вопросы, сам на них отвечает, возражает себе самому и сам же свои возражения оп-

ровергает». Речь апостола явно подходит под это определение. В ней, кроме того, нарушается граница между ораторским словом и разговорным. Петр решительно расправляется со шведами, отдавая их во власть дьяволу, – силы небесные всегда на стороне поляков.

В этой орации актуализируются возможности устного слова стать зримым и даже зрелищным – *внутри* появляются «картинки» шведского потопа. Визуализируется пространство, в котором произносится ораторское слово, но только через деталь, которая остается смысловым ядром и исходной точкой всего эпизода.

2. Капеллан перед боем так напутствует солдат. Как Авраам, послушный Богу, готов к испытанию, так польские рыцари готовы жертвовать собой во имя отчизны. Высокий образец раздваивается, когда они становятся подобными смиренному Исааку. Их, как Исаака, спасет Бог и вернет после сражения живыми и здоровыми. Библейские персонажи в этой речи остаются незримыми, они лишь названы, их имена тонут в сплетении риторических приемов, вопросов и восклицаний.

Зато проповедь обрастает реалиями военной жизни, из которых складывается отдельная «картинка». Она образуется **за ее пределами**. Рано утром Пасек направляется к священнику с просьбой дать солдатам наставление. Те, спешившись, встают на молитву в открытом поле и прощаются друг с другом, зная, что живым вернется не каждый из них. Капеллан, оставаясь в седле, произносит проповедь. Закончив ее и не сходя с коня, наклоняется к солдатам, чтобы принять исповедь. По просьбе Пасека благословляет его отдельно и надевает на шею свой реликварий со словами: «Не бойся, иди смело». Так на фоне войска, стоящего ранним утром в открытом поле, вырисовываются фигуры священника и автора-солдата, вербальный контакт которых сопровождается значимыми жестами. Особо отметим размещение персонажей в пространстве: стоять / сидеть верхом на коне.

В то утро другие хоругви (отряды) объезжал войсковой священник Домбровский. Он был неплохим оратором, но имел один недостаток. Только начав говорить, мог разрыдаться, «и больше плакал, чем говорил», отчего все солдаты хохотали. Порой этот капеллан был не в состоянии закончить свою речь. Этот фрагмент действительности находится от проповеди на значительном расстоянии, но связан с ней в смысловом плане.

3. Сам Пасек произнес речь в церкви на погребальной церемонии двух славных кавалеров. Это приглашение на поминки (*chleb żałobny*) от имени устроителей похорон и прощание покойных со своим окружением, о чем оратор сообщает следующим образом: «А теперь славные умершие, удалившиеся от нас в вечную компанию, *через меня* прощаются со всем войском». Они благодарят всех, кто им оказал услугу, когда пришла пора сказать миру последнее прощание (*vale*) и новой вечности здравствуй (*salve*). Затем следует приглашение всех в дом плача (*in domum luctus*), т.е. на поминальную трапезу.

Погребальная речь предваряется пространным рассказом о жизненном пути покойных, который складывается из военных походов, стычек на границах Речи Посполитой. Все они перечисляются. Так на ситуацию похорон накладывается ситуация историческая, перевешивающая по своему значению церковный обряд. О похоронах говорится скупое. Сказано, что проходили они в седльцкой церкви и были великолепными – не каждый сенатор удостоился бы такого погребения.

Эта речь содержит **внутри**, можно сказать, историческую панораму. **Вне** ее – похоронный ритуал.

Разговорное слово. Устное разговорное слово вписано в рассказы и чаще всего дается прямой речью. Как считает Я. Тазбир, Пасек бесчисленное число раз их «исполнял» задолго перед тем, как переложить в письменный текст. Рассказывая, он говорил за своих героев на разные голоса, сочинял для них монологи и диалоги. Иногда сам выступал участником бесед и разговоров, подслушивал их или домысливал. Утверждал, например, что стоял рядом, когда король произнес пророческие слова о будущей битве под Веней. Убедительно сочинил диалог турецкого пашы с визирем, которому паша велел нацепить на шею веревку, чтобы тот помнил, что с ним произойдет, если проиграет сражение.

На письме устное разговорное слово снабжается подобием ремарок, так отмечается смена участников речевого общения: «...уже король говорит», «Говорит ему король», «Говорит воевода». «Смена речевых субъектов (говорящих), определяющая границы высказываний, здесь (в данном случае у Пасека!) представлена с исключительной наглядностью» (Бахтин).

1. Разговорное слово звучит, в «Записках» множество звуковых эпизодов. Пасек воспроизводит датский акцент: «Mospan Polak, daj troszki kleb, będziem tobie koszul uszyć», русскую интонацию, учитывая произношение фриктивного *z*: «Mitiuszka, dawajże, su, winka hosudarskiego!», «Oj, milenkij, su, przystaw, umieje korolewskie i carskie zderżaty wieliczestwo».

Это слово становится видимым. «Изменения лица» часто фиксируются в тексте. Казаки, например, препираясь с Пасеком, скрежещут зубами, сопят, грызут и тянут себя за усы. Это слово можно назвать и театрализованным – оно обогащается эмоциональными реакциями. Участники диалогов то смеются, то плачут: «Все рассмеялись», «начинают ужасно смеяться». Способны они столбенеть (*cum stupore*). Так дописываются «картинки», созданные словом.

Вокруг разговорного слова, как и слова ораторского, могли бы выстраиваться жизненные ситуации, чего не происходит. Они только домысливаются, автор не вводит их в текст. Слово на них лишь намекает. Вот разговор, который ведут во время боя солдаты-противники: «“Ты из какого войска?” – “А ты из какого?” – “Поезжай к черту!” – “А ты к двум”». Солдаты, которыми командует автор, вызывают о помощи к Деве Марии и Господу, другие же выкрикивают непонятное «Hu, hu, hu!». «Я надеялся, что мне Иисус скорее поможет, чем какой-то там пан Ху», – заключает Пасек.

Замечательно сказал о «Записках» Пасека Мицкевич: их следовало бы снабдить не знаками препинания, а знаками, означающими жесты рассказчика: «Вот сейчас он подкручивает ус, вот тут достает меч, такой жест замещает иногда слово, объясняет предложение». Так поэт увидел рассказчика XVII в. и точно определил характер рассказывания. Как и устный текст народной культуры, рассказ Пасека требует исполнения, близкого к театральному. Эту театральность он выводит на поверхность, когда выписывает слово своих персонажей. Именно оно, а не его близкий контекст визуализируется за счет лингвистических и внелингвистических факторов.

2. Если краткие диалоги и одиночные высказывания не становятся центром «картинок», то развернутые беседы, напротив. Правда, это «картинки» *«без слов»*. Автор обычно не сообщает, о каких «материях» беседовал с друзьями. Но впечатления от бесед передает: «Когда было свободное время, никогда не обходилось без беседы, столь приятной, что и в Польше с родными такой не случалось».

В одном случае впечатление у него сложилось резко отрицательное, притом сама беседа осталась для него как бы неслышимой, т.е. непонятой. Автор, сидя в харчевне, слышит, как немцы-протестанты произносят оскорбительные речи, направленные против Яна Собеского. Их смысл он извлекает из языка жестов, на который переходит немец-католик, сидевший рядом. Возмущаясь своими соотечественниками, он трясет головой, пожимает плечами, смотрит ввысь, будто обращаясь к небу, потом переводит взгляд на Пасека, который тут же хватается за оружие: «Я за саблю, немцы из избы прочь».

Обратимся теперь к беседам «своих». Гостеприимство – одна из важных черт сарматского стиля поведения. Не только богатое угощение, но и «изысканные» беседы всегда привлекали множество гостей. Пасек, прожив в доме одного знатного шляхтича не один день, замечает: «Провел я там еще одну неделю в *милых* беседах».

Остановимся подробнее на «картинке» «без слов», беседе после боя в военном лагере у костра. Один поручик, как только появился, решил рассказать о «процедуре» сражений. Но его тут же остановили: «Не рассказывай, пан-брат, пока нам есть не дадут». Тут повара бросились разводить огонь, варили и жарили, водки, вина, меды составляли. Все спешили, сели и слушали рассказы о жестоких битвах и радостных победах. Была уже ночь. «Хотя мне сначала и хотелось спать, – пишет автор, – потом, когда я слушал эти рассказы и любовался ничем не сдерживаемым весельем, расхотелось». Как видим, речи остаются неслышимыми, зато обрисована обстановка, в которой течет беседа: ночь после боя, пир, беседа у костра. Так становится зримым цельный эпизод, смысловым ядром которого является слово, но только подразумеваемое, как в немом фильме.

Итак, ораторское слово, восходящее к слову книжному, и слово разговорное, которое приносит с собой стихию повседневности, способны визуализироваться. *Вокруг* ораторского слова выстраиваются указания на условия его существования, что делает его наглядным, зримым. Слово разговорное визуализируется *изнутри*. Визуализация существенно дополняется средствами коммуникативного взаимодействия. Взятые вместе, оба типа устного слова создают мощный контраст с повествованием. Так нарушается граница между устным словом и письменным, а «Записки» приобретают еще одну важную черту художественности – зримость.

Инара Кудрявская
(Даугавпилс)

Портной Г. Кановича на пересечении устной и книжной традиции

Среди еврейских профессий ремесло портного всегда занимало достойное место, почти в каждой еврейской общине был свой портной, что обусловлено, в том числе, и необходимостью соблюдать ритуальные правила в одежде. Неслучайно поэтому образ еврейского портного достаточно часто фигурирует в фольклорных произведениях.

В фольклоре профессия портного подразумевает бедность и, как следствие, беспомощность перед свалившимся на него несчастьем: болезнью жены («Сказка о бедном портном»¹) или нежеланием богача расплатиться за сшитые наряды («Сказка о счастливой свадьбе»²). И в том и в другом случае обретаемое благополучие портного объясняется прежде всего чудесным вмешательством Ильи-пророка. Однако богатством вознагражден бедный портной еще и за честность, смирение: он не готов взять предложенные деньги, зная, что у него не будет возможности вернуть их. Терпелив, благодарен, лишен какой-либо агрессивности и портной-труженик из «Сказки о счастливой свадьбе»: получив долг, он соглашается бесплатно перешить платье для бедной невесты. В еврейской притче³ бедный портной, купивший рыбу за цену, которую не смог уплатить даже слуга вельможи, объясняет свое поведение необходимостью почтить Йом Кипур. За благочестие, почитание Дня Искупления портной вознаграждается жемчужиной, которую он находит в рыбе.

Бедный, малообразованный портной зачастую наделен способностью влиять на судьбы целых городов. В сказке «Портной из Люблина»⁴ герой спасает погрязший в грехах Острог, жители Люблина узнают о величии портного, когда он помогает им выбрать раввина. Обыкновенный портной оказывается посланником Ильи-пророка, «сокрытым праведником»⁵, оставаясь в глазах горожан бедным и

малограмотным. Чудесному спасению общины от вражеского нашествия посвящено предание о Межбужском Пуриме⁶, где речь идет о том, как бедный портной Мордехай и его жена Эстер, рискуя жизнью, отстояли родной город.

В фольклорной традиции смиренному бедному портному-праведнику и портному-спасителю противостоит образ портняжки, способного на проделки, хитрого. Портняжка-подмастерье («Как портняжка стал хазаном»⁷) честолюбив, готов ввязаться в авантюру, не хранит верность своему делу.

Профессия героев в романах Григория Кановича становится своего рода маркером, зачастую даже более значимым, нежели социальная принадлежность. В ряду других традиционных еврейских профессий особое место отводится портному.

В романе «Козленок за два гроша» (1989) портного как представителя определенной профессии нет. Однако уже в этом романе трилогии Канович использует образы, отсылающие к портновскому ремеслу. Иголкой и ниткой пользуется рабби Акива – «мудрейший из мудрых, святейший из святых»⁸ учитель в раввинском училище в Вильно. Соединение в одном образе портного (фольклорный бедный смиренный портной) и праведника становится знаковым.

Местечковый еврей Шахна Дудак, попав в Вильно, изучает в ешиботе Тору. Разочарованный в училищных порядках, желая помогать своим соотечественникам, попавшим в беду, он становится толмачом жандармского управления, всеми презираемым и одиноким. Когда им «овладело нестерпимое желание вырваться из этого заколдованного круга, приобщиться к чему-то подлинному, чистому, незапятнанному»⁹, он пришел к учителю в ешибот. Шахна узнает, что рабби Акива шьет себе саван, это очень удивило недавнего лучшего ученика раввинского училища, ведь человек не может сам себе саван шить. Заглянув в комнату рабби, Шахна видит: «Рабби Акива сидел за столом и, то и дело поправляя сползающие на нос очки, что-то шил. Легкая белая материя, являясь как бы продолжением его бороды, стекала на колени; в жилистой руке рабби Акивы посверкивала большая иголка. <...> Семен Ефремович не отрывал взгляда от сновавшей по краю савана иголки, и оторопь вдруг сменило горькое изумление. В иголке не было нитки!»¹⁰

Иголка без нитки ничего не сшивает, то есть не соединяет, не восстанавливает и не создает. Рабби Акива, как никто другой, чувст-

вует распадающийся на части мир, в котором лучшие ученики, мечтавшие изучать Талмуд, прислуживают жандармам. Сам рабби становится объектом насмешек для ешиботников, которые приходят посмотреть, как учитель пытается сшить саван, выдергивая волосы из бороды. Отсутствие ниток объясняется достаточно прозаично: ученики специально не покупают нитки, ведь безумный, на их взгляд, старик – повод посмеяться.

Однако саван, иголка без нитки и сам старик (сын портного, а сейчас – то ли священник, то ли портной) приобретают в контексте романа особое символическое значение, во многом благодаря репликам рабби, в которых смешивается бытовое и философское, пророческое.

«Жить, сын мой, значит хоронить... Сперва мы хороним свое детство, потом свою молодость, потом с чьей-то помощью и свою старость... Хорошо, что ты пришел...»¹¹, – в этой реплике звучит как мысль о неизбежных похоронах жизни, так и надежда, ведь в момент прощания с жизнью старого учителя рядом с ним его молодой ученик. «Это только они, – рабби Акива мстительно ткнул иголкой в дверь, – думают, что я рехнулся... А я еще в полном уме, сын мой... У меня в голове не ночь, а ясный голубой полдень, как в молодости»¹², – это только ешиботникам кажется, что рабби шьет саван, его же сознание просветлено надеждой. Именно поэтому он сначала вызывает у Шахны мысли об отце, братьях, а потом предлагает помолиться; Шахна при этом вспоминает не только своих родственников по крови, но и беременную жену своего брата, случайных людей. Игла без нити, как оказалось, способна соединить родных, воспоминания и на время даже разрушающееся сознание Шахны. Старец не расспрашивает, не упрекает, он доверяет, поэтому разделяет с жандармом Шахной (в этом фрагменте текста авторская номинация – Семен Ефремович) трапезу и молитву. «Мой отец – портной, да сохранится память о нем, любил повторять: “Чтобы только работа не кончилась... чтобы только работа не кончилась...” Много зла – много работы... Ты еще молод. Тебе нельзя опускать руки»¹³, – говорит сын портного. Он выбрал для себя иную работу: рабби «сшивает» мир, веру, «зашивает» зло, он шьет легко и проворно, шьет саван, который становится его парусом. По словам учителя, частью этого паруса является пеленка, актуализирующая не конец, а начало жизни. Моток ниток, который приносит Шахна своему учителю, трансформируется в сознании ученика в свечу, стоящую в изголовье

умершего старца. С ниткой или без, мир необходимо сшивать силой веры, мудростью, противлением злу.

Таким образом, саван становится амбивалентным образом, а рабби, старец-портной с иглой без нити в руках приобретает функции Творца, который способен провидеть и связать начало и конец жизни, поддерживать и сохранять ее, наставлять, связывать с Богом и самим собой потерявших веру, «латать прорехи не иглой, а мыслью»¹⁴.

В романе «Не отврати лица от смерти» (1992) портной Банквечер включается в исторический контекст, но его позиция неизменна, мастер всегда сохраняет верность своему ремеслу: «Портной должен сидеть в мастерской, а не в тюрьме. Кандалы портного – иглолка и ножницы»¹⁵. Вся жизнь местечкового портного пронизана портняжными образами, Банквечер видит мир через призму своей профессии. Измученный мыслями о судьбе дочери, мастер надеется, что рабби Гилель «и его, Банквечера, прореху заштопает», «перешьет судьбу Рейзел»¹⁶, ведь без своих дочерей портной чувствует себя «старым, никому не нужным манекеном»¹⁷. Даже к своей смерти портной относится по-философски спокойно, ведь местечковый могильщик «сошьет», а не выкопает ему «приличную могилу»¹⁸. Когда на свет появляется внук Банквечера, несчастный дед, как бы предчувствуя нестерпимую душевную боль, «медленно сходя с ума, покалывая себя из сострадания и солидарности с Рейзл иглой»¹⁹, прислушивается к стонам дочери. Эмоциональное состояние убитого горем портного его зять определяет так: «У отца твоего сердце не выдержит. Оборвется, как нитка»²⁰. Смену власти в Литве Банквечер проецирует на привычные ему реалии: «Казалось, не клиент перешел к другому портному, а мир перешел к другому хозяину. Сейчас он, новый хозяин, будет подбирать одежду для Литвы...»²¹

В Банквечере, как в люблинском портном, за непритязательностью и обычностью скрывается связь с бытийным. Во втором романе трилогии возникает своеобразный кодекс портного, где сочетается земное предназначение портного, часто определенное самим мастером с полуироничной интонацией, и его сверхзадача как творца. Так, принятие в подмастерье к мужскому портному сродни обряду инициации, потому что «дамским портным становятся, а мужским рождаются»²². «Что бы на свете ни случилось, а шить надо», потому что «господь Бог создал всех голыми с одним-единственным умыслом, чтобы у портных была работа»²³. То есть портные, по мнению Бан-

квечера, – это продолжатели господнего замысла, а иногда именно портновский сантиметр решает все: «На сантиметр укоротишь – уродом клиента сделаешь. На сантиметр сузишь – красавцем!»²⁴ Еще учитель Банквечера утверждал, что портной гладит не только чужую одежду, но и чужую судьбу, чужую страну.

Включенный в исторический контекст, портной пытается избежать столкновения с большой историей, ведь маленькому человеку «лучше не вылезать из норки, чем очутиться в пасти. История и есть пасть, огромная, прожорливая»²⁵. В мире конечного исторического времени и пространства «тот, кто шьет, не должен править»²⁶. Дочь Банквечера уверена, что портняжное мастерство отца спасет его во все времена, ведь он «состоит в самой лучшей партии на свете – в партии одевающих»²⁷. Сам портной считает единственной никем не свергаемой властью властью иголки: «Королей на свете свергают, президентов, генералов, а попробуй свергни иголку – малюсенькую, стальную, благословенную иголочку!»²⁸ Однако оказаться вне происходящих вокруг политических перемен местечковому портному не удастся. И тогда судьбы основанного князем Витаутасом государства и портного сливаются воедино. Назначение представителя советской власти на должность бургомистра воспринимается портным не только как разрушение «представлений о порядочности и благонравии, об устойчивости векового уклада жизни и верноподданности. Во всех этих переменах, рассуждал он, есть что-то от грабежа и разбоя. В самом деле: как назвать того, кто врывается в твой дом, забирает у тебя иголку и сантиметр, садится за твою швейную машинку...»²⁹ Политические изменения портной переводит в некую надбытовую, надвременную сферу. Когда он видит разграбление дома бургомистра, делает вывод, достойный стать заповедью-пророчеством: «Тот, кто глядится в украденное зеркало, увидит свою погибель. Тот, кто спит в разграбленной постели, будет до скончания века бесплодным»³⁰. Не видит портной возможности спасти свое местечко, свою страну, но «совесть отменить нельзя, как нельзя отменить восход солнца»³¹, поэтому и ходит Банквечер по разоряемому местечку, как будто своего дома найти не может, поэтому и корит себя за то, что заступился за вечные ценности словом, а не делом. Однако именно этот мотив заступничества словом и сближает портного Кановича с фольклорным праведником, ведь еврейское народное творчество «не знает богатырей физической силы», зато «в этом творчестве

встречаем столь же, если не более могучих богатырей духовной силы, которые действуют не мечом, а словом или духом»³².

Тем не менее, во втором романе трилогии образ портного не лишен и черт портняжки. Тщеславный Банквечер предлагает Аарону после смерти отца не поминать, как положено, близкого человека семь дней, а ограничиться двумя, а еще лучше продолжать шить во время поминального сидения, ведь «от иголки никакого вреда ни живому, ни мертвому»³³, а костюм обещан депутату. Оправдание, которое своему поступку придумал портной, звучит двусмысленно и хвастливо: «Господу позволено не выполнить своего обещания, а портной, хоть лопни, должен сделать то, что обещал»³⁴. С одной стороны, имя самого хорошего портного во всей Жемайтии важно, однако это желание выполнить обещание продиктовано тем, что обидевшийся клиент второй раз к тому же портному не придет. А смена власти огорчает портного еще и потому, что делает его мечту о собственном большом доме неосуществимой.

В третьем романе трилогии «Очарование сатаны» (2007) Банквечер избавлен от сходства с портняжкой, благочестивый портной становится фигурой трагической, исчезает и мотив вознаграждения за благие дела.

Пространством, оберегающим память, гармонию, целостность мира, является в романе дом портного, мастер «не раз втолковывал своему зятю, что для портного не имеет значения, какой флаг, трехцветный ли, красный ли, бело-голубой ли, полощется в праздники на флагштоке его дома, какая армия поутру чистит кирзовые сапоги в солдатских казармах, какими знаками помечены танки, стоящие на полигоне под Гайжюнаем или Юодгиряем»³⁵. Это дом, где есть та самая «чутьочка счастья», о которой упоминает жена портного. Счастье в постоянстве, в отсутствии грандиозных исторических событий, в возможности шить, а значит и жить. Именно в этом романе трилогии лексемы «жить» и «шить» становятся синонимами. Атмосфера, царящая в доме Банквечера, создавалась веками, поколениями, дому присущ особый дух, дух работы, служения Богу: «В мире все менялось, не менялся только он, Гедаље Банквечер, который день-деньской латал и утюжил, кроил и строчил, не забывая ни на минуту возносить благодарственные молитвы Всемилостивейшему Господу Богу...»³⁶

Именно шить и жить завещал своему ученику портной, обучивший мастерству Банквечера, единственного из героев романа «Очарование

сатаны», кто удовлетворен своей жизнью, потому что его идеальным миром всегда была работа: «С тех далеких пор из всех властей, которые выпали на его портновскую долю, он признавал только одну-единственную – работу. С ней, с этой благословенной и признанной им до смертного часа властью, он никогда не враждовал...»³⁷

Может быть, поэтому так болезненно переживает старый портной увлечение своего зятя Арона, в котором прослеживаются черты фольклорного образа портняжки, революционными идеями. Променив старинное кладбище на Кремль, забросив портновское ремесло, Арон принимает на себя иную миссию – «перелицовывать, как старый зипун, Божий мир»³⁸. Арон, оставив привычное, родное пространство маленького еврейского местечка, променял не только «сноровистую доходную иголку на разбойный пистолет»³⁹, но и прямоту и откровенность на способность врать и выкручиваться.

Хвастается Арон достижениями тех, кто заменил ему семью в Москве, но Банквечер «осторожно снимал с конвертов незнакомые, копеечного достоинства, марки, на которых красовались либо бравый красноармеец в островерхом шлеме, демонстрировавший свою богатырскую силу воображаемому классовому врагу; либо стахановка-ткачиха, озарявшая всю планету своим счастьем»⁴⁰. Старый Банквечер понимает «копеечное достоинство» новой власти.

На фотографиях, присылаемых Ароном, запечатлены те места в Москве, которые должны стать новой вечностью: Кремль, где живет друг «всех трудящихся на свете Сталин», дом, где «в хрустальном гробу лежит вечно живой Ленин», «колхозная выставка достижений»⁴¹. Арон горд тем, что сбылись его тщеславные мечты: он в мире власти и славы. Однако этим фотографиям никогда не висеть на стене рядом с семейными снимками Банквечеров, удача отворачивается от портняжки, предавшего свое ремесло. Жена Арона Рейзл поет колыбельную своему Эфраиму, гладит рукой могильную траву, «не отлепится от земли, похитившей у нее сразу же после родов (не за грехи ли мужа?) только что родившегося сына...»⁴² Арому не позволено продолжить род, на Эфраиме род прерывается.

Пытаясь восстановить нарушенный порядок, ход времени, Банквечер после смерти внука читает своей дочери письма, присланные Ароном из Москвы, показывает фотографии. Однако слова любви, жалобы на разлуку и тоску старый еврей вычитывает не из писем, а выуживает из своей «сгустившейся от ила памяти», «перелицовы-

вает» письма Арона, «подслащивает собственными, давно забытыми признаниями в любви»⁴³. Старый портной спасает дочь Рейзл хорошо известным ему способом – работой: «Банквечер не сводил с нее глаз, налитых радостной влагой, и ненавязчиво, но настойчиво втягивал в работу»⁴⁴. Радует старого мастера появившееся у дочери желание шить, однако не меньше радости ему доставляет и мысль о том, что дело не прервется с его смертью. Он мечтает указать на вывеске рядом со своим имя дочери, «пусть все знают, что отныне у него появилась не только помощница, но, может быть, наследница и продолжательница»⁴⁵. Пока кто-то шьет – сохраняется гармония, преемственность, целостность дома и мира.

Портной мечтает о власти своего ремесла, которое поставит мир под знак вечности, однако в «июньскую ночь, перед самым рассветом, бормоча себе под нос единственную заученную в незапамятные времена своего ученичества песенку, реб Гедалье на неразлучном и обьежженном “Зингере” незаметно въехал в свою вторую по счету мировую войну»⁴⁶. Банквечер искренне недоумевает: за что его, рожденного, чтобы одевать, выведут и разденут, ведь он не сделал ничего такого, чтобы его расстреляли. На том же «Зингере» от гула самолетов и стрекота зениток портной пытается укрыться в прошлом, в котором немцы были благодарными клиентами, угощали пивом, давали чаевые за хорошо выполненную работу: «...Банквечер покосился на замолкший “Зингер”, вдруг оборвал разговор, грузно опустился на стул, нажал на педаль и с каким-то молодым азартом и неудержимой яростью помчался к этому пиву, к этим пфеннигам, к своей незабываемой школярской молодости...»⁴⁷

Портной Банквечер из последних сил старается сохранить целостность своего мира. Он строчит на машинке, остается дома даже тогда, когда вслед за советскими войсками уходят из города многие его соотечественники. Глядя на фотографии, портной вспоминает время, когда стал «молодым и счастливым пленником крохотной иголки»⁴⁸, но «стрекот машинки, всегда навевавший на Банквечера добрые, умиротворяющие мысли, сейчас как бы прошивал его душу неутраченной тревогой»⁴⁹.

Последние минуты пребывания семьи еврейского портного в доме – это борьба сатаны и Бога в вечном пространстве комнат и души. Искреннее, как казалось, замечание бывшего подмастерья Юозаса о том, что курить в доме не стоит, потому что хозяин, которого он

поведет на расстрел, болен, звучит издевательски. Следствием этого замечания становится то, что «бородач нехотя погасил огонек папиросы о стоявший на комодке праздничный семисвечник»⁵⁰. Юозаса охватывает «чувство радостной мести, смешанное с жалостью»⁵¹: он за машинкой мастера многому научился, однако желание сохранить собственную жизнь для него важнее прожитых у портного Банквечера лет. Он пришел в дом к учителю, чтобы очистить Литву «от клещей и паразитов»⁵². Полицейские обещают портному Банквечеру передать готовый костюм заказчику, позволяют взять с собой нитки и иголку и издевательски обещают, что от голода и холода евреи не умрут.

Трогательно прощается портной со своей машинкой «Зингер», благодарит ее за способность связывать времена, преодолевать утраты и сомнения, как бы сшивая воедино расползающуюся ткань времени. Он просит у машинки прощения за то, что «она столько лет безропотно служила ему верой и правдой, что вместе с ним успела состариться или, как он, ее погонщик, шутил, заржаветь; он просил у нее прощения за все свои капризы и причуды, за то, что нещадно изнурял и ее, и самого себя, и, конечно, за то, что Господь Бог отказал ему в великой милости испустить дух не на краю безымянного рва, а рядом с “Зингером” – своим утешителем и кормильцем»⁵³.

Единственное, что оставалось у Банквечера после прощания с странством, в котором была сосредоточена вся его жизнь, – мирные ассоциации. Он ловит последние звуки жизни, которые могли бы приблизить его к ощущению счастья, вернее, пытается разрушительные выстрелы гармонизировать сохранившимися в памяти звуками: «Вдалеке, за непроницаемой завесой юодгиряйской пуши, ровно и неугомонно строчил невидимый пулемет, пули которого, должно быть, догоняли отставших от своих частей солдат отступавшей в беспорядке по литовским проселкам и большакам непобедимой Красной Армии...

– Строчит, как наш “Зингер”, – сказал Банквечер и споткнулся о камень»⁵⁴.

Идущий под конвоем по городку к синагоге еврей уже никого не удивляет, его мир разрушен, как и сознание того, кто ведет учителя ко рву. Смерть портного в романе Кановича «Очарование сатаны» знаменует конец мира.

Если образ портного-праведника окрашен в трагические тона, то портняжка становится в этом романе носителем новых ценностей, теряя какую-либо связь с фольклорным образом. Ученик Банквечера

Юозас отказался от иголки и нитки, от веры во имя служения новому гитлеровскому режиму: «...Господь Бог был далек, а новые власти близко. Разве он, Юозас, виноват, что так уж заведено на свете: если угодишь Богу, то непременно прогневаешь власть?»⁵⁵ В сознании новых хозяев жизни на первом месте не вечное божественное пространство совести, человеколюбия, а временное пространство человеческой власти, алчности и лицемерия.

И вот Юозас готовится занять чужой дом, оправдывая это тем, что и он, ученик портного, причастен к созданию дома Банквечера: «Место и впрямь замечательное... – поддакнул Юозас. – Мне там каждый уголок знаком. Ведь сначала я там не только шитью учился, но и полы мыл, и стены красил, и по субботам свечи гасил, а, когда Банквечеры уезжали в Расейняй или Каунас, оставался за сторожа»⁵⁶. Однако подмастерье не понимает, что старый портной учил его не только ремеслу, но и умению строить свое пространство, свой дом, а не разрушать созданное несколькими поколениями других людей.

Юозас, некогда принадлежавший пространству портного, ощущает на себе нравственную силу дома, когда вселяется туда после расстрела хозяев. Комнаты Банквечера наказывают за кражу чужого счастья, за разрыв нити течения времени, за отказ от самого себя, за то, что вел евреев Мишкине, и среди них портного, на расстрел.

Осиротевший дом, чтобы оставаться живым после гибели хозяина, требует от бывшего подмастерья Юозаса вхолостую строчить на швейной машинке, наполняя пустое пространство хотя бы иллюзией присутствия настоящего портного: «Иногда перед сном он подходил к швейной машинке, опускался на табурет и, населяя квартиру привычными животворящими для слуха звуками, принимался с какой-то неистовостью строчить вхолостую или переставлять с места на место состарившиеся безглазые манекены, которые раздражали его тем, что в сумраке смахивали на оголодавшие привидения»⁵⁷. Работающая вхолостую машинка напоминает автоматную очередь, которая лишила хозяина дома жизни; пространство наполняется животворящей силой прошлого и одновременно запоминает новые звуки, раздражая того, кто в данный исторический момент чувствует себя хозяином не только дома, но и жизни.

Когда Юозас подходит к большому овальному портновскому зеркалу, которое притягивало его, «погружало в свои глубины», «откуда-то из-за таинственного зазеркалья, из небытия, из Зеленой рощи и из ледяной Сибири <...> на него колонной надвигались все клиенты

Банквечера, которых они вместе обшивали»⁵⁸. Зеркало портного превращается в алтарь, стоя перед которым, грешник понимает, что в мире нет ни одной вещи, которой не было бы больно: больно швейной машинке, больно «безработному зеркалу», больно тахте, на которой никто не мечтает о Палестине, больно стене, с которой он снял фотографии, и поэтому она, как и зеркало, отражает пустоту.

Для Кановича в моделировании символического образа портного, безусловно, важна фольклорная традиция, однако мишкинская трилогия (романы «Козленок за два гроша», «Не отврати лица от смерти», «Очарование сатаны») демонстрирует своеобразную трансформацию: Канович идет от фольклорных образов и устных стереотипов к созданию оригинальной символической модели мира, в которой портной – «бог, для которого нет ни эллина, ни иудея; Гамлет, пытающийся восстановить связь времен; Дон Кихот, оседлавший швейную машинку <...> для восстановления попорченной справедливости»⁵⁹, портной способен взять на себя функции Всевышнего (переделать мир), а смерть портного знаменует конец мира.

Примечания

¹ Еврейские народные сказки (предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е.С. Райзе) / Под ред. В. Дымшица. СПб., 1999 (http://www.istok.ru/library/Jewish-family/children/jewish-folk-tales/fable_9212.html).

² Там же (http://www.istok.ru/library/Jewish-family/children/jewish-folk-tales/fable_9341.html).

³ См.: http://www.istok.ru/library/learn-n-teach/midrash/bemidbar/bemidbar_5345.html

⁴ Еврейские народные сказки (http://www.istok.ru/library/Jewish-family/children/jewish-folk-tales/fable_9216.html).

⁵ Ан-ский С.А. Еврейское народное творчество // Пережитое. 1908. Т. 1. С. 307.

⁶ Дымшиц В. Сказки евреев Восточной Европы (<http://old.ort.spb.ru/nesh/dymshits.htm>).

⁷ Еврейские народные сказки (http://www.istok.ru/library/Jewish-family/children/jewish-folk-tales/fable_9281.html).

⁸ Канович Г. Козленок за два гроша. М., 1990. С. 72.

⁹ Там же. С. 382–383.

¹⁰ Там же. С. 384.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 385.

¹³ Там же. С. 386.

¹⁴ Канович Г. Не отврати лица от смерти. Вильнюс, 1992. С. 42.

¹⁵ Там же. С. 16.

-
- ¹⁶ Там же. С. 42.
¹⁷ Там же. С. 85.
¹⁸ Там же. С. 46.
¹⁹ Там же. С. 225.
²⁰ Там же. С. 223.
²¹ Там же. С. 128.
²² Там же. С. 42.
²³ Там же. С. 119.
²⁴ Там же. С. 44.
²⁵ Там же. С. 218.
²⁶ Там же. С. 81.
²⁷ Там же. С. 152.
²⁸ Там же. С. 201.
²⁹ Там же. С. 122.
³⁰ Там же. С. 126.
³¹ Там же. С. 128.
³² *Ан-ский С.А.* Еврейское народное творчество. С. 298.
³³ *Канович Г.* Не отврати лица от смерти. Вильнюс, 1992. С. 35.
³⁴ Там же. С. 34.
³⁵ *Канович Г.* Очарование сатаны. Вильнюс, 2009. С. 96.
³⁶ Там же. С. 95.
³⁷ Там же. С. 95.
³⁸ Там же. С. 15.
³⁹ Там же. С. 15.
⁴⁰ Там же. С. 106.
⁴¹ Там же. С. 107.
⁴² Там же. С. 42.
⁴³ Там же. С. 106.
⁴⁴ Там же. С. 109.
⁴⁵ Там же. С. 109.
⁴⁶ Там же. С. 110.
⁴⁷ Там же. С. 112.
⁴⁸ Там же. С. 116.
⁴⁹ Там же. С. 115.
⁵⁰ Там же. С. 118.
⁵¹ Там же. С. 120.
⁵² Там же. С. 121.
⁵³ Там же. С. 127.
⁵⁴ Там же. С. 128.
⁵⁵ Там же. С. 252.
⁵⁶ Там же. С. 243.
⁵⁷ Там же. С. 253.
⁵⁸ Там же. С. 258.
⁵⁹ *Петрова Н.* Образ еврейского портного в литературе // *Ebreju teksts Eiro-pas kultūra*. Daugavpils, 2006. С. 203.

Евгения Хаздан
(Санкт-Петербург)

**Письменное и устное
в традиционной музыкальной культуре
ашкеназов¹**

В еврейской традиции очень сложно провести грань между устным и книжным текстом. Текст Торы осознается как безусловно *письменный*; по нему идет освоение грамоты и все базовое обучение, его читают в течение года в синагоге, бережно воспроизводят в новых свитках. В еврейской традиционной жизни именно текст Пятикнижия становится основополагающим: на нем базируются, из него выводятся многие правила и предписания; наименования глав служат для обозначения недель. В то же время он, не прерывая связи с книгой (свитком), существует и в отрыве от него: многие члены общины знают Тору «на иглу». Этот текст – в цитатах, пересказе на идише, парафразах, косвенных отсылках – насыщает устное пространство, пронизывает его, связывая быт с бытием, повседневное с вечным. Он становится так называемым прецедентным текстом².

Устная Тора была зафиксирована в III–IV вв. и стала еще одним письменным текстом: комментарии и толкования талмудистов, законы, притчи также читаются и заучиваются наизусть. Подчеркнем: устными эти тексты были столь же бережно сохраняемы. Став письменными, они не покинули устного пространства: читать Гемору или трактат Мишны – значит озвучивать, кантиллировать его. Но и тогда, когда книга закрыта, человек продолжает существовать в пространстве традиции, соразмеряя события настоящего – с прошлым, свое мнение – с мнением мудрецов и законоучителей, вплетая в свою речь воспринятые из Талмуда выражения.

Парадоксальным образом для многих поколений евреев восточной Европы первичным является письменный текст. Он мыслится не как складывавшиеся веками и лишь потом зафиксированные формулы,

а как изначально данный, неизменный. Идишский фольклор формировался на фоне незыблемо существующей письменной традиции, а не предшествовал ей³, и бытовал в постоянном взаимодействии с ней.

Термин «фольклор» в том виде, в каком его принято употреблять в XX в. (я имею в виду работы В.Я. Проппа, В.Е. Гусева, Б.Н. Путилова, К.В. Чистова и многих других ученых), оказывается невозможно применить к традиционной культуре ашкеназов, так как здесь нет дописьменного и бесписьменного периода, – все оказывается соотнесено с текстом, зафиксированным письменно⁴. И.И. Земцовский предложил новое определение фольклора, в котором системная совокупность всех его признаков объединяется традиционностью – ведущим признаком, который «касается в фольклоре всего без исключения, начиная от особого склада мышления, от мировоззрения <...> и кончая манерой звукоизвлечения»⁵. С этим центральным понятием соотносится ряд коррелирующих между собой пар. «В фольклоре традиционно все... В любой другой области культуры традиционным элементам могут быть противопоставлены нетрадиционные, и тогда развитие состоит в их столкновении, в *преодолении традиции*, – пишет ученый. – В фольклоре же преодоление традиции означает гибель его основы, перерождение фольклора в нечто иное, в нефольклор...»⁶ Однако, как замечает, ссылаясь на А. Мариню, К.А. Богданов, «традиции – область фольклора, но не все традиции фольклорны»⁷. С другой стороны, когда речь идет о культуре евреев Восточной Европы, традиция оказывается не просто значительно шире того пласта, который принято относить к народному творчеству, – она буквально вбирает в себя все элементы культуры, в том числе и те, что на каком-то этапе нарушают ее, и – подчиняет их себе.

В силу указанных обстоятельств мы будем здесь говорить не о еврейском *фольклоре*, а о *традиционной музыкальной культуре* ашкеназов, в которой наблюдается идентичная картина. Ее структура коренным образом отличается от той, которая сложилась у других народов Европы, что связано в первую очередь с историей становления и развития региональных музыкальных традиций. В период распространения христианской религии у всех европейских народов уже имелись локальные формы музицирования. Эти архаические пласты сохранялись и возобновлялись: они могли длительное время существовать автономно, поскольку были фактически обособлены от литургической практики, имели свои функции, свои особые фор-

мы звукового общения, свой язык (вербальный и музыкальный), устойчивые тембровые характеристики, тип артикуляции и т.п. В музыке ашкеназов мы видим прямо противоположное. Все ее основные формы возникали и развивались достаточно поздно – на фоне устойчивой и бережно сохраняемой практики богослужения. Можно предполагать, что в период Первого и Второго Храма существовали также внехрамовые формы музицирования, связанные, например, с сельскохозяйственным циклом, однако нам известны лишь те из них, которые в последующий период были включены в синагогальную службу, причем их положение в годовом цикле, при всем разительном несоответствии климатическим условиям существования еврейских общин в Европе, сохраняется неизменным и в наше время.

Ашкеназская музыкальная культура возникала и развивалась в непосредственном контакте с литургической – не параллельно, а вместе с ней и в значительной степени исходя из нее. Эти звуковые пласты не только не были разграничены, напротив, между ними существуют множественные связи – функциональные, семантические, вербальные, интонационные, артикуляционные. Не только музыка, маркирующая сакральное время-пространство – паралитургические песнопения (*змилес, нигуним*), *бадхонес* и клезмерские наигрыши, но и бытовые песни часто базируются на тех же модалных структурах, что и молитвенные напевы⁸. Интонационно-мелодические комплексы, составляющие основу модалного мышления, буквально пронизывают всю толщу традиционной музыкальной культуры.

Можем ли мы, исходя из сказанного, утверждать, что в музыкальной культуре евреев Восточной Европы первичным, базовым также является письменный текст?

В музыке соотношение устного и письменного текста несколько иное, чем в филологии (говоря точнее: письменного и бесписьменного, поскольку кроме вокальной здесь есть инструментальная сфера). В какой-то мере – если говорить о привычной всем нам европейской академической концертной традиции – тут можно проводить аналогии со средневековьем, когда текст, существующий в книге, для неграмотного большинства оживал и реально бытовал лишь в чтении, звучании – в слушании начетчика. Ведь мало кто способен наслаждаться в молчании страницами партитуры. Нужен музыкант (ансамбль, оркестр), чтобы оживить его, сделать доступным для других. Это отражается и в терминологии: о человеке, погруженном в нотный текст,

говорят, что он *смотрит* партитуру, *изучает* ее, но *чтением* партитуры (или *чтением* с листа) называется процесс озвучивания нотного текста. В этом смысле в музыке нет «чистой» письменной традиции, информация всегда передается в процессе контактной коммуникации.

Предположим, мы будем относить к письменной традиции ту, в основе которой лежит зафиксированный на бумаге текст, даже в тех случаях, когда произведение исполняется без него, если оно выучено наизусть. Но тогда к этой же категории надо будет отнести кантилляцию священных текстов. Они снабжаются особыми знаками (*taamim-ha-mikra*), фиксирующими структуру фразы, в том числе ее ритмо-интонационную сторону. Эти знаки, имеющие свое конкретное значение в разных книгах Писания, обязан знать, им должен следовать *баал-мфиле*.

Тору, Талмуд не читают про себя: даже занимаясь изучением священных текстов наедине, человек в голос интонирует их. В мемуарах П. Венгеровой звучание священных текстов упоминается как привычная деталь повседневной жизни:

Мой отец имел обыкновение зимой и летом вставать в четыре часа утра. <...> удалялся к себе в кабинет, поудобнее усаживался на стул, придвигал ближе уже зажженные слугой свечи и раскрывал огромный том, ожидавший его уже с вечера. Покачиваясь в привычном ритме «распева», он начинал «учиться». Так проходило время до семи утра. Потом он выпивал свой чай и шел в синагогу к утренней молитве⁹.

Вставала она [свекровь. – Е.Х.], как правило, в пять часов утра, прочитывала нараспев несколько глав из Псалтыри и выпивала чашку чая. В семь утра она уже обсуждала с кухаркой хозяйственные вопросы, после чего шла в синагогу¹⁰.

Интонация произнесения священных текстов выучивается в детстве – вместе с текстами Торы – всем мужским населением общины, она воспринимается как неизменная, запечатлевается в памяти на всю жизнь. «И мы учились с таким задушевым напевом, что, припомнив его сейчас, ощущаю во всем теле сладость», – вспоминает Ехезкел Котик¹¹. Так же, как недели в году были связаны с конкретными главами Торы, они были самым непосредственным образом сопряжены и с конкретными звучаниями молитвенных песнопений. Как считает Марк Слобин, даже ребенок, будь он слеп, не различай он запахов, но способен слышать – мог пойти в синагогу и по звучащей там музыке понять, какое сейчас время года, какой день недели¹².

Традиционные звучания могли распространяться и на сферы, чуждые общинной жизни, но внешне напоминавшие ее. Например, молодые люди, воспринявшие идеи Гаскалы, изучая «предосудительную» литературу, «на всякий случай, чтобы их не застали врасплох... читали Шиллера и говорили о нем точно так же нараспев, как привыкли читать Талмуд»¹³.

Однако если академическое сочинение на любом континенте – при всех нюансах исполнительской интерпретации – останется самим собой, то кантиляция одного и того же псалма на основании одних и тех же знаков в разных еврейских общинах может быть различной. Несовпадение этих прочтений привело к составлению таблиц – своего рода «словарей» – показывающих, как может читаться тот или иной знак¹⁴.

При обращении к теме письменного–устного в ашкеназской традиции, мы неизбежно сталкиваемся с рядом проблем.

Во-первых, рассматривать соотношение и взаимодействие письменного и бесписьменного текстов целесообразно отдельно для музыки, бытующей внутри общины и за ее пределами. При этом разными будут цели и формы фиксации, соотношение в этих текстах стабильных и мобильных элементов и их соответствие конкретным жанрам традиционной музыки.

Во-вторых, сами критерии сохранности или изменяемости текста будут различными внутри условно целостной ашкеназской традиционной общины и за ее пределами. То, что общинный кантор, клезмер, исполнитель песни воспринимает как *повтор* одного и того же, академический музыкант будет считать *вариантами*. В то же время традиционный напев, бытующий в одной общине, представитель другой может воспринимать как «искажение», «неправильное исполнение» (при этом основой для воспроизведения, например молитвы, служит один и тот же письменный текст).

В-третьих, сам вопрос о музыкальной традиции – внутри общины – оказывается некорректен. В границах еврейской религиозной общины не существует музыки как отдельного искусства. Дело не только в отсутствии социального слоя, заинтересованного в наполнении досуга (мы знаем, что балет возник и развивался при дворе, оперные и кантатно-ораториальные жанры формировались в рамках церковной культуры и со временем все более поддерживались знатью, камерные были особенно ценимы в салонах). Но в ашкеназской

общине нет и иных форм, в которых были бы востребованы в первую очередь художественные, эстетические качества исполняемой музыки. Вся система ценностей выстроена таким образом, что музыка, прославляя всю культуру, нигде не выходит на первый план, нигде не становится самостоятельным видом искусства. Община старается пригласить к себе знаменитого кантора, но при его отсутствии обряд может провести местный *баал-тфиле*. Хорошие клезмеры, несомненно, украсят свадьбу, но она состоится и в том случае, если играет всего один музыкант. Для проведения обряда важно наличие определенного рода музыки; высокий художественный уровень исполнения – желательное, но не необходимое условие. Вне обряда, отдельно – музыка практически не существует¹⁵. Никому не придет в голову пригласить клезмеров и устроить «танцы»: это даже предосудительно (хотя сами музыканты нередко находят приработок в театре или на балах помещиков).

Условимся не ставить знак равенства между записанным текстом и стабильным, неизменным вариантом его бытования, и, соответственно, передаваемым в процессе контактной коммуникации, – и «свободным», «импровизационным», «незафиксированным». Будем считать, что существует *письменная фиксация* с помощью некоторых условных знаков (букв, нот, знаков кантилляции, табулатуры) и – *фиксация устная*, отнюдь не менее стабильная. В этих формах фиксации опорными становятся элементы разного порядка. В письменной с течением времени происходило дробление фиксируемой единицы: сначала закреплялись отдельные интонационные ходы, напрямую связанные с произнесением текста (крюки, невмы, *таамим а-микра*), затем появилась запись в темперированном строе и в равномерном метре, в дальнейшем пришло осознание, что в этой музыке весьма значимы доли тонов (сначала обозначались четвертитоны, но уже С. Розовский говорил о третях тонов, сейчас запись можно измерять в центах...). Переменные метры сменила посекундовая фиксация: внимание исследователя все более фокусируется на микроструктурах.

В настоящее время наиболее полной считается видеозапись, которая, казалось бы, преодолевает нарастающую дискретность. Однако последняя не исчезает: по большей части она просто оказывается перенесена в сознание воспринимающего: музыкант, воспитанный в соответствующей традиции, ища опору, невольно дробит слышимое с той или иной степенью точности. Логически структурирован-

ное сознание утрачивает способность к континуальному (целостному) мышлению. Очень сложно отвлечься от мысленного «наклеивания этикеток» – от присваивания отдельным элементам звуковысотных и временных характеристик – и воспринимать смысл мелодии как таковой.

При устной фиксации происходит опора на своего рода музыкальные формулы, внутри которых допускается достаточно высокая исполнительская свобода. Отсюда – интонационное, ритмическое, интерпретационное разнообразие бытования традиции. Формулы эти не вычлениаются из общего звукового потока, но воспринимаются, узнаются как внеязыковые носители образов, смысловых связей, они воздействуют на направление мысли. Возникает баланс между структурной расчлененностью и целостностью.

В разных областях традиционной музыкальной культуры евреев Восточной Европы сохраняется различное соотношение письменного и устного начала. Наиболее часто встречается частичная фиксация (например, записан только текст молитвы или песни, только строчка солирующего инструмента и т.п.). Знаки кантилляции или нотная фиксация, равно как и публикация текста песни или даже ее издание с нотной строчкой, не препятствуют появлению новых вариантов произведения.

Назовем основные формы соотношения устного-письменного, бытующие внутри общины.

1) В синагогальной службе существует конкретный текст, правильное произнесение которого является непременным условием совершения богослужения. Кантилляция священных текстов по соответствующим знакам является основой еврейского традиционного образования, ею в достаточной мере владеет все мужское население общины. Следовательно, и текст, и музыкальная сторона службы – зафиксированы, это так называемая письменно-устная традиция. Однако, следуя заповеди *тиферет*, то есть стремясь сделать служение наиболее красивым, кантор может отступать от предписанной формы кантилляции и использовать песнопения, подходящие к данному тексту. Кроме того, ему могут подпевать *меишуреры* – так называемый хор (на самом деле, как правило, два-три певца, также хорошо знающие традицию и умеющие подстраивать бас и верхние голоса); использование хора в современном понимании – достаточно поздняя традиция, хор могли себе позволить только богатые общины в больших городах.

Существует немало свидетельств того, что канторы вводили в службу популярные мелодии, заимствованные в нееврейской среде. Например, А. Ковнер в своих воспоминаниях писал:

В этом городе [Столбцы Минской губернии] был молодой кантор <...>, обладавший замечательным тенором. Зная ноты, он приспособлял многие арии из разных опер к молитвенному тексту, в особенности он эксплуатировал, как я узнал впоследствии, меерберовские оперы. <...> Меербер, несмотря на свое еврейское происхождение, вряд ли знал еврейские национальные мелодии. Во всяком случае, их вовсе нет в главных его операх. Но евреи, справедливо гордясь своим гениальным современником, ловят и находят в его операх национальные мотивы и с особым удовольствием слушают меерберовские арии в синагогах, когда кантор применяет их к молитвам¹⁶.

Еще более колоритную зарисовку оставил нам С. Фруг в очерке «По-новому»:

Кантор пел вторую главу вечерней молитвы. <...> Кантор, бывший воспитанник консерватории, не окончивший курса, пел... прекрасную арию из оперы «Кармен». Он пел, правда, несколько хуже, чем следует, но зато он сумел так мастерски распорядиться этой арией, что первый стих «Тореадор, готовься в бой» вполне удачно заменялся стихом «Lekho dodi likras kaloh». Вышло даже очень хорошо!.. Затем грациозно подвернулся пассажик из другой оперы: «Деньги – тлен, мечта пустая», – тоже очень недурно... И песнь Соломона Галеви торжественно закончилась мекфистофельским – «Мой совет – до обручения // Не целуй его!..»

Вслед за оперой пошли отрывки более легких мотивов; тут были и «Фатинница» и «Der lustige Krieg», и кое-что из «La belle Helene» – всего понемножку. Никогда еще принцесса Шабат не встречала столь веселого приема в Н-ской синагоге, как в этот вечер¹⁷.

То есть в синагогальной службе стабильным являлся именно вербальный текст, а музыкальная сторона, несмотря на то что была закреплена, могла варьироваться и даже заменяться на никак не соотносящиеся с традицией заимствованные мелодии.

2) Те же самые напевы (я сейчас говорю именно о закрепленных, хорошо известных каждому интонационных формулах, иногда достаточно развернутых) мы встречаем в песнях на идише, пуримшипиях, клезмерской музыке. Они могут появляться вместе с соответствующим им текстом на *лошин койдеиш* как полные цитаты, но чаще эти мелодии звучат с совершенно иными словами или вообще без текста (в инст-

рументальной музыке название наигрыша может отсылать к определенной молитве). Мне уже приходилось показывать, как опора на такие известные всей общине интонационные обороты помещает произведение в определенный контекст, ставит его в один ряд с молитвами¹⁸. Тексты песни и молитвы в этом случае, как правило, каким-либо образом соотносятся между собой. Напев словно создает для них единую семантическую зону, и то, что звучит в песне, подкрепляется знанием текста, который на этот же напев произносят в молитве¹⁹.

То есть в этих жанрах в качестве стабильных (или, по крайней мере, более устойчивых) выступают некие музыкальные структуры, а вербальный текст может меняться или вообще отсутствовать. При этом не происходит отчуждения от прежнего, первоначального текста: он постоянно имеется в виду, на него (или на определенную ситуацию) указывает использование конкретных интонаций, на которых строится, казалось бы, новая мелодия.

Тексты песен, с которыми выступали бродерзингеры, часто также фиксировались. Из воспоминаний А. Фишзона известно, что бродячие певцы, чтобы получить право на выступление в городе (например, в Житомире), должны были предоставить экземпляры исполняемых песен для цензуры²⁰. Процедура значительно упрощалась, когда у артиста имелась книжка с печатью «разрешено цензурой». Так были выпущены сборнички песен Б. Бродера, С. Шмулевича, М. Гордона, А. Гольдфадена и многих других. Они содержат только тесты, поэтому до сих пор исследуются не музыкантами, а литературоведами-идишистами.

То есть фиксация в этом случае была неполной, случайной, она диктовалась внешними условиями, а не потребностями в закреплении и передаче текста. Внутри общины как песни, так и инструментальная музыка бытовали исключительно в устной форме. По отношению к клезмерам их образованные коллеги не раз отпускали презрительное: «даже нот не знают».

Однако знание нот не разрешало другой проблемы: еврейский текст читается справа налево. А.-Ц. Идельсон в израильском издании своей книги дает нотные примеры, в которых так же – справа налево – должна читаться нотная строка. Существуют сборники, в которых под привычной нотной строчкой каждый слог – отдельно – приходится прочитывать в обратном направлении²¹. Первое издание песен М. Варшавского (Киев, 1900) вышло двумя тетрадями:

в одной помещались тексты, в другой – ноты. Транслитерация людям, свободно читавшим на родном языке, не требовалась, кроме того она тоже порождала немало проблем, в том числе касающихся передачи диалектного произношения. В таких условиях фиксация становилась, скорее, досадной помехой: она не только не способствовала сохранению и распространению песен и мелодий, но и создавала множество дополнительных сложностей.

Еврейская академическая музыка, создававшаяся в начале XX в., существовала за пределами традиционной общины, но не в отрыве от нее. Композиторы, вошедшие в Общество еврейской народной музыки, начали собирать песни, молитвенные напевы, нигуны, фиксируя их нотами – в соответствии с европейскими нормами. Обособленность еврейской традиционной культуры, ее ясно воспринимаемое (видимое, слышимое) отличие от культуры окружающих народов позволяло предполагать, что народ сберег, пронес сквозь тысячелетия некие изначальные ее элементы. Поисками этих элементов занимались музыканты, желавшие найти опору для национального творчества. Они стремились подчеркнуть самобытность ашкеназской культуры, ставили целью (и декларировали) сохранение традиционного наследия через – как ни парадоксально это звучит – его адаптацию к новым условиям. Ясно обозначенной задачей стал поиск наиболее ценных в художественном отношении образцов для их использования в своем творчестве. Практически сразу демонстрация образцов собираемых коллекций стала основанием для сравнения, обобщений, изучения разных традиций. Поиск «древних корней» еврейской музыки сопровождался их «восстановлением»: очищением от множества напластований и заимствований и облечением в достойную форму, ему также сопутствовали напряженные дискуссии о том, что же в сущности можно отнести к еврейской музыке²².

Традиция, которая рождалась при этом, была *исключительно письменной*. Музыканты, впервые поставившие перед собой такие задачи, были профессионалами, студентами и выпускниками Санкт-Петербургской консерватории. Именно тогда они начали осознавать проблему фиксации еврейской музыки, а также на практике заниматься поиском форм этой фиксации.

Они подходят к еврейской музыкальной традиции исключительно со стороны ее звучания, то есть в первую очередь записывают напев. Для них далеко не всегда важны жанр и его место в традиции.

Обращаясь к синагогальным напевам, они, как правило, не учитывают текста песнопения. В своих изданиях перед пьесой, созданной на основе народной мелодии, композиторы приводят только нотную строчку, но не слова используемой песни; никак не поясняются ни ситуация, в которой она звучит, ни формы ее бытования. Поэтому часто обработка мелодии приводит к тому, что она утрачивает многие свои характерные черты. Нередко то, что поется одним исполнителем, композитор аранжирует для хора; создаются аранжировки для ансамбля, в который оказываются включены инструменты, которые не могли бы звучать в еврейской традиции (скажем, орган). Есть примеры, когда в одном произведении соединяются напевы, которые в традиционной общине не могли звучать рядом: скорбный «Эли Цион», маркирующий пост 9 ава, и сладчайшая «Шир-а-ширим» – песнопение пасхального периода.

Таким образом, фиксация, призванная сохранить традицию, представить ее нееврейской публике, на деле порождает новую традицию, лишь отдаленно связанную с корневой. Происходит отчуждение музыки от текста, от обряда, от контекста традиции. Надо ли говорить, что создаваемые произведения далее становятся неким Уг-текстом – неизменяемым, максимально закрепленным. Они формируют новую ветвь традиции: именно по ним все остальное общество начинает судить о том, что же такое еврейская музыка. Получается, что письменная традиция, кажущаяся более удобной для фиксации, для передачи, сохранения, на деле выступает как подмена одной традиции другой.

Действия композиторов молодой школы скорее интуитивно, чем сознательно, были направлены вовне – их музыка создавалась в расчете на просвещенных музыкантов, на столичную салонную публику. С. Розовский писал о полном отсутствии поддержки их творчества как ортодоксальной общиной, так и еврейской (в том числе художественной и литературной) интеллигенцией Петербурга²³. Однако с течением времени все большая часть населения местечек перебиралась в города; менялся уклад жизни, искоренялись религиозные обряды, стирались из памяти связанные с ними песнопения. Для потомков тех, кто выжил в годы Холокоста и сталинских репрессий, музыка, созданная в начале XX в., стала нитью, связывающей их с корнями. В 1987–1989 гг. лекции Марины Вайнштейн о музыке, созданной композиторами Общества еврейской народной музыки

(в них участвовали также виолончелист А. Оратовский и певец Б. Финкельштейн), вызывали такой ажиотаж петербургской публики, что властям приходилось выставлять конную милицию. То, что музыка принадлежала *письменной* традиции, то есть была в максимальной степени полно зафиксирована, сберегло ее, позволило вернуться к ней, вернуть ее на сцену с минимальными потерями.

А что происходит с прежней, устной традицией? Можно ли сегодня обнаружить примеры ее бытования? Обратим внимание на одну песню. Ее автор Шолем Секунда (1894–1974) родился в местечке Александрия Херсонской губернии. С 8 лет пел в синагоге, с 12 – принимал участие в спектаклях А. Гольдфадена «Заклание Яакова» и «Колдунья». В 1908 г. вся семья эмигрировала в Америку. Его дальнейшая биография пестра: он учился в фабричной школе, стал кантором, потом работал статистом в идишском театре, пел в хоре, с отличием закончил Джульярдскую школу²⁴, брал уроки гармонии у крупнейшего композитора Э. Блоха. С 1914 г. Секунда начал сочинять для театра. Он писал музыку к опереттам, мелодрамам, музыкальным комедиям и фильмам, в числе которых – «Khazonim oyf probe» («Канторы на прослушивании»).

Этот крохотный десятиминутный фильм больше напоминает музыкальный клип с небольшими разговорными интермедиями. Он рассчитан на одного центрального исполнителя, поочередно берущего на себя роли рассказчика-комментатора и трех канторов.

Община в преддверии осенних праздников должна выбрать кантора. Перед ней один за другим показывают свое искусство сначала хазн, который поет так, как некогда пели в местечке. И его одежда, и вся манера поведения соответствуют этому образу: он входит и касается мезузы, он молится *mit kavone* – с особенным внутренним накалом произнося «Sma koleynu adoysheh elokeynu» («Услышь голос наш, господь бог наш, пощади нас и смилуйся над всеми нами»). Эта молитва – один из кульминационных моментов службы судного дня. Она пять раз звучит в Йом Кипур, причем каждая фраза кантора повторяется общиной. Но этот кандидат – галицийский еврей, в его песнопения вкрадываются хасидские «ай-яй-яй», а некоторые из присутствующих настаивают на том, чтобы кантор был «литвак»...

Появление второго кантора предваряет музыкальная характеристика: Секунда цитирует вступление к виолончельной пьесе «Kol nidrey» Макса Бруха, немецкого композитора XIX в., очень хорошо знакомого с еврейской традицией. Это сочинение бытовало в концертных залах, его,

например, любил слушать Лев Толстой в исполнении Михаила Эрденко в его собственном переложении. Певец-рассказчик, который комментирует происходящее, подчеркивает, что второй кантор сверяется с камертоном и поет по молитвеннику (то есть он не знает текст наизусть и знаком с академической традицией). В фильме этот персонаж одет по-европейски, его борода подстрижена. В еврейской традиции такой человек назывался «дойч» (так именовался еврей, принявший нееврейский облик). И его выход обозначен еврейской музыкой в обработке *немецкого* композитора! Выступление этого кантора и по манере, и по музыкальному оформлению напоминает драматическую мейерберовскую арию.

Наконец появляется импресарио, который предлагает собравшимся послушать совершенно нового кантора. Этот кандидат – совсем еще юноша – поет одно из субботних благословений, пританцовывая, в модном жанре ту-степ, и он оказывается выбран.

Песня, ставшая основой этого фильма, имеет самостоятельную жизнь. Она была издана в Нью-Йорке в 1935 г. в аранжировке для голоса с фортепиано. Ее включали в свой репертуар многие певцы, существуют ее записи в исполнении таких канторов, как Мордехай Хершман, Моше Стерн, Йосе Розенцвейг. Исполняется она и сегодня. В феврале 2013 г. в Петербурге на празднование 120-летия Большой Петербургской хоральной синагоги был приглашен венский кантор Шмуэль Барзилай, в репертуаре которого была и эта песня. Казалось бы, перед нами еще один пример жизни зафиксированного сочинения. Однако, просматривая ноты, мы видим, что исполнителю, принимая образ того или иного кантора, недостаточно просто спеть написанные ноты, мало даже поменять манеру исполнения. Ни один певец не следует нотному тексту буквально: здесь требуется импровизация. В нотном тексте нет ни «галицийского» акцента, ни хасидских «ай-йй-йй»; в фильме эти элементы являются исполнительским решением. Молитва каждого кантора рождается фактически заново (важно, что все исполнители, обращающиеся к этому произведению, имеют опыт ведения синагогальной службы).

Подчеркнем: сама песня построена на чередовании фрагментов, имеющих разные типы фиксации. С одной стороны, здесь есть фрагменты, всецело относящиеся к письменной традиции: вступление и комментарии «рассказчика», в которых исполнители максимально близки нотному тексту, предписанному Ш. Секундой. Причем в этих фрагментах есть игра с другим письменным текстом — уже указанная нами цитата из пьесы «Kol nidrey». С другой стороны, эпизоды-

молитвы канторов опираются на синагогальную устно-письменную традицию: в них (особенно в первом) необходимо ориентироваться не на тщательно выписанную мелодию, а на закреплённый текст и интонационные формулы, служащие основой для импровизации.

Несколько особняком в ряду исполнителей этой песни стоит израильский эстрадный певец Дуду (Довид) Фишер, создавший на ее основе искромётный эстрадный номер²⁵. Аудитория, перед которой он выступает, значительно отличается от той, для которой создавались песня и фильм. Но Фишер вырос в традиции, он сам – потомок кантора и начинал как кантор. И он подает ту же историю совершенно по-новому (и при этом она остается песней Секунды). Фишер меняет язык: он поет по-английски, оставляя лишь отдельные понятные всем слова-маркеры на идише. Здесь по-новому выстроены музыкальные характеристики. Так, например, рассказчик упоминает о джазовом певце, который поет «*Leel orech din*» («Бог, творящий суд»). Начальные слова молитвы Фишер произносит подчеркнуто в канторской манере, а пианист сопровождает их джазовым пассажем-комментарием.

Современной публике не очень понятно противопоставление галицийского еврея и «дойча», их исполнительских манер. И Фишер показывает первого кантора как некоего неопрятного старичка, его голос на высоких нотах срывается в кашель, порой его «заедает», как заезженную пластинку, и он сам засыпает от собственного пения. Второй кантор – оперный певец: представляя его, Фишер начинает иначе артикулировать, твердо произносить звук «г», как это делают люди, выступающие на сцене. Певец заменил и саму молитву, и ее музыкальную основу: он вставил в песню Секунды материал, более знакомый его современникам. Второй кантор исполняет «*Avinu malkeynu*» на мотив знаменитой итальянской песни, безбожно перевирая все гласные (так, что это невозможно отнести ни к какому диалекту). Однако в какой-то момент он делает ошибку в произнесении согласного, и, осознав ее фатальность, махнув на все рукой, заканчивает молитву строчкой: «*Santa Lucia! Santa Lucia!*»

Наконец, не меняя мелодической основы песни Секунды, Фишер представляет последнего певца – рок-звезду, вовлекающего слушателей в интерактивное музыкальное действие.

Персонажи Фишера, несмотря на гротесковые черты, правдивы, узнаваемы. В них нет условной «еврейской» карикатурности. В этом выступлении – как в свое время в идишском фильме – показаны разные

типы евреев, понятные лишь изнутри традиции. В сценическом решении песни Фишер ориентируется на традиции бродерзингеров, умевших несколькими штрихами очертить яркий выпуклый образ. И песня, и фильм, и эстрадный номер Фишера обращены к существующей в данный момент еврейской аудитории – аналогу еврейской общины.

Мы видим, как произведение, уже неоднократно зафиксированное в разных формах (нотное издание, фильм, аудиозапись), продолжает жить в пространстве *устной* традиции. Это пространство не разрушает ни смена языка, ни внесение в сочинение фрагментов, не предусматривавшихся автором, – напротив, песня не просто живет в пространстве еврейской традиции. Она создает вокруг себя традиционное пространство, объединяет слушателей принадлежностью к этой общей традиции.

Примечания

¹ Статья подготовлена в рамках плана в Российском институте истории искусств.

² «Социолнгвисты <...> называют прецедентными тексты, которые могут быть охарактеризованы как семиотически и психологически значимые для той или иной группы лиц в пределах определенного исторического хронотопа, социокультурного контекста. Подобные тексты постоянно воспроизводятся, их знание предполагается само собой разумеющимся. Это фундамент коллективного дискурса, условие идеологического взаимопонимания и критерий социальной идентификации» (Богданов К.А. Фольклорная действительность: перспективы изучения // Богданов К.А. Повседневность и мифология: исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб., 2001. С. 47).

³ Ср. с базовыми представлениями, согласно которым фольклор «возник задолго до литературы и именно литература в процессе своего формирования выделилась из фольклора...», причем «именно фиксация текста, его материальное закрепление расчленило словесно-художественное творчество на две великие ветви – устное творчество и письменную литературу» (Чистов К.В. Специфика фольклора в свете теории информации // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: Сборник статей. М., 2005. С. 28, 31 (впервые опубликовано в 1975 г.). Некоторые ученые считают, что грамотность могла выступать катализатором социальных изменений (см.: Street B.V. Literacy in Theory and Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 19–65), тогда как в еврейской среде она выступала как залог стабильности, сохранения уклада.

⁴ В конце XX в. все большее число ученых приходит к мнению, что устность не является определяющим конечным признаком фольклора, обуславливающим его природу: она – «естественный способ функционирования фольклорных тек-

стов <...> не зависящий ни от наличия или отсутствия у данного народа письменности, ни от грамотности или неграмотности среды» (Путилов Б.Н. Вариативность в фольклоре как творческий процесс // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 184). Ю. Фридиши считает устность не одним из элементов комплексной ткани культурного решения, но ключом в объяснении, как такая культура действует (*Frigyesi J. Orality as Religious Ideal: The Music of East-European Jewish Prayer // YUVAL: Studies of the Jewish Music Research Centre. Vol. VII: Studies in Honour of Israel Adler. Jerusalem, 2002. P. P. 115*). Ср. также: «Фольклорная реальность – это реальность как устной, так и письменной традиции» (Богданов К.А. Фольклорная действительность: перспективы изучения. С. 25).

⁵ Земцовский И.И. Народная музыка и современность: к проблеме определения фольклора // Современность и фольклор. М., 1977. С. 43.

⁶ Там же. С. 44–45.

⁷ Богданов К.А. Фольклорная действительность: перспективы изучения. С. 21.

⁸ Эту особенность некоторые исследователи воспринимали как цитирование, см., например: *Wohlberg M. The Music of the Synagogue as a Source of the Yiddish Folksong // Musica Judaica. No 2. 1977–1978. P. 21–49* (статья переиздана в: *Journal of Synagogue Music. 2010. Vol. 35. P. 6–34*).

⁹ Венгерова П. Воспоминания бабушки. Очерки культурной истории евреев России в XIX в. / Пер. с немецкого Э. Венгеровой. М., 2003. С. 16.

¹⁰ Там же. С. 216.

¹¹ Котик Е. Мои воспоминания / Пер. с идиша М.А. Улановской; под ред. В.А. Дымшица. СПб.; Москва; Иерусалим, 2009. С. 241.

¹² *Slobin M. Chosen Voices: The story of the American Cantorate. Urbana and Chicago, 1989. P. 258.*

¹³ Венгерова П. Воспоминания бабушки. С. 105.

¹⁴ Об опыте расшифровки знаков кантилляции Давидом Маггидом, его попытках сравнить системы кантилляционных знаков с невмами и армянскими хазами см.: Хаздан Е.В. Давид Маггид. «Библейские акценты»: история одной публикации // Временник Zubovskogo instituta. Вып. 8. Zubovskiy institut: stranitsy istorii. СПб., 2012. С. 58–73. Позже, в 1924 г. в Берлине на иврите вышла знаменитая книга А. Идельсона «Еврейская музыка в ее историческом развитии», в которой были приведены сравнительные таблицы расшифровки знаков кантилляции для разных еврейских традиций (йеменской, марокканской, бухарской и т.п.). В дальнейшем был сделан и ее английский перевод (*Idelsohn A.-Z. Toylos ha-ngina ha-ivrit. Tel-Aviv; Berlin, 1924; Idelsohn A.-Z. Jewish music in its historical development. New York: Schocken books, 1975*).

¹⁵ Постепенно в местечке появлялись формы музицирования, не нарушавшие традиционные предписания, но становившиеся основой для формирования светского искусства. В XIX в. известна форма «концерта», который в расчете на дополнительный заработок давал приехавший в местечко кантор помимо службы в синагоге. Такое музицирование не выходило за рамки традиционного звучания праздника: выступление проходило без инструментального сопровождения и состояло из молитв и некоторого количества популярных песен на идише.

Начиная с 1840-х гг. в Галиции, а затем и во многих крупных местечках Восточной Европы свои представления давали бродячие певцы бродерзингеры, ориентировавшиеся на искусство канторов и бадхенов. Об этом подробнее см.: *Хаздан Е.В.* Театр одной песни: традиции бродерзингеров // *Временник Зубовского института*. Вып. 5. Петрушка круглый год. СПб., 2010. С. 97–106. Однако как только подобные представления начинали проходить с нарушением норм традиционной жизни, они «выпадали» из поля зрения членов религиозной общины. Например, А. Фишзон, начавший свои выступления по субботам в кругу родных, беспокоится, что близкие узнают о его дебюте в театре. «Разве твой дед читает по-русски, или твои родители читают театральные афиши?», – возражают ему (*Фишзон А.* Записки еврейского антрепренера // Библиотека Театра и Искусства. СПб., 1913. Кн. VIII. С. 13–14).

¹⁶ *Ковнер А.Г.* Из записок еврея // *Евреи в России: XIX век* / Вступ. статья, сост., подготовка текста и комментарии В.Е. Кельнера. М., 2000. С. 204–205. Впервые напечатано: А.Г. [*Ковнер А.Г.*] Из записок еврея // *Исторический вестник*. 1903. № 3–4.

¹⁷ *Фруг С.Г.* По-новому (этюды с натуры) // *Фруг С.Г.* Иудейская смоковница: Избранная проза. Воспоминания. Очерки, фельетоны / Сост., вступ. статья и комментарии Н.А. Портновой. Иерусалим, 1995. С. 44–45. Впервые опубликовано: Новая хроника Востока. 1886. Кн. 3 (49–51/52). В очерке упомянуты ария из оперы Дж. Мейербера «Роберт-дьявол» (или «Гугеноты»), серенада Мефистофеля из оперы Ш. Гуно «Фауст», «Фатинница» – опера Фр. фон Зуппе (1819–1895), оперетта «Веселая война» И. Штрауса (1825–1899), оперетта Ж. Оффенбаха (1819–1880) «Прекрасная Елена».

¹⁸ См.: *Хаздан Е.В.* Язык ашкеназской песни // *Традиционная культура*. М., 2013. № 1. С. 151–163.

¹⁹ В пуримшпиле, напротив, вербальный текст часто идет вразрез с семантикой напева, вызывая комический эффект.

²⁰ *Фишзон А.* Записки еврейского антрепренера // Библиотека Театра и Искусства. СПб., 1913. Кн. IX. С. 52–53.

²¹ Так оформлены нотные примеры в работе Ш. Лемана: *Lehman Sh.* Folks-mayselekh un anekdotn mit nigunim // *Arkiv far yiddisher shprakhvisnshaft, literatur-forshung un etnologie / Aroysgegebn fun Noakh Prilutski un Shmuel Lehman. Varshe; Nayer farlag, 1926–1933. B. 1. Z. 355–428.*

²² См.: *Гуральник Л.Ю.* К истории полемики Ю. Энгеля и Л. Саминского // *Из истории еврейской музыки в России* / Сост. Л.Ю. Гуральник, общ. редакция А.С. Френкеля. СПб., 2001. С. 119–124.

²³ См.: *Rozovski Sh.* Di gezelschaft far yidisher folks-muszik (tsu ir 10-yorikn yubilei) // *Kamf un lebn*. Petrograd, 1919. № 1/2. Z. 49–50.

²⁴ Juilliard School (основана в 1924 г.) – одно из крупнейших и престижнейших американских музыкальных высших учебных заведений.

²⁵ См. видеозапись: <http://www.youtube.com/watch?v=Ac9QoOfk4bw>; запись загружена 08.03.2009.

**Материалы
предыдущих конференций,
осуществленных в рамках данного проекта**

- От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре (М., 1998).
- Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2000).
- Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2001).
- Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2002).
- Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга (М., 2003).
- Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2004).
- Пир – трапеза – застолье в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2005).
- Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2006).
- Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2007).
- Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2008).
- История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции (М., 2009).
- Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2010).
- Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2011).
- «Старое» и «новое» святость в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2012).