

*Народная медицина и
талия*

*в славянской и еврейской культурной
традиции*

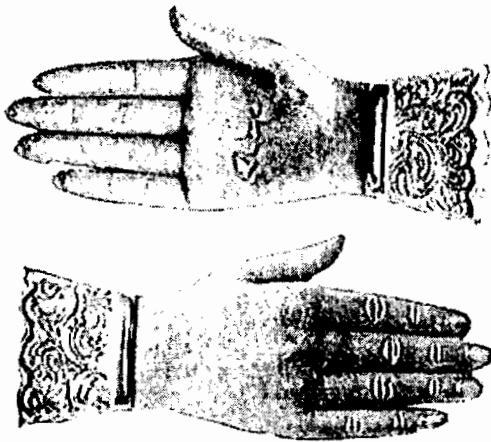
Сборник статей

*Народная медицина
и травы
в славянской и еврейской
культурной традиции*



Сборник статей

*Folk Medicine and
Magic
in Slavic and Jewish
Cultural Tradition*



Collection of articles

Центр научных работников и преподавателей
иудаики в вузах "Сэфер"

Институт славяноведения
Российской Академии Наук

Народная медицина

и тамиа

*в славянской и еврейской
культурной традиции*

Сборник статей

700

Академическая серия

Выпуск 21

Москва 2007

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

Издание осуществлено при финансовой поддержке



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



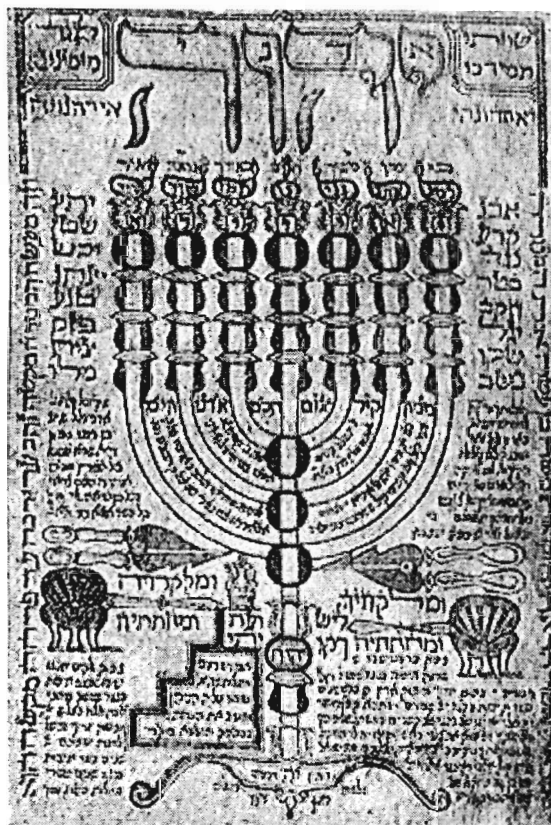
**Международного Исследовательского Центра
Российского и Восточноевропейского Еврейства**

**Published with the support of
the American Jewish Joint Distribution Committee (JDC)
International Center
for Russian & East European Jewish Studies**

- © Центр научных работников и преподавателей
иудаики в вузах "Сэфер", 2007
- © Институт славяноведения РАН, 2007
- © Коллектив авторов, 2007
- © Центр "Сэфер", оригинал-макет, 2007

Содержание

Предисловие	7
<i>Владимир Петрухин (Москва)</i> С чего начиналась «ересь жидовствующих»?	11
<i>Елена Сморгунцова (Москва)</i> Славянские рукописные «вертограды лечебные»: Лечебники, Врачебники и Аптека Духовная	20
<i>Simcha Fishbane (New York)</i> Voodoo or Judaism? –The Ritual of Karrarot	32
<i>Елена Федотова (Москва)</i> Загадочная ночная попытка убийства: к интерпретации пассажа Исх. 4: 24–26	59
<i>Ханна Венгжинек (Варшава)</i> Медицинские знания и источники «кровавых наветов» в старой Польше	81
<i>Виктория Мочалова (Москва)</i> Исцеление, спасение, избав- ление в еврейской традиции и магическая практика	89
<i>Ольга Белова (Москва)</i> Народная магия в регионах этнокультурных контактов славян и евреев	110
<i>Наталья Киреева (Москва)</i> Обращение к «чужому» праведнику в магических целях	137
<i>Михаил Дмитриев (Москва)</i> О «магическом» и мистическом в восточнославянской православной культуре XVI в.	145
<i>Екатерина Вельмезова (Москва – Лозанна)</i> Текст пространства чешских народных молитв	155
<i>Вера Сурво, Арно Сурво (Хельсинки)</i> «Внутренняя речь» традиции	170
<i>Екатерина Публичук, Андрей Топорков (Москва)</i> Знахарка из Андомы и ее заговоры	188
<i>Татьяна Ильина (Москва)</i> Сакральные и магические книги на Русском Севере	205
<i>Александр Чувьюров (Санкт-Петербург)</i> «Отсылка болезни» в лечебно-профилактических обрядах коми- зырян: слово и ритуал	221
<i>Галина Любан (Екатеринбург – Иерусалим)</i> Амулеты из знаменитой коллекции	234



Амулет с охранительной формулой написанной вокруг меноры, а также с текстом из книги Исход, 25,38.

Еврейская энциклопедия (СПб., 1908–1913).

Предисловие

Сборник «Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции» (21-й выпуск Академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Институтом славяноведения РАН) включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 6–7 декабря 2006 г.

Эта конференция стала уже десятой в ряду ежегодных встреч ученых, с 1995 г. работающих над комплексным международным проектом «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия», посвященным сравнительному изучению еврейской и славянской культур. На конференции всесторонне обсуждалась область народной культуры, в которой нашли отражение архаические представления о мироустройстве, человеческой сущности, душе, здоровье и болезнях, о предназначении человеку судьбе и способах влияния на окружающую действительность. Именно сфера магии, ведовства, целительства представляет собой «живой» пласт традиционной духовной культуры, аккумулируя в себе многовековые традиции и откликаясь на инновации.

Лечебные, профилактические, апотропейные обряды и ритуалы воплотились как в книжных текстах (медицинские трактаты, лечебники, письменные сборники заговоров), так и в устной традиции, до сих пор являя собой живую и востребованную область знания. Особым статусом во всех традициях обладала и обладает фигура «знающего», магического специалиста, реализующего на практике традиции ведовства. Предметом исследования филологов, этнографов, историков, медиков, искусствоведов стали «свои» и «чужие» магические тексты, лечебные и охранительные обряды, ритуальные практики, связанные с противостоянием вредоносным силам и демоническим персонажам, анализ структуры и тематики заговорных текстов и народных молитв. Рассматривая данную тематику на материале славянских и еврейской культур, мы попытались осветить как уникальные, специфические черты каждой из традиций, так и примеры взаимодействия культур в этой области народного знания.

Отражающий тематику конференции сборник содержит работы исследователей из России, Белоруссии, Израиля, Польши, США, Украины, Финляндии и состоит из двух тематических блоков. Первый

объединяет статьи, посвященные книжной традиции и отражению в древнерусских и древнееврейских памятниках магической ритуалистики, лечебных практик и апотропейных обрядов.

Второй блок – это исследования, посвященные отдельным сюжетам, таким как «кровавый навет» в контексте средневековых медицинских знаний, еврейский обряд «черной свадьбы» как защитный ритуал из сферы «магии против смерти», практика обращения к «чужому» знающему (например, славян к еврейским цадикам) в экстремальных ситуациях, а также особенностям народной магии в различных регионах Восточной Европы, где в тесном соседстве проживали славяне и евреи.

Славянская традиция представлена исследованиями чешских и севернорусских заговоров и иных сакральных текстов, описанием почитания «святых мест», которым приписывается целительная сила. Представлены также интересные материалы по традиции магии и медицины финно-угорских народов – коми-зырян, вепсов, карел.

Отрадно отметить, что год от года в книгах нашей «синей» серии становится больше статей, построенных на аутентичных фольклорно-этнографических материалах, собранных во время экспедиций в различные регионы России, Украины, Белоруссии, Польши. Таким образом, благодаря публикациям в этой серии в научный оборот вводится новый и ценный материал.

Завершается книга очерком о древних восточных амулетах из коллекции Государственного Эрмитажа.

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

Foreword

The Collection «Folk Medicine and Magic in Slavic and Jewish Cultural Traditions» (21st issue of the Academic series published by the Center for university teaching of Jewish Civilization «Sefer» and Institute of Slavic studies, the Russian Academy of Sciences) includes materials of the same International conference which took place in Moscow on December, 6–7th, 2006.

The conference was already the tenth in a series of annual meetings scholars, who work since 1995 on a joint international project «Slavic and Jewish Cultures: dialogue, similarities, distinctions»*.

The conference devoted much attention to the area of popular culture which reflected archaic ideas about the world, human essence, soul, health and illnesses, about person's destiny and ways of influencing the surrounding reality. The sphere of magic, sorcery, healing constitutes a «living» stratum of traditional spiritual culture, which accumulates centuries-old traditions and responds to innovations.

Medical, prophylactic, defensive ceremonies and rituals took the form of both books (medical treatises, recipes collections, written collections of spells and incantations), and oral tradition, till now being a live and demanded area of knowledge. The figure of «knowing person» possessed and poses a special status in all traditions. This magic expert realizes in practice traditions of sorcery.

Philologists, ethnographers, historians, physicians, art specialists researched into «insider» and «alien» magical texts, medical and guarding ceremonies, the ritual practices, which are meant to oppose harmful forces and demonic figures, as well as the structure and subjects of spells and popular prayers. These problems are discussed in the context of Slavic and Jewish cultures, reflecting both their unique features and interactions.

The collection of articles contains the works of researchers from Russia, Belarus, Finland, Israel, Poland, Ukraine, USA, and consists of two subject blocks. The first one is devoted to the literary tradition and to the reflection of magic rituals, magical practices and defensive rites in Old Russian and Hebrew texts. The second one dwells on the blood libel in the context of medieval medical knowledge, the Jewish rite of the black wedding as magical defense against death, the practice of asking an «alien» expert (e.g. Slavs asking Jewish Zaddikim for help) in extreme situations, and popular magic in various regions of Eastern Europe, where Slavs and Jews were close neighbors.

The Slavic tradition is represented by researches of Czech and North-Russian spells and other sacred texts, the description of «holy sites» which are credited with salutary force. Interesting materials on magical and medical traditions among Finno-Ugric peoples – Komi-Zyryans, Vepses, Karelians are also discussed.

It is pleasant to note, that with every year in the books of our «blue» series there are more and more articles based on authentic folklore and ethnological materials, gathered during expeditions to various regions of Russia, Ukraine, Belarus, Poland. So, thanks to publications of this series new and valuable material is introduced into scholarly intercourse.

The final article in the book is devoted to ancient Eastern amulets from the State Hermitage collection.

The editorial board hopes, that this collection, which continues the series that already became popular among experts, will be interesting for the scholars who work in the field of Slavic and Jewish Studies.

Editorial Board

* Proceedings of the previous conferences which took place within the framework of the project, were published in Moscow, see: From Genesis to Exodus. Reflection of Biblical Plots in Slavic and Jewish Popular Cultures (1998); The Concept of Sin in Slavic and Jewish Cultural Traditions (2000); The Concept of Miracle in Slavic and Jewish Cultural Traditions (2001); Between Two Worlds: Concepts of Demons in Slavic and Jewish Cultural Traditions (2002); Insiders or Aliens? Jews Seen by Slavs, Slavs Seen by Jews (2003); Festival – Rite – Ritual in Slavic and Jewish Cultural Traditions (2004); Feast and Meal in Slavic and Jewish Cultural Traditions (2005); Dreams and Visions in Slavic and Jewish Cultural Traditions (2006).

*Владимир Петрухин (Москва)***С чего начиналась «ересь жидовствующих»?**

Полемика по поводу происхождения и содержания ереси, которая привела к идеологическому кризису в российской истории эпохи сложения Московского царства, на рубеже XV и XVI вв., продолжается вот уже 500 лет, и не только в богословских кругах. Виднейший ученый источниковед XX в. – Я.С. Лурье в книге 1955 г. (АЕД), знаменующей начало «оттепели», исследовал весь корпус древнерусских источников, касающихся ереси. Он показал, что апелляция преследователей ереси к иудейским истокам, прозелитизму обнаруживается не в начальных «документах», касающихся ереси, а скорее *завершает* борьбу с еретиками (или даже относится ко времени после их казни в 1504 г., времени составления «Просветителя» Иосифом Волоцким), чем инициирует преследование инакомыслящих. Все это приводит к парадоксальным дефинициям ереси – «иудействующие без иудеев» (Klier 1997) и напоминает о парадоксах антииудейской полемики, характерных для всей древнерусской книжности – полемика была риторической, адресованной православным и не предполагала участия самих обличаемых: объект полемики напоминает современному исследователю «улыбку Чеширского кота» (Peresvetoff-Morath 2002).

Правда, в первом из дошедших до нас посланий главного преследователя еретиков, новгородского архиепископа Геннадия (Гонзова), отправленного епископу Прохору Сарскому (АЕД: 309–312), говорится о новгородских еретиках как о «жидовская мудрствующих». Доносчик поп Наум свидетельствовал, что они молились «по-жидовски» по «тетрадам», которые Геннадий послал адресату. При этом, однако, Геннадий обвинял еретиков в маркианской и месалианской ереси. Ссылается Геннадий и на широко распространенное в его эпоху астрологическое сочинение «Шестокрыл», пользуясь которым, «лета украли у нас еретици жидовскими числы». Различия в летоисчислении волновали людей того времени, ожидавших конца света по истечении 7000 лет от сотворения мира, в 1492 г. по христианскому летоисчислению. Переводы с еврейского были обычны в эту эпоху исканий (в кружке книжников Геннадия был астролог Николай Булев из Любека), однако, ни «Шестокрыл»,

ни т.н. Псалтырь Федора Евреина, не вполне умелый перевод вновь обращенным иудеем Махзора, не относились к еретическим сочинениям и не были связаны с прозелитизмом (ср. Цветков 2003: 188; Цукерман 1987).

В следующем послании от января 1488 г. епископу Нифонту Суздальскому (АЕД: 312–313) Геннадий конкретизирует деяния еретиков. При этом Геннадий поминает грамоту и «подлинник» – материалы следствия, которые он послал митрополиту и великому князю. Но с тех пор, жалуется Геннадий, «еретикам ослаба пришла, уже ныне надругаютця христьянству – вяжут креста на вороны и на вороны. Многие видели: ворон деи летает, а крестъ на нем вязан деревян, а ворона деи летает, а на ней крест медян. Ино таково наругание: ворон и ворона сядятца на стерве и на калу, а крестом по тому волочат!»

«Да с Ояти привели ко мне попа да диака, – продолжает Геннадий, – и они христианину дали крест телник древо плакун, да на кресте том вырезан сором женский да и мужской, и христианин де и с тех мест сохнути, да немного болел да умерл. А диак сказываеъца племенник Гриди Ключу еретику (борисоглебский дьякон. – В.П.), что в подлинник не писан».

Здесь еретики уже никак не ассоциируются с «жидовством». Конечно, иудеи были еретиками *par excellence* с точки зрения православия, и «жидовствующий» отнюдь не всегда ассоциировался с иудеем (ср. Хоуллетт 1993: 64–65); в ереси, волховании и похвальбе «еллинскими и жидовскими мудровании» обвинялся, в частности, Максим Грек через 20 лет после расправы над «жидовствующими» (ср. Райан 2006: 597). Но Геннадий не обращается здесь и к связи кощунствующих с язычеством – эллинством; ему важнее указать на их связь с еретиками, и он обнаруживает эту связь в *родстве с Гридей*. Между тем связь с «язычеством» и пресловутым «двоеверием» описанных приемов мантики (гадания) по полету птиц очевидна: сходные приемы гаданий неоднократно упоминаются в древнерусских обличениях «язычества» (ср. Мансикка 2005: 161; Райан 2006: 191). Традиционным было и использование «древа плакуна» – в фольклоре «травы плакун», выросшей из слез Богородицы, пролитых возле распятия. В рассказе Геннадия крестельник ассоциировался не только с крестным деревом, но и с деревом познания – грехопадением, и предназначался, видимо, для присушки

или «отсушки»; магический акт не сработал, и сохнуть стал сам носитель амулета.

Показательно, что Геннадий разделяет рассказ об этих кощунственных актах с крестами иным повествованием, очевидно, для того, чтобы перевести языческое кощунство в иной «регистр»: он вводит в перечень обвинений «еретиков» «иконоборческие мотивы». В послании 1490 г. собору епископов Геннадий рассказывает как «Алексейко подьячий... напився пьян, влез в часовню, да сняв с лавицы икону – Успение Пречистые, да на нее скверную воду спускал, а иные иконы вверх ногами переворочал» (АЕД: 380). Далее говорится об обычае резания икон; последователь Геннадия в преследовании еретиков Иосиф Волоцкий умножает примеры (помяная и Алексею) без какой-либо хронологической привязки: поп Наум показывал «кукишку» иконе, еретики оскверняли священное вино при помощи блудниц (АЕД: 123).

Первый упомянутый случай иконоборства представляется особенно показательным: осквернение Успенской иконы напоминает о сюжете, повествующем о попытке некоего иудея осквернить погребальное ложе Богородицы – невидимый ангел отсекает ему руки, но когда нечестивец уверовал, он чудесно исцелился.

Кроме того, архиепископ «обретох икону у Спаса на Ильине улици – преображение з деянием, ино в праздниех обрезание написано – стоит Василией Кисарийский, да у Спаса руку да ногу отрезал, а на подписи написано: обрезание Господа нашего Иисуса Христа» (АЕД: 312–313). Возмущаясь этим мотивом, опытный книжник Геннадий, как давно показали иконографические исследования (Голейзовский 1980: 125–127), либо лукавил, либо не знал распространенного в канонической литературе сюжета о явлении иноверцу чуда евхаристии, когда сарацинский царь, или – в другой версии (Житие Василия Великого) *иудей* видел на престоле вместо раздробляемой просвиры самого младенца Иисуса. Потрясенные чудом принимали крещение.

Так или иначе, послания Геннадия возымели действие, и великий князь созвал собор против еретиков в 1490 г., выдав архиепископу провинившихся новгородских попов «на градскую казнь» за то, что те «величали жидовскую веру» и хулили православную. При этом обвинения против Гриди оказались князю и митрополиту недостаточно обоснованными, и те потребовали в грамотах 1488 г. допол-

нительного следствия. (Московские еретики новгородскому владыке остались по большей части неподвластны.)

идати еси
 покаяноу
 либу
 на призрашася
 на иподкоша
 поглащи пакыти
 стху
 твми ерети



Наскорже свои приде
 праша еми
 стит

Московский Собор 1490 г. на еретиков-жидовствующих. Миниатюра Лицевого летописного свода. Шумиловский том. 2-я пол. XVI в. (РНБ. Ф. IV. 232. Л. 438)

Способ расправы над еретиками вызвал «романтическую» интерпретацию в современной историографии, хотя истоки ритуала, продемонстрированного в Новгороде, представляются очевидными. Согласно описанию Иосифа Волоцкого, подключившегося к борьбе с ересью в ее «московской» части, еретиков, выданных Геннадию, за «сорок поприщ» до Новгорода посадили задом наперед на конские седла, перевернув также и их одеяния, — «да зрят на запад в уготованный им огонь. А на главы их повеле возложить шлемы берестены остры, яко бесовьския, а еловцы (хвосты. — В.П.) мочалны, а венцы соломены, с сеном смешаны, а мишени писаны на шлемех чернилом: «Се есть сатанино воинство!»» (АЕД: 472). Так архиепископ велел возить их по граду, плевать на них и проклинать, потом

сей «добрый пастырь» повелел сжечь шлемы на их головах.

Д.С. Лихачев (1984: 16) под влиянием идей Бахтина о народной карнавальной культуре писал в книге, посвященной смеху в древней Руси, что Геннадий разоблачал еретиков вполне «древнерусским» способом, демонстрируя их отношение к «изнаночному» бесовскому миру при помощи традиционных подручных средств (бересты и мочала). В недавнем переиздании этих текстов они помещены в книгу, именуемую «Сатира», в серии «Сокровища древнерусской литературы», а новгородское «аутодафе» называется там «шутовской встречей, устроенной Геннадием еретикам» (Сатира: 362); Б.А. Успенский поминает продолжателя традиции новгородского епископа – Ивана IV, который велел посадить задом наперед казнимого им митрополита Филиппа; фольклорное «антиповедение», доходившее до кощунства, действительно соответствовало inferнальной символике инквизиционных обрядов (ср. Успенский 1994: 320–324). Представляется, однако, что к народной «карнавальной» культуре относится как раз иной артефакт, разоблачаемый Геннадием, – упомянутый крест с «соромными» изображениями (равно как осквернение и переворачивание икон). В осуществлении «градской казни» архиепископ следовал иному образцу, каковой он и указывал в своем послании митрополиту Зосиме, отправленному накануне собора 1490 г.: «Сказывал ми посол цесарев про шпанского короля, как он (от еретиков. – В.П.) свою очистил землю!» (АЕД: 378). У Геннадия был и собственный знаток латинских обычаев – доминиканский монах славянского происхождения Вениамин (АЕД: 114, 196–197). В русской книжности сохранился целый рассказ об инквизиции, записанный со слов посла Георга фон Турна Геннадием (АЕД: 114, СКК 2: 439)

Испанские параллели многое позволяют прояснить в этой темной истории. Сходный процесс преследования еретиков, тайно исповедующих иудаизм, описан в связи с инквизиционным делом в городке Лорка, имевшим место уже в середине XVI в., через столетия после изгнания упорствующих иудеев в знаменательном 1492 г.; процесс был подробно исследован Хайме Контрерасом (образец «микроистории» – Контрерас 2006). Конфликт, приведший к преследованию практически каждого десятого жителя местечка (ок. 2 тысяч человек), не имел отношения к религии (еврейская община здесь приняла крещение) и был связан с борьбой городских

Конечно, в Великом Новгороде, как и в Московской Руси, нет никаких оснований искать сколько-нибудь значительные следы крещеных иудейских общин, чего не делал и Геннадий. Но позиция новгородского архиепископа была не менее сложной, чем позиция испанских властей после Реконквисты. Ибо Новгород был недавно присоединен к Москве, и Геннадий был первым владыкой, которого не избирали новгородцы, лишённые вечевых прав. Не только архиепископ обвинял своих противников (прежде всего из клира) в ереси – он получал ответные обвинения в симонии и принадлежности к еретикам и был, в конце концов, заключен в монастырь по обвинению в симонии сразу после окончательной расправы над еретиками уже на соборе 1504 г. (АЕД: 209²; Хоулетт 1993: 67–68).

Для понимания «начала» ереси существеннее, однако, другое обвинение Геннадия в связях с латинскою Литвой: в упоминавшемся послании к митрополиту Зосиме 1490 г. Геннадий отпирается от обвинений и уверяет, что «ниже к Литвы посылаю грамоты, ни из Литвы ко мне посылают грамот». Суть же дела заключалась в том, что «был в Новеграде князь Михайло Оленкович, а с ним был жидовин еретик, да от того жидовина распростерлась ересь в Ноугородцкой земли, а держали ее тайно, да потом почали урекатися впиани» (АЕД: 375). Призвание новгородцами Михаила Оленьковича из Киева действительно соответствовало интересам антимосковской «литовской» партии новгородского боярства (ср. Лурье 1994: 125 и сл.). Надо сказать, что появление в послании безымянного жидовина, явившегося якобы в свите русского православного князя Михаила Оленьковича из литовского Киева в 1470 г., вдохновило не только последователя Геннадия Иосифа Волоцкого на изыскания, которые завершились конкретизацией и «умножением» этого анонима; сам он получил имя Схария, за ним в Новгород явились другие евреи – «им же имена Осиф Шмойло Скарявей Мосей Хануш» (АЕД: 469). Энтузиазм волоцкого игумена понятен: московские последователи новгородских еретиков выступали против монашества, что было на руку Ивану III, заинтересованному в секуляризации монастырских земель (АЕД: 127, 162–163), их необходимо было обвинить в веротступничестве. Но тем же разысканиям следуют и далекие от продолжения инквизиционного процесса исследователи (начиная с Ю. Бруцкуса – ср. новые наблюдения: Таубе 1997³), готовые связать киевского жидовина с кружком киевского книжника Захарии (ср. специально поименованного Схарию из свиты князя Михаила!) бен

Аарона ха-Когена, переводчика упомянутого «Шестокрыла», известного «жидовствующим» еретикам на Руси. Современные исследователи располагают солидными архивными данными (Таубе 1997), откуда же взял еврейские имена Иосиф Волоцкий через 30 лет после появления в Новгороде литовского князя – неясно (у Геннадия их не было), но вспоминается инквизиционный процесс в Лорке, где также нужны были «имена и явки»⁴.

«Имена и явки» давали доносы об упомянутых «бытовых» кощунственных магических актах с крестами, совершавшие их были подсудны архиепископу, но этого было мало для расправы над противниками Геннадия – необходимо было обвинение в ереси и подключение к расправе (смертной казни) светских властей. Повод для такого обвинения предоставлял неординарный иконописный мотив, «открытый» Геннадием: можно было одновременно говорить о хуле на Христа и иконоборчестве. Иконоборчество в византийских трактатах ассоциировалось (как и прочие ереси) с иудейством (заповедью «не сотвори себе кумира»); это открытие широко использовал и Иосиф Волоцкий, привлекая византийский антииконоборческий «Многосложный свиток» при составлении своего «Просветителя» (ср. Григоренко 1999: 27 и сл.).

Бытовые предрассудки – магические акты – стали началом нештучного процесса в становящемся Российском государстве.

Примечания

¹ Формирование неортодоксальных течений увязывалось в русской традиции раннего Нового времени с пропагандой заезжих евреев: ср. о связи истоков духоборства («жидовствующей» секты) с «польским жидом Семеном» и т.п.: Смилянская 2003: 262–264.

² В историографии не обошлось без подозрений, что архиепископ пал жертвой клеветы «тайных покровителей жидовства» (АЕД: 209).

³ Моше Таубе обнаруживает особую изоциренность еврейских переводчиков (возможно, самого Схари), стремившихся придать переводу сочинения Маймонида «гуманистический и универсалистский» оттенок в угоду предполагаемым адресатам. Впрочем, гуманистические тенденции в переводной литературе обнаруживал и Я.С. Лурье (АЕД: 145), который не усматривал в этом работы иудейских книжников.

⁴ Подозрительность властей привела к поискам истоков зловредных акций не только в Испании и на Руси. В католической Польше в начале XVI в. распространились слухи об обращении целой группы христиан в иудаизм в Кракове: обращенные якобы сбежали и Литву (слухи о бегстве еретиков в Литву, где они совершили обрезание, распространялись и на Руси) и королевские власти предприняли безуспешные попытки отыскать безлецов. Ханна Венгжинек (2003)

показала, что боязнь перехода в иную веру была связана в это время с кризисом в истории польского католицизма – помимо проблем отношений с православной и иудейской общинами возникли реформационные движения.

Литература

- ЛЕД – Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV – начало XVI в. М.-Л., 1955.
- Венгжинек 2003 – Венгжинек Х. Боялась ли католическая церковь в Польше в начале XVI в. обращения христиан в иудаизм // Ксенофобия. История. Идеология. Политика. М., 2003. С. 7–15.
- Голейзовский 1980 – Голейзовский И.К. Два эпизода из деятельности новгородского архиепископа Геннадия // Византийский Временник 41. М., 1980. С. 125–140.
- Григоренко 1999 – Григоренко А. Духовные искания на Руси конца XV в. СПб., 1999.
- Контрерас 2006 – Контрерас Х. Инквизиторы и тайные иудеи. Власть культура и религия в Испании Золотого века / Ред. Е.О. Смоктий. СПб., 2006.
- Лихачев 1984 – Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко П.В. Смех в древней Руси. Л., 1984.
- Лурье 1994 – Лурье Я.С. Две истории Руси 15 в. СПб., 1994.
- Мансикка 2005 – Мансикка В.Й. Религия восточных славян / Редакция и комментарий В.Я. Петрухина и С.М. Толстой. М., 2005.
- Райан 2006 – Райан В.Ф. Баня в полночь / Ред. А. Чернецов. М., 2006.
- Сатира – Сатира / Сост., вступ. статья и комментарий В.К. Былинкина, В.А. Грихина. М., 1987.
- Смилянская 2003 – Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еревики. М., 2003.
- СКК 2 – Словарь книжников и книжности Древней Руси. Ч. 2. Л., 1989.
- Таубе 1997 – Таубе М. Послесловие к «Логическим терминам» Маймонида и ересь жидовствующих // In memoriam. Сборник памяти Я.С. Лурье. СПб., 1997. С. 239–246.
- Успенский 1994 – Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994.
- Хоулетт 1993 – Хоулетт Я.Р. Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жидовская мудрествующих» // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Вып. 46. С. 53–72.
- Цветков 2003 – Цветков М.А. Послание архиепископа Геннадия Новгородского епископу Прохору Сарскому в контексте с правилами новгородских Кормчих конца XV – начала XVI в. // Новгородский Исторический Сборник 9(19). СПб., 2003. С. 179–196.
- Klier 1997 – Klier J. Judaizing Without Jews? Moscow – Novgorod? 1470–1504 / Culture and Identity in Muscovy / Ed. A.M. Kleimola, G.D. Lenhoff. Moscow, 1997. P. 336–349.
- Peresvetoff-Morath 2002 – Peresvetoff-Morath A. A Grin without a Cat. 'Adversus Judacos' Texts in the Literature of Medieval Russia. 988–1504. Lund, 2002. V. 1–2.
- Zukerman 1987 – Zukerman C. The Psalter' of Feodor and the Heresy of the 'Judaizer' in the Last Quarter of the 15th Century // Harvard Ukrainian Studies. V. 15. № 1–2. P. 79–80.

*Елена Сморгунова (Москва)***Славянские рукописные «вертограды лечебные»:
«Лечебники», «Врачебники» и «Аптека духовная»**

На одной из предыдущих конференций, а все конференции как яркие разноцветные шары на новогодней елке, или – если обратиться к сравнению в другую, иудейскую сторону – как ханукальные огни в декабре, так вот на одной из них уже был представлен русский рукописный «Лечебник» XVI века¹. Рукопись, по рассмотрению, оказалась произведением Моисея Маймонида, при этом время ее создания было отодвинуто в предыдущий век русской истории². На первом листе рукописи сказано: «Речи Моисея египтянина» (л. 1). Заглавие выполнено киншварной вязью: «Начало во имя Бога превечнаго, неосенимаго въ пременении» (л. 2), и сразу же, из начальной фразы рукописи определяется язык подлинника: «Слова, иже зовуть ихъ по евреиски *носе*, а по словенски *держжитель*; а по евреиски *пасу*, а по словенски *одержжанныи*, не есть разнь, хотя бы имя или дело или речи или судно...». Видно, что приводится в качестве примеров один и тот же еврейский корень, огласовкой оформленный в разные части речи, что и показано славянскими словами соответственно, как имя деятеля *держжитель* и пассивное причастие от того же корня *одержжанныи*.

Интересна следующая деталь: в рукописи Синодального собрания, которая называется «Логика»³, говорится о семи мудростях, одна из которых – «мудрость лекарская» (л. 129). А дальше – на л. 134: «А Аристотель, Мардаха и Зоровавель и Ездра пророкъ и пророкъ Малахія во едины лета были; а у техъ Аристотель учился миротворение». Пророк Ездра, как считают исследователи, жил в V в. до н.э., Аристотель – в IV в., Зоровавель – строитель Второго храма – в VI в. при Кире, Мардах – это, видимо, Мардохей – из начальников народа Иудейского, возвратившихся с Зоровавелем из Вавилонского плена, пророк Малахия жил и пророчествовал в 4 в. Все они помещены вместе, и, как свидетельствовал А.И. Соболевский, – «это повторяющееся заключение, что классическая мудрость заимствована греческим философом у еврейских мудрецов, принадлежит, без сомнения, еврею»⁴.

Начиная с XVI в. рукописные Лечебники были широко распространены на Руси и назывались по-разному: «Лечебники»,

«Врачебники», а также «Травники», «Зелейники», «Вертограды лечебные». Переводы были сделаны с польского и с латинского.

Характерная черта переводческой практики, которую отмечал Д.С. Лихачев: переводилось лишь то, что соответствовало «внутренней, в основе своей средневековой структуре древнерусской литературы»⁵; при этом типично обращение с переводами: памятники свободно переделывались, их изменяли при переписке, редактировании и при новых переводах.

Московские Аптекарские огороды

В средневековой Москве существовали специальные «аптекарские огороды». Вся местность, которая в современной Москве лежит между Москвой-рекой и Водоотводным каналом, называлась раньше Берсеневкой. Два века назад на месте Большого Каменного моста через Москву-реку был брод, для постоянной застройки местность не годилась, потому что часто затоплялась водой и превращалась в болото. До устройства канала вся Берсеневка в половодье и в большие дожди покрывалась водой: это разливалась старица Москвы-реки. В обычное время она представляла собой отдельные, расположенные цепочкой, небольшие озера или болота, заполненные водой или грязью. Для отвода воды был прорыт канал, его построили в 1783–1786 гг. И тогда русла Москвы-реки, старое и новое, разделились. Вся Берсеневка была занята дворами садовников и в XVII в. называлась «Верхняя Садовая слобода». Здесь располагались Аптекарские огороды.

Садовники были знатными людьми. Один из них – думный дьяк Аверкий Кириллов – заведовал царскими садами и построил себе в 1657 г. рядом с церковью великолепные палаты. Церковь показана уже на плане Москвы XVII в. С 1625 г. храм назывался «Великий чудотворец Никола за Берсеневою решеткою». И Никольская церковь и палаты Аверкия Кириллова на Берсеневской набережной сохранились в Москве до нашего времени.

А от Аптекарских огородов, где росла разная трава для лечения москвичей, сохранились до нашего времени старинные рецепты, собранные в Лечебники, хранящиеся в архивах и рукописных собраниях библиотек⁶.

В Словарной картотеке Института русского языка Академии наук на Волхонке хранится машинописная копия рукописного лечебника конца XVI – начала XVII в. Подлинная рукопись написана

полууставом и находится в собрании Большакова Московского Румянцевского музея (ГБЛ, ОР № 431). Замечательна сохранившаяся на полях рукописи Лечебника запись какого-то возмущенного читателя: «Горе от ума».

Одна из статей Лечебника посвящена человеческому сну, говорится о его разных видах и о возможном лечении при «немочах». Так, на л. 55 рукописи рассказывается «О сне не естественном»: «Лишний сон в человеке бывает от великой немочи главной [т.е. головной] – кою немочь докторове именуют литаргия. Иногда же бывает тяжкое спание и грешение от немочи, кая бывает от кипения крове от селезенных болести. Иныя убо от великаго смысла во уныние впадают и сон тяжек имеют и нецелоумны от того бывают, а та немочь родится от чермныя кручины. Иногда же выгоняют изнутри чермную кручину и афендроном».

Затруднительно понять, какое нездоровье происходит «от чермныя кручины». Если считать у прилагательного «чермный» старое значение слова «червлёный, багровый, темнокрасный», то тогда тяжелый сон может быть от прилива крови к лицу, или к голове, сопровождающего, как мы теперь знаем, повышение кровяного давления. И эта «немочь» изгоняется изнутри «афендроном», или «афедроном» – задним проходом (от греческого слова *αφεδρών* – ‘отхожее место’; латинское – *anus* – ‘задний проход’): во все времена клизма была достаточно универсальным лечебным предписанием, для этой же цели использовалось и слабительное.

В собрании рукописей Государственного Архива древних актов на Большой Пироговской обнаружился Лечебник XVII в. (ЦГАДА, оп. II, № 176. 8°, скоропись, XVII в., 161 л.). В рукописи сохранилось оглавление: «Реестр лечебных для лепшего и лютейшего нахождения чого от которой болезни потреба».

Обычно древнерусские Лечебники начинались с гигиенических правил. Эту рукопись начинает 6-я «речь», которая имеет заглавие: «О радости и о печали».

На первом листе: «Шостая речь о радости и о печали. И то надобе всякому человеку радоватися. По мере радовал бы ся не вельми, того дея <...> здрав будет и многолетен» (л. 1).

И очень важная особенность рукописи – она содержит внутри указание на две даты. На первых листах рукописи говорится, что Лечебник был переведен на русский язык с латинского в 1490 г.: «Приведено бысть сие врачество ради потребы душевныя и телесныя

от римского языка на русский язык хотящим иметь свое здравие в лето 6998 схода лета первого» (л. 2 об.). Сборник называется «Врачество», предназначен для «потребы душевной и телесной» и переведен был «от римского языка». В середине рукописи она называется «Лекарник», и говорится, что он был переведен с латинских книг на польский язык, а с польского на русский в 1487 г. нашего летоисчисления: «переведен бысть сей лекарник з латинских книг с польского языка на русский лета 6995, круг солнца 8, а луны 19, индикта 4, а нарощения Господа нашего Иисуса Христа лета 1487» (л. 94 об.).

В рукописи «Лекарника» многочисленные ссылки на «мистров» – так в древнерусской медицинской письменности называли «мастеров», знатоков, прославившихся своими познаниями в области медицины. Античный классик, знаменитый Гален, римский врач и естествоиспытатель, живший во II в., назван в рукописи *Галин мистр*: «Мистр Галин видел дитя одно во осьми летех, а была ему тая немощь <...> Тогда мистр Галин начал ся дивовати тому и опять отнял тое зелие». На следующем листе говорится о мистре Ешере, который применял то же зелие. На л. 81 и л. 103 об. об Авиценне: «И тако ж писал Абиценния о праженице». Следующая глава в рукописи (л. 122) называется «О камени». И лечение предлагает лекарь Моисей, нарицаемый Маймуний. «Аще начинает камень в чловеце родитися, и взял бы вербу черленую, и зрезал бы ей друбно, и варил у воде, пока будет она вода черленая, и в той бы воде мылся и парился, сидя по пояс в корыте широком». Совершенно замечательно, что здесь говорится о знаменитом Моисее Маймониде. Так называли Моше бен Маймона (1135–1204), ученого талмудиста, философа, врача, который родился в Испании и долго жил в Египте, за что и получил имя *Moses Aegyptius*. В Синодальном собрании рукописей Государственного Исторического музея обнаружилось сочинение, озаглавленное «Книга, глаголемая логика, сиречь словесница, речи Моисея Египтянина». Специалисты-филологи датируют ее концом XVI в. Само название рукописи «Логика» вычитывается только из текста рукописи. А на первом, чистом от другого текста, листе скорописная запись называет рукопись следующим образом: «Книга о существах человеческих ведению».

По разным научным соображениям полагаем, что рукописная «Логика» представляет собой русский список, восходящий к западному, возможно, польскому переводу или переделке еврейского

трактата Моисея Маймонида, написанного автором первоначально по-арабски. В конце XVII в. московская рукопись «Логики» Маймонида принадлежала одному из московских патриархов. Мы вычитываем эти сведения из записи киноварью на внутренней стороне переплета: «Из книг что взяты у патриарша казначея в .се м году». А.И. Соболевский дает прочтение этой записи как: «Изъ книгъ что взяты у патриарша казначея въ семь году», и относит ее к концу XVII в., замечая, что рукопись «принадлежала одному из последних московскихъ патриарховъ». Смеем поправить А.И.Соболевского, заметив, что «въ семь году» следует читать не как «в этом году», что в записи выглядит непривычно и неоднозначно, а видеть в буквах «с» и «е» их числовое значение – 200 и 5, тем более, что последняя буква слова м - выносная. Тогда написание прочитывается как «в 205-м году», или 7205, а по принятому теперь летосчислению это 1697 год, который соответствует времени патриаршества Адриана⁷. А.И. Соболевский, с помощью знатока еврейского языка А.Я. Гаркави, сравнивал Синадальную рукопись сочинения Маймонида с еврейским текстом по немецкому, венскому изданию 1822 г. и в результате сделал вывод, что русский рукописный текст значительно отличается от еврейского, являясь скорее пересказом, чем переводом.

И еще одно, совершенно своеобразное и оригинальное по жанру якобы «медицинское» сочинение появляется в России в конце XVII в., а оформляется уже в XVIII в.

«Лечебник на иноземцев», или рукопись «о лечении иноземцев и их земель людей»⁸, составлен по форме как подлинный сборник врачебных рецептов: в Предисловии сказано, что он «выдан от русских людей», что он составлен для того, чтобы лечить иноземцев, что он содержит «зело пристойныя лекарства от различных вещей и дражайших». Автору рукописи знакома форма рецепта, он знает, что нужно сделать, чтобы получить лекарство: смешать, соединить в определенных пропорциях, варить, парить, мазать. Мы узнаем из рукописи, что Лечебник сложен в московском посаде: в одном из рецептов говорится – «потом взять москворецкой воды». И это чрезвычайно важный факт. В тексте рукописи сам процесс лечения называется *лечба*.

«Лечебник» для иноземцев замечателен своей формой и неожиданными поворотами мысли и образами: в нем приводятся сочетания слов, не возможные рядом в русском языке в обычном

употреблении, это же относится к действиям, где одно действие, предлагаемое «лекарем» противоречит другому, за ним следующему, к обозначениям времени и места приема «лекарств», одновременно невозможными.

«Лечебник на иноземцев»

«Лечебник на иноземцев» имеет предисловие: «Лечебник выдан от русских людей, как лечить иноземцев и их земель людей; зело пристойныя лекарства от различных вещей и дражайших». Затем следуют десять «отменных рецептов». Болезни и лекарства называются самые различные: и сердце болит, и живот болит, рука или нога болит, и крепительные порошки, и зелье от запора.

Вот этот замечательный текст, который мы приводим целиком и никак не меняя.

«Как лечить иноземцев:

1. Когда у кого заболит сердце и отяготеет утроба, и тому пристойныя статьи:

Взять мостового белого стуку 16 золотников, мелкаго вешяго топу 13 золотников, светлаго тележнаго скрипу 16 золотников, а принимать то все по 3 дни не етчи, в четвертый день принять в полдни, и потеть 3 дни на морозе пагому, покрывшись от солнычнаго жаркаго луча неводными мережными крылами в одпорядь. А выпотев, велеть себя вытереть самым сухим дубовым четвертным платом, покамест от того плата все тело будет красно и от сердца болезнь и от утробы теснота отидет и будет здрав.

2. Крепителныя ахияйския статьи, им же пристоит:

Егда у кого будет понос, взять девичья молока 3 капли, густово медвежья рыку 16 золотников, толстого орловаго летанья 4 аршина, крупнаго кошечья ворчанья 6 золотников, курочья высокаго гласу пол фунта, водяной струи, сметив по цифирю на выкладку, ухватить без воды и разделить, яко доброй шелк без ахлопья, длинником на пол десятины, мимоходом по писцовой книге.

3. Крепительные порошки:

Взять воловаго рыку 5 золотников, чистаго, самого неопаснаго свиного визгу 16 золотников, самых тучных куричьих титек, иногди пол 3 золотника, вешнаго ветру пол четверика в таможенную меру, от басовой скрипицы голосу 16 золотников, вежливаго жаравлиаго стуанья

19 золотников, десны светлости пол 2 золотника, пощыня темности 5 золотников; яйцо вшить в япанцю и истолочь намелко, и выбить сипарного масла от жерновнаго камня 5 золотников.

4. Того ж лекарства живот и сердце крешит:

Взять желскаго шиясапия и сердечнаго прижимания и ладошнаго плескапия по 6 золотников, самого тонкаго блохина скоку 17 золотников, и смешати вместе и вложить в ледяную в сушеную иготь, и перетолочь намелко железным пестом, и принимать 3 дни по етчи, на тще сердце, в четвертый день поутру рапо, после вечерень, по 3 коношьяные чаши, принимать вровень, не переливая, а после того будет принимать самой лехкой прием.

5. Крешительныя статьи:

Сухой толченой воды 6 золотников, да взять из той же обтеки горпосталыя яйца желток, смешать з гусиным бродом большой руки.

6. Им же от запора:

Филипова смеху 4 комка, сухова крещенского морозу 4 золотника и смешать все вместе в соломьяном копченом шиве, на одно утро после полден, в одиннатцатом часу почи, а потом 3 дня по етчи, в четвертый день ввечеру, на заре до свету, покунав во здравие от 3 калачей, что промеж рожек, потом взять москворецкой воды на оловьяном или на серебряном блюде, укропшить в два пожа и выпить.

7. Последующая лечба:

Есть и пить довольню, чего у кого привольню, сколь душа примет, кому не умереть – немедленно живота избавит.

8. А буде от животной болезни, дается ему зелья, от котораго на утро в землю.

9. А буде которой иноземец заскорбит рукою, провертеть здоровую руку буравом, выпить мозгу и помазать болшая рука и будет здрав без обеих рук.

10. А буде болят ноги, взять ис под сапей полоз, и варить в соломьяном сусле трои сутки и тем немецкие ноги парить и приговаривать слова: как таскались саншья полозье, так же бы таскались немецкия ноги».

В чем принципиальное отличие таких рукописей? Само врачебное назначение в этом сатирическом лечебнике внешне выглядит как рецепт лечения, а по результату его применения – не только

не будешь здоров, но потеряешь и здоровье и часто саму жизнь. Это уже не насмешка и не юмористика, а прямое и откровенное издевательство – и над врачом, и над больным. Вряд ли всерьез предполагалось «использование» подобных рецептов, тем более что ненадлежащее лечение, приводящее (а в особенности злонамеренно) к роковым последствиям, наверно, каралось и по русским законам того времени. «Лечебник для иноземцев» обращен, ясное дело, не к иноземцам, а к своим, русским читателям и предлагает им смеяться над глупостью «немцев», которым что им ни скажи, они либо ничего не поймут, либо абсурдную шутку всерьез воспримут (они ведь «немые», языка нет, а без языка какой же разум!); все это в рамках характерного сочетания широкого гостеприимства (вплоть до заботы о здоровье) с острой ксенофобией, зависти с уничижительной насмешкой, попыток перевода и подражания с издевательством над учителями.

Вот невозможные соединения слов противоположного смысла, поставленные в рукописи рядом: «сухой толченой воды 6 золотников», «девичья молока 3 капли». В следующих выражениях и рецептах предлагается «взять» то, чего вообще не бывает, или взять невозможно, или не меряется предлагаемой мерой, или вообще не имеет меры: «взять мостового белого стуку 16 золотников», «мелкаго вешняго топу 13 золотников», «светлаго тележнаго скрипу 16 золотников», «филинова смеху 4 комка», «густово медвежья рыку 16 золотников», «толстого орловаго летанья 4 аршина, крупнаго кошечья ворчанья 6 золотников, курочья високаго гласу пол фунта».

В рецептах приводятся действия, которые или вообще нельзя совершить, или невозможно применить к указанным предметам или понятиям: «водяной струи, сметив по цыфирю на выкладку, ухватить без воды и разделить», «взять женскаго плясания и сердечнаго прижимания и ладоннаго плескания по 6 золотников», «самого тонкаго блохина скоку 17 золотников, и смешати вместе и вложить».

Действия несовместимые: «потеть 3 дни на морозе нагому», «покрывшись от солнечнаго жаркаго луча неводными мережnymi крылами в однорядь».

Соединение несоединимых временных понятий: «утро после полден, в одиннатцатом часу ночи», «в четвертый день ввечеру, на заре до свету».

Особенно показателен девятый рецепт – «и будет здрав без

обеих рук», и конец восьмого: «дается ему зелья, от которого на утро в землю».

Рукопись «Лечебника на иноземцев» показывает вполне понятную методику создания в дальнейшем сатирических произведений как одного из жанров русской литературы XVIII в.: мы видим, как из традиционного жанра лечебников вырастает ранняя русская юмористика начала XVIII в.»

«Аптека духовная»

Рисованные или печатные лубочные картинки представляют некоторый промежуточный жанр лечебников – это жанр «духовной аптеки», где каждый рецепт целиком составлен из метафорических форм. В результате предлагается «Лекарство душевное».



Русский дубок конца XVIII – начала XX в.
Из собрания Государственного Исторического музея

В народном рисованном лубке рисунки сопровождаются текстами со стихами и крюковой нотацией для пения. Авторы назидательно рассказывают о «добрых друзьях» человека, показывают «трапезу благочестивых и нечестивых». Один из любимейший у староверов сюжетов на рисованных картинках – «Аптека духовная»¹⁰. Художник воспроизводит притчу о враче, который пришедшему к нему человеку дает совет, как излечиться от грехов: «Прииде и возьми корень послушания и листья терпения, цвет чистоты, плод добрых дел и изотри в котле безмолвия – вкушай ложницею покаяния, и тако сотвориша, будеши совершенно здрав».

Народный лубок своими истоками восходит к Выговской обители, которая выросла на дальнем Севере в духовный центр русского старообрядчества. У основателей и идеологов Выга была настоятельная потребность в защите «старой веры» наглядными средствами. И наряду с перепиской книг и рукописей, с созданием полемических произведений, в Выговской обители появляется собственный жанр живописного искусства, наполненного религиозно-нравственным содержанием. Противопоставление «старой» и «новой» церкви в обрядах, перстосложении, форме креста – все это ярко и образно показывают поморские художники в настенных рисованных листах.

На одном из лубков «Аптеки духовной» изображены нарядные палаты, на столе стоят чудесные цветы, в углу горит печь, и в ведре, подвешенном на крюке, что-то кипит. На другом листе – двор усадьбы с деревом и двухэтажным теремом, рядом с домом будка для собаки с окошками, в кувшине на окне терема стоит прекрасный цветок; в дверях стоит пришедший к врачу. Название лубка: «О врачевании духовнем» и текст на листе: «Прииде некий черноризец во врачевницу и виде врача вельми премудра, к нему же прихождаху мнози, различныя имеюще недуги».

Притча о враче, который может дать исцеление от грехов, заимствована из сочинения «Лекарство душевное», переведенного на Руси в XVII в. Изображены монах (мних) и врач, беседующие внутри врачевницы, где стоит стол с набором предметов для приготовления лекарств и печь с разведенным огнем. Предлагаемый из притчи рецепт: «Причастися лжицею покаяния, и будеши причастнии вечны жизни». Здесь слово «лжицею» не означает «ложью» или форму жен-

Примечания

¹ Сморгунова Е. «Логика» Моисея Маймонида на Руси в XV в. // Материалы Восьмой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2001. Ч. 2. С. 171–182.

² **Лог.Авиас.** Логика Авиасафа. Рукопись Центр. научн. б-ки АН УССР, собр. б. Киевского Михайловского Златоверхого монастыря. № 493 (1655). л. 269–288. (Памятник ограниченного использования). 1483 г. Утрачена; изд.: Логика иудействующих. – Унив.серьезитетские известия. Киев. 1909. 38. с. 41–62. 1483 г. // Указатель источников Картотеки Словаря русского языка XI–XVII вв. в порядке алфавита сокращенных названий / Сост. С.Ф. Геккер, С.П. Мордовина, Г.Я. Романова. М., 1984.

³ Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А.В. Горского и К.И. Невоструева) / Сост. Т.Н. Протасьева. Ч. 1: № 577–819. М., 1970.

⁴ **Соболевский А.И.** Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. Библиографические материалы. СПб., 1903.

⁵ Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 1. А – К / Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1988.

⁶ Редкие источники по истории России. / Под ред. А.А. Новосельского и Л.Н. Пушкарева. Сост. З.Н. Бочкарева, М.Е. Бычкова. М., 1977. Вып. 1.

⁷ Сморгунова Е.М. Создание Геннадиевской Библии – первого русского Библейского Свода и иудейские источники на Руси в XV веке. // Материалы Седьмой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2000. Ч. 2. С. 7–41.

⁸ Список ГПБ. Q.XVIII.96. л. 27–29 об. Опубликовано: *Перетц В.Н.* Из старинной юмористики XVIII в. // Литературный вестник. 1902. Кн. 7. С. 203. По списку из собр. Щукина. № 1080. кон. XVIII в., л. 17–20 об.

⁹ *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки по истории русской сатирической литературы XVIII в. М.-Л., 1937. С. 247–249.

¹⁰ Русский рисованный дубок конца XVIII – начала XX века. Из собрания Государственного Исторического музея, Москва / Составитель и автор текста Е.И. Иткина. М., 1992. Кат.: 81. 27.

Simcha Fishbane (New York)

Voodoo or Judaism? – The Ritual of Kapparot

The following essay will explore the development and history of custom in the Jewish tradition, specifically the ritual¹ of *kapparot*, performed during the period of the high holidays and by most practicing Jews on the day before *Yom Hakippurim* (the Day of Atonement), has not been widely studied. A popular contemporary prayer book describes this as follows² as: “Take the chicken [or money] in the right hand (some say a life for a life as they do so), and recite the following paragraph. Then – while reciting the appropriate paragraph on the next page – revolve the chicken or money around the head (some do this three times). Follow this procedure three times. [Alternately, recite the following paragraph three times. Then – while revolving the chicken or money around the head – recite the appropriate paragraph on the next page three times”]. The editor of the prayer book comments on the ritual: “there is an ancient custom to take a white rooster for males and a white hen for females on the day before Yom Kippur and perform the *kapparot* [atonement] ritual. Money may be substituted for the fowl, and the ritual may be performed before *Erev Yom Kippur* if necessary. It is most important to realize, however, that atonement results from giving the bird (or its value) to the poor. Only that, as part of repentance, gives meaning to the ceremony. Some use a different chicken for each person, while others use a single rooster for many men and a single hen for many women. A pregnant woman customarily takes both a hen and a rooster, a hen for herself and a rooster in case she is carrying a male. Those who use a separate bird for each person take three birds for pregnant women, two hens, one for herself and one in case she is carrying a female, and a rooster in case she is carrying a male. On the next page the Jew is instructed to recite a paragraph appropriate to the specific individual situation. Each time the paragraph is recited the bird or money is to be circled around the head. Ten different situations are offered. For example, two or more women performing the ritual for themselves will say: “This is our exchange, this is our substitute, this is our atonement. This hen will go to its death (this money will go to charity) while we will enter and go to a good long life, and to peace”. This recent description and rationalization of the *kapparot* ritual, even though it would seem to have pagan similarities, has in fact evolved over centuries.

Different sociological drives explain individual or group needs to adapt or create a religious ritual or custom. Shlomo Deshen³ in his anthropological analysis of changes in religious symbols⁴ within a modern society in the throes of the process of secularization, identifies four categories. One of these he terms “innovation” (*chidush*), occurring when innovation is dependent upon experience related to the symbol; a new meaning is thus instituted within the symbol. The symbol is broadened to serve new or additional needs of the individual (Deshen 1974: 54–57). Taking Deshen’s suggestion further, we can apply the same category even to traditional observant Jewish society. Rituals and their symbols remain basically the same, and retain their original format, even if the rationale and reason for them change. The consequent question is obvious; if the content and meaning is null and void, why retain the ritual at all?

Once a custom is rooted within the culture of a religion, it is very difficult to abrogate the ritual. The reason behind the ritual may become obsolete or even contravene the religion. Leaders and lawmakers prefer to provide this ritualistic behavior with a new rationale rather than struggle with the community to abolish the custom. Jacob Katz in his discussion of a traditional as opposed to a modern society discusses the importance of “old” in a traditionalistic community. He correctly argues that “old is novel” (Katz 1982: 37–38). What was done by the forefathers is unique, significant and must be preserved. Even social and religious changes in the traditional society (which do occur) are resolved through reliance upon the “old” models and beliefs. For “the past controls the present”. *Kapparot*, is an ancient custom dating back to Talmudic times, and its meaning is attributed to the Jerusalem Temple ceremonies⁵.

Additionally, religious rituals are often created or instituted to supplement a spiritual or religious need. For example, in our study of *kapparot*, there is an aspiration to perform before the Day of Atonement an action that would rid the atoner of his/her sins, and permit him/her to enter this holy day free from religious transgressions. Durkheim points out that the individual requires a ritual ceremony to deal with evil or fear. Every misfortune, everything of evil omen, everything that inspires sentiments of sorrow or fear necessitates a rite or ceremony (Durkheim calls it a “piacular” – Durkheim 1982: 389). The believing Jew is exceedingly fearful of the consequences and outcome of his/her prayers, and of the verdict bestowed upon him/her by the Lord. Any ritual believed to accomplish or assist in achieving a positive result of one’s prayers and fast will therefore not be discarded.

The rabbinic commentaries⁶ attribute the rationale for the custom of the *kapparot* ritual to the biblical requirement in Leviticus 16 to send the he-goat to the desert on the day of Atonement: “Then he shall take the two goats, and set them before the Lord at the door of the tent of meeting. And Aaron shall cast lots upon the two goats, one lot for the Lord and the other lot for *azazel*... and Aaron shall lay both his hands upon the head of the live goat, and confess over him all the iniquities of the people of Israel and all their transgressions, and all their sins; and he shall put them upon the head of the goat, and send him away to the wilderness, by the hand of a man who is in readiness. The goat shall bear all their iniquities upon him to a solitary land; and he shall let the goat go into the wilderness” (Lev 16: 7–8, 21–22). Creating both tension and a sense of relief for the Jew seeking the Lord’s forgiveness, this ritual was practiced in the Jerusalem Temple. The Mishnah⁷ (4: 1–3; 6) informs us of how this ritual was practiced in the Temple. After the sins were placed upon the he-goat, a red ribbon was tied to the animal, which was then sent off to *azazel* in a ceremonial procedure. The Israelites waited with great anxiety for the ribbon to turn white as sign of forgiveness of their sins. The Biblical commentator, Rabbi Moses ben Nachman (1194–1270), explains that the intention of the custom was to placate or induce Satan, who is a messenger of God, rather than view him as an independent deity or force.

The Talmud⁸, a rabbinic document concerned with all areas of Jewish law, ritual and customs, opted not to discuss or even mention *kapparot*⁹. While Lauterbach argues that the avoidance of this topic is connected directly to the belief in Satan, and the fear that a ceremony offering a sacrifice to Satan would suggest a dual deity relationship (Lauterbach 1935), the Rabbis strenuously objected. Although the belief in Satan was indeed a reality during Talmudic times, this is not in fact the methodological approach of the Rabbis of the Talmud. As far as the fundamental beliefs of the general populace were concerned, the Rabbis realized that such mind-sets cannot be uprooted, and therefore instead of fighting and prohibiting them, they reformatted those beliefs to subject them to their control and to comply with their philosophy¹⁰. Lauterbach himself makes this point in his explanation that the Talmud’s Rabbis advocated that, instead of fighting Satan, one should turn to God and request help to overcome God’s messenger, Satan.

The reason the Talmud objected to *kapparot* would seem to be that it represented a desecration of the sacred. Durkheim divides the world

into two domains – the sacred and the profane – which are “so profoundly differentiated or so radically opposed to one another” (Durkheim 1982: 36). Physical boundaries are created to separate both domains from each other, and to divide them into an ideal and a transcendental universe. To allow the sacred to cross these boundaries and enter the world of the profane would mean the adulteration of the sacred. The ramifications of crossing the boundaries would directly affect the organizational structure of the religious community, and weaken the overall group¹¹. Rites and rules of conduct are the expression of the relationship between the sacred and profane, and define how the individual should behave himself. The Jerusalem Temple, its rites and rituals are the Jewish manifestations of the sacred. After its destruction, the Jew passionately identifies with and yearns for the Temple, and what it symbolized. Following the destruction of the Temple, no ritual or related rite performed in it may be reproduced. The sacred cannot be permitted to enter the domain of the profane. Precautions to keep them apart are essential, for even though these worlds are in opposition, their boundaries are blurred. Thus, *kapparot*, which is compared to the goat offered to *azazel*, which makes use of either an animal or a bird (appropriate for sacrifices) is used, is ignored by the Rabbis of the Talmud. The rabbis of the Talmud were not concerned about the belief in Satan, this they could control. Their concern was with contamination of the sacred and therefore, they objected to the *kapparot* ritual.

It was only in the Gaonic¹² period¹³ that the first explicit reference to the *kapparot* ritual appears. It would seem that during this period the rabbis were less concerned with the general concept of the pollution of the sanctity of the Temple. Rather, legal considerations began to play a role in the rabbis’ judgment of how the ritual should be performed. The Gaonim also realized that *kapparot* was entrenched in the Jewish culture and that rather than disputing it, they would dominate it by providing both a rabbinic rationale and a legal standing.

Kapparot first appears in the form of a question posed to an early Gaon, Rabbi Sheshna Gaon¹⁴. “As to your question, what is the significance of the practice, which we are accustomed to follow, of slaughtering roosters on the eve of the Day of Atonement. For we do not know what the purpose of this ceremony is. If it is to serve the purpose of offering a substitution [for the person who performs the ceremony], then why use especially a rooster and not any other animal? This surely is a

question”. Lauterbach reads this as two questions, “What is this ceremony for and what is its meaning? And if its purpose is to offer an animal as a substitute for the person, why just a rooster and not any other animal?” He concludes that R. Sheshna objected to the ceremony, and consequently avoids answering the question relating to the meaning and purpose of *kapparot*. This Lauterbach uses as part of his argument that this response of Rabbi Sheshna represents a revival of the old idea of bribing Satan, as was done with the ceremony of *azazel* (Lauterbach 1973: 343–354).

Lauterbach rightly argues that this ritual was embedded within the minds and culture of the populace, and was most probably connected to bribing Satan or at least placing the sins upon the animal or bird employed in the ritual. While the rabbis hesitated to admit openly that the ceremony was directly related to Satan, within a pagan culture there certainly existed a belief in and concern over the powers of Satan. Aware of the futility of their objections and of their inability to compel the Jew to discard their treasured beliefs, the Rabbis were compelled to tolerate this superstition. Close examination of the response, however, shows that Rabbi Sheshna is not concerned with the issue of Satan. The literary style of responsa literature suggests a primary interest in a halakhic issue rather than the exegesis of the halakha (although within the halakhic discussion non-halakhic concerns may be cited). Rabbi Sheshna Gaon is being asked one question, not two. He is concerned first with how one performs an old custom, that of *kapparot* – what to use – and, second, how to perform the ritual. Implicitly, he conveys his primary concern; he is apprehensive about using an animal or bird appropriate for a Temple sacrifice. Since this is halakhically forbidden (*shechtei chutz*), he encourages the use of a rooster, a bird that does not resemble the sacrifices in any way. He does not prohibit the use of an animal that cannot be sacrificed on the altar, but rather encourages and backs the use of a rooster offering. The rabbi first attributes the use of the bird to the socio-economic reality of his era; birds are more readily available, and less expensive than an animal, thus reducing the financial burden of fulfilling a religious obligation. Secondly, he attributes the use of the rooster to “former teachers,” most probably from the Talmudic era. In religion, what is old is novel. If a rooster was used in earlier periods, then this is how it should be done. Thirdly, Rabbi Sheshna Gaon turns to rabbinic logic “...because the latter [rooster] is called *Geber*, and since its name

is *Geber* which also means ‘man,’ it alone can be a proper substitute for man, and the ceremony performed with it will be better and more effective”¹⁵. It demonstrates the effective use of a substitute surrogate to carry the burden of one’s sins.

Using the same halakhic considerations, in his commentary to Tractate Shabbat (81a) Rabbi Shlomo Yitchaki (Rashi, 1040–1105, France) informs us of an additional practice during the Gaonic period in executing the *kapparot* ritual. He writes, “About two or three weeks before Rosh Hashanah they make appear from leaves of the palm tree and fill them with earth and manure. For every young boy or girl in the house they make such a basket into which they sow Egyptian beans, or other kinds of beans or peas. They call it propitio. On the day before New Year’s each person takes his or her basket, turns it around his or her head seven times saying: ‘This is for this, this is to be in exchange for me, this is to be my substitute’ and then he or she throws the basket into the river”. There seems to be an overlapping of rituals in this ceremony. The turning of the object around the head and the substitution resembles *kapparot*, while timing it before *Rosh Hashanah* and throwing the growth into the river reminds one of the ceremony of *Tashlich*. If we accept Lauterbach’s suggestions that both these rituals are primarily designed to suborn or propitiate Satan, the importance of both holidays – days of judgment – is clear. The Jew seeks to prepare himself in every possible way before the heavenly court commences. What is important here is the Rabbis’ choice of the ritual artifact (beans) that is as remote as possible from the objects used in the Temple sacrifice¹⁶. It also seems that, during the era of the Gaonim, the *kapparot* ceremony was executed either on the eve of the New Year or the eve of Yom Kippur. It may also be understood to have been performed on both days.

A third Gaonic source¹⁷, attributed to Rabbi Natronai Gaon¹⁸, is basically in agreement with the response of Rabbi Sheshna Gaon which recommends the rooster for the implementation of the service, but adds two interesting comments. He opens his responsa with the words “Scholars and all the people of Babylonia do as follows...” Towards the end of the response he again states, “Scholars and layman (*balei batim*) even do this on the eve of the Day of Atonement (in addition to the eve of the New Year)¹⁹”. Rabbi Natronai Gaon is emphasizing the fact that *kapparot* had become an institutionalized ritual, accepted and performed on all levels even by scholars who, in theory, should not be swayed by outside influences or folklore.

Towards the end of the responsa Rabbi Natronai Gaon implicitly introduces a new rationalization for the ritual of *kapparot*. He writes that after the completion of ritually slaughtering the chicken, reciting a prepared text and the required verses from the Psalms (as Rabbi Sheshna also records), one should distribute the bird to the poor and orphans. He concludes his responsa by stating there are some (very rich persons) who seek out sheep or deer. In terms of charity, the reward should be even greater for an animal that can feed many more needy individuals. The implication here is that true redemption comes not from waving a rooster around one's head and reciting verses (suggesting that one's sins would be placed upon the head of the fowl) but rather from executing the commandment to give charity²⁰.

A brief mention of the ritual of *kapparot* is attributed to one of the last Gaonim, Rabbi Hai ben Sherira Gaon (939–1038), in which he simply states that this custom was performed.

Though the text recited for *kapparot* underwent modifications throughout Jewish history, the basic format persisted, as recitations and proclamations rather than a literary prayer. The reading can be divided into three main parts: verses from Psalm 107,²¹ verses from Job 33, and declarations that the bird will serve as a substitute for the person, and is to be taken in exchange for the ritual actor; this is done so that the latter may live and the former die²².

Examination of the historical continuation of the Kapparot ritual reveals references are cited in books (*Sefer Hapardes* and *Sefer Haorah*) attributed to Rashi. These are basically a reiteration of Rabbi Sheshna's ceremony. Soon after, a student of Rashi, Rabbi Simcha ben Shmuel from Vitri in his *Machzor Vitri*²³ commences the section on *kapparot* with the idiom "The customs of our forefathers is Torah;" thus, regardless of any objections, doubts or hesitations, the ritual should be performed. And in contrast to merely reciting verses from the Bible, he adds a text in the form of a prayer. "May it be thy will O Living God that you remember us and bestow upon us a good long life. And may this rooster be the substitute of this person [*me*] and his exchange. And may this rooster go out to death so that this person may enter into life. May he be an atonement and ransom for the soul of this man who will be saved from pain and hardship and worry and anxiety. And may this man find rest joy and happiness. Amen, amen, selah, – always."

Rabbi Simcha reiterates the submission of Rabbi Natronai Gaon to distribute the slaughtered bird to the poor, but adds; "Let his redemption

be as the redemption of the he-goat designated for *azazel* that redeemed all of Israel". It seems that the author of Machzor Vitri was not bothered by the qualms of earlier generations. By the 11th and 12th centuries enough time had elapsed so that the concern for duplicating the Temple sacrifice was not an issue for the Rabbis. For the author of the Machzor Vitri there was no apprehension regarding sacrifices, nor was there any anxiety concerning the association with Satan. This was an ancient symbolic ritual performed, in connection with Yom Kippur, in which one could express a desire to the Lord just as in Temple times, and therefore the ritual required adherence since it was a custom of the forefathers (although there were doubtless individuals who actually believed that their sins were being transferred to the bird being slaughtered).

Nor can it be forgotten that Middle Ages were a period of history replete with ignorance, illiteracy, fundamental and fanatical religious belief, intense anti-Jewish feelings and deep-rooted fear of witchcraft and sorcery imbued with fear of the devil and evil spirits. The Christian believed that the Jew had a special allegiance to Satan²⁴. The prevailing cultural atmosphere of the entire society, and of superstitious beliefs in particular, also impacted on the Jewish community. The conviction that *kapparot* was directly related to Satan once again became a reality, and reservations not clearly voiced in the Gaonic period now became a concern. The Rabbis attempted to contest these beliefs, and whenever possible extirpate them from Jewish life.

From this period of Jewish history (depicted as the period of the *Rishonim*²⁵) Rabbi Mordechai ben Hillel Askenazi (the Mordechai, 1240–1298, Germany) in his Talmudic commentary on Babylonian Talmud Tractate Yoma quotes Rabbi Natronai Gaon, adapting the text. He initiates his commentary with his amendment: "It is written in the response of the Geonim that you laughed at us that we perform magic (*nochasei nechishot*)... that we take and slaughter chickens on the eve of Yom Kippur according to the number of individuals in the household ... We do this with good intention". He concludes that the birds, after being ritually slaughtered are distributed to the poor. The Mordechai, not like his rabbinical colleagues, preferred Natronai Gaon to Sheshna Gaon, thus emphasizing that what was being done was not sorcery, but acts befitting good Jewish intent. Thus he explains the Gaon's words as meaning "with good intention" to eliminate the possibility of sorcery. The Rabbi felt that there was no need to object to and eliminate an ancient ceremony, but

rather that it should be placed in the context of a correct Jewish mind set, i.e., that in all probability this was a form of charity, an important good deed to be performed on the eve of the Day of Atonement.

In his commentary to Babylonian Talmud Tractate Yoma, Rabbi Asher ben Yechiel²⁶ (Rosh) (1250–1327) chooses to record the *kapparot* ritual in a way similar to that of Rabbi Sheshna Gaon. The Rosh adds, however, at the beginning of the passages from the Psalms the words “children of man” (*bnei adam*)²⁷. Rabbi Asher was concerned with the possibility of misinterpretation of the meaning of the text, possibly as Lauterbach argues, as a reference to Satan²⁸. By adding the words “children of man,” little doubt remains as to whom the passages were referring. A ritual like *kapparot*, that incorporated similarities to other beliefs or was comparable to sorcery, was a concern for the Rabbis. The same fears and concerns persisted for other Rabbinical authorities throughout the period of the Middle Ages²⁹.

The Rosh³⁰ also introduces a new component to the *kapparot* ritual. He writes: “Why we are accustomed to throw the entrails [of the rooster] on the roof is in order to give them to the birds? A limited proof text can be cited here from Tractate Hullin (Babylonian Talmud 110a and 95b³¹); “Rami, the son of Tamrei, who is Rami the son of Dikulei, arrived from Israel on the eve of *Yom Kippurim*. He saw that they discarded the liver and the entrails. He went and took them since today permitted [kosher] meat is more common”. Later Rabbinic authorities offer different rationales for this custom. Quoting earlier sources, Rabbi Yoel Sirkis (the Bach) (1561–1640, Poland) in his commentary on the Tur Shlchan Arukh summarizes by stating that the entrails are thrown to the birds on the rooftops to show compassion towards them. He further explains why specifically the entrails are selected, since the birds are always stealing food (and since the intestines are where the stolen food enters, one should deliberately distance oneself from thievery). Further explanations argue that since the birds usually eat insects (which are not kosher), they should not be fed such things on the eve of *Yom Kippur*³². Lauterbach argues that this practice of throwing the entrails onto the roof as part of the *kapparot* ritual is directly connected with the concept of appeasing Satan³³. It is because the rooftops are included in the list of residences of Satan that the entrails are thrown onto them. While the reasons of the Rabbinic authorities are theologically appropriate for the day of atonement, Lauterbach’s thesis requires further investigation.

As mentioned above, this era was one in which witchcraft and sorcery were prevalent, and had a direct impact on the Jewish community. An early and well-known type of sorcery, inherited from the ancient world, was aruspicy, reading entrails of animals including birds, especially for fortune telling. I suggest that the rabbis did not want to contribute to the dissemination of sorcery or foreign beliefs, in particular regarding materials left over from a religious ritual. They therefore flung the entrails on to the rooftops so the birds would eat them, and so that they therefore could not be used for other purposes³⁴.

In line with these reservations and concerns rabbinical leaders of the period, primarily from Spain, objected strenuously to the *kapparot* ritual. In contrast to Germany, Jewish Spain, was considered the center of rationalistic thinking. The core opposition came from two leading Rabbis. Although we do not find any mention of this opposition in the writings of Rabbi Moshe ben Nachman (Nachmanides) (1194–1270), it is briefly referred to in Rabbi Aharon Hakohen of Lunel's book *Orchot Hayim*³⁵ (14th century France) where he states, “and Nachmanides, may his memory be blessed, prohibits this custom because of *darchei haemori* (the ways of the gentiles)”. Rabbi Shlomo ibn Aderet (Rashba) (1235–1310), a student of Nachmanides, is more comprehensive, and testifies³⁶ that where he lived the ritual of *kapparot* was widely observed, and was also performed in many cities throughout Germany. The Rashba also notes that Rabbi Hai Gaon endorsed the ritual of *kapparot*. Nevertheless, Rabbi Shlomo ibn Aderet was adamant that his community desist from these practices as being “the ways of the gentiles (*darchei haemori*)”³⁷. The attempts to eradicate a widely-practiced ritual, with authentication from Rabbis, dating as far back as the early Geonim, could only have resulted from the immense trepidation these practices were in fact causing in society.

Oberlander (2005, pp.114–117) argues that Rabbi Moshe Ben Maimon (1135–1204) (Maimonides), as well as other leading Spanish Rabbis of the period, through their omission of the topic in their writings³⁸, were implicitly objecting to *kapparot*. This hypothesis, and its consequent conclusion, however, would seem to require further verification and exploration...³⁹

In a book of Jewish law from the fourteenth century, entitled *Kol Bo*⁴⁰, the *kapparot* ritual is described as follows: “It is customary to do *Kappara* according to following order, how? Take a rooster that is termed *geber* which is brought to an elder or righteous man (*chasid*) and a

disciplined man. He shall take it [the rooster] and rotate it around the head of the atoner three times and say, 'This is to substitute this, this is instead of this and this is to exchange this, this rooster shall go to death and so and so the son of so and so shall enter to life'. The following passages (Psalms 107, 17–21) should be recited three times; 'The fools, because of their sinful path and their iniquities they were afflicted. Their soul abhorred all food and they reach the portals of death. Then they cried out to the Lord in their distress from their woes He spared them. He dispatched His word and cured them, and let them escape their destruction. Let them thank the Lord for his steadfast love, for his wonderful works to the sons of men'. He ritually slaughters the rooster and rotates it over the head of the atoner three times and says, "this is to substitute this, this is instead of this and this is to exchange this, this is a substitution for him, this is instead of him, this is his exchange, this rooster to die and so and so to life and not to death". Every time he rotates the rooster around the head of the atoner he should recite (Job 33, 23) 'If there be for him an angel, a mediator, one of the thousand to declare to man what is right for him.' Afterwards the rooster is sent to someone disadvantaged in order to fulfill [the commandment] of charity based upon the passage (Proverbs 10, 2) 'Charity delivers from death'".

This is the same format offered by Rabbi Sheshna Gaon. but with some important differences. Verse 16 from Psalms 107 reads, "Some sat in darkness and in the shadow of death, shackled in affliction and iron. He removed them from darkness and the shadow of death and broke open their shackles" is omitted. Passage 24 in Job, that reads, "Redeem him from descending to the pit, I have found atonement" is replaced by verse 24. A passage to accentuate the giving of charity is introduced⁴¹. The omissions in these passages are of crucial importance. Any sentences that could be attributed to Satan or to other demonic powers were eliminated, and only that passage which could be construed as referring to a troubled man and his soul were retained. He concludes by not only instructing the atoner to distribute the bird to charity, but to recognize (based upon the power of a Biblical passage) that this is in truth what will save him from death. In the case of the Kol Bo, the concern for Satan, which in earlier times might have been more subtly voiced, seems to generate greater unease.

Towards the end of the period of the *rishonim* Rabbi Menachen ben Shlomo HaMeiri⁴² (1249–1306, France)⁴³ summarizes in his book

of responsa the rabbinical attitude towards the *kapparat* ritual. He condemns the notion that one can transmit one's sins to a rooster. Recognizing that the ceremony had become institutionalized, and has been recorded in the prayer books, he reprimands the reader for attributing to the ceremony religious significance similar to the confession prayer (*viduy*) of *Yom Kippur* – a prayer with vast religious meaning. In addition, he condemns those who use the *kapprot* as a magical incantation, instructing his reader to view *kapparat* as a symbolic representation similar to the other symbols used on *Rosh Hashanah*⁴⁴ Rabbi Menachem emphasizes that the purpose here is not only to arouse the heart of the Jew to fear the Lord and to realize his sinful ways, but also to repent and thus come to love the Lord, thus leading to forgiveness by the Lord. Charity, however, is a prerequisite for kindling the Lord's mercy. When a person shows mercy on his fellow Jew, by giving charity, he can expect reciprocity from the Lord.

This position is continued, developed and cultivated throughout the period of the early *Achronim* (latter rabbinic authorities from approximately the 15th through the 17th centuries), although hostility towards performing *kapparat* did not cease. The author of the classic Code of Jewish Law (Shulkhan Arukh), Rabbi Yosef Caro (1488–1575, Spain and Israel), considered as both a great adjudicator and a Kabbalist, in section 606 of his work, simply states in one paragraph: “The practice of atoning on the eve of *Yom Kippur* by slaughtering a rooster for every male person and saying verses over it is a practice that should be prevented”. The section is entitled “The practices of *Kapparat* on the eve of *Yom Kippur*”. An earlier manuscript edition⁴⁵ from 1655 includes the words “it [the custom of *kapparat*] is nonsensical”. Rabbi Caro, most probably influenced by his Rabbis in Spain, perpetuated those teachings even after relocating to Israel, where superstitious concerns were most probably less prevalent⁴⁶. Rabbi Moshe Isserles (Rama)⁴⁷ (1530–1572, Poland) in his gloss to the Shulkhan Arukh differs from Rabbi Caro, saying that the practice should be kept because this is what has been done since the time of the Gaonim. What is old is novel.

It was another Israeli Kabbalist, Rabbi Issac Luria (1534–1572, Israel) (Ari Za”l) who embedded and fully institutionalized the ritual of *kapparat* within Jewish tradition and practice. Since mysticism, especially in Eastern Europe, became very popular, the leaders of this school of thought acquired considerable influence on the thought and religious practice of the masses. Although the Ari Za”l compares *kapparat* to the he-goat that

was sent to *azazel* during Temple times, his primary reason for the practice of *kapparot* is based in the mystical interpretation of the ritual.

The performance of the ceremony was also backed by another renowned adjudicator of the period, Rabbi Mordechai Yafe (Levush) (1535-1612, Poland). In his work, Levush Hachur, a commentary on the four parts of the Shulchan Aruch, he describes the ritual in detail, inserting the rulings and explanations of the earlier Geonim and Rabbis, but with a number of additions. He refers to the custom of tossing the entrails (without mentioning the rooftops) and offers the reasoning that since the roosters wander from place to place and feed from the stolen feed, we should not benefit from them. In addition, he writes that since they nourish themselves from insects and creepy-crawly things (that are not kosher), a Jew should refrain from eating the fowl on the eve of Yom Kippur. Rabbi Yafe also writes that if roosters are not available one can use other animals such as geese, doves, pigeons and even fish. A man distributes the fowl (or other animal) to the poor because this is an act of redemption. The Levush is explicit in stating that the charitable act, and not the ritual, constitutes the redemption.

Rabbi Yafe then explicitly disputes and challenges the arguments of the opponents of the *kapparot* ritual. He writes: "There are those who say the custom of *kapparot* should be avoided. Moreover, they argue it is completely prohibited to do it because of 'superstitious magical practices.' There are those who say the custom of *kapparot* should be avoided. Moreover, they argue it is completely prohibited to do it because of 'superstitious magical practices.' They prefer this argument, since the custom's resemblance to a sacrifice is not something they believe could be taken seriously. A rooster is forbidden to be used as a Jewish sacrifice and since it is slaughtered out of the precincts of the Temple no one would confuse the issues. Temple sacrifices were not performed out of the Temple sanctuary (*shechutei chutz*). Actually, I think there can be no confusion in the core issue for yet another reason. Since the custom is to use a creature that could not have been accepted for [Temple] sacrifices, people will not err and say this is an authentic sacrifice. No one would actually sanctify such an unfit creature as a sacrifice and eat it out of the Temple precincts as one.

What we do is use those species that everyone knows cannot be used as a sacrifice. So this is what we accomplish. We placate the desires of 'that wicked one.' He is the evil spirit. He is the angel of death. [Satan] wishes the destruction of the world and deceives mankind to be

under his dominion. When one slaughters a living creature as a substitute for himself, he should imagine that he has slaughtered himself and that [Satan] will not be able to manipulate him. The concept is similar to that of the he-goat sent to *azazel*. This is how I understand the context of the custom. I have seen that people are meticulous and even require a pregnant woman take two fowls, one female and one male. If the fetus is in fact male the rooster is his atonement, and the chicken is her own atonement. If she gives birth to a girl her atonement is also for the baby, for two [people of the same gender] can use one fowl. If possible one should choose white fowls based upon the passage (Isaiah 1, 18) ‘though your sins are like scarlet they shall be as white as snow’. One ritually leans his hands on them as was done in sacrifices to intimate that he [the rooster] should be in exchange for him and instead of he himself dying, he should remain alive. Then it should be ritually slaughtered following the act of rotating the bird around his head and leaning upon his hands upon it. One should not procrastinate in the slaughter. One should not deviate from these performances since all the great [scholars] of our generation are accustomed to do it this way. This is a custom of our ancestors”.

This model is expanded on by Rabbi Yaakov Yehoshua Falk Katz (*Pnei Yehoshua*) (1680–1755, Lemberg). He bases his discussion on a story related in Tractate Baba Kama (Babylonia Talmud 50a). “An incident occurred with the daughter of Nechunya the ditch digger. She fell into a great pit [filled with water]. They came and informed Rabbi Chanina ben Dosa [so that he would pray for her rescue]. The first hour he said to them ‘peace’. The second hour he said to them ‘peace’. The third hour he said to them, ‘she has come up [from the water]’. They said to her, ‘who brought you up?’ She replied, ‘a male of the sheep came my way with a certain elderly man leading it’. They said to [Rabbi Chanina] ‘Are you a prophet [that you knew she was safe]’. He replied, “I am neither a prophet nor the son of a prophet, but this is what I said. Can it be that something over which that righteous person [Nechunya] was distressed [for the public’s sake] and his child should stumble [and meet her demise] through it”. Rabbi Falk explains since the decree was made in heaven against this individual, both the prayer of a righteous person and also a substitute or surrogate are required to cancel the death decree against an individual. The *Pnei Yehoshua* concludes that this is why we take a rooster on the eve of Yom Kippur. The life of the fowl is substituted for the life of the Jew.

Kapparot has come full circle from the Talmudic and Geonic periods, in which the topic of Satan was entirely ignored, and in which the major concern was *shechute chutz* to the explicit correlation between *kapparot* and these concerns. Sorcery, Christianity, and pagan practices were not serious causes of alarm for the Rabbis. The social reality and integrity of the Jewish community of this period was not endangered by these superstitions and outside influences. Rather, new cultures and political dangers posed a real threat to Jewish society. The Rabbis also wanted their followers prepared in the best way possible for the Day of Atonement, and these beliefs and rituals were extremely helpful in so doing.

The Rabbis were faced with a different set of concerns in regard to components of the *kapparot* ceremony. Back in the time of the *rishonim*, Rabbi Yaakov Moellin (Maharil) (1365-1427, Germany) writes that, since sins are the color red (and white represents purity), a white rooster is presented as the preferred choice. He offers as proof the text from Isaiah 1, 18 “though they [your sins] are red like crimson, they shall become [white] like wool”. Some of the *achronim* followed suit. For example, in his gloss the Rama (16th century Poland) and Rabbi Isaac Luria (1534–1572, Israel) (Ari Za”l) in his work *Sefer Hacavanot*) support this view⁴⁸. At the same time opposition to this behavior began in Poland. Rabbi Sirkes (the Bach) in his commentary to the Rabbi Yaakov Baal HaTurim’s (1275–1340, Spain) (The Tur) *Tur Shulchan Arukh*, writes that he opposes the spending of large sums of money to purchase a white rooster, since this might be similar to gentile or pagan practices. The Bach goes as far as to interpret the Maharil as meaning that only if one were offered the white rooster should it be used for *kapparot*, but under no circumstances should it be sought out.

As time progressed, the modern (19th and 20th century) legal authorities were also concerned with this issue. The Rabbis’ methods of adjudication were primarily focused on to correlating and compiling the opinions of various rabbinical authorities⁴⁹. Their choices clearly revealed their positions⁵⁰. Moreover, a schism had developed between the East European Jewish rabbinical rationalists’ (the *mitnagdim*) approach to Jewish legal rulings, and that of the Hasidic and Sephardic world. The former leaned towards the rational, while the latter opted for the mystical. Rabbi Solomon Ganzfried⁵¹ (1804–1886, Hungary) (the *Kitzur Shulchan Arukh*, in section 131 paragraph), Rabbi Epstein (1829–1908, Belarus, Russia), (The *Arukh Hashulchan*) O.H. section 605 paragraph

3, Rabbi Israel Meir Hacoen (1838–1939, Poland) (The Chafetz Chaim) in O.H. section 605 sub paragraph 4, all follow the decision of the Bach and encourage people not to seek out a white fowl. Rabbi Avraham Danzig (1748–1820, Vilna) (the Chaye Adam) section 144 paragraph 4, takes a stronger stance rather than just a recommendation; he rules that one should be careful not to seek out white roosters, and lays out that that amongst women the custom has been to seek out only white *kapparot*, a custom for which they pay dearly. The Chaye Adam calls this not only the ways of the gentiles (darchei Emori), but also idol worship. On the other hand, Rabbi Shneur Zalman of Laidi (1745–1812, Russia) (the Baal Hatanya and founder of the Chabad Hasidic movement) in his prayer book endorses the ritual slaughtering of a white rooster. A modern day leading rabbinical authority representing the Sephardic community, Rabbi Obadya Yossef (2000, p. 168)⁵², as well as Rabbi Shemtob Gaguine of the Sephardic community in England, in his book *Keter Shem Tov*⁵³ (1954, p. 223) support the need for a white fowl. Together with others who favor the white color, they cite the decision of the Ari Za"l and his mystical interpretations.

A second concern of the later Rabbis is the pitfall resulting from the pressure placed upon the ritual slaughterer (*shochet*). Deviating from his literary style⁵⁴, the Chafetz Chaim summarized this quandary (O.H. section 605 sub paragraph 1 and 4) in a lengthy presentation of various later rabbinical objections to this custom⁵⁵. He notes that the Jewish community is particularly enthusiastic about slaughtering fowls for *kapparot* on the eve of Yom Kippur. As a result, colossal pressure to work quickly is exerted on the *shochtim* (ritual slaughterers). Since a chicken must be slaughtered for each and every member of the community, the *shochtim* often end up exhausted from working through an entire sleepless night, thereby triggering concern for the integrity of the *shechita* process. The knife that is used for slaughtering must be meticulously examined to ascertain that there are absolutely no nicks or indentations on the blade of the knife. The same concerns are expressed by the Chaye Adam (section 144, paragraph 4), the Arukh Hashulchan (section 605, paragraph 3), as well as by the Sephardic legal authorities of this period, Rabbi Yosef Chaim⁵⁶ (1832–1909, Baghdad) (Ben Ish Chai, weekly portion Vayelech paragraph 3) and Rabbi Yaakov Chaim Soffer (1870–1939, Baghdad) (Kaf Hachaim in section 605 paragraph 11)⁵⁷.

Different solutions are proposed. By emphasizing the use of money rather than a bird for sacrificial purposes, the Chaye Adam, Kaf Hachaim

and Mishnah Berurah (ibid.) thus bypass the above problems. This custom has become popular among modern Orthodox Jews.

These 19th and early 20th century rabbis are not concerned with the problem of Temple sacrifices or by any presumed links to the ceremony of the he-goat, sorcery and devils. In fact, the Chafetz Chaim sees a direct correlation between *kapparot* and sacrifices (see appendix 3). Rather, the *kapparot* ritual is presented as a symbolic representation. The Chafetz Chaim expresses precisely this notion in writing that,, (section 605 sub paragraph 2); “One should think that whatever is being done to the fowl is all to befall him, but through his repentance, the Holy One, Blessed be He, will remove the decree, [so that it will no longer apply] to him, and the example of [the execution of the decree] will be fulfilled with this fowl”. A contemporary Sephardic rabbinic leader, Rabbi Obadya Yossef, in fact elaborates on the words of the Mishnah Berurah; “While doing *kapparot*, a person should reflect on repentance. He should remind himself that everything that was done to the chicken – which is like the four types of death sentences prescribed by the Torah – should have been done to him... When the person doing *kapparot* thinks about this and reflects about repentance, God, Who welcomes those who repent, will forgive him” (Yossef 2000: 168–170)⁵⁸.

Although the Rabbis recognized the need for *kapparot* and what it symbolized, they remained apprehensive regarding its possible significance. Both the Arukh Hashulchan and the Chaye Adam bemoan the fact that the Jewish community is as committed and unswerving to *kapparot* as they are to the biblical commandments of Etrog, the holiday of Booths, and Matza on Passover. Although they would have preferred a modification and easing of the *kapparot* ritual, they succeeded in accepting it in consonance with various rationalizations and the imposition of certain conditions⁵⁹.

An intriguing Internet article by Rabbi Howard Jachter⁶⁰ “The *Minhag* of *Kapparot*,” highlights the situation regarding today’s ultra-religious Jewish society: “The Arukh Hashulchan writes that he seeks to cool this passion [*kapparot*] because it leads to violations of Torah laws. This comment underscores what our attitude should be towards *Minhagim* [customs]. It is vitally important for one to follow the *Minhagim* of his community and family. However, it is also important to maintain perspective.” Ritual and custom, for this Rabbi, are not to be abridged or abandoned, despite the hesitations of leading Rabbinical authorities.

Conclusion

This survey of the ritual of *kapparot* from its inception to modern times does not claim to have examined each and every component of the ritual, the opinion of every Jewish legal authority, or to have analyzed the precise consequences for society in each specific geographical area and period. This discussion has, however, shown the development of a ritual practiced and adhered to with great commitment and devotion. Bird⁶¹ (1979: 188) defines ritual as: “culturally symbolic codes which are stylized, regularly repeated, dramatically structured, authoritatively designated, and intrinsically valued”. And he adds that, “as symbolic acts that are intrinsically valued and usually repeated, ritual actors trying to behave in keeping with expected characters and roles by using stylized gamesters and words” (Bird 1995: 23). There is no need to analyze each of these components separately, for their relationship to *kapparot* is clear. To further define and understand ritual, Bird uses a model of a theatre play, its thespians, stage, script, director etc. (Bird 1979: 388). Taking this analogy a step further leads to the inclusion of the script writer who makes modifications when the situation requires such action. A new geographical location, a cultural or political change may demand such revisions in the script. The needs of the community become the priority. Cultural realities, or in the language of Durkheim, “collective representation”, will determine the new script.

Such is the case for the ritual of *kapparot*. Given the changing religious needs of Jewish societies, the rituals retained their basic outline and theme, though the script was subjected to revisions and the actors given new lines. During the period of the Gaonim the ritual was administered by an outside person. Most probably, this was consonant with the organizational structure in the Temple, where the priests performed the majority of the services and rituals, and the layman (Israelite Jew) was relatively passive. Historical changes brought about changes and shifts in the script of the ritual (as well as shifts in the typical forms of social interaction and identity). The synagogue became the center of religious activity, and the lay Jew became the primary actor. *Kapparot* was now performed by the lay Jew (except for the professional requirement of slaughtering the fowl). The fear of the devil and his cohorts became of little consequence⁶². Since the ultimate authority for these rituals lay not in their claimed empirical results but in their antiquity and/or their authority. The Jew was performing an ritual institutionalized from ancient times.

Today, when the Jew takes a fowl rather than money for *kapparot* the ritual has become a public ceremony, thus reaffirming the collective identity through communal rites and public ceremonies. Or, as Durkheim argues, collective effervescence often occurred when persons came together in a ritual setting and found in their group existence a contagious attraction and excitement absent when they were isolated from each other. In addition, as shown by Douglas 1979 and Bird 1979, 1995, ritual may serve as a means for enhancing the sense of communal power and status as well as the authority of the community leaders.

For contemporary observant Jewry, ritual of *kapparot* is in formal and overt terms a script being acted out in accordance with expectations set largely by others. Though these views are not endorsed by the rabbinical authorities, many Jews in fact believe that they are in fact transferring their sins to the fowl or whatever other object is used in the *kapparot* ceremony. Anthropologists argue that acting in harmony with ritual codes is considered as an intrinsically worthwhile act. In the case of religious rituals, these stylized codes have commonly been viewed as an ordained means for communing with sacred beings (Bird 1979: 189, 1995: 36–38). Or, as Leach (Leach 1976: 52)⁶³ clarifies, participants assume that the symbolically expressive acts of the ritual will function as natural signals, triggering immediate and effective responses. Participants in rituals frequently expect that acting in conformity with ritual codes will release otherwise inaccessible energies and imaginations. On the eve on Yom Kippur, seeking the prospect of forgiveness from the Almighty, the religious Jew pursues whatever possibilities are offered. What appears to the naked eye as a voodoo or a pagan ritual becomes an coded ancient ritual for the believing Jew, one with a structure and its premise that are primordially Jewish in essence.

Appendix 1⁶⁴

As to your question, what is the significance of the practice, which we are accustomed to follow, of slaughtering roosters on the eve of the Day of Atonement. For we do not know what the purpose of this ceremony is. If it is to serve the purpose of the offering a substitution [for the person who performs the ceremony], then why use especially a rooster and not any other animal? This surely is a question? One might say that there are two reasons for the choice of a rooster for this ceremony. One of the reasons for choosing the rooster is that the rooster is more frequently found in a household, or more easily obtainable than any other

animal. And, indeed, there are still some rich people in our community who use a ram for this ceremony of offering a substitute. The essential thing – according to these people – is that the animal should be of the kind that have horns, like the ram that was offered instead of our father Isaac. Accordingly, there is really no definitely fixed rule. There is still another reason. We have a tradition from former teachers that, although some people perform this ceremony with an animal that is more expensive, it is preferable to perform the ceremony with a rooster, because the latter is called Geber, and since its name is Geber, which also means ‘man,’ it alone can be a proper substitute for man, and the ceremony performed with it will be better and more effective.

And thus should the ceremony be performed. The agent who performs it takes hold of the rooster and places his hand upon its head. Then, removing his hand from the head of the rooster, he places it upon the head of the person for whom the ceremony is performed and says, ‘This (rooster) shall be the substitute for this person; this rooster shall be the ransom for this person (or, this person is to be redeemed by this rooster)’. He then swings the rooster around the head of the person for whom it is to be a substitute, while reciting the following words: ‘Such as sit in darkness and in the shadow of death, etc. crazed because of the way of their transgressions, etc. Their soul abhorred all manner of food, etc. They cried out to the Lord in their trouble, etc. He sent His word and healed them, etc. Let them give thanks unto the Lord for His mercy, etc.’ (Ps. 107.10–21). Then He is gracious unto him and saith, ‘Deliver his from going down to the pit, I have found a ransom’ (Job 33.24). ‘A life for a life’. He does this seven times. He then places his hand upon the head of the rooster, saying, ‘This rooster shall go out to death instead of this person’. He then places his hand upon the head of the person who is to receive atonement by this ceremony, saying, ‘Thou so and so, the son of so and so, shalt enter into life and thou shalt not die’. This he does three times. Then the person for whom the substitute is offered places his hand upon the head of the rooster, as a sort of Smicah (the ceremony of laying the hands upon the sacrificial animal). He lays his hand upon it (the rooster) and slaughters it immediately, thus in a manner following the rule prescribed for sacrifices, viz., that the slaughtering of the sacrificial victim must follow immediately the ceremony of the laying on of the hands.

Appendix 3⁶⁶

(1)... There are localities where many [people] gather together [for slaughtering] and they push one another. The slaughterers are awake all night with resentment and they do not feel the knife [to test it for notches] owing to the considerable [amount of] work [that they are required to do, so that the slaughtering] can lead to [transgression of] the prohibition [eating] the meat of a dead animal. In [these circumstances] it is preferable to slaughter the Kapparot a day or two before Yom Kippur, as the time [which is suitable] for [slaughtering of] the kapparot is throughout the ten days of penitence. Alternately, [people in these localities] should circle money above their heads, which will be considered meritorious for them, so that they should not stumble into [transgressing] the prohibition against [eating] a dead animal. Heaven forbid. (Someone who is able and wishes [to act] in the choicest [manner] should summon the slaughterer to his house in the early morning. Today it is the practice in several localities for the slaughterer to stay awake and go to everyone's home after midnight until daylight. Therefore, it is proper for the slaughterers to sleep beforehand, so that they will not feel faint. In addition the must prepare several [valid] knives which have been examined. At the time when they slaughter they should see that they examine [the knife again] each time and should not rely on the original examination. Now, even when the slaughtering is [done] in the home of the householder it is unusual for neighboring householders to come there as well. When one slaughters in his [own] home, especially, many people who have been sent [to him] with Kapparot come together and due to the need to slaughter many Kapparot there is insufficient time to slaughter [for the slaughterer to apply himself sincerely to the examination of [the knife] with twelve examinations [required] by the halakhah. It is [therefore] highly likely that due to the need to hurry [with the slaughtering] he will not be meticulous over the examination. In view of this, the recommended solution is that, at any rate, after all the fowls of one householder have been slaughtered [the slaughterer] should examine [the knife] before the person that [the householder] sent with the fowls goes away [with them], in order to ascertain whether his knife is satisfactory [for slaughtering], as it is forbidden to eat [the fowls] before this clarification [has been made]. If he discovers that [the knife] is impaired, he should rule all that householder's fowls to be not kosher.

(4) Nevertheless, one should not seek specifically white [fowls] as is the practice of [some] people, who are most scrupulous about obtain-

ing [white fowls for this purpose] and pay a large sum [for them]. This [scrupulousness] accords with the way of the Amorites and [involves following] a non-Jewish statute. Instead, if it comes [one's way] ordinarily to buy [white fowls] for the terms whereby he could buy other fowls he should [in fact] buy [the white fowls], but he should not say anything [to indicate that he is seeking them].

Notes

¹ I am using the terms custom and ritual interchangeably although from a sociological perspective ritual can be considered more institutionalized than custom. For a discussion of ritual see: Bird 1979, 1995, Rostas 1998, Schechner 1988, Singer 1972, Tambiah 1985 and Turner 1988. I will deal with their theories at greater length in my conclusion to this essay.

² The Complete Art Scroll Machzor, Rosh Hashanah, 1997.

³ I want to thank Professor Nissan Rubin for bringing this source to my attention.

⁴ The term symbol is referred to as an external and tangible religious expression used within a religious ceremony or ritual

⁵ The Jerusalem Temple plays a very important role in the belief of the Jewish traditional belief.

⁶ For a detailed discussion of the rabbinical understanding of kapparot see Epstein 1917: 183–184, Zinner 2001: 94–97, Freund 2002: 235–281, Oberlander 2005: 110–141, Tousig 2005: 85–88.

⁷ Mishnah is the first rabbinical document we have, redacted in approximately 2 AD.

⁸ Redacted in approximately 6 CE.

⁹ Jacob Lauterbach in two excellent essays (1935: 413–422, 1951: 299–436) describes and analyzes the ritual of kapparot in detail. Much of the material in my essay has been adapted from Lauterbach's works. My contribution is the placing this material in a social anthropological framework and offering this understanding of kapparot.

¹⁰ I have shown this approach in my essay on dreams in the Babylonian Talmud (Fishbane 2006).

¹¹ Mary Douglas in her discussion of grid and group presents this effect in detail (Douglas 1979).

¹² All Gaonic sources I found in *Otzar ha-Gaonim*, vol. 6, pp. 62–64. The translations are adapted from Lauterbach 1973.

¹³ For a discussion of the Gaonic period see Ginzberg 1968, Brody 1994, Hurvitz 1995.

¹⁴ Rabbi Shesha Gaon lived in Sura in the middle or the second half of the seventh century. Sheshna was also called Mesharshaya, most probably his official title. The response is cited in the Responsa collection Shaarei Teshubah No. 299 (Leipzig 1858) and translated by Lauterbach 1935. See Rabbi Sheshna Gaon's full text in Appendix 1.

¹⁵ Translation is from (Lauterbach 1973: 370).

¹⁶ It is interesting to note that Rabbi Sheshna Gaon permits to place one hand upon the head of the chicken similar to the ceremony performed on the sacrificial animals in the Temple. I suggest that he had distanced himself far enough away from the Temple sacrifices to be concerned about any resemblance between the Kapparot ritual and Temple sacrifices.

¹⁷ Lewin 1934: 64.

¹⁸ Lauterbach 1935: 135 ff 2 attributes this to Natronai ben Hilai, Gaon of Sura (ninth century) which would follow Rabbi Sheshna Gaon who is also from Sura.

¹⁹ I suggest that the text was interchanged between the eve on the New Year and eve of the Day of Atonement and was intended to read “Scholars and laymen even do this on the eve of the New Year”. This would follow the flow of the whole text that first speaks of Yom Kippur.

²⁰ This theme of giving the bird as charity I will discuss in greater detail below.

²¹ It is interesting to note that the Babylonian Talmud Betakhot 54b employs these verses to teach one when to recite the Blessing of Thanksgiving (*birkat hagomel*).

²² Lauterbach 1935 already dealt with the body of the text and its reworking; therefore I will not focus upon it.

²³ This book was first published during the 11th–12th centuries. After its initial redaction additions were inserted into the document.

²⁴ See Trachtenberg 1939: 2.

²⁵ For a general discussion of the period and its Rabbinical figures see Margalioth 2003 and Teich 1982.

²⁶ Both the Mordechai and the Rosh studied with Rabbi Meir of Rothenburg (Maharam, 1215–1293, Germany).

²⁷ There is a version that just has the word children without man.

²⁸ I do not agree with Lauterbach that the original form of the words were *bnei eilim*, sons of God (fallen angels) based upon the Hebrew acronym BE which is the same as *bnei adam* – children of man. There is no evidence to support this argument.

²⁹ Freund 2002, pp. 154–156 offers different explanations to why the words *bnei adam* or the letters b A were added to the *kapparot* text. He also includes a Rabbinic view similar to Lauterbach.

³⁰ Rabbi David Abudrahm (1340 Spain) also includes the custom of tossing the entrails on the roof tops in his halakhic compendium.

³¹ He combines both texts so that it reads slightly different from what appears in the Talmud.

³² For a detailed discussion and summary of these explanations see Oberlander 2005, p. 141.

³³ Trachtenberg 1939, pp. 164–165 supports this argument. He cites different ceremonies which used entrails.

³⁴ I want to thank Mrs. Lilian Lampert and Mr. Hayim Fogel for bringing this practice to my attention.

³⁵ The Laws of Yom Kippurim no. 1. This is reproduced in appendix 2.

³⁶ Teshuvot Harashba 1: 395.

³⁷ This is the prohibition of following the ways of idol worshipers.

³⁸ The Yeminite Jewish community who adheres to rules of Maimonides consequently does not practice the Kapporot ritual.

³⁹ Maimonides’ code of Jewish Law is based primarily on the Talmud. Since Kapporot did not appear in the Talmud it was omitted from his code.

⁴⁰ The insert of the Kol Bo is reproduced in the book of law by Rabbi Aharon Hakohen of Lunel Orchot Hayim in the 14th century France. The author of the Kol Bo is most probably the same as Orchot Hayim. It is not clear which was written first. I thank Professor E. Hurvitz for his insight and explanation of these documents.

⁴¹ I will not deal with the changes in the actual ceremony for it is not relevant to my thesis.

⁴² The Maeri was considered to be a rationalist.

⁴³ Section 2, chapter 8.

⁴⁴ The symbols are found in the Babylonia Talmud Kritut 6a. They are gourd, fenugreek, leek, beets, dates.

⁴⁵ See appendix 2 for a facsimile of the text.

⁴⁶ It is interesting to note that even though the ethnic community called Sefaradim, primarily from Spain and North Africa who follows Rabbi Caro's legal decisions chose in this case not to accept it and continue to practice Kapparot.

⁴⁷ The Rama is considered the pre-eminent halakhist for all Ashkenazik Jewry.

⁴⁸ Rabbi Efraim Zalman Margoloth in his work *Mate Edraim* summarizes the reasons for using a white rooster. 1. Since black represents dark (or bad) judgment; 2. The white birds are the best; 3. They have the best medical benefits as claimed by the medical experts. Frucnd 2002, pp. 147–149 offers a list of latter Rabbinic authorities' opinions on this issue.

⁴⁹ See Fishbane 1990 and 2001.

⁵⁰ See Fishbane 1990.

⁵¹ For a discussion on these four Rabbis see Fishbane 2001.

⁵² Quoted by his son David. The Sephardic community as a rule favor the mystical approach. Also we find the Kaf Hachaim prefers not to seek after white fowls.

⁵³ This book was written in 1935.

⁵⁴ See Fishbane 1990.

⁵⁵ I have reproduced the entire text in appendix 3.

⁵⁶ Even though the Ari Za"l encourages to quickly slaughter the birds these Sephardic rabbis show concern.

⁵⁷ Tousig 2005, pp. 85–87 cites many of the Rabbinical authorities who are concerned with this issue including different Hassidic leaders. Also see Lewy 1995, pp. 116–118.

⁵⁸ This theme is also stressed in Gaguine 1954: 227–228.

⁵⁹ Even a cursory survey of contemporary legal authorities will should the concern for this issue. See for example Yossef 1978:258–260, Margalioth 1953 :131–135, Oberlander 2005 :139–141, Tousig 2005: 65–66.

⁶⁰ www.koltorah.org/ravj/kapparot.htm

⁶¹ Rostas 1998, uses a model of performance and ritualization. I have not employed this model as it is not appropriate to my analysis of *kapparot*.

⁶² Even the issue of whether to use a white fowl came inconsequential as seen from the popular prayer book I quoted at the beginning of this essay.

⁶³ See also Bird 1979: 389, foot note 9.

⁶⁴ This translation is adapted from Lauterbach 1973, pp 356–357.

⁶⁵ I would like to thank Professor S. Leiman for this page.

⁶⁶ The translation has been adapted from the Pischah Foundations (Feldheim Publishing) 1999, translation of the Mishnah Berurah.

Bibliography

Bird 1979 – *Bird Fr.* The Nature and Function of Ritual Forms: A Sociological Discussion // *Studies in Religion*. 1979. 9, 1. P. 387–402.

Bird 1995 – *Bird Fr.* Ritual as a Communicative Action // *Ritual and Ethnic Identity* / Ed. by J. Lightstone and Fr. Bird. Wilfred Laurier Press Waterloo, Canada, 1995.

Brody 1994 – *Brody Y.* Teshuvot Rav Notrani bar Ililai Gaon. Ofeq Institute, Cleveland, 1994 (Hebrew).

Douglas 1979 – *Douglas M.* Cultural Bias. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London, 1979.

Durkheim 1982 – *Durkheim E.* The Elementary Forms of the Religious Life. George Allen and Unwin, London; Boston; Sydney, 1982.

Epstein 1917 – *Epstein J.D.* A Digest of Jewish Laws and Customs. Hebrew Publishing Company. New York, 1917 (Hebrew).

Fishbane 1990 – *Fishbane S.* Method and Meaning of the Mishnah Berurah. Ktav Publishing, Hoboken New Jersey, 1990.

Fishbane 1992 – *Fishbane S.* Is it a Crime to be Interdisciplinary? A Different Approach to the Study of Modern Jewish Law // Religion in History, The Word the Idea, the Reality / Ed. by M. Despland and G. Vallee. Wilfrid Laurier Press, Canada, 1992.

Fishbane 2001 – *Fishbane S.* Four East European 19th Century Jewish Legal Works // Proceedings of the Eighth Annual International Interdisciplinary Conference on Jewish Studies. Moscow, 2001.

Fishbane 2006 – *Fishbane S.* Dreams, Interpreters and Interpretations in Early Rabbinic Literature // Proceedings of the Thirteenth Annual International Interdisciplinary Conference on Jewish Studies. Moscow, 2006.

Fruend 2002 – *Fruend T.* Moadim Lsimcha. Jerusalem. Otzar Haposkim. 2002. Vol. 1 (Hebrew).

Gaguine 1954 – *Gaguine Shemtob.* Keter Shem Tob. Macon Jack. Israel, 1954 (Hebrew).

Ginzberg 1968 – *Ginzberg Louis.* Geonica Volume 1. Herman Press. New York, 1968.

Herscovics 1979 – *Herscovics Meyer.* The Development of *Minhag Kapporoth* by Yakov Reifman // Hadarom. 1979. No 28. (Hebrew)

Hurvitz 1995 – *Hurvitz Elazer.* Geonic Resonsa. Edison Lithographing Org., New York, 1995. (Hebrew)

Katz 1982 – *Katz, Jacob.* Traditional Society and Modern Society // Jewish Societies in the Middle East / ed. by Shlomo Deshen and Walter P. Zerner University Press of America, Maryland, 1982.

Lauterbach 1935 – *Lauterbach Z. Jacob.* The Ritual for the Kapparot Ceremony / Jewish Studies in Memory of George A. Kout. New York, 1935.

Lauterbach 1973 – *Lauterbach Z. Jacob.* Tashlik // Rabbinic Essays. Ktav Publishing House, New York, 1973.

Leach 1950 – *Leach Edmund.* Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time // Lessa and Vogt editors. Reader in Comparative Religion Cambridge University Press, Cambridge, 1950.

Lewin 1934 – *Lewin B.M.* Otzar ha-Gaonim volume VI. Tractate Yoma-Sukkah. Jerusalem, 1934.

Lewy 1995 – *Lewy Josef.* Minhagei Yisroel Torah volume 3. Ohel Torah. Brooklyn New York, 1995.

Margalioth 1953 – *Margalioth Efraim Zalman.* Matc Efraim. Jerusalem Hebrew Book Store, New York, 1953.

Margalioth 2003 – *Margalioth Mordechai.* Encyclopedia of Great Men of Israel. Yavne Publishing House, Tel Aviv, 2003.

Oberlander 2005 – *Oberlander Gedalia.* Minhag Avotenu Byadenu. Amudim, Jerusalem, 2005. (Hebrew)

Rostas 1998 – *Rostas Sussana*. From Ritualization to Performativity: the Concheros of Mexico // *Ritual. Performance. Media* / Felicia Hughes-Freeland (ed.), Routledge, New York and London, 1998. P. 85–103.

Schechner 1988 – *Schechner*. Performance Theory. Routledge, New York and London, 1988.

Scherman 1997 – *The Complete Art Scroll Machzor* / Transl. by Scherman. Mesorah Publications Ltd., New York, 1997.

Singer 1972 – *Singer Milton*. When a Great Tradition Modernizes. Prager, New York, 1972.

Shokeid, Doshen 1999 – *Shokeid Moshe, Doshen Shlomo*. The Generation of Transition: Continuity and Change among North African Immigrants. Yad Izhak Ben-Zvi, Jerusalem, 1999.

Tambiah 1985 – *Tambiah Stanley J*. Culture, Thought and Social Action. Harvard University Press, Cambridge 1985. Chapter 4.

Teich 1982 – *Teich Shmuel*. The Rishonim Mesorah Publications Ltd., New York, 1982.

Tousig 2005 – *Tousig Bunam Yoel*. Minhage Kihilot. Lior, Jerusalem, 2005. (Hebrew)

Trachtenberg 1939 – *Trachtenberg Joshua*. Jewish Magic and Superstition. Behrman's Jewish Book House, New York, 1939.

Turner 1988 – *Turner Victor*. The Anthropology of Performance. Routledge, New York, 1988.

Yossef 2000 – *Yossef David*. Otzerot Yossef. Yehave Da'at Publications, Jerusalem, 2000.

Yossef 1978 – *Yossef Obadya*. Shelot Vteshuvot Yehave Daat. A.B. Printing, Jerusalem, 1978. Vol. 2.

Zinner 2001 – *Zinner G*. Nitei Gavreil. Cong. Nitei Gavreil, 20.

Елена Федотова (Москва)

Загадочная ночная попытка убийства: к интерпретации пассажа Исх. 4: 24–26

Предложенное здесь толкование библейского отрывка основано на представлениях о практике детских жертвоприношений в древнем Израиле. Практика была языческой, и с победой монотеизма она исчезла; но сама идея спасительной роли крови первенца или любимого сына оказалась странно живучей и удивительно плодотворной. Она надолго пережила практику и в трансформированном виде вошла важной частью в богословие *избранности*, которое усвоено иудаизмом и христианством, хотя и в разных формах. Таким образом, эта трансформация «преобразовала варварский ритуал в сублимированную парадигму религиозной жизни»¹.

Идея, действительно, настолько плодотворна, что с ее помощью можно попытаться пролить свет на один из самых темных пассажей всего ТаНаХа.

Ночное происшествие с Моисеем (Исх. 4: 24–26) описано всего в трех стихах, но эти три стиха представляют настоящую «головную боль» для читателей и экзегетов.

Напомню сюжет:

Моисей с женой и двумя детьми движется из Мадиама в Египет; по прямому поручению Господа он идет освободить израильтян из египетского рабства. И где-то в пустыне, на ночной стоянке, на него нападает и хочет убить – не кто-нибудь, а Сам Господь (или, как предпочитают некоторые – ангел Господень; разница несущественная, потому что, очевидно, посланник ничего не может делать без воли Пославшего его).

Сепфора каким-то образом догадывается, что надо сделать. Она хватает камень (или кремневый нож) и обрезывает своего сына (неясно, какого). То, что она делает дальше, тоже не совсем ясно. Это передано глаголом *נָגַח*, который можно перевести по-разному. Возможно, она дотронулась до ног – может быть, Моисея (слово *רגלים* в этом контексте тоже можно понимать по-разному: как «ноги» или как «гениталии»). Возможно, она вымазала кровью эти *רגלים* или бросила что-то по направлению к ним. (В версии Септуагинты она сама кинулась к ногам – в этом случае определено – к ногам, и, по-видимому, уже не Моисея, а Ангела.) То,

что она сказала вслед за своим не совсем ясным действием: «Ты у меня жених крови» (לִי חָתָן דַּמְיָם קַיִן) и еще добавила: «по обрезанию» (לְמִלּוּחַ) – не поддается никакой точной интерпретации; в Септуагинте эти слова отсутствуют. До сего дня единственный, кто их понял – это Нападавший; и, по-видимому, он вполне удовлетворен происшедшим, потому что уходит, оставив свое жестокое намерение. Будущий законодатель спасен.

Действительно, в этом коротком рассказе непонятно все.

1. Прежде всего, зачем Господь хотел убить собственного посланника, хотя тот еще даже не приступил к выполнению своей задачи?

2. Далее, синтаксически пассаж построен странно: в двух стихах из трех для местоимения отсутствует антецедент. В результате отнюдь не ясно, кого на самом деле хотел убить Господь – Моисея или его сына, чьих «ног» коснулась Сепфора и даже – кого она назвала «женихом крови»: Моисея, ребенка или Ангела? Ни к кому из них это не подходит.

3. И почему вообще обрезывает сына Сепфора, а не Моисей? Нигде больше в ТаНаХе не указано, чтобы этим могли заниматься женщины.

4. Неясно также, какая связь между отцом и сыном (в смысле обрезания)?

5. Что значит «жених крови», и при чем здесь обрезание?

6. И наконец, как объяснить эту демоническую атмосферу всего пассажа, где кровь играет такую важную и явно апотропейную роль?

Широкий спектр предложенных интерпретаций² сам по себе говорит о затруднениях комментаторов; отметим лишь наиболее трезвые предложения: угрозу жизни Моисея обычно связывают с наказанием, которое он заслужил тем, что не отнесся с достаточной серьезностью к заповеди обрезания.

Расходятся по вопросу, кто же был необрезан, Моисей или его сын? Еврейские комментаторы склоняются к мысли, что Моше наказывают за необрезание сына. Средневековые ученые, стараясь смягчить проступок отца, развивают теорию «младшего сына»: Циппора, как думают³, обрезала не Гершом, а Элиэзера, который родился в пути, почему только и был необрезан. Моше просто замедлил с выполнением заповеди, думая совершить обряд по прибытии в Египет. Но этого не следовало делать – настолько все серьезно.

Западные комментаторы, напротив, уверены, что именно Моисей оказался необрезан – иначе, они полагают, невозможно объяснить, почему его хотели убить. Очень многие экзегеты понимают рассказ как этиологию обрезания; или этиологию перехода к обрезанию детей вместо обрезания взрослых; хотя некоторые все-таки усматривают, что в рассказе не объясняется происхождение обрезания, а наоборот – через обрезание объясняются какие-то важные детали нарратива⁴; видят в эпизоде загадочную древнюю традицию, первоначальный смысл которой (если его найти) мог бы пролить свет на истинное значение рассказа и др.

Почти все подобные толкования неизбежно заставляют воспринимать пассаж Исх. 4: 24–26 как изолированную единицу текста, практически не связанную или свободно связанную с остальным повествованием. Кажется, только Н. Сарна⁵ отметил наличие некоторых структурных элементов (хиазмы, лексические параллели), которые позволяют думать, что в общем рассказе об Исходе этот эпизод появился не совсем случайно; и кроме того, обычно комментаторы подозревают в эпизоде какую-то неясную связь с пасхой, или даже видят в нем прообраз пасхи.

Но в целом существующие комментарии оставляют пытливого читателя во власти ощущения неудовлетворенности, причина которого, очевидно, кроется в том, что толкования, по сути, ничего не объясняют; они используют сведения, которые в тексте не содержатся, даже имплицитно, и, самое важное, на мой взгляд – в том, что интерпретаторы навязывают рассказу чуждую ему логику – мидрашистскую или формальную; между тем, представляется очевидным, что библейский автор оперирует логикой символа и логикой мифа.

Таким образом, только вернувшись к исходной логике автора (насколько это нам доступно), можно нащупать верный подход к более удачной интерпретации пассажа. (Я избегаю слов «правильная интерпретация», потому что критериев правильности у нас, в общем, нет.) Будем считать, что интерпретация удачна и устойчива в том случае, когда она увязана со всем остальным текстом, с его структурой – смысловой, идейной и формальной (т.е. с системой его идеологических и литературных особенностей)⁶.

С этой точки зрения можно попытаться внести какую-то ясность в загадочный ночной эпизод.

Конечно, загадок слишком много, и каждый перевод уже дает свою интерпретацию – иначе просто не получается осмысленного текста. А поскольку осмыслять текст можно по-разному – опять-таки в зависимости от внутренней логики комментария – то в целом получается замкнутый круг. Вырваться из него возможно, только нащупав твердую отправную точку и верное направление мысли; за отправную точку следует взять какое-то несомненное заключение, которое извлекается непосредственно из еврейского текста, а верное направление задает такая логика интерпретации, которая находится в гармонии с общим замыслом всего рассказа об Исходе.

Итак, мне кажется, к несомненным выводам из текста относится замечание, что демоническая обстановка и специфическая роль крови в ночном эпизоде должны указывать на ситуацию жертвоприношения. Именно для жертвоприношений характерна такая функция крови.

Все это наводит на мысль, что наш текст – один из тех библейских рассказов, которые трудно правильно понять без ссылки на древние мифы, связанные с институтом детских жертвоприношений.

Судя по некоторым библейским текстам⁷, жертвоприношение первенца было когда-то обычной культовой практикой в древнем Израиле. Кому совершались детские жертвоприношения: загадочному Молоху, Ваалу или даже Самому ЙХВХ – по этому вопросу среди ученых нет полного согласия⁸. Однако для целей нашей интерпретации достаточно остановиться на уравновешенном и совершенно корректном мнении Дж. Милгрэма: хотя, строго говоря, невозможно доказать при помощи библейских цитат, что ЙХВХ требовал детей Себе в жертву, и хотя отсутствуют прямые археологические свидетельства подобной культовой практики на территории Палестины, однако протест пророков все же указывает, по меньшей мере, на существование народных верований, которые, по видимому, были связаны с идеей искупительной и защитной роли крови первенца (или любимого сына).

Вероятно, можно согласиться с Дж. Левенсоном⁹, что некоторые тексты в Библии отражают обычность практики детских жертвоприношений еще во времена написания этих текстов (например, сюда он относит рассказ о «связывании» Исаака). Довольно убедительно аргументированной представляется также мысль Левенсона, что в некоторых случаях библейский автор использовал

архаические и, в общем, языческие представления о детских жертвоприношениях не для прямой борьбы с этой варварской практикой, а для образного выражения своих идей – на общепонятном языке традиции. В том числе, концепт жертвоприношений – в трансформированном и весьма рафинированном виде – мог быть использован автором библейского рассказа для построения схемы взаимоотношений между Богом Израиля и Его народом.

Под таким углом зрения, рассказ о покушении Бога на жизнь Своего же избранника (напр., Быт. 22; 32: 24–32; Исх. 4: 24–26; в определенном смысле – история Иосифа) можно рассматривать как литературный прием, который дает возможность автору выразить на традиционном языке идею об особой избранности и особых отношениях с Богом героя рассказа; видимо, не случайно перечисленные тексты занимают ключевые позиции в библейском нарративе и служат объектом бесконечных дискуссий среди экзегетов. На самом деле, нельзя исключить и того, что подобные рассказы отчасти служат целям полемики с практикой жертвоприношений первенца или любимого сына, потому что ситуация в них всегда переворачивается, и всегда – по воле Бога: герой спасен и становится посланником и проводником Божьей воли. Но вместе с тем, в упомянутых рассказах на первое место выступает скорее прообразность, ибо все библейское повествование в целом центрировано на той же идее, только роль спасенного первенца играет сам Израиль: жизнь народа многократно в истории «повисает на волоске», и не всегда даже из-за грехов Израиля, хотя и по Божьей воле (см., напр., Исх. 1–12); однако ситуация всякий раз переворачивается: народ спасаем посланниками Бога, и часто это те же люди, которые в своей личной судьбе пережили подобный кризис (Иаков, Иосиф, Моисей).

В рамках этих представлений, ключ к пониманию библейской схемы кроется в статусе Израиля: Израиль не просто сын ЙХВХ, но Его первенец; впервые это озвучено в Исх. 4: 21–23 – как раз непосредственно перед интересующим нас эпизодом – и тем задается определенный тон.

Первенцы принадлежат Богу, и согласно, по меньшей мере, народным верованиям – в самом прямом, отнюдь не метафорическом смысле: первенцев приносили в жертву. Иными словами, Бог в любую минуту может предъявить Свои права на жизнь первенца,

но может – так или иначе – позволить ему остаться в живых (например, приняв заместительную жертву). По сути, именно о таком – заместительном – спасении израильских младенцев, да и самого Израиля-первенца Господа повествует нам история Исхода¹⁰.

Эпизод Исх. 4: 24–26 в общем повествовании поставлен в такую позицию, что очевидно, он служит не просто прообразом этих событий; значение его гораздо серьезнее.

Действительно, что происходит, в широком смысле, по ходу библейского повествования? Израиль переходит от нормативного периода патриархов с его *заветом Обрезания* к периоду руководства Моисея и *завету Закона*. Но между ними – очевидный исторический разрыв. Возникает необходимость не просто легитимизировать Моисея и укоренить Закон в нормативной древности, но сделать второй период таким же нормативным, как первый. Задача находит решение в искусном структурировании рассказа, и в этом построении, которое имеет вид «арочной конструкции» моста между двумя заветами, наш ночной эпизод играет роль «замкового камня»; по сути, в очень коротком тексте в предельно концентрированном виде содержится вся необходимая информация о том, в какие формы выливаются отношения Бога Израиля и Его народа, и как эти формы будут эволюционировать в истории. В дальнейшем идеи начнут разворачиваться в историческом повествовании¹¹.

Вспомним праотцов – от Исаака до Иуды – все они вышли на первое место среди братьев не по старшинству, а по праву избранности и предпочтения Богом; и эта линия Божьих избранников часто готова была вот-вот оборваться – потому что либо не было наследников, либо их жизни угрожала серьезная опасность. В том, что наследники все-таки появлялись и занимали свое место в ряду – самую активную роль играли праматери: Сарра, Ревекка, Рахиль, Тамар. Действуя энергично и часто нестандартно, они были проводниками Божьей воли.

Ночной эпизод ставит Моисея в один ряд с праотцами – каким образом? Утверждением особой избранности нового лидера, его связи с *заветом Обрезания* и посреднической ролью Сепфоры, намекающей на параллель с женами патриархов. В этом контексте, как указано, сама угроза жизни со стороны Высших сил есть признание избранности, дарования прав первородства – через избранность (поскольку жизнь первородных принадлежит Богу – см. Исх. 22: 28–30).

Неясность местоимений в Исх. 4: 24–26, на самом деле соединяет Моисея с его же первенцем, Гершомом, делая ударение на правах первородства.

Но для чего еще появляется этот ребенок в ночном эпизоде? Роль его мимолетна и неясна, само появление кажется искусственным. Однако с точки зрения нашей интерпретации он необходим – для выстраивания прообразно-символической цепочки, которая, так сказать, моделирует отношения «отец–сын». Первое звено этой цепочки – Гершом, первенец Моисея; второе звено – Моисей, первенец Израиля; третье звено – Израиль, первенец ЙХВХ; и наконец, четвертое звено – Сам ЙХВХ.

Эта цепочка выстроена в соответствии с мифо-ритуальным комплексом, в котором жертвоприношение сына спасает отца. У древних известны были ритуалы, когда ребенка приносили в жертву для спасения взрослых, царского сына – для спасения царя и победы в битве, самого царя – для спасения народа. И в конце цепочки все восходит к архетипу ханаанского бога Эла, который жертвует собственным сыном для спасения народа¹².

Переосмысление мифа приводит к развитию заместительных ритуалов, когда вместо ребенка в жертву приносится что-то другое и Бог может принять замену.

Но прежде отметим, что в нашем эпизоде подчеркивается заветный аспект обрезания, чему служит удивительное словоупотребление¹³: это единственный случай в ТаНаХе, когда в связи с обрезанием используется глагол כָּרַח – вместо обычного מָל (или מַל). Но часто, помимо своего прямого значения «отрезать», «рубить», он встречается в устойчивом идиоматическом сочетании – כָּרַח בְּרִי («заключить договор»).

Бог спасает того, кто отмечен знаком Завета.

Так будущий законодатель легитимизирован через *завет Обрезания* и параллель с патриархами. Пасха же играет роль своеобразного «мостика» между обрезанием и Законом. Эти отношения только намечены в нашем эпизоде, но можно показать, что кровь обрезания здесь, с ее явно апотропейной функцией, выступает не столько в роли прообраза крови пасхального агнца, сколько в роли ее эквивалента.

Действительно, обрезание первенца в Исх. 4 функционально тождественно ритуалу пасхального агнца в Исх. 12: это заместительные жертвы, благодаря которым спасены первенцы Израиля¹⁴.

Мы видим, что в ночь Исхода спасаются одновременно и младенцы израильские, и весь Израиль – точно таким же образом в эпизоде Исх. 4: 24–26 тень смерти веет одновременно и над Гершомом, и над Моисеем – мы получаем представление об этом благодаря спутанности местоимений, и это еще одна параллель между двумя ночными происшествиями.

Эквивалентность двух ритуалов подчеркивает и устав праздника (Исх. 12), который практически ставит знак равенства между обрезанием и пасхой, поскольку обрезание, согласно уставу – необходимое и достаточное условие участия в пасхальном севере: все обрезанные обязаны есть пасху, необрезанным это запрещено.

Любопытно отметить даже числовые соответствия: и обрезание, и пасха имеют свое процессуальное разрешение на восьмой день – с хиазмом.

Не только в истории Исхода, но и в дальнейшем историческом повествовании ТаНаХа мотивы обрезания и пасхи тесно сплетены; это легко увидеть, если исследовать указанные ритуалы с точки зрения их связи с *обрядами перехода*.

(Для целей анализа необходимо отступление, которое, хотя и сделает изложение более громоздким, зато поможет проиллюстрировать связь обрезания, пасхи и Закона в ТаНаХе и лучше понять роль эпизода Исх. 4: 24–26 в общей теме Исхода).

В библейском повествовании и обрезание, и пасха выступают в качестве *обрядов перехода*. Ван Геннеп назвал так комплекс церемоний, призванных обеспечить индивиду или группе достижение нового статуса на ином жизненном этапе, временное, географическое или мистическое продвижение по территории, содержащей барьеры и рубежи различного рода, а также включение в новое магическое сообщество. Обычно *обряды перехода* следуют четко определенной церемониальной схеме, позволяющей разделить их на три общие категории: 1) *обряды отделения* от старого мира; 2) *обряды промежуточные (лиминарные)*, обеспечивающие вступление в особое сакральное промежуточное состояние, в котором происходит подготовка посвящаемого к новой жизни; и, наконец – 3) *обряды включения* в новый мир¹⁵.

Попробуем проанализировать в терминах ван Геннепа библейские тексты, содержащие упоминание о ритуалах обрезания и пасхи – с тем, чтобы выявить интенции автора относительно расположения указанных ритуалов в общей культовой системе.

Начнем с пасхи. С точки зрения терминологии ван Геннепа, первая пасха (Исх. 12) – типичный лиминарный обряд (от лат. *limen* – порог). (Прелиминарная фаза включает, собственно, подготовку агнца, начиная с 10-го дня первого месяца.) Заклание овцы и обмазывание кровью косяков можно рассматривать как *обряд отделения* Израиля от египетской жизни, от того, что вообще происходит в Египте, а также – от статуса *египетского раба*. По сути, ритуал пасхального агнца представляет собой заместительное и очистительное жертвоприношение (Исх. 12:27). Дальнейшее интерпретируется как серия *обрядов включения* в лиминарность дороги: одеть обувь, подпоясаться, взять посох, в этом состоянии «готовности» провести совместную трапезу, образно говоря, «отряхнуть прах Египта от ног своих», и – переступить порог (с тем, чтобы никогда больше туда не возвращаться: Быт. 26: 2; Втор. 17: 16).

Из Египта израильтяне уходят в пустыню. Жизнь в пустыне имеет все признаки и символику сакрального промежуточного состояния, периода подготовки к жизни в совершенно другой обстановке: действительно, даже географически и политически Израиль в пустыне находится на нейтральной, никому не принадлежащей территории, между Египтом и Палестиной, вне культурных влияний соседей. (Единственная культурная реальность там – культовая: присутствие ЙХВХ среди Своего народа). Поэтому можно сказать, что *изолированность* и *повешенность* между двумя мирами являются важными характеристиками жизни Израиля в пустыне.

Идея *символической смерти*, почти всегда сопутствующая лиминарному состоянию, по-видимому, представлена в нарративе разного рода опасностями, угрожающими жизни народа из-за нехватки пищи и воды (Исх. 15: 22–26; 16; 17: 1–7 и т.д.), а также из-за нападения врагов (Исх. 14; 17: 8–16). Жизнь народа сохраняется только благодаря прямому вмешательству ЙХВХ.

Вероятно, к признакам лиминарности следует отнести также *военную готовность* и *военную организацию* израильтян, показанную не только через изображение стычек с врагами, но и при помощи специальной военной терминологии, см., например, Исх. 12: 41: «Вышло все ополчение Господне из Египта» (כָּל־צְבָאוֹת יְהוָה); или Исх. 13: 18: «И вышли сыны Израиля вооруженные из земли Египетской» (... והמשִׁים עִלּוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל). Впрочем, воюет за Израиль также сам ЙХВХ. Отметим: военная тематика и терминология

будут сопровождать описание пасхи и в дальнейшем. Пасха всегда включает народ в период, который характеризуется повышенной опасностью и, соответственно – готовностью к войне. Вместе с тем, война не может быть стационарным и вполне культурным состоянием – это явно лиминарная фаза жизни народа.

Для лиминарной фазы характерна также общая социальная жизнь по типу *коммунитас*¹⁶ – т.е. гомогенность, эгалитарность, отсутствие четкой социальной структуры. Действительно, компания, бродящая по пустыне, хоть и велика, но достаточно гомогенна, и описывается словами: «Израиль» (יִשְׂרָאֵל Исх. 15:22), «сыны Израиля» (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל Исх. 15:19), «народ» (עַם Исх. 15:24), «все общество» (כָּל-עַרְח Исх. 17:1) или просто «они». Народ, по сути, подчиняется только Богу (и Моисею как Его глашатаю). Организацию судебной структуры в Исх. 18 можно рассматривать как попытку провести идею дальнейшего нисхождения благодати от Бога к старейшинам через Моисея. Да, собственно, описанная структура – скорее военная, чем чисто судебная (избираются тысячники, сотники и т.д.). О военной же тематике речь шла выше.

Наконец, еще одним символом лиминарности пустыни можно считать *манну* – неестественную пищу, которой израильтяне питались только в пустыне (Исх. 16: 35–И.Нав. 5: 12.) Эта пища послана Богом с неба для спасения людей от голодной смерти.

Сама структура рассказа раскрывает основную его идею: за описанием выпадения манны (Исх. 16), получения воды в пустыне (Исх. 17: 1–7) и отражения военной опасности (17: 8–16) следует эпизод с избранием 70 старейшин для помощи Моисею в деле суда и управления народом. Тем самым, устанавливается некая лиминарная, но устойчивая форма существования народа в пустыне; структура и безопасность этого промежуточного общества целиком определяется попечительством Господа. Основным идейным наполнением рассказа о промежуточном периоде жизни Израиля в пустыне следует считать акцент на подготовке народа к заключению Синайского завета; подготовка умов основана на демонстрации очевидной невозможности существования народа без руководства и попечения о нем ИХВХ.

Итак, мы видим, что первая пасха (Исх. 12) представляет собой целый комплекс обрядов, включающий собственно *обряды отделения* от прежней жизни и прежнего статуса, а также *обряды включения* в промежуточную лиминарность пути к Синайскому завету.

Двухмесячное пребывание в пустыне имеет свое развитие и свою вершину – Синайский завет. Синайская перикопа, с одной стороны, являет нам пример лиминарности, вставленной в лиминарность (т.е. это фаза особой сакральности даже на фоне общей сакральности, присущей любому лиминарному состоянию); с другой стороны, синайские события можно сравнить с горнилом, в котором из краткого периода почти полной гомогенности «коммунитас» выплавляется будущая структура общества; это момент переклассификации действительности и отношения к ней общества¹⁷ – иными словами, момент приобретения народом особого, заветного статуса.

После постройки скинии наступает новая эра – лиминарность несколько ограничивается; гомогенность общества (коммунитас) сменяется некоторой структурой, определяемой, прежде всего, Законом. Принятие Закона делит теперь человечество на две категории: на исполняющих Закон и неисполняющих его. Посвящение жрецов и левитов дает дополнительное структурирование общества.

Обращает на себя внимание, что устойчивость традиции пасхи (которая сама по себе, как полагают¹⁸, достаточно поздняя) утверждается включением этого события, во-первых, в историческое повествование, а во-вторых – в целую систему связей с другими историческими, культурными и культовыми реалиями; действительно, в кн. Исход пасха сопрягается со множеством мотивов: прежде всего – исторического события Исхода (12: 17,42), затем – нового года (12: 1); праздника опресноков (с которым она первоначально, по-видимому, связана не была) (12: 15–20, 34, 3; 13: 6–7); пасха тесно связывается также с темой жертвоприношения (12: 6–10; ср. Лев. 4: 3–7; 13–18), с обрезанием (12: 43–49), с концептом смерти и спасения первенцев (12: 13, 27, 29), с перспективой овладения Землей (12: 25; 13: 5) и необходимостью для народа находиться постоянно в боевой готовности (12: 17, 41, 51; 13: 18). В дальнейшем в кн. Лев. 23: 5–8 и Числ. 28: 16–25; 9: 15 пасха соединяется с Законом и с местом культовых действий (скинией). Короче говоря, эта сеть связей взаимно укрепляет каждую из реалий на том месте, которое предоставлено ей общей темой, а также выстраивает идеологию всеобщей связанности и конечной подчиненности культуре и Закону.

В свете вышесказанного очевидно, что пасхальный обрядовый комплекс имеет ярко выраженный «векторный» характер: он направлен к Закону и Храму (или скинии как его прообразу).

Вторая пасха в пустыне (Числ. 9) завершает собой процесс установления подзаконного статуса Израиля. Обязательность этого праздника можно сравнить лишь с обязательностью исполнения Закона (9: 13–14); даже ритуально нечистые члены общества не освобождаются от обязанности соблюдать пасху – для них обряд всего лишь откладывается на месяц (9: 6–12).

Однако смысл пасхального ритуала отчасти меняется: в нем отсутствуют теперь признаки *обрядов отделения*. Он совершается после других *обрядов включения*: постройки и освящения скинии, жертвоприношений от всех колен Израилевых (Числ. 7) и постановлений о порядке левитского служения (Числ. 8). Как уже было сказано, постройка скинии знаменует собой наступление новой эры в жизни Израиля – пребывания под сенью Закона и культа, и вторая пасха, несомненно, относится к *обрядам включения* в эту новую реальность (хотя пока еще и лиминарную, поскольку впереди Израиль еще ждет пустыня и война). Этим закрепляется связь пасхи с Законом¹⁹.

Третью пасху справляли под руководством Иисуса Навина (И.Нав. 5) – после очевидных *обрядов отделения*: переправы через Иордан и массового обрезания. Результат *отделения* резюмирует ЙХВХ: «Ныне Я снял с вас посрамление Египетское» (5: 9) (что бы это ни означало в деталях). После пасхи перестала падать манна – лиминарность пустыни закончилась. До стационарной жизни на своей Земле остался еще только один переход – лиминарность короткой войны. Таким образом, третья пасха, скорее всего, должна быть интерпретирована как *обряд включения* в следующее лиминарное состояние Израиля; вместе с тем, она вплотную примыкает к *обрядам отделения*: помещенная между ритуалом обрезания израильтян и фактом исчезновения манны, пасха Иисуса Навина имеет коннотацию *обрядов окончательного отделения* от жизни в пустыне (эта жизнь, благодаря событиям, связанным с осмотром Земли (Числ. 13–14), стала своего рода продолжением существования Израиля в рамках ментальности и статуса *египетского раба*).

Далее, пасха Иосии (4 Цар. 23: 21–23) совершена была после большого перерыва; этот период отмечен нарастающей культовой нечистотой, конец которой положили очистительные реформы царя; их можно интерпретировать как *обряды отделения* от упомянутой культовой нечистоты. Следующая за сим пасха воспринимается

как *обряд включения* в некое промежуточное состояние – краткий период религиозной верности между нечистотой прежней жизни и отступничеством следующего же царя, Иоахаза.

Последняя в библейской истории пасха совершена после окончания и освящения Второго храма (Эзра 6: 19–22). Порядок событий напоминает празднование освящения скинии в кн. Чисел: завершение строительства, освящение, жертвы от колен Израилевых и затем – пасха как радостный праздник возобновления Завета. И хотя все это происходит уже на своей Земле, но за пасхой все же последует период некой лиминарности: битвы с внешними врагами общины (Неем. 4) и с внутренними отступниками от Закона (Неем. 13); снова пасха, как некий вектор, лишь указывает на цель: стационарная жизнь на своей Земле, «текущей молоком и медом», под сенью Храма и в послушании Закону. На этом, собственно, библейская история и заканчивается.

В итоге можно отметить изменение содержания пасхального ритуала в ходе библейского повествования: из комплекса, несущего одновременно смысловую нагрузку *обрядов отделения* (от египетской жизни и статуса *египетского раба*) и *обрядов включения* (в лиминарность пути и борьбы за завет Закона) пасха превращается исключительно в *обряд включения* в некое состояние народа, которое характеризуется обновлением Завета, очищением культа и соблюдением Закона; это состояние, в то же время, еще имеет признаки лиминарности, неокончателности, продолжения борьбы за верность народа ИХВХ и Закону как знаку Его присутствия среди Израиля.

Обратимся теперь к обрезанию. В древности обрезание определенно исполняло роль *обрядов перехода*. Ван Геннеп²⁰ однозначно интерпретирует его как *обряд отделения* ребенка – от матери, от нечистоты родов, от мира, предшествующего жизни, внеобщественного, не дифференцированного по признаку пола и т.д. (и категорически отказывается видеть в обрезании обряд, связанный с половой зрелостью или деторождением, – в отличие, например, от Холла²¹).

Именно в качестве *обрядов отделения* обрезание фигурирует в кн. Лев. 12: 3. После обрезания ребенок фактически входит в промежуточное состояние между миром, где он пребывал до рождения, и миром общества. Этот период завершается очистительным жертвоприношением (Лев. 12: 6–8), после чего и ребенок становится полноправным членом общины.

В тексте Быт. 17 («Завет обрезания») древний обряд переосмысливается; ему придается значение *обряда включения* – в договор с Богом и тем самым – в будущую общину Израиля. Повторено предписание Лев. 12: 3 об обрезании мальчиков на восьмой день жизни и подчеркнут необходимый характер этого обряда для включения индивида в сообщество (Быт. 17: 12–14).

Поскольку следом за этим предписанием непосредственно следует обещание Аврааму о рождении сына (Исаака, ст. 19), то этим, вероятно, обрезание все же ставится в связь с «правильным» деторождением. После обещания благословить Измаила Господь еще раз подчеркивает, что Завет Он заключает с Израилем только через Исаака. Следующий за этим рассказ об одновременном обрезании всего дома Авраамова – от главы семьи до рабов, купленных за деньги, по-видимому, должен снизить роль обрезания Измаила. Да, Измаил был обрезан в один день с отцом – но и в один день с домочадцами и рабами. Получается, что из всей семьи один Исаак был обрезан предписанным, «правильным» образом – на восьмой день жизни (Быт. 21: 4). Таким образом, из рассказа следует вывод, что обрезание (как и авраамическое происхождение) является необходимым, но не достаточным условием включения в общину Израиля. Впоследствии оно будет дополнено условием соблюдения Закона.

Следующий эпизод, в котором обрезание играет значительную (и, по-видимому, ключевую) роль, – Исх. 4: 24–26. Моисей с семьей находится на *нейтральной полосе*, в пустыне, между Мадиамом, откуда он вышел, где он пас овец своего тестя, мадиамского священника – и Египтом, куда лежит путь будущего законодателя; с момента вступления на египетскую землю и навечно ему уготована роль «пастуха народа».

На самом деле, в Египте и Моисей, и весь народ переживает еще одно промежуточное состояние, выход из которого, через переход по пустыне – ведет прямо к Синайскому завету.

Таким образом, то, что происходит на ночной стоянке в пустыне (Исх. 4), легко интерпретируется как *обряд перехода*, а именно – *обряд отделения* от мадиамской жизни и статуса пастуха овец. Одновременно обрезание Гершома и перенесение спасительной функции его крови на Моисея играет роль *обряда включения* – в статус искупленного избранника, в ряд промежуточных состояний Моисея и всего Израиля, ведущий к вершине отношений между

Богом Израиля и Его народом. Промежуточные (лиминарные) состояния связаны, как мы помним, с особой сакральностью; это сакральный мир, доступ в который возможен только для специально подготовленного человека, т.е. прошедшего через определенные обряды перехода, каковую роль, очевидно, и играет обрезание в пассаже Исх. 4: 24–26.

Итак, в ночном эпизоде обрезание играет одновременно роль *обряда отделения* от прежней жизни и прежнего статуса – и *обряда включения* в сакральный мир промежуточного периода и в статус Божьего избранника и посланника. В этой связи, подчеркнем еще раз, само покушение на жизнь Моисея со стороны Высших сил служит подтверждением факта избрания и дарования прав первородства через избранность.

Поскольку *обряд перехода* совершается не только над ребенком, но фактически – и над Моисеем, то очевидно требуется посредник, который не просто возьмет на себя нечистоту, но и послужит реальным мостом, обеспечивая изменение состояния²². Это еще один ответ на вопрос: почему Сепфора?

Последнее упоминание обрезания (И.Нав. 5) выходит за рамки повествования Торы и относится к Девтерономической истории. Обрезание происходит, как сказано, «во второй раз» (לְשֵׁנִי 5: 2), ритуальными кремневыми ножами – скорее всего, это намек на восстановление и обновление Завета (5: 23). [Последующие рассуждения (5: 4–7) выглядят как позднейшая глосса – попытка позднего редактора объяснить необходимость обрезания по типу мидрашистского толкования].

В описании массового обрезания (И.Нав. 5) можно увидеть некоторую параллель с предписанием об обрезании в Законе (Лев. 12: 3f): и там, и здесь проходит некоторое время от обрезания до полного очищения; (ср. 33 дня очищения матери с ребенком в Лев. 12 и 3 дня от обрезания до пасхи в И.Нав. 4: 19 – 5: 10); в Законе (Лев. 12) очищение завершается очистительной жертвой קָדֹשׁ, в кн. И.Нав. – жертвой пасхального агнца. Таким образом, Израиль, едва ступивший ногой на Землю, выглядит как только что родившийся ребенок. Благодаря этой параллели и, кроме того, довольно темной фразе ЙХВХ «Ныне Я снял с вас посрамление Египетское» – массовое обрезание в кн. И.Нав можно рассматривать как обряд окончательного *отделения* Израиля от египетской жизни; с другой стороны,

обрезание израильтян происходит после серии явственных *обрядов отделения*, таких как переход через реку и воздвижение памятных камней (И.Нав. 3–4), и почти вплотную примыкает к празднованию пасхи; это позволяет рассматривать ритуал как начало ряда обрядов *лиминарных*, т.е. *обрядов включения* в лиминарное состояние войны за Землю.

Приведенный выше анализ показывает, что смысл обрезания, так же, как и смысл пасхального ритуала – меняется по ходу библейского повествования, но, так сказать, в обратном порядке (если следовать библейской хронологии). Из четырех упоминаний обрезания в нарративе Быт. 17; (21: 4); Исх. 4: 24–26; Исх. 12: 43–49; И.Нав. 5 самое последнее в наибольшей степени содержит оценку обрезания как *обрядов отделения* (чему способствует и некоторая параллель с предписанием Закона, содержащим наиболее древний смысл ритуала); хотя теснейшее соединение с пасхой в этом эпизоде (и временное, и географическое, и функциональное) как будто намекает на присутствие семантики *обрядов включения*.

Правило Исх. 12: 43–49, согласно которому только обрезанные иноплеменники могут есть пасху, явственно предполагает двойной смысл обрезания: фактически, здесь оно одновременно является и *обрядом отделения* иноплеменника от его прежней жизни, и *обрядом включения* в общину Израиля.

Точно так же, как показано, обрезание Гершома и фактическое перенесение этого ритуала на Моисея предполагает оба смысла обрезания: как *обрядов отделения* и одновременно *обрядов включения*; лексические особенности рассказа намекают на связь событий с заключением (обновлением) Завета.

И наконец, обрезание Авраама и мужчин его дома в кн. Быт. 17 носит смысл исключительно *обрядов включения* в состояние заветных отношений с ИХВХ, в статус Божьего избранника.

Такая трансформация смысла, «обратная» по отношению к эволюции смысла пасхального ритуала, сама по себе может содержать намек²³ на связь обрезания с пасхой.

Лиминарии, подвергшиеся обрезанию в Исх. 12, Исх. 4 и И.Нав. 5, переходят в следующее лиминарное состояние – войны и, соответственно, повышенной боевой готовности (так же, как и все общество после пасхального ритуала). В случаях Исх. 12 и И.Нав. 5 обрезание просто по тексту теснейшим образом связано

с пасхой; в ночном эпизоде Исх. 4 эта связь не так очевидна, однако она усматривается при более тщательном рассмотрении эпизода в рамках общего рассказа об Исходе.

Во-первых, как было уже показано, в обоих эпизодах (Исх. 4 и Исх. 12) и обрезание, и пасха имеют двойной смысл – в качестве *обрядов отделения* и одновременно – *обрядов включения*. Далее, в отличие от ситуации И.Нав. 5, в Исходе обрезание (4: 24–26) и пасха (гл. 12) разнесены: между ними пролегает рассказ о великой битве за освобождение Израиля, которую вел Моисей почти в одиночку. Однако эти ритуалы показаны как функционально тождественные (искупительное и заместительное жертвоприношение), а также соединенные прообразной связью, поэтому эпизоды Исх. 4: 24–26 и Исх. 12, обрамляющие рассказ о борьбе с фараоном, образуют своего рода смысловую инклюзию, которая, по-видимому, призвана подчеркнуть связь или даже, в каком-то смысле, равнозначность обрезания и пасхи; идея функциональной равнозначности повторена и акцентирована в эпизоде И.Нав. 5 при помощи простого текстуального соединения обоих обрядов, а также переплетения их смысловых оттенков: собственно, ритуал обрезания практически совмещается с прелиминарной фазой пасхи (обрезание происходит в десятый день первого месяца; в этот же день по уставу положено готовить пасхального агнца). Таким образом, в тексте И.Нав. 5 и обрезание, и пасха являются очистительными жертвами, окончательно отделяющими Израиль от статуса *египетского раба*; в то же время оба ритуала имеют отношение к *включению* израильтян в новый этап их жизни и состояния.

Инклюзия Исх. 4 – Исх. 12, построенная на связи и параллелизме обрезания и пасхи, охватывает рассказ о начале освобождения Израиля. Соответственно, эпизоды Исх. 4 и И.Нав. 5 также образуют смысловую инклюзию, которая обрамляет рассказ об Исходе в целом: путешествие Моисея в Египет, в ходе которого пастух, через особый ритуал, получает сакральный статус *Божьего избранника и исполнителя Божественной воли*, служит своего рода введением в события Исхода; Исход начинается с пасхального жертвоприношения, теснейшим образом связанного с обрезанием, поскольку в число спасаемых избранников Божьих люди попадают только через оба эти ритуала; заканчивается Исход переправой через Иордан войск Иисуса Навина и повторением тех же ритуалов над всеми перешедшими.

На поверхностном уровне в пассаже Исх. 4 в центре внимания *обрезание* (с отсылкой к *завету Обрезания* и с аллюзией на пасху); в Исх. 12 – *пасха* (с отсылкой к подзаконной обязательности и пасхи, и обрезания); в тексте И.Нав. 5 оба ритуала практически и явным образом сливаются в единое целое.

Существует, казалось бы, важное отличие пасхи от обрезания, а именно: обрезание – обряд *жизненного перелома*²⁴, а пасха, вообще говоря – календарный обряд. Однако в библейском нарративе пасха становится таковым далеко не сразу (хотя повеление о том дано немедленно – Исх. 12: 14). Все пять случаев празднования пасхи в ТаНаХе описаны как обряды *перелома*, вступления Израиля в новый этап жизни, отмеченный обновлением Завета. Собственно, дальнейшее (и в ТаНаХе, в общем, теоретическое) превращение пасхи в календарный обряд²⁵ как раз и символизирует ее нерасторжимую связь с Законом.

Итак, в широком контексте библейского повествования обрезание и пасха представлены как ритуалы сопряженные и практически функционально тождественные²⁶, но с определенным приоритетом обрезания как ритуала более древнего и связанного с *заветом Обрезания*. В дальнейшем, как мы видели, пасха соединяется с Законом, и ответ этой связи падает на обрезание. Обрезание воспринимается теперь как неотъемлемая и важная часть Синайского закона – притом, что единственное упоминание об этом обряде в законодательном материале Торы (Лев. 12: 3) содержит еще самый древний смысл ритуала²⁷.

Таким образом, благодаря искусному расположению в повествовании – обрезание, пасха и Закон приобретают коннотацию тождественности; это соединение, в свою очередь, влечет за собой связывание в единое смысловое целое *завета Обрезания* и *завета Закона*, а пасха играет роль своеобразного «мостика», «сцепления» между двумя Заветами. Собственно, в эпизоде Исх. 4: 24–26 будущий законодатель фактически движется от обрезания к Закону – через пасху.

В рамках предложенной здесь интерпретации пассажа Исх. 4: 24–26 остался незатронутым только один вопрос: он касается смысла загадочного выражения (למולת) קָטַן דָּמִים. К сожалению, на эту тему можно привести не так много бесспорных утверждений²⁸. Данная фраза – *нарах legomenon* не только в библейском корпусе;

ей нет параллелей во всей древней ближневосточной литературе. Остается обратиться к этимологии. По-еврейски фраза дословно означает: «Жених кровей (из-за обрезания)», что не вяжется ни с каким разумным объяснением, которое не требовало бы далеко идущих спекуляций. Интерпретация может получиться чуть осмысленнее, если воспользоваться арабским значением корня *htn* – «обрезать», однако, как указывают, арабское прочтение лингвистически не оправдано. Вероятно, с точки зрения нашей интерпретации, интереснее всего выглядит предположение о возможной игре слов, построенной на аккадском значении *htn* – «защищать». Тогда можно получить приблизительно такое значение фразы: «Ты у меня защищен (Я тебя защитила?) при помощи обрезания». Это хорошо согласуется с заместительным характером ритуала обрезания и с предположением о намеке всей ситуации на пасхальную ночь (Исх. 12); в этой связи весьма любопытно, что в некоторых контекстах, в том числе – библейских (см. Ис. 31: 5), корень *пээ* также используется в значении «защищать». Добавим, что глаголом *זָרַח* передано как действие Сепфоры (Исх. 4: 25), так и тех израильтян, которые защищали своих первенцев, обмазывая кровью овцы косяки дверей в пасхальную ночь (Исх. 12: 22)].

Возвращаясь к идее связывания двух Заветов в ТаНаХе, можно отметить, что за выстраиванием определенной структуры отношений между *Заветом обрезания* и *Заветом закона* просматривается еще одно авторское намерение (об этом можно говорить, поскольку описанная ниже техника и идеология, по-видимому, характерны для многих библейских текстов²⁹). Речь идет о том, что библейское объяснение политического краха Иудеи (как наказания народу за несоблюдение Закона) достаточно пессимистично и само в себе не несет луча надежды. Вместе с тем, надежда – это единственное, что способно придать смысл не только стратегии выживания, но и самой библейской литературе. И авторы ТаНаХа умеют искусно озвучить в повествовании мотив надежды: это делается путем помещения эпизода с оптимистическим звучанием в большую древность, в изначальные времена определения и закладки нормативных образцов жизни. Да, Закон требователен. Но Завет обрезания с Авраамом лишен подобной суровости: это безусловный, неотъемлемый Завет милости и любви Бога к Аврааму и его потомкам – на все времена. И это было *до* Закона. Сам законодатель Моисей

спасен обрезанием своего сына. Так обрезание помещается в основание Закона и становится в каком-то смысле сильнее его, поэтому наказание, которое придет от Закона, отменяемо силой милости Бога к народу, отмеченному знаком Завета. Подобная логика создавала надежду для людей, заинтересованных в возвращении земли, т.е. для послепленной общины; и надо признать, что логика эта удачно дополняет и компенсирует девтерономическую идеологию.

Стоит сказать еще одно: мы знаем, что впоследствии ап. Павел использовал идею о том, что Закон Моисея вторичен, а вера Авраама первична; обоснование этого тезиса Павел нашел именно в Писаниях (которые он хорошо знал). Но в богословии ап. Павла сохраняется нерасторжимая связь обрезания с Законом, а не с верой Авраама; и это показывает, что библейский автор, который так старался соединить обрезание и Закон – своей цели, в конце концов, достиг.

Зато пасха у ап. Павла отделяется от законодательного комплекса и приобретает самостоятельное значение, превращаясь в уникальное событие – Жертвоприношение Христа, которое и становится теперь смысловым и сотериологическим наполнением Нового Завета. Сама логика этого построения требует отбросить Закон (с привязанным к нему обрезанием) как учреждение, лишённое теперь спасительной силы; эти функции передаются Пасхе, и тот, кто участвует в ней (т.е. в евхаристической трапезе), спасен независимо от соблюдения Закона.

Так переосмысляется в новозаветной литературе намеченная ТаНаХом связь между обрезанием, пасхой и Законом Моисея. Мы снова видим, как, вырастая из иудейских Писаний и предписаний, христианская традиция – в силу самой логики исполнения мессианских ожиданий – ломает систему иудейской религиозной мысли, создавая свою собственную систему, которая, тем не менее, сохраняет опору на базовые иудейские представления.

Исторически эта задолженность христианства иудаизму странным образом оборачивается обоснованием разрыва и вражды.

Примечания

¹ *Levenson J.D.* The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity. Yale Univers.Press. New Haven: London. 1993. P. IX. 43–45.

² См., напр. *Sarna N.M.* Exodus. The JPS Torah Commentary. JPS: Philadelphia; N-Y: Jerusalem. 1991. P. 24–25; *Durham J.I.* Exodus. World Biblical Commentary. V. 3 (Logos Library System). 1998; *Childs B.S.* The Book of Exodus. A Critical. Theological

Commentary. Westminster Press: Louisville, 1976. P. 90–107; *Propp W.H.C.* The Anchor Bible: Exodus 1–18. P. 218–220; *Houtman C.* Historical Commentary on the OT. Exodus. V. 1. Kok Publishing House: Kampen, 1993. P. 432–449.

³ См., напр. Пятикнижие Моисеево или Тора. Шмот. «Шамир»: Иерусалим. 5753 (1993). С. 48–52.

⁴ *Durham J.I.* Exodus. P. 3.

⁵ *Sarna N.* Exodus. P. 25.

⁶ *Vaïc M.* Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации. М., 2001. С. 40–57.

⁷ Ис. 57: 5; Иез. 15: 20–21; 16: 21; 20: 26, 31; 23: 39; Мих. 6: 6–8; Суд. 11: 29–40; 4 Цар. 3: 26–27.

⁸ См., напр.: *Milgrom J.* Leviticus 17–22 // AB. V. 3A: N-Y: London: Doubleday, 2000. P. 1586–1591; *Levenson J.D.* The Death and Resurrection of the Beloved Son. P. 3–24, 43–53; *Smelik K.A.D.* Moloch. Molech or Molk-sacrifice? Reassessment of the Evidence Concerning the Hebrew Term Molekh // Scandinavian Journal of the OT. 9 (1995). P. 133–142. *Müller H.-P.* Art. “Malik” // Dictionary of Deities and Demons in the Bible / Ed. van der Toorn. Brill: Leiden; Boston; Köln, 1999. P. 538–542.

⁹ *Levenson J.D.* The Death and Resurrection of the Beloved Son. P. 111–142.

¹⁰ Там же. С. 36–42. Заместительный характер пасхального ритуала иллюстрируется, например, текстами Исх. 13: 15; Числ. 3: 11–13.

¹¹ Тем самым, эпизод фактически относится к области *внутренней экзегезы*: в библейском повествовании вообще имеет место изначально заложенная в нем интерпретация материала, который, по-видимому, оказался в распоряжении авторов или редакторов (см. *Fishbane M.* Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxford, 1988. P. 3–20, 380–386).

¹² *Евсевий.* Приготовление к Евангелию 1.10.33, 34.

¹³ Отмечено у: *Sarna N.* Exodus.

¹⁴ Идея связи между обрезанием и жертвоприношением сохраняется в мидрашах (см. Вайкра Рабба 27: 1).

¹⁵ *Геннеп А., ван.* Обряды перехода. М., 1999. С. 171–175.

¹⁶ *Тэрнер В.* Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983. С. 168–196.

¹⁷ Там же. С. 195–196.

¹⁸ *Levenson J.D.* The Death and Resurrection of the Beloved Son. P. 43–52; *Sarna N.* Exodus. P. 26.

¹⁹ Отметим попутно, что в кодексе Исх. 23: 15 нет слова פסח, упоминаются только опресноки (חמץ), хотя намечена связь этого праздника с Исходом. В предписаниях Лев. 23: 5–8 и Числ. 28: 16–25 «пасха Господня» (חמץ ליל פסח) присоединяется к опреснокам, зато отсутствует отсылка к событиям Исхода. И только в тексте Втор. 16: 1–8 автор настойчиво сплетает в единое семантическое целое пасху, опресноки, Исход и идею единственного легитимного культового центра.

²⁰ *Геннеп А., ван.* Обряды перехода. С. 52, 151–152.

²¹ *Hall R.G.* Circumcision // ABD. V. 1. P. 1026.

²² *Геннеп А., ван.* Обряды перехода. С. 43.

²³ О приеме хаотического параллелизма в Библии пишет М. Вайс, цитируя также М.Зайделя; см. *Vaïc M.* Библия и современное литературоведение. С. 105–106.

²⁴ *Тэрнер В.* Ритуальный процесс. С. 232.

²⁵ На такую трансформацию только намекают предписания и законы (Числ. 8: Исх. 12: 14); реальное проведение ежегодной пасхи пиде в ТаНаХе не описано.

²⁶ Раввинистическая традиция также видит не просто связь, но скорее функциональную тождественность обрезания и пасхи. Мидрашистское толкование построено на отсылке к тексту Иез. 16: 6–8; фразу «В кровях твоих живи» (בְּדַמְךָ חַיִּי), еще повторенную для усиления впечатления, раввины толкуют как «Выживай за счет своих кровей»; иными словами, выживание и искупление народа обеспечено двумя заповедями: обрезания и пасхальной жертвы (по: *Sarna N. Exodus*, P. 26).

²⁷ Несколько раз в Торе и у пророков обрезание (и необрезание כְּרִיתָ) упоминается метафорически, в значении «обрезанный» – «хороший, цивилизованный, годный к употреблению» (см. Исх. 6: 12, 30; Лев. 26: 41; 19: 26; Втор. 10: 16; 30: 6; Иер. 4: 4; 6: 10; 10: 25).

²⁸ Приведенные ниже данные взяты из комментария: *Sarna N. Exodus*, P. 25.

²⁹ См., напр.: *Collins T. The Mantle of Elijah. The Reduction Criticism of the Prophetic Books*. JSOT Press: Sheffield, 1993. P. 59–87.

Приношу глубокую благодарность С.В. Тищенко за консультации по вопросам религии Иудеи библейского периода, а также за просмотр рукописи и конструктивную критику.

*Ханна Венгжинек (Варшава, Польша)***Медицинские знания и источники «кровавых наветов»
в старой Польше**

Уже в средние века евреев обвиняли в том, что они убивают христианских младенцев с целью получить их кровь. В основе этих обвинений можно выделить четыре основных мотива:

1) преступление якобы воспроизводило Страсти Христовы (его муки, а иногда и распятие);

2) убийцы якобы стремились получить христианскую кровь, необходимую им для ритуальных целей, и прежде всего – для выпечки мацы, употребляемой во время Песаха;

3) убийство понималось как связанное с каннибализмом и поеданием частей человеческого тела, чаще всего – сердца и гениталий, что должно было производить магический и оздоравливающий эффект;

4) христианская кровь должна была использоваться в медицинских целях, – в частности, для залечивания ран после обрезания, или во избежание выкидышей.

В данной статье мы остановимся на последнем из перечисленных мотивов. Но сначала остановимся на наиболее важных событиях, связанных с историей «кровавых наветов» на польских землях.

Первый судебный процесс, вызванный обвинениями этого рода, состоялся лишь в XVI в., т.е. значительно позднее, чем в Западной Европе¹. Но это не означает, что прежде такие обвинения в Польше не были известны. Самая ранняя из привилегий, данная польским евреям, так называемый Калишский Статут князя Болеслава Благочестивого от 1264 г., содержала параграф, предусматривавший суровое наказание за необоснованные обвинения². В «Хронике» XV в. Яна Длугоша³, которая стала наиболее популярной польской средневековой хроникой, было описано несколько случаев предполагаемых убийств, в том числе и одно из наиболее известных – св. Симона Трентского⁴.

Судя по архивным источникам, первый процесс по обвинению в совершении ритуального убийства состоялся в 1547 г.; ответчиками на нем выступали евреи из Равы Мазовецкой⁵. Тогда же имело место первое обвинение евреев в осквернении Святых

Даров⁶. Оба антиеврейских обвинения были связаны с кризисом католической церкви в период Реформации: они были призваны упрочить католическое учение о реальном присутствии крови Христовой в пресуществленном хлебе (гостии) и соответствовали, таким образом, развитию тогдашних форм религиозности. Популярность культа страдающего Христа способствовала обвинениям евреев в том, что они якобы стремятся ежегодно воспроизводить Страсти. Изображения распятия стали особенно популярны в иконографии, изваяния «страстей Господних» устанавливались на перекрестках дорог. Первая «Голгофа», в ознаменование станций Страстного пути, была устроена в начале XVII в.; такие места становились важными центрами паломничества. Участие в церемониях, связанных с увековечением Страстей, закрепляло представления об ответственности евреев за смерть Сына Божьего. Новые обвинения были инспирированы антиеврейской литературой, которая начала появляться в Польше с конца XVI в. Особую роль в этом сыграли «Жития Святых» иезуитского проповедника Петра Скарги, где описывалась история св. Симона Трентского⁷.

За сто лет, с 1550 по 1650 год, было выдвинуто около 60 обвинений против евреев в ритуальных убийствах или осквернении гостии. Почти половина этих дел была доведена до судебного процесса, причем большинство из них закончилось обвинительным заключением, и лишь немногие – оправдательным⁸.

Королевское законодательство было призвано гарантировать безопасность евреев. Специальные привилегии, охраняющие проживающих в Короне Польской и Великом Княжестве Литовском евреев от необоснованных обвинений в ритуальном убийстве, были изданы несколькими монархами – Сигизмундом Старым (1531), Сигизмундом Августом (1556 и 1564), Стефаном Баторием (1576) и Владиславом IV (1633). Многие еврейские общины получили аналогичные документы в индивидуальном порядке⁹.

Многочисленные мотивы «кровавых наветов», имевшие место в Польше, не встречались в других странах. Источником их являлось тогдашнее восприятие окружающего мира и явлений природы, значительно отличающееся от сегодняшних воззрений. Свою важную роль сыграли также незнание и ошибочное толкование еврейских обычаев и обрядов. Следует отметить, что обвинения, аналогичные антиеврейским, выдвигались против протестантов и ведьм – что

позволяет предположить наличие устойчивых архетипов, коренящихся в верованиях и предрассудках эпохи.

В антиеврейской литературе, документах XVI – начала XVII вв., один из часто повторяющихся мотивов – это убеждение в том, что евреи используют христианскую кровь в медицинских целях. Речь идет о крови невинных детей, чаще всего – мальчиков. Иногда утверждалось, что необходимую для лечения кровь получали путем прокалывания гостии. Этот мотив особенно интересен, поскольку встречается только на польских землях: в обвинениях, выдвигавшихся в других странах, не прослеживается связь между ритуальными убийствами детей и осквернением Святых Даров, якобы совершаемыми евреями¹⁰.

Считалось, что христианская кровь имела у евреев различное медицинское применение. Чаще всего встречается утверждение, что она необходима для лечения ран после обрезания¹¹. Кровь должна была избавлять евреев от неприятного запаха, который будто бы был им присущ с момента рождения¹², предупреждать выкидыши и рождение уродцев. Реже встречаются другие мотивы¹³: кровь помогала возвращать зрение¹⁴, позволяла снять дрожание рук у новорожденных¹⁵. В большинстве случаев употребление христианской крови связывалось с детородной функцией и родами. В этой сфере тогдашняя медицина сталкивалась со значительными трудностями, и самые обширные разделы в медицинских трудах были посвящены именно этим вопросам.

Документы, описывающие предполагаемую медицинскую практику евреев, не сообщают, каким именно образом следовало использовать христианскую кровь. Иногда говорится о помазании или окроплении¹⁶. В подобных действиях можно усмотреть аллюзии на библейское повествование: двери домов иудеев были помазаны кровью ягненка, что спасло их первородных сыновей от ангела смерти (Исх. 12: 21).

Сама по себе мотивация употребления крови могла иметь символическое значение. Так, актам осквернения Святых Даров якобы сопутствовало чудо обретения зрения евреем или еврейкой; в результате чудесным образом исцеленные обращались в христианскую веру¹⁷. Обретение зрения через употребление христианской крови, в рамках подобной мотивации, могло означать «прозрение» как преддверие к обращению в истинную веру, то есть в католицизм.

Один из мотивов употребления христианской крови в медицинских целях отсылает нас непосредственно к его религиозной интерпретации. В сообщениях о еврейских детях, родившихся с сжатыми в кулак ладонями, утверждалось, что в кулаках у них кровь – в наказание за убийство Христа и в напоминание о том, что его кровь всегда находится на руках евреев. Эти символические отсылки показывают, насколько тесно антиеврейские обвинения были связаны с религиозным антагонизмом.

Трудно сказать, откуда возникла идея о пользе употребления христианской крови в медицинских целях. Возможно, она связана с представлениями об особом значении крови в организме: считалось, что именно в ней заключена жизнь человека, в то время как мозгу особого значения не придавали. С другой стороны, в тогдашнем мировоззрении важную роль играли религиозные соображения и убежденность в превосходстве христианства над другими религиями.

С сегодняшней точки зрения все упреки, некогда обращенные к евреям, можно счесть за проявление предрассудков. Но та же проблема предстанет в ином свете, если мы проанализируем ее с точки зрения тогдашней медицины.

Безусловно, научными медицинскими познаниями владел узкий круг специалистов-врачей. Однако в ограниченном объеме и часто в несколько видоизмененном виде они усваивались и более широкими общественными группами.

В эпоху Ренессанса, в связи с развитием новых философских течений, все больший интерес стало привлекать человеческое тело, его строение и функционирование, что оказало существенное влияние на развитие тогдашней медицины. Переломным моментом стало описание в начале XVII в. системы кровообращения. Это и другие открытия положили начало современной медицинской науке, позволили отказаться от господствовавших в течение нескольких столетий научных положений античности, опиравшихся, главным образом, на выводы Галена. Они изменили существовавшие воззрения на функционирование живых организмов, а также на методы их лечения. Этот процесс происходил поэтапно и с разной скоростью в разных странах Европы. В XVI в. медики осуществляли новые исследования, совершали новые открытия, однако по-прежнему повсеместно бытовали античные и средневековые воззрения.

В Польше XVI в. работали несколько выдающихся врачей. Все чаще появлялись труды, посвященные медицине и методам лечения. Среди этих трудов нет оригинальных в полном смысле этого слова: в большинстве случаев это были переводные книги немецких медиков, иногда дополненные собственными наблюдениями или самостоятельно составленной рецептурой лекарств. Такой характер носили произведения Мартина из Ужендова, Стефана Фалимера, Мартина Сенника, которые опирались на достижения Малиста, Фукса, Иеронима Траге, Конрада Геснера. Польская медицина отражала направления медицины, получившие распространение в Европе. Это тем более понятно, поскольку польские врачи получали образование не только в Кракове, но и в зарубежных университетах, в основном – в Италии и Германии.

Среди авторов, писавших об осквернении гостя, а особенно – о ритуальных убийствах, якобы совершаемых евреями, было много видных польских врачей XVI и XVII в., таких как Мачей Меховита¹⁸, Себастиан Петриций из Пильзно, врач епископа Бернарда Мачеевского¹⁹, Себастиан Сиреньский²⁰, Себастиан Щлешковский²¹. Отсюда следует, что все они верили в обоснованность этих обвинений и своим авторитетом подтверждали их подлинность. Целебные свойства крови были для них аксиомой.

В польских и немецких медицинских книгах сравнительно редко писали о лечебных свойствах человеческой крови, однако среди ингредиентов лекарств часто упоминается кровь животных – оленя, кабана, козла, мыши, черного кота, хищных птиц и самых обыкновенных птиц, таких как воробей и голубь. Кровь употреблялась в различной форме: в качестве составной части напитков (в смеси с вином или пивом), а также в мазях, в смеси с медом или жиром (салом)²². Кровь применялась в лечении многих недугов, например, глазных заболеваний: чтобы избавиться от бельма, следовало помазать глаз кровью голубя, взятой из-под его левого крыла²³.

Изредка встречаются рецепты, предписывавшие употребление человеческой крови. Один из наиболее видных польских врачей XVI в., Мартин из Ужендова, писал: «Кровь, которую мы пускаем, всегда жалко выливать попусту». Ссылаясь на Плиния, он утверждал, что «человеческой кровью... полезно смазывать болячку в горле, ангину». Особую силу он усматривал в менструальной крови, полагая, что смазывание ею может привести к выкидышу или даже

к бесплодию. Однако при правильном употреблении она демонстрировала целебные свойства, исцеляла ушибы и язвы²⁴.

Лекарственные вещества, полученные из человеческого тела, встречаются во всех аптекарских перечнях. В Германии чаще всего это был человеческий жир²⁵. Трудно определить, каким образом его получали – возможно, из трупов казненных. В XVII в. он был в наличии в любой аптеке. Повсеместно использовались и мумифицированные ткани человеческого тела (иногда указывалось, что это египетские мумии, но не всегда). Их добавляли к лекарственным порошкам.

В прејскуранте 1663 г. гданьской аптеки значились человеческая кровь, плоть и изготовленные из нее разные препараты (например, масло)²⁶. Среди ингредиентов в нескольких рецептах фигурируют человеческие волосы²⁷. Иногда применялись также моча и кал²⁸.

Возникает вопрос, где здесь проходит граница между медицинской и магической практикой, обыкновенными предрассудками. Применительно к XVI–XVII вв. такую границу определить невозможно. С современной точки зрения, многие из тогдашних предписаний трудно признать действиями медицинского характера. Слишком часто они отличаются необычайно кровавым характером. Мы воздержимся от приведения чудовишных примеров, лишь упомянем о компрессах – смеси из истолченной в ступке заячьей головы, рубленого сердца оленя, ласточкиных лапок, мышинных хвостов или медвежьих глаз. Такое сочетание больше напоминает состав известных нам из детских сказок микстур, которые готовились колдуньями, чем лекарственные препараты. Впрочем, отметим, что в своем воображении авторы сказок могли опираться на старые медицинские книги – исключить этого нельзя.

Научная медицина XVI–XVII в. оказывала влияние на народные медицинские воззрения и формировала методы лечения, применявшиеся широкими общественными массами. Это подтверждается, в частности, изданными во второй половине XVII в. книгами Якуба Казимира Хаура, экономиста и специалиста по сельскому хозяйству. Популярный, особенно среди шляхты, автор, Хаур в своих трудах дает и медицинские советы²⁹. Он дословно переписывал их из трудов польских врачей XVI в., например, Мартина Сенника. Этот факт свидетельствует о преемственности определенной медицинской практики, несмотря на то что были сделаны новые научные

открытия. Среди лекарств, рекомендованных Хауром, чаще всего встречаются наиболее доступные – помимо трав, это человеческая кровь и части тел распространенных домашних и диких животных. Медицинские писания Хаура подверглись критике в энциклопедиях XIX в.: его упрекали в распространении предрассудков и суеверий³⁰. Вместе с тем, Мартина Сенника, которого Хаур отчасти повторяет, признавали выдающимся врачом. Очевидно, это обстоятельство связано с тем, что иногда личность автора оказывается важнее содержания его труда. Трудно упрекнуть в некомпетентности медика – это легче сделать относительно человека, занимающегося сельским хозяйством.

Некоторые старинные медицинские предписания ограниченно применяются и по сегодняшний день – например, так называемые «банки» (при сильной простуде) или компрессы из свежего мяса для устранения синяков (кровоизлияний). Также и обвинения евреев в убийстве христианских младенцев продолжались вплоть до нашего времени. Напомним, что в последний раз польских евреев обвинили в убийстве христианского ребенка в 1946 г., в Кельцах. Это привело к погрому, во время которого было убито 42 человека³¹.

Мы не ставили своей задачей дать в статье оценку медицинской науки XVI в. В нашу задачу также не входило рассмотрение обоснованности адресованных евреям обвинений. Мы лишь стремились взглянуть на эти обвинения глазами людей той эпохи. В медицине XVI в. использовалась кровь, в том числе – человеческая: это обстоятельство представляет выдвигаемые против евреев обвинения в совершенно ином свете. Сегодня они кажутся абсурдными, а в те времена они имели логические основания, хотя бы в рамках общеупотребительной медицинской практики. Выявление такой зависимости позволяет лучше понять истоки антиеврейских предрассудков и обвинений.

Примечания

¹ *Węgrzynek H.* Blood Libel Accusations in Old Poland (mid-16th – mid-17th centuries), // *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies, Division B – History of the Jewish People.* Jerusalem, 2000. P. 121–127.

² *Codex diplomaticus maioris Poloniae.* I. Poznac, 1887. P. 563–566.

³ *Joannis Dlugossii seu Longini Canonici Cracoviensis Historiae Poloniae // Joannis Dlugossius.* Opera Omnia / Wyd. A. Przeździecki. Kraków, 1878. XIV. S. 636.

⁴ *Treue W.* Der Trienter Judenprozeß. Voraussetzungen – Abläufe – Auswirkungen (1475–1588). Hannover 1996, passim; *Po Chia Hsia R.* Trent 1475. Stories of a Ritual Murder Trial. Yale University – New Haven, 1992. passim.

- ⁵ *Wierzbowski T.* Matricularum Regni Poloniae Summaria. IV/1, Warszawa, 1910. S. 456.
- ⁶ *Węgrzynek H.* Accusation of Host Profanation against Jews in Poland // Europa. Revue Europeenne d'Histoire – European Review of History. 1993. S. 45–56.
- ⁷ *Skarga P.* Żywoty Świętych. I. Kraków, 1585. S. 260.
- ⁸ *Węgrzynek H.* «Czarna legenda» Żydów. Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995, passim.
- ⁹ Там же. С. 138.
- ¹⁰ Archivio Segreto Vaticano, Archivio Arcis 4352.
- ¹¹ *Hubicki Sz.A.* Żydowskie okrucieństwa nad Naświętszym Sakramentem y Dziafkami Chrześcianskiemi. Kraków, 1602; *Mojecki P.* Żydowskie okrucieństwa, mordy y zabobony. Kraków, 1598.
- ¹² Там же.
- ¹³ *Kmita J.A.* Proces sprawy bocheńskiej z Żydami. 1602.
- ¹⁴ *Rerus T.* Historia y dziwnem znalezieniu Ciała Bożego. Kraków, 1583; *Sikorski J.Ch.* Historia S. S. Corporis Christi Miraculose. Kraków, 1604.
- ¹⁵ *Mojecki P.* Żydowskie okrucieństwa, mordy y zabobony; *Hubicki Sz.A.* Żydowskie okrucieństwa nad Naświętszym Sakramentem y Dziafkami Chrześcianskiemi.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ *Węgrzynek H.* «Czarna legenda» Żydów. S. 51.
- ¹⁸ *Miechowita M.* Chronica Polonorum. Kraków, 1521.
- ¹⁹ *Petrycy S.* Jeśli Żydowie maią być cierpieni w Rzeczypospolitej // Polityki Arystotelesowey to iest Rządu Rzeczypospolitey z dokładem ksiąg ośmioro. Kraków, 1605.
- ²⁰ *Syreński S.* (Syreniusz). Zielnik. Kraków, 1613.
- ²¹ *Śleszkowski S.* Odkrycie zrad, złośliwych ceremoniy. Brunsberga. 1621; *ego же.* Jasne Dowody o Doktorach Żydowskich. Kalisz, 1623; см. также: Dostateczna Genealogia Żydowska, Braniewo 1623.
- ²² *Falimirz S.* (Falimierz). O ziołach y mocy ich. Kraków 1534; *Siennik M.* Herbarz to iest ziół tutecznych postronnych i zamorskich opisanie. Kraków, 1568; см. также: *Siennik M.* Lekarstwa doświadczone, które zroził lekarz Jana Pileckiego. Kraków, 1567; *Spiczynski H.* O ziołach tutecznych y zamorskich. Kraków, 1556; *Marcin z Urzędowa.* Herbarz polski. To iest o przyrodzeniu ziół y drzew rozmaitych. Kraków, 1595.
- ²³ *Siennik M.* Lekarstwa doświadczone. S. 64.
- ²⁴ *Marcin z Urzędowa.* Herbarz polski, 455.
- ²⁵ *Summer B.* Apotecten Tax und Ordnung. Wittemberg, 1568; Abdruck der Apoteken Ordnung. Magdeburg, 1577; *Brunschwig H.* Thesaurus pauperum. Franckfort am Main, 1579; Reformatio und erneuerte Ordnung der Apotecten, Franckfort am Mayn 1582; *Hoernigh L. von.* Politia medica. Franckfurt am Main, 1638.
- ²⁶ Dispensatorium Gedanense. 1665.
- ²⁷ *Siennik M.* Lekarstwa doświadczone. S. 47v., 116v.
- ²⁸ *Paullini K.F.* Heilsame Dreck-Apotheke. Franckfurt am Main, 1696, passim; *Siennik M.* Lekarstwa doświadczone. S 116v.–118v.; *Spiczynski H.* O ziołach. S. 241.
- ²⁹ *Haur J.K.* Ekonomika ziemiańska generalna. Warszawa, 1744; *on же.* Ekonomika Lekarcka albo domowe lekarstwa. Berdyczów, 1793.
- ³⁰ Encyklopedia powszechna / Wyd. S. Orgelbrand. Warszawa, 1862. T. XI. S. 316.
- ³¹ *Szaynok B.* Pogrom Żydów w Kielcach 4 lipca 1946. Warszawa, 1992, passim.

Виктория Мочалова (Москва)

Исцеление, спасение, избавление в еврейской традиции и магическая практика

**(еврейский обряд кладбищенской свадьбы и его
славянские параллели)**

Магия совершенно несовместима с монотеистическими принципами иудаизма: «Не учишь совершать мерзости, какие совершали народы те. Да не найдется у тебя никого, кто проводил бы сына своего и дочь свою через огонь¹, кудесника, волхва, и гадателя, и колдуна, и заклинателя, и вызывающего духов, и знахаря, и вопрошающего мертвых². Ибо мерзость у Бога всякий делающий это, и за мерзости это Бог, Всесильный твой, изгоняет их перед тобой. Непорочен будь перед Богом, Всесильным твоим, ибо те народы, которых ты изгоняешь, волхвов и кудесников слушают они, а тебе не то дал Бог, Всесильный твой. Пророка из среды твоей, из братьев твоих, подобного Мне, поставит тебе Бог, Всесильный твой, его слушайтесь» (Втор. 18: 9–15, ср.: Исх. 22: 17; Лев. 20: 27; I Цар. 15: 23 II Цар. 21: 6; II Пар. 33: 6; Мих. 5: 11–12; Иер. 27: 9)³. Стих «Нет ворожбы против Яакова и колдовства против Израиля» (Чис. 23: 23) толкуется таким образом, что колдовство отсутствует в народе Яакова, а также неприменимо против него, – согласно Раши, «сыны Израиля не обращаются к гадалеям, к звездочетам, магам». Очевидно, что магическая практика не только объявляется мерзостной и порочной, запретной для еврейского народа, но и выступает для него (как носителя монотеистического, а не магического миропонимания) существенным отличительным, разделительным признаком относительно других народов (ср.: Быт. 41; Исх. 7; Дан. 2).

Вместе с тем, несмотря на религиозные запреты, магическая практика, целительство, как и вера в ангелов и демонов, были распространены в еврейской, особенно народной, среде⁴, что объясняется влиянием окружающих народов (ср.: Maimonides 1190: 1, VII). Скептицизму Рамбама относительно магии и колдовства, которые подлежат порицанию и осмеянию со стороны достойных и разумных людей, хотя и распространены в толпе, приверженной народным верованиям и суевериям (Maimonides 1190: 1, LXI; 3, XXXVII, XLVI), противостояла иная точка зрения, даже в кругах просвещенных раввинов разных эпох, включая Виленского Гаона, а

в религиозных предписаниях делались оговорки и уступки (как свидетельствует, например, следующее установление: «Запрещено обращаться к колдунам, кроме как в случае опасности для жизни. Или если человек заболел из-за колдовства или, может случиться, от злого духа, разрешается лечиться с помощью колдуна-нееврея» (Шульхан Арух 166: 4).

Согласно представлениям иудаизма, человек является не субъектом некоего сверхъестественного, магического действия, но лишь исполнителем воли Всевышнего, как это очевидно в эпизодах с чудесами превращения посохов, производимыми Моисеем и Аароном – по воле Всевышнего, и египетскими мудрецами и чародеями – по воле фараона (Исх. 7: 8–12).

В многочисленных еврейских легендах отразилось именно такое представление и о чудесном исцелении, возможном лишь благодаря высшей помощи, а не искусству чудотворного целителя (ср. основную еврейскую молитву «Шмоне Эсре»: «Исцели нас, Господи, и мы излечимся... Да будет на то воля Твоя, Бог наш и Бог предков наших, чтобы здоровье душевное и телесное вернулось к болеющему/болеющей ныне... – равно как и ко всем другим болеющим сыновьям и дочерям народа Твоего. Ибо Ты, Владыка, – целитель искусный и милосердный»; ср. также предписанную больному молитву перед всякой медицинской процедурой: «Да будет воля Твоя, Б-г мой и Б-г отцов моих, чтобы то, что я делаю, помогло мне выздороветь – поскольку Ты лечишь бесплатно». – Шульхан Арух 61: 4).

Так, Дов Бер из Межерича говорит сомневающемуся в его чудесной силе и не принадлежащему к хасидскому течению человеку (разумеется, прибывшему из Вильно): «Помни, дитя мое, что не лекарства лечат больного, но сами лекари, ибо каждому лекарю сопутствует ангел, а самому великому лекарю – сам архангел Рафаил». Вскоре заболевшему, этому человеку пришлось убедиться в истинности этих слов, когда к нему пригласили служившего при дворе прусского короля врача-еврея (ср.: «Тора дала врачу право лечить больных». – Шульхан Арух. 192: 3), лишь в присутствии которого без применения каких-либо лекарств больному становилось лучше, поскольку ему очевидно сопутствовал архангел Рафаил («О могуществе целителя»)⁵.

Архангела Рафаила призывает на помощь в своем заговоре против всех болезней и информант С. Ан-ского, И. Азарх, более

пятидесяти лет практиковавший заговоры в Витебске (Ан-ский 1909).

Очередным из многочисленных примеров поступления помощи, исцеления свыше, а человек выступает лишь проводником, может служить записанная в 1920-е гг. на Волыни «Удивительная история о двух братьях, которых унесло на корабле в Ледовитое море, и об их чудесном спасении». Ее герой, праведный р. Шимшон, при жизни чудесным образом оказавшись в раю, получает в подарок яблоко, благодаря которому впоследствии исцеляет царевну. В этой волшебной еврейской сказке примечателен также мотив получения помощи от близкого умершего (в раю р. Шимшон встречает своего покойного ученика, который и указывает ему дорогу назад, в земной мир, и вручает чудесное яблоко). Для еврейской сказки характерен и мотив, побудивший р. Шимшона заняться целительством – спасение еврейской общины, ибо «царь издал указ о том, что если его единственная дочь умрет, он прогонит всех евреев из города, а их добро заберет себе в казну» (Райзе 1999: 15–21, 423–424).

Местом получения высшего знания – и в еврейской, и в славянской традиции – может становиться как «рай», «тот свет», так и метонимически связанное с ними кладбище. Согласно славянским представлениям, кладбищу как освященному месту присуща замкнутая граница, призванная защитить от демонов, мора, глада и других бедствий, туда не допускается нечистое (Толстой 2002: 115). Именно здесь осуществляются магические действия и ритуалы, направленные на излечение от болезни или нанесения порчи, на изгнание из села нечисти или приобретение чудесных знаний (Плотникова 2002: 230).

Согласно еврейскому преданию, именно на кладбище обретает новую высокую душу и тайное знание известная «Людомирская⁶ дева», Ханна Рахель Вербермахер (1805–1892), впрочем, уже с детства отмеченная особыми способностями (ребенком изучала Тору, древнееврейский язык, Талмуд): навещая могилу своей матери, Ханна задремала возле нее и проспала до темноты, по дороге домой споткнулась о могильную плиту и упала без сознания, затем долго болела и после длительного молчания сообщила отцу, что была на небе и получила там новую душу. Выздоровев, она стала вести себя как мужчина – молилась и изучала Талмуд, а в результате распространения по окрестным местечкам слухов о том, что она

знает тайны неба и земли и **умеет исцелять больных**, вокруг нее как вокруг цадика (точнее – цадекет) образовалась группа хасидов.

Кладбище, где похоронены близкие, раввины и праведники, у евреев является традиционным местом молитв и просьб о заступничестве в случае грозящей человеку или общине опасности. Об этом, например, свидетельствуют и характерные детали легенды, связанной со знаменитым «мстиславским делом» 1844 г. (Дубнов 1899), с готовившимися из-за ложных обвинений гонениями на мстиславскую общину, записанной С.А. Ан-ским от старика-еврея в Витебске. Устрашенные надвигающимися жестокими санкциями властей из-за подозрений в убийстве солдата еврей Мстиславля прибегают к традиционным действиям: «Ужас, позор и разорение для всей еврейской общины! Евреи, конечно, прежде всего побежали в синагоги, на кладбища, подняли плач и вопль...» (Ан-ский 1910: 251).

Вместе с тем, амбивалентное отношение к кладбищу и как к месту, способному нарушить ритуальную чистоту *когена*, очевидно в таких предписаниях, как, например: «*Когену* запрещено приближаться больше чем на четыре *амма* к мертвому или к кладбищу»; «Некоторые неученые *когены* имеют обыкновение ходить на могилы праведников, говоря, что могилы праведников не оскверняют; и это заблуждение, и им следует запрещать это делать» (Шульхан Арух 202: 8, 14)

Кладбище как чрезвычайно важное место встречи и общения живых с умершими выступает не только во время обряда похорон, но и в контексте обряда свадьбы, представления о которых как об обрядах перехода, контрастных полюсах жизненного цикла, рождения и смерти⁷, оказываются связаны – например, по традиции жениха одевают в белый халат, чтобы он помнил о дне смерти и «пробудился» к раскаянию (Шульхан Арух 146: 4; 147: 4). Обряд еврейской свадьбы подчинен особым правилам – например, он не может происходить в некоторые дни (шабат, в праздники, в течение трех недель между 17 таммуза и 9 ава и др.), свадебный день может пониматься как индивидуальный Судный день для невесты и жениха, которые должны посетить *микву*, читать молитвы (*видуй* – исповедание грехов и раскаяние) и даже поститься; во время обряда произносятся семь благословений, а невеста и жених должны помнить о разрушении Храма, о несовершенстве мира и необходимости его исправлять и в память этого разбить бокал (иногда осколки этого

бокала используют впоследствии для изготовления украшений). И в славянской традиции принято, в частности, битье горшка, символизирующее, однако, идею расторжения связи с прежним состоянием (Гура 2002: 55), а «венчальные предметы получают в результате венчания магические свойства» (Гура 2002а: 67).

Здесь также можно обнаружить и некоторые славянские «параллели» (с соответствующими оговорками) – исследователи славянской культуры отмечали присутствие мотива брака в представлениях, связанных со смертью (Гура 2002: 55), тождественность похорон и свадьбы, в наибольшей степени реализующейся в свадьбе невесты-сироты, причитания которой содержат и похоронные и свадебные мотивы (Байбурин 1990).

Славянский обряд похорон–свадьбы (в случае смерти холостого или незамужней), присутствуя в более или менее полном виде во всех славянских традициях, является архаической чертой традиционной культуры славян (Микитенко 1998).

В отразившем еврейский быт 60-х годов XIX в. «еврейском романе для народа» Шолом-Алейхема «Степеню» (1888), посвященном Менделе Мойхер-Сфориму и, есть примечательное упоминание: «Рассказывали, например, о том, как Степеню однажды отбил невесту у жениха, как невеста, не вынеся позора, умерла и ее повенчали уже мертвую под черным балдахинном» (Шолом-Алейхем 1888:65).

Современные полевые исследования, проведенные М.М. Каспиной и А.Л. Полян в Черновцах (2006), свидетельствуют о живучести этого обряда: информант (Р.О. Штеренберг) сообщила, что раньше («теперь не делают»), когда умирала девушка, устраивалась свадьба на кладбище, черная *хупа* («*шварце хупе*»), под которой «никто не стоит», отличающаяся от обычной, сопровождающейся весельем и музыкой, своим траурным характером («А там траур, траур, всё в чёрном, всё траур»)⁸.

Символическая свадьба, устраиваемая у славянских народов во время похорон молодых людей, не успевших вступить в брак, была призвана оградить от последующего вредоносного воздействия демонов, в которых превращались души «нечистых» покойников, ибо неженатые/незамужние включались в эту категорию, наряду с некрещеными и самоубийцами (Виноградова 2002: 384–385; Гура 2002: 55)⁹.

Как переходный обряд, обозначающий смену состояния, свадьба как в еврейской, так и в славянской традиции, воспринимается как период особой подверженности воздействию духов зла, влиянию колдовства. Магические верования обнаруживаются в основе обряда, его отдельные детали выполняют апотропейную функцию. Так, например, еврейских невесту и жениха в этот день нельзя оставлять одних из-за опасности нападения злых духов; две свечи, с которыми невесту и жениха сопровождают к *хупе*, призваны отпугнуть демонов; в восточноевропейской еврейской среде невесте полагалось семь раз обойти вокруг жениха, как бы описывая магический круг, препятствующий проникновению злых духов (ср. славянский обряд избавления от бесплодия, когда женщина троекратно обходит усохшее, не плодоносящее дерево). В восточноевропейских еврейских общинах, где бытовали легенды о новобрачных, убитых во время свадьбы, существовал обычай посещения их могил участниками брачных церемоний, которые в танце семикратно обходят могильный холм (Rechtman 1958: 169).

Вообще еврейский обычай посещать перед свадьбой кладбища, могил¹⁰ покойных родителей и родственников, чтобы они, находящиеся на небесах, заступничали перед Всевышним за молодую пару, вымолили для предстоящего брака благополучие, относится к распространенным. Подобный обычай отмечается и у славян – «невеста-сирота перед венчанием приходит на могилу своих умерших родителей, чтобы попросить у них благословения и опеки. Сирота, как и нищий, имел статус посредника между миром людей и «иным» миром. Слово сироты, как и слово нищего, быстрее доходит до Бога. Поэтому помощь, оказываемая сироте, считалась богоугодным делом и уравнивалась в глазах общества с <...> подаванием нищему, деньгами отдаваемыми на церковь, и осмыслялась, как «Божья доля», призванная обеспечить дающему после смерти прощение грехов и достойное существование в загробном мире, а при жизни – удачу в делах» (Левкиевская 2002: 433).

В еврейской традиции принято также и приглашать покойных родителей на свадьбу, поскольку, согласно традиционным представлениям, души покойных родственников посещают свадебное пиршество и разделяют радость своих потомков¹¹. Этот обычай широко отражен в еврейском фольклоре и литературных произведениях. Так, например, героиня знаменитой пьесы Ан-ского перед свадьбой, как

это принято в некоторых ашкеназийских общинах, если невеста – сирота, идет на могилу своей матери, чтобы пригласить ее: «Иди, иди, дочь моя, в гости к матери. Пригласи ее на свадьбу... – Бабушка, ведь можно и кроме матери кого-нибудь из покойников пригласить на свадьбу. – Только самых близких родственников. Пригласишь дедушку Эфраима, тетку Миреле... – Хочу пригласить одного... не родственника. – Нельзя, дочь моя! Если пригласишь чужого, все другие покойники обидятся, что их не пригласили, и будут причинять зло...» (Ан-ский 1913: 354–356).

Именно приверженность к этому обычаю обманно используют для своей мистификации, для достижения желаемой цели – соединения брачными узами влюбленных, вопреки намерению отца невесты – персонажи комедии А. Гольдфадена. Изображая «мудрецов», они подчеркивают, что договоры не скрепляются просто рукопожатием, что необходимо «вызвать души всей моей святой семьи, чтобы они стали свидетелями того, что вы дали слово». Далее инсценируется вызывание душ покойных родственников («Спускайся быстро, душа моего прадеда реб Кломиниса, и вы, души моей святой семьи»), а появляющиеся на этот зов переодетые в мертвецов студенты заверяют: «Предназначена свыше / В пару тебе / Невеста твоя... / Мы все, мазл тов, / Пришли, мазл тов, / Жениху, мазл тов, и невесте / Пожелать мазл тов с нами вместе!» (Гольдфаден 1880: 66–67).

Магическая составляющая особенно очевидна в распространенном в среде восточноевропейского еврейства обычае, особенно – в еврейских общинах Волини и Подолии – так называемой *черной свадьбы* (*шварце хасене*, *шварце хупе*), или *холерной свадьбы*, которая устраивалась на кладбище во время эпидемий, иногда – в полночь, а свадебные танцы происходили между надгробиями, что стало популярным мотивом еврейского фольклора. Исследователи отмечают их близость к распространенному со времен средневековья *dance macabre*¹², семантика которого может быть двойкой – или символизировать победу человека над болезнью и смертью, или окончательную победу смерти (Safran 2000: 769–770). В Восточной Европе распространение этого обычая фиксируется в связи с преследованиями евреев во времена казацко-крестьянских восстаний в Украине (1648–1649).

Упоминания о проведении в XVIII в. подобного обряда, призванного предотвратить распространение эпидемии, были

зафиксированы экспедицией Ан-ского в 1917 г.: «Рассказывают, что в 1771 году в Бердичеве разразилась ужасная эпидемия. Каждый день умирали сотни людей. Бердичевские равнины и главы общины применяли все возможные средства: составили специальные молитвы, установили ограду вокруг кладбища, даже поставили черную хупу, но ни одно из этих средств не помогло справиться с эпидемией» (Rechtman 1958: 132)¹³.

Женихом или невестой в такого рода обряде обычно становились двое сирот, нищие, больные, которые не имели возможности самостоятельно устроить свою семейную жизнь, создать еврейскую семью в соответствии с религиозными предписаниями, т.е. выполнить важнейшую из заповедей. Помочь в этом своим беднейшим и несчастным членам считалось в общине большой *мицвой*, а ее коллективное исполнение было призвано привлечь ответную благосклонность Всевышнего, стимулировать его милость к общине, отвратить постигшее ее бедствие.

Славянские параллели можно видеть в магической практике «венчания» (южные славяне «венчают болезнь»: для избавления от лихорадки вещи больного относят на вербу) и «развенчания»: для отгона градовой тучи сербы машут на нее венчальным венком, чтобы она «развенчалась» и ушла (Гура 2002а: 68–69).

Исследователями отмечалось, что нищие составляли непреходящую часть участников свадебного обряда, и это оставило след во многих еврейских литературных текстах XIX – начала XX в. Так, в «Дибук» Ан-ского невеста поочередно танцует с нищими на своей свадьбе, и этот обычай имеет свою мотивировку: «Если званому гостю не угодить – беда не велика. Самое большее, что обидится и будет дуться. А если нищий останется недовольным – можно большую беду нажить... С нищим не знаешь, с кем имеешь дело... отгадай-ка, кто там скрывается под лохмотьями. Может быть, обыкновенный нищий, а может быть, кто-нибудь из великих, какой-нибудь цадик, раньше, чем он открылся миру, праведник, управляющий «изгнание» или же один из тех тридцати шести «сокрытых праведников», без которых рухнул бы мир» (Ан-ский 1913: 348, 352–353; ср.: Safran 2000: 771–773; Иванов 1999: 98–99).

Фольклорное соединение трех мотивов – свадьбы, танца нищих гостей и танца живых с мертвыми отражено в некоторых ключевых произведениях еврейской литературы¹⁴. Еще Гликель из Гамельна

(1645–1724) упоминала в своих мемуарах о танцорах в масках на состоявшейся в 1670 г. свадьбе ее дочери, изображавших танец смерти (Glueckel 1963: 79). Сочетание мотивов нищих и кладбищенской свадьбы обнаруживается в таких текстах «дедушки еврейской литературы», Менделе Мойхер-Сфорима, как повесть на идише «Фишке дер Крумер» («Фишка Хромой», 1869), позже переработанная в роман (1888), а затем вышедшая на иврите – «Сефер ха-кабцаним» («Книга нищих», 1909).

Отражение этого обряда в литературных и нелитературных текстах, многочисленных воспоминаниях, разумеется, по-разному варьируется в зависимости от авторской оценки и отношения, от избранного жанра и художественного метода, однако в целом передает его функцию и основные элементы в неизменном виде. У Мойхер-Сфорима описание этого обряда составляет небольшой, хотя и значимый для повествования фрагмент всего произведения, окрашенного в теплые юмористические тона, сочувственного по отношению к бедному одинокому Фишке, которого всякий раз обходит «холерная рекрутчина»: «Глупская община в большом смятении хватала несчастных, калек, убогих, нищих, и на кладбище среди могил венчала их с первыми попавшимися девицами, чтобы таким образом **унять эпидемию**. В первый раз община женила знаменитого безногого Ионтла, который передвигается на сидении при помощи двух деревянных колодок. Его обвенчали с известной нищенкой, той, у которой зубы как лопаты и нет нижней губы¹⁵. **Холера, конечно, испугалась этой молодой четы** и после того, как с перепугу побила в Глупске множество людей, схватила ноги на плечи и поспешила убраться... Во второй раз выбор пал на Нохумцю, глупского юродивого, известного дурачка. Дурачок этот на кладбище при всем честном народе покрыл голову девице, у которой голова с самого детства была, с позволения сказать, покрыта «венцом» [паршой], и о которой в городе говорили, что она гермафродит. Народ, говорят, на этой свадьбе здорово повеселился, люди приятно провели время и на радостях выпили среди могил уйму водки. «Ладно, говорили они, – ничего! Пусть плодятся дети Израиля **холере назло**, пусть множатся, пусть и нищие поживут в свое удовольствие...» (Мойхер-Сфорим 1888: 348–349).

Свои надежды на вступление в брак обездоленные и нищие могут связывать только с нашествием эпидемии («На Глупск снова

нагрязнула холера, но и на сей раз она Фишке не помогла. Он по-прежнему оставался холостяком»), и наоборот – изменившийся в лучшую сторону внешний облик Фишки, его хорошая одежда побуждают сделать предположение, что «община все-таки избрала его «холерным женихом», вспоминать, была ли «в Глупске в тот год холера» (Мойхер-Сфорим 1888: 349, 351).

На подобной мотивировке настаивает и «Минке ди губернаторке», энергичная героиня рассказа «Холерная свадьба» (1884) Я.Б. Ромбро (более известного как журналист, пользовавшийся псевдонимом Филип Кранц): «Это великая *мицва*... Когда же мы сумеем выдать замуж Хайку Безносую, если не теперь? А ведь грешно оставить еврейскую девушку без мужа... Нужно ее венчать теперь же вместе со Шмерке, таким образом, мы сделаем две *мицвы*, и Бог наверно сжалятся над нами и избавит нас от холеры» (Ромбро 1884: 29). У Ромбро этот обряд свадьбы «безобразной и безносой» сироты-нищенки с «лишним на пиру природы» идиотом (по прозвищу Нэлом, несуществующий), призванный **искупить грехи общины и спасти ее от холеры**, отразился в снисходительно-иронической нюансировке, неудивительной у «просвещенного» борца с народными предрассудками и верованиями. Как справедливо отмечает И. Барталь, именно такие восточноевропейские просветители внесли значимый вклад в описание и документацию того мира традиционных обычаев, который они страстно желали искоренить (Барталь 2007: 153).

Ирония звучит и в авторском описании представлений еврейских жителей «маленького и жалкого городка С.» о том, что «сам Иегова определил, чтобы жених и невеста были из наиболее бедных, и обездоленных в мире людей», что «нет лучшего средства, как свадьба на кладбище», которую они, «как и все прочие литовские евреи», считали «очень естественной, полезной и богоугодной мерой», необходимой и спасительной, хотя «влиятельные представители городка и талмудисты только пожимали плечами», а ни одна из женщин «ни за что в мире не согласилась бы», чтобы таким женихом или невестой стал кто-то из ее родственников (Ромбро 1884: 17–18, 28, 30). «Трагикомическим протестом жизни против расходившейся смерти» и «формальным фарсом» называет автор подробно описываемый им обряд с установлением *хуты* на могиле наиболее знаменитого и благочестивого праведника, включая в повествование

и боевые внутренние монологи героев: «Дрожи, холера! Это сыны Израиля смело идут в атаку с с-ской Деборой во главе. Они победят тебя во славу Божию... Беги же, истребительница, беги, убирайся прочь!». В этих коллективных монологах отражена и идеология обряда, призванного склонить Всевышнего к милости («Он простит нас! О, нет! Они не таковы, они молчать не будут и не оставят Иеговы в покое!»), и готовность к борьбе со смертью как бы на ее поле – на кладбище («Ты увидишь и почувствуешь, с кем ты имеешь дело. Они бросят тебе перчатку вызова... и на могилах твоих многочисленных жертв, в самом центре твоего мрачного царства они пропоют тебе похоронный марш и протанцуют пляску жизни и веселья... Эй, берегись же и ты!») (Ромбро 1884: 17, 41, 45).

Скорее в комическом духе использован этот мотив у Эренбурга: «В том, что я живу... виновны смешные предрассудки и ужасная холера. Если бы не было холеры, не было бы вовсе Лазик Ройтшванца... Тогда была большая холера, такая большая, что почти все евреи умерли, а те, что не умерли, конечно, не хотели умереть... Тогда они вспомнили, что если **нельзя надуть смерть, то можно ее развеселить**. Они нашли самого несчастного еврея, Мотеля Ройтшванца. У него не было за душой медной копейки... Он стирал постыдное белье, и в Пурим он разносил из дома в дом роскошные подарки за какие-нибудь пять копеек... и они нашли самую несчастную еврейскую девушку. Они сказали: «Мы дадим вам тридцать рублей, мы дадим вам курицу и рыбу, но вашу свадьбу мы справим на кладбище, чтобы развеселить смерть». Я не знаю, веселилась ли смерть и веселились ли евреи, ведь у жениха, кроме печальной фамилии большущий горб, а невеста была, говоря откровенно, хромая. Я не знаю даже, кончилась ли холера, но одно я знаю, что родился я, Лазик Ройтшванец» (Эренбург 1928: 12).

Достижение предполагавшегося результата исполнения *мицвы* (создание семьи, рождение потомства) иронически отражено и в «Холерной свадьбе», чем дополнительно подчеркивается комическое несоответствие больших организационных усилий и великих ожиданий – жалкой «победой»: «Израиль все-таки недаром протестовал... Через 9 месяцев Хайка обогатила благочестивый город С. новым беспомощным ртом» (Ромбро 1884: 45).

Программно обращающийся к ушедшему миру штетла, певец мифологии восточноевропейского ашкеназийского еврейства, И.Б. Зин-

гер («В суде у моего отца», 1955–1956) воспроизводит представления жителей Билгорая, охваченного эпидемией холеры, о том, «что женить сироту на кладбище – **добрая примета**» (Зингер 1956: 258).

В одном из наиболее известных рассказов Зингера – «Гимплдурень» (1945), в 1953 г. переведенном на английский язык Солом Беллоу, – женихом на кладбищенском бракосочетании становится сирота с семью прозвищами (болван, остолоп, недоумок, тупица, осел, окорок, дурень), которого едва ли не насильно женят на хромой, уродливой, бедной, гулящей бабе: «Как раз эпидемия, дизентерия, прошла. Так что хупу поставили на кладбище» (Зингер 1945: 241). На свадьбе присутствует шут, произносящий над женихом заупокойную молитву, а мальчишки из хедера ведут себя, как в день скорби – *Тиша бе-ав*, т.е. налицо смеховая перелицовка свадебного обряда¹⁶.

Примечательным отражением этого еврейского обычая в жанре кинематографии стал снятый в 1934 г. на Ленфильме фильм «Граница» («Старое Дудино») режиссера Михаила Дубсона, написавшего и его сценарий¹⁷. Фильм был высоко оценен Р. Ролланом и М. Горьким, сравнившими его с практически одновременно вышедшим «Чапаевым». Появление этой «самой выдающейся “еврейской” картины не только предвоенных лет, но и всего звукового кино в Советском Союзе», историк кино М. Черненко назвал чудом, учитывая «уникальную и не сравнимую ни с чем другим» роль «Границы» и в истории мирового кино, и в истории Восточной Европы, поскольку ее действие происходит в Польше, где «еще сохранялась в полной неприкосновенности и чистоте атмосфера и жизнь черты оседлости, та уникальная цивилизация “штетла”, которой осталось жить немногим меньше десятилетия». Сюжет фильма строится на идеологическом контрасте: жители расположенного у советской границы польского местечка полностью зависят от богача Новика, на чьей стороне выступают местная полиция и духовенство, раздувающего национальную рознь между еврейской беднотой и польскими рабочими. В момент совершения церемонии «черной свадьбы» – центральной сцены фильма – фабричные рабочие во главе с коммунистом, объединившись с еврейской беднотой, нападают на полицейский участок и освобождают приговоренного к смертной казни коммуниста-подпольщика Бориса Бернштейна. «Черная свадьба» представлена здесь как символ обреченности местечкового мира, единственный выход из которого – революционный

взрыв (Черненко 2001: 102–106).

Подлинный смысл картины пронизательные критики тех лет (Д. Марьян, А. Мачерет) обнаруживали в том, что фильм эстетически выстраивался вокруг обряда свадьбы горбуни с глухим на ночном еврейском кладбище, избавляющего от беды, напасти, несчастья. Талант Дубсона критика видела в том, что его сцены и персонажи прекрасно отражают реальность, полны жизненной силы. Автора сценария в обряде «черной свадьбы» более привлекает эстетика церемониала, экзотика страдания, порожденного экстраординарной ситуацией. Таким образом то, что должно было служить лишь фоном разоблачительной агитки, оказывается главным, и не только этнографически, хотя – с сегодняшней точки зрения, – Старое Дудино представляет собой едва ли не самый подробный портрет реального, не выстроенного в павильоне «штетла» на мировом экране¹⁸ (Мачерет 1935).

Помимо художественных отражений этого обряда, сохранилось и множество воспоминаний его очевидцев, участников, или людей, знающих о нем на основе передаваемой – устно или письменно – традиции. Так, о холере 1866 г. в Каменце-Литовском (в наст. вр. – город Брестской обл.) упоминает в своих мемуарах, впервые вышедших в Варшаве в 1912 г. и высоко оцененных Шолом-Алейхемом, Ехезкель Котик (1847–1921): «Евреи даже стали применять такие проверенные средства, как устройство свадьбы на кладбище дурочки-калеки со слепым парнем. Ставили на кладбище хупу с **надеждой на появление здорового потомства**» (Котик 1912: 27; Kotik 1998)¹⁹.

Житель местечка Опатов, Мейер Киршенблатт (род. в 1916), ссылаясь на Книгу памяти (*Изкор*), описывает эпизод избавления от эпидемии холеры (1892) местной еврейской общины, насчитывавшей около 6000 человек, благодаря устройству свадьбы на еврейском кладбище по инициативе раввина (см. рис.). Воспоминания Киршенблатта также свидетельствуют о традиционной мотивировке организации кладбищенской свадьбы: поскольку большой *мицвой* считается помощь в устройстве брака между бедняками, то в этом случае покойные родственники членов общины могли бы заступничать перед лицом Всевышнего о прекращении смертей в местечке. Община Опатова избрала жившего вместе с нищими при погребальном обществе бедняка, находившегося на ее содержании

и поддерживавшего порядок и чистоту в бане и *микве*, и круглую сироту, работавшую за крышу над головой, хлеб и одежду прислужой в богатой семье. Сообщение о предстоящей на кладбище «черной свадьбе» было распространено в синагоге, домах учения и еврейских школах, в результате на свадьбу прибыли не только все жители городка, но и окрестных деревень, собравшись у могил почитаемых раввинов. На кладбище была принесена *хупа*, невесте подарено свадебное платье, церемонию проводил раввин Цви Гирш. Члены общины принесли подарки, в том числе – денежные на приобретение дома, и угощение, на столе была водка и жареный ягненок. Музыканты играли, раввин призвал новобрачных и гостей присоединиться к нему в обязательном «танце *мицвы*». Гулянье продолжалось до поздней ночи, и вскоре эпидемия прекратилась²⁰.



М. Киршенблатт. «Черная свадьба» (Опатов, 1892 г.)

Сохранились известия о проведении этого обряда в Одессе в августе 1918 г. (см. подробнее: Розенбойм 2004). Когда город охватила эпидемия холеры, «штаб-квартирой» борьбы с ней стала синагога мучников (Преображенская, 71, угол М. Арнаутской). Здесь, как и в других городах Украины (Киев, Белая Церковь, Каменец-

Подольский, Мариуполь, Полтава, Чернигов), в этой связи вспомнили обычай «черной свадьбы». При еврейских кладбищах искали калек или нищих, которые могли бы стать женихом и невестой. Были найдены приписанный к кишиневскому еврейскому мещанскому обществу 32-летний Сруль-Фишл Дувид-Нисонов Вайнфус и дочь Пейсаха Белинского Сура, раввин Иосиф Гальперин заручился необходимой поддержкой одесского раввина и городского раввина Абы Михайловича Дыхно. Обряд должен был самым строгим образом соответствовать всем религиозным канонам. 1 октября вся Одесса высыпала на улицы, чтобы посмотреть на еврейскую «противохолерную» свадьбу. Свадебная процессия прошла от синагоги мучников к Старому еврейскому кладбищу (первое захоронение здесь относится к 1793 г.), которое не могло вместить всех желающих. Сохранились запись о браке Вайнфуса и Белинской в метрической книге одесского раввина («Тетрадь на записку бракосочетавшихся в г. Одессе евреев на 1918 год») и газетные сообщения с перечислением фамилий всех «отцов-благодетелей» новобрачных. Например, «Одесский листок» за 2 октября (19 сентября) 1918 г. извещал: «В черные години свирепствования холерной или чумной эпидемии установился обычай совершать т.н. черную свадьбу, т.е. совершать венчание какой-либо бедной четы на кладбище. Вчера (т.е. 1 окт.) на первом (старом) евр. кладбище состоялось венчание четы Вайнфус — Блинская. Обряд венчания совершил дух. раввин И. Гальперин» (цит. по: Толстая 2005: 234).

Е. Толстая, справедливо усматривающая в такой свадьбе магическую компенсацию малого ущерба – бедности вступающих в брак («Она как бы создавала противоток добра, способный одолеть угрозу надвигающегося великого ущерба – мора, глада, труса»), предполагает, что в данном случае «речь шла об отчаянном желании одесских евреев не допустить повторения беды уже испытанной. «Черная свадьба», к которой принято было прибегать как к крайнему средству, видимо, понадобилась, чтобы не дать Одессе попасть под власть большевиков. Эффект ее, однако, был недолг: уже в апреле 1919 г. Одесса пала. С черной оспой или какой-нибудь бубонной чумой сладить было проще... (Толстая 2005: 234).

Как можно судить на основании существующих источников, в оценке этого обряда существовали разногласия, особенно заметно проявлявшиеся по мере распространения просвещения. Когда

возникла идея устройства еще одной «черной свадьбы» ради прекращения эпидемии «испанки», которая одновременно с холерой свирепствовала в Одессе, как и в других регионах страны, то получивший запрос на ее разрешение раввин О.З. Финкель вынес его на обсуждение раввината, заключившего, что «не может быть действенной такая мера борьбы с эпидемией, как венчание на кладбище, после которого невежественные люди сразу же ждут благоприятных результатов, и затевается все это исключительно теми, которые готовы пойти на любые затраты, лишь бы только связать свое имя с каким-нибудь громким делом». Духовный раввин одесского раввината, З.А.-Н. Фридман выступил против устройства «черных свадеб» как осквернения святыни, поскольку Талмуд строго запрещает всякое неуважение к усопшим (еда, питье, громкие разговоры на кладбище, даже проход по его территории для сокращения пути), следовательно, о свадьбе с праздничными столами и музыкой не может быть речи. Совет одесской еврейской общины единодушно заявил, что «черные свадьбы» порождены исключительно суеверием и нездоровым мистицизмом малокультурных еврейских масс и подлежат запрету. Отголоском этой истории стал газетный фельетон «Знаменитая гостя Одессы» Я. Сиркеса о некоем гражданине, желавшем во время холерной эпидемии устроить «черную свадьбу», но не успевшем до их запрета, в результате чего его раздосадованная супруга требует совершить задуманное в другом месте (Розенбойм 2004а).

В первые десятилетия XX в. обряд «черной свадьбы» отмечался и на старом тель-авивском кладбище (Spiegel 2000). О региональной распространенности и длительном существовании этого обряда свидетельствуют и некоторые современные полевые исследования, в частности, проведенные В.А. Дымшицем в Могилеве-Подольском (2004), где информант сообщал о такой кладбищенской свадьбе во время эпидемии испанки в 1919 г., и в Тульчине (2005)²¹.

В так называемых книгах памяти (Изкор) отдельных еврейских общин приводятся сведения об этом обряде и в иных обстоятельствах, связанных не с эпидемией, а с угрозой насильственного уничтожения времен Холокоста. Такой обряд состоялся, по свидетельству одного из его участников, Мануса Ядушливого, в с. Базилия Теофипольского р-на Хмельницкой обл. в 1942 г.: «Ужас нарастал с каждым днем. Кто-то из стариков сказал: Мы прогневали Б-га,

прогневали наших предков, отошли от нашей религии. Поэтому мы должны попросить у них прощения. Бывший раввин Клейнерман советует организовать хулу на кладбище, «пригласить» на нее умерших и просить их спасти их молодую семью, а с ней и всех евреев местечка. Пройти обряд бракосочетания на кладбище согласилась мой бывший соученик Дудя... и красавица Клара, перед самой войной окончившая Винницкий пединститут. Они давно любили друг друга. Я до сих пор не могу представить себе состояние людей, собравшихся темной ночью на кладбище. Приближались туда так, чтобы шуцманы не заметили. Группа мужчин создала подобие хулы. Бывший раввин, тихо прочитав молитву, соединил руки жениха и невесты и пожелал им долгой совместной жизни. Молодые супруги, заливаясь слезами, не могли и слова промолвить. Плакали все, упав на могилы своих родных и близких, прося у них прощения и спасения. Это был вопль обреченных, их последняя надежда... Но слезы и молитвы не дошли до Всевышнего» (Ядушливый 2005)..

Отраженный в ряде фольклорных, литературных и документальных источников еврейский обряд кладбищенской свадьбы свидетельствует, как представляется, о совмещении магических верований с монотеистическими религиозными принципами иудаизма, подчинении им. И осознание происходящих бед, и попытка воздействовать на превосходящие силы, отклонить суровый приговор имеют вертикальный вектор, апеллируют к высшей силе. Поэтому они сосредоточены на признании грехов, приведших к несчастью, и преодолении наказания путем заслуг – исполнения заповедей, что призвано смягчить, отсрочить наказание.

Примечания

¹ Ср. Санх. 7: 7 о виновном в этом только в том случае, если он передал своих детей Молоху и провел их через огонь (Лев. 18: 21).

² Ср. Санх. 7: 7 о необходимости их наказания (побить камнями), Санх. 6: 6 о казни колдуний, в то время как обращающийся к ним «подходит для предостережения».

³ Библейские цитаты приводятся по: Пятикнижие.

⁴ Ср., например, сатирическое отражение подобных верований в комедии «отца» еврейской драматургии, Авраама Гольдфадена, где хасидский персонаж говорит о предлагаемой ему просвещенной невесте: «Ой, это безбожница. На что она годится, если она не верит в чертей, духов и в знахарей» (Гольдфаден 1880: 55).

⁵ Опубликовано в известном сборнике хасидских легенд, избранных из разных идишских источников и переведенных на немецкий язык А. Элиасбергом (Eliasberg 1916). Цит. по: Eliasberg 2004: 109–111. Ср. толкование талмудического выражения

«И лучший из врачей попадает в Гегином (Ад)»: гематрическое значение употребленного здесь эпитета равно 17, в чем содержится намек на Шмоне эсре (18) без одного – молитвы о выздоровлении. Таким образом, эти слова Талмуда относятся к врачу, который считает себя «лучшим» и потому полагает, что ему нет необходимости просить помощи у Всевышнего (Глазerson 2006: 12). Ср. также: «Возможно, на Небесах было постановлено, что именно этот врач сможет вылечить этого больного, и никакой другой» (Шульхан Арух 192:4).

⁶ Людомир – другое названия Владимира-Вольнского.

⁷ Ср. сочетание этих представлений, в частности, в записанной А. Рехтманом легенде о Хаиме, сыне Хаи, родившемся в могиле своей матери. Участники этнографической экспедиции С. Ан-ского еще могли видеть в местечке Остров не сохранившееся до наших дней надгробие этого Хаима с надписью, повествующей о его удивительном рождении. Легенда легла в основу либретто оперы на идише Даниэля Галая («Chaim der zun fun Chaya, vos iz geboirn bei zein mütter's keiver»), поставленной в тель-авивском «Бейт Левик» (Cashman 2007).

⁸ Пользуясь случаем, приношу глубокую благодарность собирателям Марии Каспиной и Александре Полян, любезно предоставившим мне этот материал.

⁹ Отдаленные литературные рефлексии представлений о связи свадьбы и похорон (=любви и смерти) можно видеть в литературе романтического направления.

¹⁰ В соответствии с раввинскими респонсами, молитва на могиле праведника доходит до Всевышнего лучше и быстрее. См., напр.: Бадхен 2007: 205.

¹¹ Ср. славянский обычай приглашать (на самом кладбище) покойных к трапезе, как живых (Плотникова 2002: 229–230).

¹² Реликтам мотива танца смерти в еврейской литературе на идише уделено внимание в диссертации Д. Каца (Katz 1993: 210–212), который также приводит примеры отражения этого мотива в искусстве (Katz 1993: 84–114).

¹³ Приношу благодарность Александре Полян за перевод этого фрагмента.

¹⁴ См. об этом подробнее в: Elstein.

¹⁵ Приехав в Одессу, герой повести встречает своего земляка и коллегу по нищенской профессии Ионтла, «холерного жениха»: «Мы с ним дружили еще в Глупске, и я был у него на свадьбе, на кладбище, во время холеры». От жены Ионтла, брак с которой заключен в рамках этого обряда, не приходится ожидать особых достоинств: «Ну и жену, с позволения сказать, дал мне Глупск! Что хорошего можно ждать от «холерной жены»? Холера могла бы ее забрать до того, как она ко мне попала» (Мойхер-Сфорим 1888: 348–349, 351).

¹⁶ В русской культуре выворачивание наизнанку свадебного обряда получило широкую известность, благодаря шумным шутовским свадьбам, устраивавшимся при дворах Петра I (так был в 1695 г. женат его шут, участник Всеспянейшего собора, Яков Тургенев: так во время маскарада в 1721 г., призванного продемонстрировать, что «небывалое бывает», была устроена шутовская свадьба Князя-папы, престарелого боярина Петра Бутурлина с Аношю Зотовой) и Анны Иоанновны (свадьба придворного шута князя Михаила Алексеевича Голицына-Квасника и калмычки в 1740 г. (Погосян 2001).

¹⁷ Благодарю Александра Локшина за указание на это произведение.

¹⁸ В 1939 г. этот мотив был отражен в американском фильме «The Light Ahead», снятом по мотивам романа «Фишка Хромой» режиссером Эдгаром Ульмером, выступившим также – совместно с Ширли Ульмер – автором сценария (см.: Safran 2000: 769).

¹⁹ Е. Котик, сообщая здесь о неэффективности этого обряда, приводит и другие любопытные магические методы, которые он относит к более современным: «Тогда ещё не знали последних средств, применявшихся пятнадцать лет назад в Польше во время холеры в Люблине. Тогда все изготовляли колечки из лулава, запрягали четырёх девочек и распахивали кусок земли с той стороны города, откуда пришла холера. Также приводили на кладбище гоя, платили ему три рубля в день за то, чтобы он стоял там у ворот, и когда приносили покойника, говорил бы: “*Tu nie ma miejsca*”. Гой при этом, имея гоийскую голову, говорил, когда приносили покойника, нечто противоположное: “*Tu jest dosyc miejsca*, несите сюда всех евреев”» (Котик 1912: 27). Об аналогичном обычае «выкупа места» в Подолии (по материалам середины XIX в. и 2001 г.) см.: Белова 2005: 198–199.

²⁰ Эмигрировав в Канаду в 1934 г., М. Киршенблатт в 1990 г., в возрасте 74 лет научился рисовать и написал несколько картин, изображающих жизнь его семьи и еврейского местечка в довоенной Польше. Они, как и его интервью, которые с 1967 г. брала у него Барбара Киршенблатт, вошли в готовящуюся к публикации издательством «University of California Press» в 2007 г. книгу воспоминаний (Kirshenblatt 2007). Воспроизводимый в статье рисунок заимствован из этой публикации.

²¹ Приношу глубокую благодарность Валерию Дымшицу за предоставленную информацию.

Литература и источники

Ан-ский 1909 – *Ан-ский С.* Заговоры от дурного глаза, болезней и несчастных случаев среди евреев Северо-западного края // Еврейская старина. 1909. Т. 1. С. 72–80.

Ан-ский 1910 – *Ан-ский С.* Из легенд о Мстиславском деле // Пережитое. 1910. Т. 2. С. 248–257.

Ан-ский 1913 – *Ан-ский С.* Меж двух миров (Дибук) // Полвека еврейского театра. 1876–1926. Антология еврейской драматургии. М., 2003. С. 319–381.

Бадхен 2007 – *Бадхен М.* Еврейская чертовщина. Сер. «Каббала и еврейская традиция». М.; Иерусалим, 2007.

Байбурин 1990 – *Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 64–98.

Барталь 2007 – *Барталь И.* От общины к нации: евреи Восточной Европы в 1772–1881 гг. М., 2007.

Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

Виноградова 2002 – *Виноградова Л.Н.* Похороны-свадьба // Славянская мифология. М., 2002. Изд. 2-е. С. 384–385.

Глазерсон 2006 – *р. Глазерсон М.* Медицина и каббала. Сер. Каббала и еврейская традиция / Пер. М. Левинова. М.; Иерусалим, 2006.

Гольдфаден 1880 – *Гольдфаден А.* Фанатик, или два Куни-Лемеля // Полвека еврейского театра. 1876–1926. Антология еврейской драматургии / Пер. В. Чернина. М., 2003. С. 23–77.

Гура 2002 – *Гура А.В.* Брак // Славянская мифология. М., 2002. Изд. 2-е. С. 54–56.

Гура 2002а – *Гура А.В.* Венчание // Славянская мифология. М., 2002. Изд. 2-е. С. 67–69.

- Дубнов 1899 – *Дубнов С.М.* Из хроники Мстиславской общины // *Восход*. 1899. № 9. С. 33–59.
- Зингер 1945 – *Башевис Зингер И.* Гимпл-дурень // *Шоша. Рассказы / Вступ. ст. Л. Аннинского. Сост. П. Войскунская. Пер. Л. Беринского. М., 1991. С. 238–249.*
- Зингер 1956 – *Башевис Зингер И.* Тетя Енел // *В суде у моего отца. Люблинский штугарь / Пер. И. Янской. СПб., 1997. С. 253–258..*
- Иванов 1999 – *Иванов В.* Русские сезоны театра «Габима». М., 1999.
- Котик 1912 – *Котик Е.* Мои воспоминания / Пер. М. Улановской с изд.: Berlin, 1922. – http://www.jewniverse.ru/RED/Ulanovskaya_Kotik/Glava_27.htm.
- Котик 1998 – What I Have Seen... the Memoirs of Yechezkel Kotik / Ed. and transl. into Hebrew with an introd. by D. Asaf. Tel-Aviv. Center for the History of Polish Jewry, Diaspora Research Institute, Tel-Aviv University, 1998.
- Левкиевская 2002 – *Левкиевская Е.Е.* Сирота // *Славянская мифология. М., 2002. Изд. 2-е. С. 433.*
- Мачерет 1935 – *Мачерет А.* Рождение мастера // *Кино. 1935, июнь.*
- Микитенко 1998 – *Микитенко О.* Украинский обряд «сумне весилля» и его сербские параллели // *Кодови словенских култура. 3. 1998. С. 121–135.*
- Мойхер-Сфорим 1888 – *Менделе Мойхер-Сфорим.* Фишка Хромой // *Менделе Мойхер-Сфорим. Маленький человечек. Путешествие Вениамина Третьего. Фишка Хромой / Пер. М. Шамбадала. М., 1961. С. 319–516.*
- Пятикнижие – Пятикнижие и гафтарот / Ивр. текст с рус. пер. и классическим комментарием «Сончино». Комментар. р. Й. Герца. М.; Иерусалим, 1999.
- Плотникова 2002 – *Плотникова А.А.* Кладбище // *Славянская мифология. М., 2002. Изд. 2-е. С. 228–230.*
- Погосян 2001 – *Погосян Е.* «И невозможное возможно»: свадьба шутов в ледяном доме как факт официальной культуры // *Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. IV (Новая серия). Тарту, 2001. С. 80–109.*
- Райзе – Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы и анекдоты, собранные Е.С. Райзе / Сост., лит. обр., предисл., коммент. В. Дымшица. СПб., 1999.
- Розенбойм 2004 – *Розенбойм А.* Пир во время холеры // *Вестник № 1 (338). 7.1.2004. <http://www.vestnik.com/issues/2004/0107/win/rozenboym.htm>*
- Розенбойм 2004а – *Розенбойм А.* Пир во время холеры // *Вестник № 2 (339) 21.1.2004. <http://www.vestnik.com/issues/2003/1224/win/rozenboym.htm>*
- Ромбро 1884 – *Ромбро Я.Б.* Холерная свадьба // *Восход. 1884. Кн. VI. С.10–45.*
- Толстая 2005 – *Толстая Е.* Привыкли выковыривать изюм // *НЛЮ. 2005, № 73. С. 232–234.*
- Толстой 2002 – *Толстой Н.И.* Граница // *Славянская мифология. М., 2002. Изд. 2-е. С. 115–116.*
- Черненко 2001 – *Черненко М.* Красная звезда, желтая звезда. Кинематографическая история еврейства в России. 1919–1999. Винница, 2001.
- Шолом-Алейхем 1888 – *Шолом-Алейхем.* Стемпеню // *Шолом-Алейхем. Собр. соч. в 6 т. / Пер. Я. Слоним. М., 1959. Т. 1. С. 45–146.*
- Шульхан Арух – *Ганцфрид С.* Кишур Шульхан Арух / Пер. с ивр. под ред. Л. Городецкого. М., 2006.
- Эренбург 1928 – *Эренбург И.* Бурная жизнь Лазика Ройтшвапца. М., 1991.
- Ядушливый 2005 – *Ядушливый М.* Памяти жертв Холокоста // *Журнал «Я». 2005. № 16.*

- Cashman 2007 – *Cashman G.F.* Not just for old times' sake // All About Jewish Theatre. http://www.jewish-theatre.com/visitor/article_display.aspx?articleID=2209
- Eliasberg 1916 – *Sagen polnischer Jüden / Ausgew. und übertr. v. A. Eliasberg.* München, 1916.
- Eliasberg 2004 – *Eliasberg A.* Legendy Żydów polskich / Tł. M. Szlaga, posł. H. Halkowski, opr. i posł. L. Koška. Kraków, 2004.
- Elstein – *Elstein Y., Lipsker A.* The Homogeneous Series in the Literature of the Jewish People: A Thematological Methodology – <http://www.biu.ac.il/js/thematology/essay.html>.
- Glueckel 1963 – *The Life of Glueckel of Hameln / Trans. and ed. by B.-Z. Abrams.* New York, 1963.
- Katz 1993 – *Katz D.* Der Motiv fun Toitentanz in der Tradizie fun Literatur bei Yidden. Bar-Ilan University, Ramat-Gan, 1993.
- Kirshenblatt 2007 – *Kirshenblatt M., Kirshenblatt-Gimblett B.* They Called Me Mayer July // Painted Memories of a Jewish Childhood in Poland Before the Holocaust – http://www.nyu.edu/classes/bkg/MK/MK_images/pages/blackwedding.html
- Maimonides 1190 – *Moses Maimonides.* The Guide for the Perplexed / Transl. from the original Arabic text by M. Friedländer. Skokie, Illinois, 2002.
- Rechtman 1958 – *Rechtman A.* Bridegroom-Bride-Graves // *Yiddish Ethnography and Folklore.* Buenos Aires: YIVO, 1958. P. 5–352.
- Safran 2000 – *Safran G.* Dancing with Death and Salvaging Jewish Culture in *Austeria* and *The Dybbuk* // *Slavic Review.* 59, N 4 (Winter 2000). P. 761–781.
- Spiegel 2000 – *Spiegel N.* Beauty and Authenticity: the Search for Queen Esther in Tel-Aviv, 1926–1931 // *AJS 32 Annual Conference.* Boston, 2000.

Ольга Белова (Москва)

Народная магия в регионах этнокультурных контактов славян и евреев

В народной культуре представителю «чужого» этноса или конфессии традиционно приписываются сверхъестественные свойства, связь с потусторонними силами, способности к магии и ведовству (как вредоносному, так и продуцирующему). Различные магические практики, направленные на плодородие земли и скота, достижение благополучия в семье и хозяйстве, а также призванные обеспечить успех задуманному предприятию не совсем праведными средствами, составляли одну из наиболее «актуальных» сторон жизненного уклада. Мифологизированная фигура «чужого» в фольклорном контексте «магической повседневности» оказывалась более чем кстати. А если «чужой» был к тому же и близким соседом, обмен магическими «рецептами», текстами заговоров, амулетами становился делом обычным и взаимовыгодным. В то же время непосредственное соседство с иноверцами побуждало к особой бдительности, ведь от «чужих» знахарей, да и вообще от любого инородца можно ожидать опасных козней.

Именно такая картина взаимоотношений восточных славян и евреев в XVIII – первой половине XX в. складывалась в регионах тесных этнокультурных контактов – такими областями были Подолия, украинское и белорусское Полесье, Смоленщина, Виленская губ., Прикарпатье и Закарпатье. Помимо того, что народные верования русских, украинцев и белорусов, соседствовавших с евреями на территории «черты оседлости», представляют собой уникальный комплекс представлений, единых для восточных славян, эти верования составляют живую традицию, что подтверждается материалами этнолингвистических экспедиций последних лет. Отметим также, что ряд народных суеверий в отношении евреев распространился далеко за пределами тех регионов, где они составляли органический элемент взаимных представлений, обусловленных традицией. Как часть городского массового сознания, подобные представления, уже изрядно искаженные и упрощенные до примитивности, нередко становились основой для бытового, да и государственного, антисемитизма.

О чем же свидетельствуют факты народной культуры? Как относились к необычным способностям друг друга славяне и евреи, жившие бок о бок не одно столетие? Как относились они к «чужим» магическим практикам, когда и зачем прибегали к помощи «чужих» колдунов и знахарей?

Сверхъестественные способности «чужих»

Вера в необычные качества «чужих» базируются на универсальной идее о том, что «чужой» народ в принципе имеет склонность к ведовству. Таким образом, представители всего этноса могут расцениваться как прирожденные колдуны. В силу своих «природных» способностей иноверцы моли влиять на природу – вызывать погодное ненастье, метель, дождь. «Если вечером жиды «кўпюцца» в большие толпы и долго делают свои «прохáцки», на другой день обязательно пойдет дождь», – считали белорусы Витебской губ. (Никифоровский 1897: 212); «Як жиды надто зимою па селе цягаюцца, то буде мецелица», – вторили им жители Гродненщины (Federowski 1897: 238). Согласно примете, записанной в Слуцком повете (Западная Белоруссия), когда собирается толпа евреев или цыган – назавтра будет дождь (если это происходит летом) или оттепель (если зимой) (Сержпутоўскі 1930: 133). Согласно украинской примете, «буде дощ, бо жиди волочаця» (Номис 1864: 6). В то же время евреев можно было просить молиться «о погоде», чтобы прекратить затянувшееся ненастье (окр. Пшемьшля, Саґа 1992: 109).

В связи с поверьями о колдовской природе этнических соседей чрезвычайно интересной представляется фигура «знающего», колдуна и знахаря. В этой роли часто особо колоритно смотрится именно представитель иной народности или веры.

Белорусы считали колдунами цыган, евреев и полешуков; украинцы – «литвинов» (белорусов), «москалей» (русских), евреев; поляки Подлясья – жителей восточного Полесья. Для традиционной культуры вообще характерно «этническое» закрепление профессий, связанных со «сверхзнанием»: цыган – кузнец, коновал (у русских), русский – плотник (у украинцев), немец – лекарь (этой точки зрения единодушно придерживались и восточные и западные славяне). На Украине евреи при падучей болезни (а также апоплексии, умопомешательстве, говорении во сне) обращались к татарину или к цадику (Чубинский 1872/7: 56–57); евреи Белоруссии за отсутствием «баалшема» прибегали к помощи русских знахарей и знахарок

(АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 381, л. 26об.). Польские евреи считали чародеями овчаров и цыган (Lilientalowa 1905: 151). При общей настроенности по отношению к практике гадания, узнавания будущего с помощью потусторонних сил особенно опасным и даже «преступным» считалось в витебской Белоруссии обращение к гадальщикам «нехристям», под которыми подразумевались евреи, цыгане и татары (Никифоровский 1897: 306).

Сверхъестественные способности знахарей-иноверцев признавались иногда более действенными, чем умения «своих» колдунов. Об этом – гуцульская быличка о страннике-еврее, который пришел в один дом на Пасху, не отказался от «свяченого» угощения, а потом не только «заговорил» буйную корову, но и сделал ее неподверженной сглазу (Онищук 1909: 119–120). В белорусской сказке, записанной в Слуцком повете, незадачливый пастух идет за советом к «рабину», чтобы выяснить, отчего коровы теряют молоко. «Той чытаў, чытаў Біблю» да растолкавал пастуху, что это «нечистый» выдаивает коров. Раввин посоветовал пастуху взять от каждой коровы «таго, што дарам выліваецца», налить в «кашэрны гаршок», в пятницу сварить, а в «шабас» употребить вместе с «гугулям», остатками обмыв вымя коровам (Сержпутоўскій 2000: 216). В полесской быличке знахарь-еврей с помощью рушника показывает, как ведьма забирала молоко у коровы: он вешает на жердь рушник и начинает его выкручивать; с рушника льется молоко (Радчицк Столинского р-на Брестской обл., ПА 1984, зап. Н.П. Антропов).

Если сравнить народные рассказы о знахарях и ведьмах «нездешней» национальности, бросается в глаза следующий момент: некоторые «знающие» (поляки, цыгане) ведут себя вполне в русле местной традиции, используя те же магические приемы, что и местные украинские или белорусские колдуны (всех их объединяет, согласно народным представлениям, принадлежность к христианству); евреи же всегда пользуются своей собственной магией и добиваются необходимого результата при помощи «своей» (еврейской), т.е. «чужой» для носителя местной традиции молитвы (см.: Белова 2005: 243–244).

Именно так обстоит дело в рассказе, записанном нами во время экспедиции 2000 г. в волынское Полесье, в с. Речица. Местечковый еврей-знахарь славился по всей округе своим умением обезвреживать «заломы» и «завитки» (оставленные в поле или на огороде

и особым образом скрученные пучки соломы с целью навести порчу на хозяина угоды). Дед рассказчика пригласил этого еврея, чтобы уничтожить «завитку» на капусте. Еврей с помощью «своей» молитвы обезвредил «завитку» и разоблачил недоброжелателя (оказавшегося к тому же родственником потерпевшего), заставив его прилюдно бежать за телегой в чем мать родила. Так знахарь-еврей пересилил местного колдуна и расстроил его козни.

Традиционный способ тушения пожара (обход горящего дома с иконой и молитвой) используют в Полесье все – и полешуки и местные цыгане. В сходной ситуации оказывается и еврей, однако справиться со стихией ему помогает еврейская молитва: «Запалил гром будынок, телята погорэли; усё погорэло, та пришол еврэй и затушил, молитвою змолил» (Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1984, зап. Е.Г. Демьянова). В с. Мельники нам рассказали о 90-летнем еврее, который также умел «заговаривать» пожары: «От було девьяносто лет жыд... Ек горыть дэсь, пожар: «О то, – ка, – твое, а то мое». Ёжэ половина хаты згорыть, а половина нэ згорыть. Вин такый буў знахарь, той жыд. [Как еврей останавливал пожар?] Молитвою. Молитвы знал» (В.Г. Супрунюк, 1931 г.р., Мельники Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова). При этом, как вспоминает рассказчица, знахарь не только произносил «слова» или «молитвы», но и жестикулировал, разводя руки в стороны: подчиняясь ему, пламя также расходилось в стороны.

На Украине бытовали рассказы о евреях-«планетниках» (злых колдунах, проявляющих свои вредоносные способности, когда на них «находит планета»): в сообщении из Ушицкого у. (Подолія) говорится: «Один еврей-“планитник” шил у крестьянина свитку. Жена крестьянина, рассердившись на детей, сказала: “А бодай вам очи повылазылы”. Еврей помолчал, но когда на него нашла планета, то он, обратившись к женщине, проговорил: “А ну, скажы ще так”. Женщина и сказала, но уже не к детям, а к еврею: “Нехай тоби очи вылезуть”, и у еврея в то же мгновение выпали глаза» (Чубинський 1995: 204).

В Карпатах верили, что среди евреев было особенно много «ночников» (колдунов-оборотней), специализирующихся на вредоносной магии.

Особые отношения связывают знахарей со змеями и пресмыкающимися. В быличке из окрестностей Белостока (Подлясье)

рассказывается о знахаре-еврее, который заговаривал змеиные укусы. Знахарь никогда не выходил из дома; когда к нему привозили больного, он перевязывал бечевкой место, куда дошла опухоль и шептал при этом «таинственные слова»; в доме у него жили ужи, которые выползали на свист хозяина и которыми он пугал своих должников, говоря, что может заставить ужей покусать их (Gloger 1877: 105). По свидетельству из Черниговского у., рыбак (он же знахарь), служивший у еврея-корчмаря, угощался горилкой за счет скупого хозяина, потому что свистом «ззывав вужив, жаб, ящерок и усяких там гадов», пугая еврея (Гринченко 1901: 167–168).

Перед смертью «знающие» стараются передать свой дар кому-либо из окружающих, причем неподготовленный «наследник» часто испытывает после этого страшные мучения. Иногда таким избранником становится «чужой», как в карпатской быличке о том, как колдунья передала свое знание ничего не подозревающей еврейке, попросив взять себя за руку (обычный прием при передаче колдовских способностей) (Гнатюк 1912а: 321). В Киевской губ. рассказывали, как еврей при помощи пояса поймал ведьму, которая, обратившись в колесо, проникла в хлев, и не отпускал ее до тех пор, пока она не пообещала передать ему свое умение (Гнатюк 1912б: 103).

Утратить свои способности «знающие» могли, например, оказав медицинскую помощь иноверцу: излечив еврея, знахарь впоследствии уже не мог вылечить от этой же болезни пациента из «своих» (Западная Белоруссия; Federowski 1897: 415). В ровенском Полесье повитуха, прочитавшая молитву над роженицей «у жидов», была бессильна в дальнейшем помогать остальным людям (Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1984, зап. Е.Г. Демьянова).

Подобно славянским ведьмам, принимающим вид животных и даже неодушевленных предметов, оборотни-евреи также пробираются в чужие коровники, чтобы испортить скот или отобрать у коров молоко. Как говорится в быличке из Галиции, сельский «жидопырь» превращался по ночам в кота и забирался в хлев богатого хозяина. Однажды хозяин увидел в хлеву кота, схватил его и отрезал ему ухо. Наутро все увидели, что еврей-корчмарь ходит с перевязанной головой (типичный сюжет восточнославянской былички о распознавании ведьмы). После этого случая «опырь» утратил свою вредоносную силу, и другие «опыри» перестали признавать его (Яворский 1915: 262). Как следует из закарпатской былички, запи-

санной П.Г. Богатыревым, ведуны разных национальностей легко находят общий язык: «Ведьм (*босуркань*) можно видеть ночью. Мой старый тесть их встретил. Как-то в полночь он возвращался домой и услышал в грушевом саду какой-то шум. Он посмотрел в ту сторону и увидел одну еврейку, двух русских женщин и одного умершего недавно мужчину по имени Волотир; все четверо были из Кривы...» (Богатырев 1971: 282).

Особо следует сказать об отношении славянского населения к еврейским раввинам и цадикам, которых считали не только мудрецами-пророками, но и знахарями-ведунами.

Они были уважаемы местными крестьянами, однако при этом бытовали поверья, что у цадика на одной ноге было конское копыто (Stomma 1986: 38, Jastrzębski 1989: 42). Поляки верили, что цадик или раввин мог «вымолить» ребенка для бездетной пары, правда такой ребенок впоследствии сам оставался бездетным (Сага 1992: 118). Интересное свидетельство о практике «вымаливания» ребенка находим в одной белорусской сказке. Женщина, чтобы родить долгожданного ребенка, «хадзіла па прощам, давала на хвалу Божую, на цэркаў, на касцёлы й нават на жыдоўскую школу» (Сержпутоўскай 2000: 46).

Могилы еврейских «святых» – цадигов часто становились местом поклонения среди местного населения (независимо от конфессиональной принадлежности).

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

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

В г. Черновцы и сегодня объектом культового почитания является могила цадика Исраэля Фридмана из Ружина на кладбище в Садгоре. Жители Черновцов и окрестных сел просят местного

раввина отнести на могилу записки с просьбами о помощи, исцелении и т.п. Каждый день у синагоги выстраивается очередь неевреев. О чем же просят люди? Как рассказывали нам женщины из этой очереди, проблема излагается устно, раввин все записывает «по-ихнему», затем читает записки во время богослужения; обращаться с просьбами лучше в пятницу, тогда твое прошение будет прочитано на субботней службе; не рекомендуется обращаться с прошением чаще, чем раз в две недели. Входя в синагогу, просители целуют мезузу («цэ йих хрэст»). Внешне они соблюдают «чужой» ритуал, вкладывая в него при этом «свой» смысл (целование мезузы для них равнозначно крестному знаменю, совершаемому при входе в церковь). Посещали местные жители раввина и в «Малых Черновцах» – селе Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл.: «Ходыли. Просто виру нэ принималы, а ходыты – ходыли. [О чем просили?] Так тут в основном насилэнне биднэе, вот и ходыли там...» (В.И. Дмитришенко, 1960 г.р., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

Об этой практике хорошо осведомлены местные евреи и с удивольствием ее комментируют: «...Русские ходят в еврейскую синагогу, вы это не знаете разве?! Ну как?! Ну что вы, здесь очень много, вы можете поговорить с раввином с этим, они вам скажут, что русские очень много ходят. Они считают, что молитва еврейских служителей культа очень действенная. И я знаю, многие такие ходят. Значит, пишут записки, что я прошу, у меня такое-то и такое-то несчастье <...> И очень многие – то, значит, корова не даёт молоко, шо якобы какие-то ведьмы отбирают это молоко... они ж в сёлах верят, шо какая-то женщина ведьма, и она отбирает у них молоко у коров. И вот они идут в “еврейскую цэркву”, просят: вот такая-то такая-то, вонá погано до мэнэ стáвиця, видбирáе вид моей коровы молоко, шось вона рóби, я прóшу мольтыся за мюу худóбу, за то и за то. Это много случаев у нас здесь есть. Не только здесь, вообще это принято. [Могут попросить наказать обидчика?] Шоб ему сделали шо-то плохое? Это не принимается. Нет, это молятся за то, чтоб его Бог образумил. А это нельзя! И нельзя в церкви тоже это делать. Просто, чтобы Бог тебя образумил. Ведь как говорится в христианском учении, что возлюби ближнего и врага своего. То есть, если ты будешь молиться – образумь его, дай ему гумáннэ видно́шэння – то якобы тебя Бог услышит. А если ты будешь давать проклятия, то это проклятие Бог не воспринимает, это нет. Именно возлюби врага своего» (К.И. Горовец, 1926 г.р., Черновцы, 2005,

зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

От той же рассказчицы мы услышали историю о том, что раввин может снять «венец безбрачия» – так говорила при ней украинские женщина, повествуя о том, как молитвой раввина удалось «переломить» несчастливую судьбу ее дочери, которая никак не могла выйти замуж.

«Моя дочь долго не выходила замуж...» Она другой рассказывает, а я слышу. Она каже: «Вы знаетэ (она с района приехала), ну нэ знаю, чо́го <...> она встречается... до възилля доходи дило, обовязково шось росстроеваеца. <...> И вже ей двацать висим рокиў. А мэни порáдыли [посоветовали. – О.Б.] напысаты таку цыдульку – то есть бумажку – и пийты в еврэйску цэркву (они говорят в еврэйску цэркву). И вы знаетэ, шо мэна́ одна жынка повзла, и я пишла. Дай Боже здоровья, каже, цьому равинowi! Вы знаете, вин мольвсы, и я покля́ла там в скрыньку (там висит вроде, значит, какой-то такой ящичек и якобы не указывают там, скажем, таксу, сколько-то денег, а сколько ты там находишь нужным, столько [кладешь]). Я покляла туда дэсять гривнив. Хай, каже, кладут дватри, а я дэсять покляла. И, каже, мольлысы, и она через пивроку выйшла замиж!» (Черновцы, 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

Особо следует упомянуть о менее распространенном явлении – посещении евреями христианских храмов. О том, как и почему это происходит, нам рассказывали и украинцы, и евреи. В.И. Дмитрищенко из с. Черневцы сказал, что евреи ходили молиться в костел, когда была закрыта синагога. Проверить эту информацию в сегодняшних Черневцах, где осталось всего несколько евреев, не представилось возможным...

В Смоленской обл. мы записали рассказ о том, как по совету местной «знающей» бабушки еврейская семья приняла решение окрестить тяжело больного ребенка, после чего девочка благополучно выздоровела. При этом крещение обеими сторонами воспринималось именно как магический акт, не имеющий «конфессиональных» последствий: ребенку просто как бы сменили имя, обманув таким образом болезнь (М.С. Кугелев, 1923 г.р., Богородское Смоленского р-на, 2005, зап. О.В. Белова).

Следы почитания захоронений праведников в виде приношений хлеба и свечей отмечены в прикарпатском селе Куты (материалы полевого сезона 2004 г.). В прикарпатском селе Вижница христиане приходят с просьбами к могилам местных еврейских праведников-

«мудрецов»; при этом зритель кладбища считает нужным под-сказывать новичкам правила поведения при обращении к «чужому святому»: «Когда приходят христиане, я прошу их не креститься, не вставать на колени, надеть шапку, не просить Иисуса Христа, не просить о злом» (Александр Т., Вижница Черновицкой обл., 2005, зап. О.В. Белова).

Этические установки, высказанные нашими рассказчиками, – нельзя просить в синагоге или на могиле праведника о мести, о наказании – контрастируют с этнографическими свидетельствами XIX – начала XX в. Приведем несколько примеров: в Белоруссии, чтобы наказать лиходея, жертвовали деньги на три «еврейские школы», чтобы раввины помолились о погибели врага (кстати, то же самое делали, если хотели найти и вернуть украденную вещь); еще один способ мести – накануне большого праздника помолоть в жерновах медные деньги, а потом пожертвовать их в синагогу (Сержпутоўскій 1930: 135, 243). Мотив отмщения посредством «чужой» молитвы присутствует и в некоторых современных свидетельствах: парень, избивший своего приятеля, через год утопился – его семья утверждала, что родственники пострадавшего дали денег в синагогу и «какие-то действия раввина» привели к смерти обидчика (Подлясье, Саґа 1992: 107); обворованный заплатил раввину за то, чтобы тот навел проклятие на вора – раввин читал в синагоге «семь псалмов Давидовых» и через год кара настигла вора (Подлясье, Саґа 1992: 107). Иногда способность раввинов «наклады-вать заклятья» сравнивается рассказчиками с тем, как христианский священник «запечатывает» могилу и «делает заклятье», чтобы «покойники не ходили»; таким образом, постулируется вера в сверхъестественные способности служителей культа независимо от конфессии (см.: Саґа 1992: 108).

В то же время среди украинского населения Прикарпатья и сегодня устойчиво бытует поверье, что еврейские раввины способны «отрабатывать» сглаз: «Ходят [украинцы в синагогу], там разные там наговоры есть, то они, это, отрабатывают шо. [Кто?] Ну эти, раввины. [Наговоры?] Ну есть там – какие-то болезни насылают разные, и раввины там как моляца, то эти изгоняют» (М. Кукурба, 1969 г.р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

В этих свидетельствах явно присутствует указание на особое

отношение христиан к еврейским «знающим» – с одной стороны, это «святые», способные помочь в кризисной ситуации, с другой – «магические специалисты», которые могут навести порчу.

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

«Профессиональная» магия

Особой колоритностью отличались приемы, которые использовали евреи-корчмари для привлечения клиентов. Отметим, что приемы эти не были специфически «еврейскими» – аналогичные действия совершали кабатчики и в Центральной России (скорее, здесь можно говорить о цеховой магии). В Гродненской, Виленской, Ковенской губ., а также в Карпатах, в Подолии и в Польше бытовало поверье, что евреи стремились завладеть веревкой, на которой повесился самоубийца; кусочки этой веревки они держали в бочке с горилкой или тайком подбрасывали в рюмки пьющей публике, чтобы люди шли к ним так же активно, как они шли посмотреть на покойника (Белова 2005: 248). На пограничье Белоруссии, Литвы и Польши было широко распространено верование, что «жиды, в особенности корчмари, изо всех сил хлопочут добыть себе веревку, на которой повесился самоубийца, и затем стараются подбрасывать из нее клочок в рюмку водки человеку непьющему, в полной уверенности, что последний делается пьяницей, пропьет ему, корчмарю, все его состояние» (Шейн 1890: 550). Сходное верование бытовало у вер-

ховинцев Закарпатья: «Веревка, на которой повесился самоубийца, очень ценится евреями-корчмарями, т.к. они кусочки от нее бросают в паленку, и народ непрестанно ходит к ним пить паленку» (ПР 1929: 91). Любопытное свидетельство зафиксировано в Полесье: в бочке с горилкой у местного «орендара» были обнаружены кусочки веревки висельника. Считалось, что корчмарь делал это нарочно для спаивания клиентов-неевреев, «штоб гои пили, да й сами на шибельницу [на виселицу. – О.Б.] лезли» (Pietkiewicz 1938: 219).

На юго-востоке Польши еврей-корчмарь для привлечения гостей угощали их водкой, пропущенной через шейку гуся или утки; считалось, что испивший такой водки будет постоянно приходить в корчму, «как утка ищет воду» (Kolberg DW 51: 61). В Подолии с этой же целью еврей-шинкарь угощали гостей настойкой из утиных голов: как утка любит воду, так выпивший настойку будет любить водку (Зеленин 1916: 1074). В Познаньском крае считали, что евреи собирают отпавшие колтуны из суеверия, что колтун, положенный в бочку с вином, обеспечивает удачу в распродаже спиртного (Kolberg DW 11: 225–226). В Подолии верили, что евреи моют пивом, водкой или медом свои «сыпи», приговаривая: «Як я свое тило тым очишаю и волосы змываю вкупи, шоб так хрестьяне до мого напытку збажалыся» (Зеленин 1916: 1075).

В закарпатском селе Нижние Ворота рассказывали, что еврейка-корчмарка для привлечения богатого клиента сделала следующее: она обмыла горилкой свои половые органы со словами: «Як задниця держитесь другої частини друг до друга, так най той чоловік (при этом было названо имя привораживаемого) держитесь і п'є нашу горілку». После этого она хотела предложить горилку гостю, но ошиблась и подала выпивку не богачу, а бедному человеку, который выпил наговоренное питье и вконец разорился (АИЭА, ф. 6, д. 2599, л. 147; Воловецкий р-н Закарпатской обл., 1948, зап. В. Дьяченко).

По свидетельству из Подолии, шинкарь поили клиентов водкой, в которой предварительно была намочена женская рубашка, запачканная месячными очищениями: как мужчины любят женщин, так выпивший любил бы водку (Зеленин 1916: 1074–1075).

В Западной Белоруссии шинкарь прибывали на пороге найденную на дороге подкову, и кто хоть раз переступал через нее, становился завсегдатаем шинка (Сержпутоўскі 1930: 196).

Еще одной группой профессионалов, заинтересованных в исполь-

зовании «чужих» в своей магии, были овчары. В Серадзком крае овчары верили, что присутствие еврея вблизи овчарни приносит счастье, поэтому инородца под любым предлогом зазывали в овчарню; в окрестностях Ченстоховы бытовало поверье, что еврей, спящий в овчарне или около нее, приносит счастье и охраняет животных от беды (Kolberg DW 46: 493). Среди овчаров Малопольши средством против сглаза овец считалось следующее: нужно в полночь пойти на христианское кладбище и взять мох с могилы, на которой стоит крест; затем с еврейского кладбища принести колоду и сварить в воде вместе со мхом, после чего окропить овец этой водой (Siarkowski 1879: 31).

Среди овчаров большой популярностью пользовались магические практики с использованием частей тела мертвецов, и здесь этнические соседи в очередной раз становились объектом пристального внимания колдунов. После смерти еврея тело его, и при жизни бывшее потенциальным вместилищем «демонического» начала (см. Белова 2005: 48–50), может послужить для разного рода магических манипуляций. Особенно богата такого рода действиями магия овчаров, направленная на защиту отары от болезней, и порчи. Поскольку считалось, что причиной болезни овец может быть голова или другие части трупа христианина, закопанные под порогом или около овчарни, то в качестве охранительного средства хозяева могли использовать мертвое тело иудея (тела следовало добывать на кладбище в полночь; в случае необходимости «чужое» тело можно было заменить телом католика, но годился только труп висельника – Kolberg DW 19: 213).

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

Господом на небо» (Kolberg DW 46: 493).

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

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

Среди материалов Национального исторического архива Беларуси в г. Гродно (НИАБ в г. Гродно) представлено дело, согласно которому в 1838 г. трое крестьян Волковысского уезда – Адам Масловский, Илья Войщук и Алексей Кулик – были преданы суду «за разрытие могилы и отрезание мертвому еврейскому ребенку руки для совершения обмана и колдовства» (НИАБ в г. Гродно, ф. 1, оп. 11, д. 374, л. 1). Отрезанная рука была найдена в сундуке одного из злоумышленников; там же был найден ключ, который подходил к сундуку помещика Прушинского. В своем заявлении помещик утверждал, что крестьяне замыслили ограбить его и убить, а рука мертвеца должна была «по мнимому их колдовству <...> послужить им в сем преступлении к усыплению людей» (л. 3). Виновные же отрицали планы ограбления, говоря, что «эту руку приобрели они будто бы для успения дворовых девок и удовлетворения любопытных своих желаний» (л. 3об.). По решению суда, хотя «преступление заключает в себе глупость и обман» (л. 1об.), виновные были лишены всех прав и состояния, публично биты кнутом и сосланы в каторжные работы (л. 2).

В архиве Гродно есть еще одно интересное дело 1828–1829 гг., рассматривающее (в отличие от предыдущего) использование человеческих останков в магических целях евреями – «О расследовании факта найденных человеческих черепов и костей в доме жителей местечка Скидель Берковой и Хаимовой» (НИАБ в г. Гродно, ф. 1, оп. 3, д. 352). В донесении приходского священника Илишенника

говорится, что «скидельские еврейки Черна Беркова и Фейга Хаимова <...> принесли в свои дома несколько черепов человеческих голов, и когда он, священник, прибыл с братчиками в их дома для обыска, нашел там у первой Черны Берковой череп человеческой головы и две куски кости, уваренных в горшке, а у последней Фейги два черепа тех же человеческих голов, спрятанных в платье, как-вые, забрав с собою, поставил в церкви (л. 1–1об.). На следствии еврейки показали, что «черепа тех человеческих голов и кости найдены ими во рву близ дороги в Скидельскому Двору идущей, и что сие не на что иное взято, как на лекарство от лихоратки» (л. 3) для трехлетней дочери Черны Сорки. В горшок с борщом кости попали случайно, когда Черня, испугавшись обыска, бросила их туда. Свидетели подтвердили, что видели во рву брошенные кости, принесенные туда скорее всего паводком; следствие доказало, что черепа и кости были старые («оная голова от давнего уже времени подверглась порче» – л. 32), факт убийства установлен не был, как и то, «какого тот человек при жизни своей был исповедания» (л. 2). Но поскольку еврейки были уличены в суеверии и в том, что «предприняли сами собою кости означенной головы употребить на предмет излечения лихорадки без всякого на то права» (л. 32–32об.), суд постановил «наказать по 10 ударов розгами <...> и отнятые кости предать зарытию в земле» (л. 32об.).

Использовались останки иноверцев и в магической «медицине». Так, в 1890 г. некий колдун Вавжек Марут, обвиненный в том, что он выкопал и похитил два трупа с еврейского кладбища, объяснил, что существует два вида тифа: обычный, который можно преодолеть с помощью молитвы Господней, и «еврейский», от которого могут исцелить только кости еврея (Трахтенберг 1998: 216).

Традиционным было представление, что евреи (торговцы, корчмари) являются обладателями волшебной неразменной монеты («инклюз», «анклюз»). Гуцулы считали, что евреи способны опознать «инклюз» среди других монет «по голосу» (Шухевич 1908: 214). По поверьям украинцев, «инклюз», полученный от еврея в качестве сдачи, «вытягивал» деньги из кармана покупателя и возвращал их хитрому еврею. Иногда еврей мог предложить взять у него «инклюз», однако условием такой сделки было осквернение святынь: христианин должен был плюнуть на изображение распятия и поцеловать изображение «злого духа» (Гнатюк 1912б: 226). По поверьям жите-

лей Полесья, еврей-знахарь мог лишить «инклюз» чудесной силы (Трусевич 1865/120: 477). В то же время полешуки считали, что обладателями «инклюза» могли быть и цыгане (Pietkiewicz 1938: 214–215).

Магия «на удачу»

Представления о том, что иноверец может выступать как податель благополучия и здоровья, находили воплощение и в обрядовых действиях. Православные жители польского Подлясья считали, что для успешного сватовства нужно было взять с собой на сговор какую-нибудь вещь, взятую взаймы у евреев. Невеста на свадьбе держала при себе спрятанный на теле предмет, одолженный у еврейки; считалось, что в этом случае брак не будет бездетным (Сага 1992: 129).

Многочисленны карпатские свидетельства о евреях-«полазниках» и об оценке «своих» и «чужих» в этой роли: «У украинцев на Рождество и на Пасху нельзя приходить к соседям, потому что считается, что в эти дни чужой, за исключением еврея, приносит в дом несчастье. По очень старому обычаю, чужой не должен входить в ваш дом на Рождество и на Пасху. Хозяйство пойдет плохо, если придет чужой *руський*. Но приход еврея приносит счастье»; «На Рождество надо с раннего утра приглашать в каждый дом еврея. Если придет девушка, это плохая примета: ничего не будет удаваться – ни овцы, ни другой скот, ни урожай. Еврея угощают пшеничной и ржаной кашей и всем, что есть у самих. Еврея называют «Полазником», потому что человек другой веры вошел в дом»; «На Рождество приходит еврей и говорит: “Дай Боже!” Ему дают стакан водки и больше ничего, потому что евреи не едят тrefного (то есть приготовленного не по их религиозным убеждениям). Но с собой ему дают меру пшеницы, или бобов, или гороха, или еще чего-нибудь <...> Евреи ходят только к тем, кто их пригласил накануне» (Богатырев 1971: 220–221). Аналогичное отношение к «чужому» – доброму «полазнику» наблюдалось и в Галиции: «В день св. Андрея того, кто первый входит в дом, называют полазником и считают причиной всего, что произойдет, – счастья и несчастья; поэтому зовут такого, который должен принести счастье. Если в этот день приходит еврей, радуются, если женщина, считают плохой приметой. Из-за этого избегают ходить в гости» (Богатырев 1971: 221, прим. 11).

В Полесье был зафиксирован своеобразный вариант «полаз-

ника», приуроченный к родинам. Если первым гостем, пришедшим навесить ребенка, оказывался еврей, это сулило счастливую судьбу новорожденному: «Кались казали як ўродиця дитя, а еврэй приде, то шасливэ буде» (Ровбицк Пружанский р-н Брестской обл., ПА 1990, зап. С.П. Бушкевич).

«Повседневная» магия и обереги

Представления о том, что всякий «чужой» может быть источником опасности, выражены в целом ряде правил общения, которые следует соблюдать, чтобы не навлечь на себя беду. Так, крестьяне Виленской губ. считали, что при встрече с евреем нельзя допустить, чтобы он обошел тебя справа – это большой грех; точно так же нельзя было отвечать на вопрос еврея «который час?» – верили, что «он тебя этим вопросом проклинает» (Szukiewicz 1903: 270). В Великопольше (окр. Калиша) крестьяне сторонились евреев в канун Рождества, чтобы не навлечь на себя неудачу на весь будущий год (Kolberg DW 23: 51). В Белоруссии (Слущкий повет) свадебная процессия после венца обязательно заезжала в корчму, «каб жыды не абіджаліса да не рабілі праклёнаў» (Сержпутоўскій 1930: 181). Так же поступали украинцы на Волыни и поляки в Подлясье (Кравченко 1914: 198; Goldberg-Mulkiewicz 1989: 152–153).

Осторожность следовало соблюдать и при совершении торговых сделок: нельзя было допустить, чтобы какую-либо вещь первым «заторговал» (приценился к ней) еврей – это сулило неудачу в торговле (Сержпутоўскій 1930: 133). Сравним это белорусское поверье с представлением из восточного Мазовше о том, что, покупая у еврея курицу-несушку, не следует выпускать ее из рук, иначе «израэлит» потихоньку вырвет у нее три перышка из-под крыла и скажет: «Тебе мясо, а мне перья», – и курица не будет нести яйца (Gloger 1978a: 174).

Особую группу фольклорных нарративов составляют рассказы о том, что «чужие» причастны к распространению заразных болезней. Согласно ряду свидетельств (в т.ч. средневековых антииудейских сочинений), евреи могли обвиняться в насылании эпидемий и т.п. В польских источниках XVII в. находятся указания на то, что евреи распространяли моровое поветрие, заставляя нанятого ими крестьянина вливать молоко христианской женщины в ухо висельника. На рубеже XIX и XX вв. в Западной Белоруссии в окрестностях местечка Индура «был заподозрен еврей-портной <...> что будто

бы он бросил что-то в колодезь с целью отравить воду»; на самом деле еврей отбивался камнями от напавших на него собак, и один камень упал в колодезь; видевший это крестьянин заявил, что «бачіў, як жид кинуў чары ў воду»; от расправы еврея спасло только вмешательство местного помещика (Шейн 1902: 292–293). В середине XIX в. во время эпидемии холеры в Польше (в Новом Месте на р. Пилица) возникло возмущение среди населения из-за того, что евреи якобы закопали на своем кладбище колокольчик и мельничные задвижки, чтобы отвратить холеру от еврейских домов и наслать ее на дома христиан (Baranowski 1981: 262–263). По сообщению из Галиции (Дрогобычский пов.), во время эпидемии холеры евреи похитили крест с христианского кладбища, сожгли его и углями обвели вокруг своих домов магический круг (Щербаківський 1991: 548).

В Польше было распространено поверье, что колтун в волосах появляется в результате порчи, наведенной чертями, колдунами, бродягами, евреями, летучими мышами (Paluch 1989: 45–46). В Слуцке (Западная Белоруссия) рассказывали об одном старом монахе, который умел «снимать» колтуны: он молился перед мощами святого, «што ждыды замучылі», обводил колтун свечой, накручивал его на крест, отрезал, а затем оставлял возле гроба святого (Сержпутоўскі 1930: 187).

Интересно в связи с этим отметить, что в одном Полесском заговоре от лишая говорится: «Лишай-лишавица, жид-жидовина, у сэрэду родиўся, у суботу сдох» (Новая Рудня Лугинский р-н Житомирской обл., ПА 1984, зап. Е.Э. Будовская). Лишай, называемый «евреем», должен умереть в «еврейский» день, в субботу.

Что касается вредоносной магии (наведения порчи), то каждая из соседствующих культур полагала наделенными такими способностями этнических соседей. Например, евреи считали, что самый тяжелый «урок» (т.е. сглаз) может навести «гой» – нееврей (Lilientalowa 1900: 320); чтобы уберечь детей от сглаза, красивого ребенка матери-еврейки специально называют «мой араб» (Чубинский 1872/7: 57). Нельзя пить вино, если до бутылки или бочки дотрагивался христианин (Lilientalowa 1898: 283).

В опасных ситуациях полезными могли оказаться вещи, принадлежащие «чужим» или воспринимаемые как «чужие». По поверью из Могилевской губ., чтобы вылечить больных свиней, «нужно украсть жидовскую ермолку, сварить в воде, которой потом

и поить больных животных» (Шейн 1902: 289–290). Хорошим средством для отваживания чужих голубей считалось повесить в голубятне «цицит» – нити с кистями от молитвенной одежды еврея (пол., Siarkowski 1885: 45).

Окказиональная магия

В кризисных жизненных ситуациях (засуха, эпидемия, мор) в регионах славяно-еврейских контактов практиковались магические ритуалы с намеренным или невольным участием евреев, роль которых была подобна неким «катализаторам».

Вызывание дождя. Во время засухи жители Полесья бросали в колодцы горшки, украденные у соседей-евреев, или обливали еврея водой.

«У жыдоў гладышку крали, дно прабивали, у калодзязь кидали, ак дажджу не було» (Великий Бор Хойникского р-на Гомельской обл., ПА 1975, зап. Т.М. Судник); «Як нема дожджу, то крали гладышки, особенно у явреев, и покидаюць ў калодец» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Н.В. Борзаковская); «Брали гладышки у яўрэя. Абязательно жыдоўску. Крали и кидали ў калодерж» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О.В. Белова); «Гладышки крали у жыдоў и вешали на забор. Гладышку у жыдоў укрáдеш и або у калодец кинеш, або павесиш на плот, и дош пайдé» (Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О.В. Белова); «Горшки кидают у колодезя, шоб пошол дошч. У жидов крали» (Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл., ПА 1985, зап. М.Г. Боровская); «Коб дож пашоў, главно – жыда аблить» (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О.В. Белова).

Ритуальные обходы. Сюжеты, связанные с противодействием стихийным бедствиям, демонстрируют яркие примеры совместного противостояния напасти в поликультурном пространстве.

По сообщениям из Могилевской губ., в 1889 г. во время эпидемии оспы еврейские женщины участвовали в обряде опахивания села вместе с белорусскими крестьянками: «Евреи участвуют, если не прямо, то косвенно, в исполнении обрядов белорусов-крестьян. Так, в 1889 г. в одном поселке Могилевского уезда в продолжении 3-4-х месяцев царила оспенная эпидемия <...> Решено было сделать опахивание. Евреи особенно настаивали на этом. И ночью, во время самой церемонии еврейские женщины были в процессии, хотя не

принимали активного участия» (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 381, л. 27).

В 2001 г. в пос. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл. нами был записан рассказ об обходе местечка вдовами с чудотворной иконой, чтобы противостоять эпидемии холеры. Евреи в это же самое время устраивали свои моления. По наблюдениям рассказчицы, жертвами болезни становились только украинцы, ни один еврей не пострадал: «Тильки вот наши, украинци <...> Еврей ни один на холеру не заболю. Это вот удивительно, всегда же говорили, шо то вонó такое, шо наши так просто выйде, падае и...» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Магическая атрибутика

Говоря о народной магии, практикуемой в регионах тесного этнокультурного взаимодействия, нельзя не отметить такую особенность, как использование в качестве амулетов и магических средств «чужих» предметов культа, особо важных в религиозной обрядности этнических соседей.

Ритуальные предметы, принадлежащие евреям, часто использовались в народной медицине и выполняли функцию оберега или магического средства. Например, от простуды следовало намазать нос сальной свечкой, которую евреи зажигали в субботу – «на шабаш». Чтобы избавиться от коросты, белорусы в Слуцком повете подвешивали над корытом еврейский талес (ритуальную одежду), трижды обливали его взятой из трех источников водой, после чего обмывались этой водой сами (Сержпутоўскій 1930: 194). Талес использовали и при лечении припадков эпилепсии – им накрывали больного (Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл., ПА 1985, зап. М.Г. Боровская). По видимому, этот прием был позаимствован полешуками у евреев – например, на Волыни при падучей болезни евреи накрывали больного талесом или свадебным пологом (Lilien-talowa 1905: 172). На Витебщине верили, что в сеть «дужа будиць ищиць рыба», если рыбак, начиная вязать сеть, вплетет в первые ячейки нитку из «жидовского богомоления» (талеса). При этом чудодейственная сила нитки усиливалась, если она была взята из талеса украденного (Никифоровский 1897: 198).

Значимый в еврейской ритуальной практике предмет – мезуза (небольшой футляр с текстом молитвы или сакральным именем, прикрепляющийся к косяку двери) именуется украинцами словом

молитва. Предмет этот хорошо известен славянским жителям бывших местечек, до сих пор в некоторых старых еврейских домах, где теперь живут украинцы, да и в полуразрушенных постройках можно увидеть мезузы на косяках дверей. Более того, этот предмет не стал полностью декоративным; мезуза органично вписалась в арсенал магических средств – оберегов и амулетов.

Во многих рассказах наших информантов «наблюдения из этнографической реальности» (входя в дом или с синагогу, евреи целовали мезузу) сочетаются с попытками «прокомментировать» этот обычай. Так, есть представления о мезузе как объекте культового почитания, как «десяти Божьих заповедей», как «сакральном символе», который сравнивается со знаками, рисуемыми христианскими священниками на Троицу.

Иногда мезуза напрямую сравнивается с христианским сакральным знаком – крестом. Именно так объясняли в г. Черновцы свое поведение (целование мезузы при входе в синагогу) украинские женщины, пришедшие к раввину с просьбами помочь молитвой в трудных жизненных ситуациях.

Однако, как любой предмет «чужого» культа, мезуза предстает в народных рассказах и в мифологизированном виде. В Полесье был записан рассказ, согласно которому эта обязательная деталь ритуального убранства еврейского дома имеет необычное происхождение: «Когда евреи схватили Христа, то привели его на суд еврейскому “бискупу”. И “бискуп” его судил. А як замучили и пахаранили, захатели зделать бога с чего-то. Вылили золото, и вылилася як палено. И с тех пор в домах у йих были таки трубочки прибиты на пам’ять» (Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О.В. Белова). Итак, евреи «выливают» золото в форме полена, чтобы сделать себе Бога после распятия Христа (ср. библейский мотив поклонения золотому тельцу) и этот «культурный символ» навсегда остается в традиции.

В глазах славян мезуза приобретает статус амулета, оберега, способного защитить в дальней дороге: еврейка дает мезузу своей соседке-украинке в поездки (Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. М. Гершкович, М. Трескунов). Мезуза (*молитва*) может обеспечить благополучие в доме: завещая дом украинской женщине, старая еврейка не велит ей снимать мезузы и отдавать их из дома (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на

Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко). В то же время жители Западной Белоруссии считали опасным дотрагиваться до мезузы – «еврейских десяти заповедей» – кожа на руках потрескается (Federowski 1897: 292): мезуза, несмотря на свою сакральность, таила в себе опасность, присущую всем атрибутам «чужих».

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

В сфере актуальных верований остаются и представления о силе «чужого» сакрального слова и «чужого» сакрального текста. Мы уже говорили об особом отношении славян к молитвам на «чужом» языке, когда сакральные еврейские тексты могли восприниматься славянами как набор «заумных» слов, среди которых можно было уловить «знакомые» звукосочетания и истолковать (обыграть) их соответствующим образом (Белова 2005: 128–129). В то же время «непонятные» еврейские тексты получали статус оберега. Полевые материалы из Полесья свидетельствуют о практике использования еврейских молитв для тушения пожара, обезвреживания «заломов» (скрученные колосья, которые колдун оставляет в поле с целью наведения порчи), снятия порчи со скота и т.п. (см. выше).

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

будет легко. Написано, как замовлять пули. Младенец счастливый будет вечно» (1974, зап. Р.А. Агеева). По материалам из Подлясья, у местного христианского населения пользовались популярностью «еврейские» амулеты – тексты, воспроизводившие знаки еврейского письма (Саҫа 1992: 110–111).

Живучесть традиции станет еще более очевидной при обращении к более ранним источникам. А. Филипов, автор рукописи «Художественное творчество белорусских евреев» (1891) отмечал, что в Могилевской и Минской губерниях «у городского и местечкового христианского населения в большом почете гадальщики евреи (евреек никогда не бывает), путешествующие из города в город с замасленной книгой, написанной на халдейском языке. Им верят почти безусловно, к ним прибегают в случае какого-либо несчастья, болезни и т.п. Они имеют всегда с собой некоторое количество амулетов, шнурков с перевязями, таинственных [?] кореньев и аптекарских средств (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 381, л. 27–27об).

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

Отношение евреев к христианским символам, в первую очередь к кресту, варьировало от индифферентного до напряженно-насто-

рожденного. Показательно в этом контексте свидетельство из Галиции: местные жители объясняли наличие поломанных каменных придорожных крестов тем, что евреи бросают в них камнями в отместку своим бывшим единоверцам; которые крестились и «убежали от них в свет» (Гнатюк 1899: 203). Неприемлемость знака креста для евреев была подмечена христианами и своеобразно эксплуатировалась в быту. В Покутье верили, что начиная разделявать забитого кабана, нужно ножом сделать ему на лбу знак креста, чтобы тушу не украли евреи (!) (Kolberg DW 31: 151).

В то же время в экстремальных ситуациях, например при эпидемии холеры, «чужой» сакральный символ мог служить в качестве оберега (см. выше о похищении евреями крестов с христианского кладбища).

Следует упомянуть также об отношении к иконам. Вопрос об изображении объекта культового почитания евреев всегда занимал славян-соседей. Мы уже говорили о том, что отсутствие привычных живописных или скульптурных изображений «Бога» и «святых» подвигало народно-христианскую традицию к самого разного рода интерпретациям и реконструкциям (Белова 2005: 133–135). Однако представление о том, что некие сакральные изображения у евреев все же существуют, укоренены в народной славянской среде. Так, в западнобелорусском селе Новый Двор нам рассказали: «У них там [в синагоге. – О.Б.] были боги, но не на иконах, а на коже, скрученные <...> были хоры, пели певчие, молились в Чистую субботу» (М.И., 1933 г.р., Щучинский р-н Гродненской обл., 2004, зап. О.В. Белова). Эти священные предметы (рассказчица называет их «богами», именно этот термин до сих бытует в народе для именованя христианских икон) местные жители сберегли во время войны, уже после того, как немцы угнали евреев из местечка. Итак, если есть сакральное изображение, оно должно обладать чудодейственной и магической силой. Среди украинцев Черниговской губ. было зафиксировано поверье в целительную силу некоего «жидывського Бога», изображение которого следовало носить на шее для излечения от лихорадки-«жидовки»: «Это – икона, нарисованная на телячьей шкуре. Добыть ее может только “москаль” (солдат). Если не поможет ношение этой иконы, то нужно прижечь ее на огне и дымом ее подкурить больного» (Шарко 1891: 171–172). Надо сказать, что упомянутая лихорадка-«жидовка» болезнь столь зловердная,

что не поддается лечению обычными средствами. На Украине и юге России происхождение этой лихорадки объясняется так: люди сначала не знали этой болезни, но когда Иродиаде принесли на блюде голову Иоанна Крестителя, она от ужаса впервые затряслась в лихорадке. От нее эта болезнь распространилась по всему свету; вот почему лихорадка считается «жидовкой» (Шарко 1891: 171). Вероят, что эта «этническая» болезнь нападает исключительно ночью, а борьба с ней предписывает (если вдруг не оказалось под рукой «жидивського Бога») растирание освященным салом – продуктом, неприемлемым как для самих евреев, так, видимо, и для этой болезни (Семенцов 1993: 104; Шарко 1891: 171).

Но христиане также считают, что иконы – изображения Христа могут помочь евреям, ведь Христос не оставит в беде своих единоплеменников. Так, украинка дает соседке-еврейке образок Спасителя, чтобы икона помогла ей в преодолении болезни: «...У меня соседка есть, такая простая женщина – у нас малочисленный дом, но я так с ней в хороших очень отношениях, и она так ко мне привязалась <...> так я хочу вам сказать, что вот эта женщина-соседка, православная, которая ко мне приходит, она всё время меня агитирует, шо я должна признавать Исуса Христа. Потому что это еврейский сын и так далее, что его мать, Мária настоящее её имя, действительно оно и так <...> Я очень болела, я и шас... я очень больной человек, поэтому я уже собираюсь в дальний путь потихонечку, и принесла моя соседка, она очень переживает за меня, эта православная, и поставила мне маленькую такую... значит, Исуса Христа. И она говорит: “Я дуже прую Исуса Христа, шобы вин вам помиг, це жэ ваш сын, ваш еврэйский сын. И вин нэ можэ нэ допомогти вам ў здорóвью”. И поставила» (К.И. Горовец, 1926 г.р., Черновцы, 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

Так статус «чужого» определял участие этнических соседей в обрядах и магических ритуалах друг друга, обуславливал проникновение культурных элементов из одной традиции в другую. При этом в области народной магии практика соседства только укрепляла фольклорно-мифологические стереотипы в отношении «своих» и «чужих».

Литература и источники

АИЭА – Архив Института этнологии и антропологии им. Н.П. Миклухо-Маклая РАН (Москва).

- Анголијевић 1971 – *Анголијевић Д.* Алесипачко Поморавље. Београд. 1971.
- Белова 2005 – *Белова О.В.* Етнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Богагырев 1971 – *Богагырев П.Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // *Богагырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 167–296.
- Гнатюк 1899 – *Гнатюк В.* Галицько-руські анекдоти. Ч. 2 // Етнографічний збірник. Львів, 1899. Т. 6. С. 163–269.
- Гнатюк 1912а – *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31/32.
- Гнатюк 1912б – *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології. Т. 2. Вип. 1 / Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33.
- Гринченко 1901 – *Гринченко Б.Д.* Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1901.
- Добровольский 1914 – *Добровольский В.П.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Зелениц 1916 – *Зелениц Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества. Пгр., 1916. Вып. 3.
- КА – Карпатский архив Института славяноведения РАН (Москва).
- Кравченко 1914 – Этнографические материалы, собранные В.Г. Кравченко в Вольнской и соседних с ней губерниях // Труды Общества исследователей Вольни. Житомир, 1914. Т. 12.
- НИАБ в г. Гродно – Национальный исторический архив Беларуси в г. Гродно.
- Никифоровский 1897 – Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- Номис 1864 – *Номис М.* Українські приказки, прислів'я і таке инше. СПб., 1864.
- Онищук 1909 – *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11. С. 1–139.
- ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).
- ПР 1929 – Подкарпатська Русь. Унгвар (Ужгород), 1929. Ч. 4.
- Семенцов 1993 – *Семенцов М.В.* Символическое значение предметов традиционного врачевания (на примере народной медицины кубанских казаков) // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993. С. 101–110.
- Сержпутоўскі 1930 – *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-палашукоў. Менск, 1930.
- Сержпутоўскі 2000 – *Сержпутоўскі А.К.* Казкі і аповяданні беларусаў Слуцкага навета. Мінск, 2000.
- Трахтенберг 1998 – *Трахтенберг Дж.* Дьявол и евреи. Иерусалим: М., 1998.
- Трусевич 1865/120 – *Трусевич И.* Предания, поверья, пословицы и песни жителей Полесья // Киевлянин. 1865. № 120. С. 475–477.
- Чубинский 1872/7 – *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 7.
- Чубинский 1995 – *Чубинский П.* Мудрість віків. Київ, 1995. Кн. 1.
- Шарко 1891 – *Шарко Е.* Из области суеверий малорусов Черниговской губ.

Село Пашков Черниговской губернии, Пежинского уезда // Этнографическое обозрение. 1891. С. 171–172.

Шейн 1890 – *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 1.

Шейн 1902 – *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3.

Шухевич 1908 – *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 5 // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1908. Т. 8.

Щербаківський 1991 – *Щербаківський Д.М.* Сторінка з української демонології (вірування про холеру) // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 540–553.

Яворский 1915 – *Яворский Ю.А.* Памятники галицко-русской народной словесности. Киев, 1915. Вып. 1.

Baranowski 1981 – *Baranowski B.* W kręgu upiorów i wilkolaków. Łódź, 1981.

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

Federowski 1889 – *Federowski M.* Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy. Warszawa, 1889. Т. 2.

Federowski 1897 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1.

Fischer 1921 – *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwow, 1921.

Gloger 1877 – *Gloger Z.* Zabobony i mnicmania ludu nadnarwiańskiego tyżące ptaków, płazów i owadów // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1877. Т. 1. S. 101–107.

Gloger 1978a – *Gloger Z.* Obrędy, zwyczaje i wierzenia ludowe na ziemiach nad Narwia i Biebrza // Zygmunt Gloger – badacz przeszłości ziemi ojczystej. Warszawa, 1978. S. 141–245.

Goldberg-Mulkiewicz 1989 – *Goldberg-Mulkiewicz O.* Kontakty polsko-żydowskie w kulturze ludowej Podlasia. Część I – obrędy // Studia Podlaskie. Białystok, 1989. Т. II. S. 148–157.

Jastrzębski 1989 – *Jastrzębski J.* Żyd jako “obcy” i jako “swoj” w kulturze wsi polskiej XIX w. // Literatura ludowa. 1989. Т. 33. № 4–6. S. 31–48.

Kolberg DW 11 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Т. 11: W. Ks. Poznańskie. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1963.

Kolberg DW 19 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Т. 19: Kielickie. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1963.

Kolberg DW 23 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Т. 23: Kaliskie. Wrocław; Poznań, 1964.

Kolberg DW 31 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Т. 31: Pokucie. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1963.

Kolberg DW 46 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Т. 46: Kaliskie i Sieradzkie. Wrocław; Poznań, 1967.

Kolberg DW 51 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Т. 51: Sanoćkie i Kroñnieñskie. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1973.

Lilientalowa 1898 – *Lilientalowa R.* Przesady żydowskie // Wisła. 1898. Т. 12. S. 277–284.

Lilientalowa 1900 – *Lilientalowa R.* Przesady żydowskie // Wisła. 1900. Т. 14. S. 318–322, 639–644.

Lilientalowa 1905 – *Lilientalowa R.* Wierzenia, przesady i praktyki ludu żydowskiego // *Wisła*. 1905. T. 19. S. 148–176.

Paluch 1989 – *Paluch A.* Zerwij ziele z dziewięciu miedz. Ziolołccznictwo ludowe w Polce w XIX i początku XX wieku. Wrocław, 1989.

Pietkiewicz 1938 – *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938.

Siarkowski 1879 – *Siarkowski W.* Materyały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Kraków, 1879. T. 3. S. 3–61.

Siarkowski 1885 – *Siarkowski W.* Materyały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Kraków, 1885. T. 9. S. 3–72.

Stomma 1986 – *Stomma L.* Antropologia kulturzy wsi polskiej XIX w. Warszawa, 1986.

Szukiewicz 1903 – *Szukiewicz W.* Wierzenia i praktyki ludowe zebrane w gub. Wilenskiej // *Wisła*. Warszawa, 1903. T. 14. S. 265–280.

Статья написана в рамках работы над проектом «Славянская этнолингвистика» (грант Президента РФ на поддержку ведущих научных школ, НШ 8344.2006.6)

Наталья Киреева (Москва)

**Обращение к «чужому» праведнику в магических целях
(на материале паломничества нееврейского населения к
могилам еврейских праведников на Буковине)**

Иудаизм на территории Буковины, которая исторически входила в черту оседлости, является вполне традиционной и привычной для местного населения религией. Однако, несмотря на это, в восприятии иудаизма местным украинским населением работает стандартная бинарная оппозиция «свой–чужой». Религия евреев – «чужая», у них особый ритуал, особые праздники, особый язык. Все эти характерные и для других регионов высказывания возникают в разговоре об иудаизме с жителями г. Черновцы и окрестных районов. Здесь я не буду анализировать высказывания подобного рода, а, напротив, обращусь к тем примерам, когда «чужая» религия предстает полезной с практической точки зрения. Я рассмотрю пример паломничества к еврейским духовным авторитетам нееврейского населения Буковины и феномен обращения к «чужому» священнослужителю в магических целях. Данное исследование основывается на материалах четырех полевых экспедиций в г. Черновцы и соседних областях, проводившихся в период с 2004–2006 гг.¹ Экспедиции стали возможны благодаря грантовой поддержке Международного исследовательского центра российско-го и восточноевропейского еврейства (Москва).

Обращение в экстремальных ситуациях к служителям иной конфессии или «чужим знающим» – явление достаточно распространенное. Можно выдвигать множество гипотез о причинах, по которым люди обращаются за помощью в лагерь «чужих», как правило, это происходит в сложной жизненной ситуации и связано с определенными неурядицами в семье, бизнесе, с проблемами со здоровьем. Традиция обращения к еврейским духовным авторитетам в подобных ситуациях имеет глубокие корни: в «Трудах этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край» (СПб., 1872. Т. 7) П.П. Чубинский указывал на то, что украинцы Подолии при падучей болезни (апоплексии, умопомешательстве, говорении во сне) обращаются к татарину или еврейскому цадику². Подобные же свидетельства мы находим и в Польше (см. напр., труды А. Цалы)³.

Особо следует отметить статус, которым часто наделяют евреев. Так, в Полесье и Подолии распространено представление о том, что «евреи – первые к Богу», то есть их молитва достигает Бога быстрее. Именно поэтому в сложных ситуациях принято обращаться в синагогу.

Я предлагаю рассмотреть два варианта обращения к еврейским духовным авторитетам среди нееврейского населения Буковины: посещение раввина в синагоге и паломничество к могилам еврейских святых.

Посещение раввина Ноаха Кофманского в синагоге г. Черновцы – живой пример указанной традиции. Следует отметить, что хотя мы рассматриваем пример Черновцов, он не единственный – практика обращения нееврейского населения в синагогу наблюдается и в настоящее время в тех городах, где синагога действовала в период советской власти и не была уничтожена во время Второй мировой войны⁴. В ходе нескольких экспедиций мы имели возможность наблюдать за этой практикой в Черновцах, где с появлением раввина Ноаха Кофманского она достигла небывалого размаха. Были проведены интервью, как с самим раввином, так и с проходящими к нему людьми. Удалось также узнать мнение отдельных представителей местной еврейской общины относительно указанной деятельности раввина. Анализ всех этих материалов позволяет выделить особенности ритуала обращения к раввину⁵:

1. Прием ведется в синагоге в порядке очереди, за обязательное пожертвование (деньги, продукты).
 2. Проблема излагается устно, раввин сам фиксирует ее на бумаге, как сообщают информанты, «по-ихнему» – то есть еврейской графикой.
 3. Предпочтительнее обращаться в пятницу, т.к. в субботу происходит служба, на которой, по мнению информантов, записочки прочитываются.
 4. Обращаться не следует чаще, чем раз в две недели.
 5. Следует быть одетым, как в церковь.
 6. При входе и выходе надо поцеловать «йих хрест» – мезузу.
- Важно отметить, что спектр проблем, с которыми приходят к раввину достаточно широк:

Жена больная, приходят люди, приходят с такими горями, такими слезами, они думают, шо он им поможет, плачут: моя

женика так, а то моя мама так, то корова слаба, то конь заблудил (ГРФ)⁶.

У информантов существует устойчивая вера в то, что визит к раввину помогает. Именно проблемность ситуации позволяет им обращаться к «чужому» священнослужителю и посещать пространство «чужого» культа. На закономерный вопрос собирателей: «А ничего, что в синагогу приходишь?» – последовал ответ:

Ничего, ничего. Ты же просто приходишь со своими проблемами. Конечно, помогает. [А батюшка не возражает?] Не, не⁷.

Однако в интервью раввин отмечает, что христианские священники не одобряют эту практику, но объясняет он это не теологическими претензиями, а завистью с их стороны, утверждая, что он более популярен, нежели священники.

Часто при пересказе ритуала посещения раввина информантки сопоставляют «чужое» сакральное пространство со «своим», перенося модели поведения и реалии одного, на другое.

[А вот что трогали вы там, выходя? – имеется в виду мезуза, висящая на двери синагоги] Ну, ихний... як они считают? – Хрэст. – Хрэст ихний. [Надо поцеловать? Рукой дотронуться?] Да. Да⁸.

Существует и обратный процесс, когда местное еврейское население критикует практику посещения украинцами раввина именно на основании того, что «чужие» привносят элементы «чужого» служения в пространство синагоги:

Приходит к нему, он пишет ту записку, сразу кидает в печку. А потом она бедная стоит на колени возле Тойры и молится своему... она...она... ставит хрест на колени, возле Тойры, это не разреш... это нельзя! Мы имеем свою Тойре! Они имеют своего Иусу Христа! (ГРФ)⁹.

В синагоге для неевреев периодически появляются объявления, которые помогают им сориентироваться в «чужом» сакральном пространстве. В черновицкой синагоге в субботу вывешивается объявление: «В субботу приема нет». И хотя местное население уже хорошо знает, что в этот день раввин «не принимает», во время еврейских праздников некоторые посетители все же приходят и с интересом спрашивают, почему нет приема и какой у евреев праздник сегодня.

Сам раввин описывает привлекательность синагоги для неевреев и собственную роль в этой практике следующим образом:

[А приходили неевреи в синагогу?] Да, но не в таком количестве как сейчас. [А что они хотели?] Обычно просили Всевышнего, чтоб помог им, все знают, что когда плохо, надо идти просить Бога. Все знают, что когда евреи молятся – лучше, так говорят, я не знаю... [А вот в селах говорили, что ходили евреи давать на майорку...?] Ну, это ко мне приходят. [А что такое «на майорку»?] Ну, за здоровье их, тех, кто приходит. Знаете, есть такие обычаи... люди делают друг другу пакости, мелкие и крупные. Ну, и приходят здесь, молятся. [А что значит «майорка», слово?] Ну, это местное выражение... Чтобы снять вот эти вот порчу с них. Отвести от них этих всех... [А записки надо куда-то передать?..] Куда? Я вот отвожу в Садгору. [На кладбище там, или как?] Там есть могила праведника, в Садгоре¹⁰.

Раввин отвозит записки на могилу к Садигорскому ребе. Могила Садигорского ребе находится на другом берегу р. Прут, этот район Черновцов называется Садгора, отсюда и название резиденции одного из наиболее известных цадиков из династии Фридманов – Исраэля Ружинского. Династия Фридманов – один из трех наиболее старинных и знаменитых хасидских родов. До сих пор могила Исраэля Ружинского – место паломничества евреев из Америки и Израиля, о чем неоднократно упоминают наши информанты и сам Ноах Кофманский. Для некоторых информантов святость этой могилы сопоставима со святостью святынь Израиля – «киньте ему записку, это одно и то же, что, ну как вы ходите, Стена Плача» (ГРФ). Раввин отвозит записочки своих прихожанок именно на это кладбище в Садгоре. На втором еврейском кладбище г. Черновцы, расположенном на ул. Русской, находится могила другого почитаемого святого – рава Беньямина Ави ха-Когена. На могиле часто лежат цветы, что не характерно для еврейского захоронения, очевидно, что цветы принесены к могиле не еврейскими паломниками. В первое наше посещение кладбища на ул. Русской на этой могиле были обнаружены камни и традиционные «нерот зикарон» – поминальные свечи, привозимые из Израиля, соседствующие с церковными свечами и цветами. Записки, которые сюда приносят, также доказывают, что могила активно посещается неевеями. Текст одной из

записок гласит: «Господи Всевышний! Помоги рабе Своей Людмиле продать машину и купить другую. Помоги, пожалуйста. Дай здоровье рабам Твоим Алле, Людмиле, Алле, Дмитрию, Елизавете. Помоги найти свое место в жизни и на работе. Спасибо, Господи!» Как мы видим, эта записка обращена к Богу, однако оставлена на могиле еврейского праведника, в ней содержатся просьбы как о финансовом благосостоянии, так и о здоровье. Перечисляются имена просящих.

В с. Куты (Ивано-Франковская обл.), где до Второй мировой войны была очень большая еврейская община, также существует традиция паломничества на еврейское кладбище неевреев. Показательно, что традиционные еврейские приношения на могилу здесь сочетаются с традиционными славянскими: хлебом и церковными свечами.

Все эти материалы доказывают существование в Черновцах и его окрестностях практики паломничества на могилы еврейских праведников. Часто информанты видят в этом возможность исцелиться от болезни, обрести благосостояние, решить семейные проблемы. Подобный материал позволяет говорить о том, что феномен обращения к «чужим» духовным авторитетам может быть изучен на двух уровнях: 1) паломничество на могилу праведника; 2) обращение к духовному авторитету иной религии. Нам также удалось зафиксировать практику посещения соседями украинцами могилы еврейской девочки, погибшей в возрасте 14 лет. Мать девочки рассказывает:

Вы знаете, у меня есть дочка, на еврейской кладбище, на Русскую, ей было 14 лет, это наше ангел. И все, даже эти... все соседи к ней ходят. Говорят: «Этот ангел, ми к ней идем и приходим... Она, – говорят, – никакие грехи не имела. Ми к ней идем и ми ее... ставим цветы, и ми, – говорят, – с ней поразговариваем. И нам, – говорят, – так легко – уходим от нее». И очень помогает (ГРФ).

Из рассказа видно, что девочка воспринимается украинскими соседями нашей информантки как святая и к ней на могилу приходят, чтобы поделиться своими бедами.

Ноах Кофманский, рассказывая о посещении синагоги неевреями, упоминает обряд «майорка», указывая, что к нему приходят подавать «на майорку». Сейчас мне бы хотелось подробнее коснуться этого понятия и сущности самого обряда. Вероятнее

всего, слово «майорка» восходит к еврейскому имени «Меир» и является уменьшительно-ласкательной формой обращения к р. Меиру Баал Несу – известному еврейскому духовному авторитету. Могила Меира Баал Неса находится в Израиле, однако, благодаря усилиям еврейских посланников, собиравших деньги на содержание иешив, которые находились рядом с могилой, р. Меир был очень известен в Восточной Европе. С XVIII в. зафиксировано существование особых «коробочек Меира», которые встречались практически в любом еврейском доме. Перед зажиганием субботних свечей было принято опускать в такую коробочку цдаку. Считалось, что это охраняет семью, дарует здоровье и приводит к благополучию в делах. Эта практика может быть названа «латентным паломничеством», когда непосредственное посещение могилы праведника затруднено, но деньги, исправно опускаемые в копилку Меира, затем переправляются в Израиль. (Один из наших информантов¹¹ – рассказывает, что на смену коробочке Меира пришла коробочка для сбора средств на покупку земли в Палестине (нач. XX в.). Таким образом, каждый, опускающий к коробку деньги, приобщался к культуре почитания святого. Вероятно, отсюда берет свое начало интересующий нас обычай.

Ну, есть такой обычай у русских, шо если что-то дома случилось, так майорка называется. У нас есть Майорка – знаменитый чудесник. Который он помогает всем, не зависит от национальности. Так вот мы за счет этого еще и живем. Что в субботу приходит, приносят. Рубль, два, три и мы делаем молитвы, мишебейрах и делаем, шоб у него в доме все было в порядке. Очень много русские есть, они верят в это. [А что такое майорка?] Это – еврей чудесник, который помогает всем людям. Церкви не помогают, так как он. ПЯА¹² – Защищает от врагов. [А он давно жил?] А то... сто... да, когда Авраам был. ТЕХ¹³ – Первые годы йудейства. Они пишут записку, за ком – ну, так как в церкви. За ком молиться, что молиться.

ТЕХ также отмечает, что деньги «на майорку» украинцы, как правило, приносят в субботу (хотинская синагога ввиду немногочисленности общины бывает открыта лишь в субботу). В ней даже висит предупреждение о том, что деньги следует опускать в копилку, а не отдавать в руки («Деньги в руки не давать – опускать в кассу»), ведь в субботу евреям запрещено прикасаться к деньгам.

Кроме этого можно написать записку, которую затем прочтут во время службы.

ШРО¹⁴ рассказала даже анекдот про «майорку»: некий человек, нееврей, решил забраться на высокую гору, в случае успеха своего предприятия он пообещал дать денег «на майорку», однако, после покорения вершины, он «обманул маойрку», «шутковал» с ним. Подобные народные истории еще раз указывают на живость традиции и ее распространенность.

Помимо традиционного сюжета о пожертвовании денег на «майорку» ради семейного благополучия или успеха в делах, встречается и маргинальный вариант обращения к Меиру из желания навредить ближнему. Этот вариант «майорки» был рассказан нам украинским сторожем еврейского кладбища – БПН¹⁵. Он поведал о том, как некая женщина обратилась к местному еврею Гиршу и подала ему «на майорку» за своего бывшего супруга:

Я говорю, – это нельзя делать, этот ее муж, говорю, это и сват еще мой, это самого старшего брата жены племянник. То эс нельзя делать!

(Так она о чем-то плохом попросила, да?)

Ну а как, на майорка! Это на смерть! И всё равно он помолился, и этот Игорек ушел из жизни.

БПН отмечает, что если человек, за которого подают «на майорку», «имеет что-нибудь, хоть чуть-чуть вины на себе, то обязательно это всё произойдет». Случай обращения к еврейским духовным авторитетам с подобными просьбами был зафиксирован лишь однажды, хотя в этнографических источниках отмечался неоднократно¹⁶.

В данной работе были рассмотрены ситуации обращения к «чужим» духовным авторитетам, а также паломничества к «чужим» святыням. Эти два аспекта религиозной жизни Буковины связаны между собой: во-первых, у них схожая мотивация – тяготение к «чужой» традиции наблюдается в сложных жизненных обстоятельствах; во-вторых, важен сам факт обращения к еврейской религиозной традиции и паломничества к еврейским святыням. Мне кажется, что этот выбор обусловлен, с одной стороны, особенностями зоны тесного этнокультурного контакта, а с другой, представлениями об особом сакральном статусе евреев. Отмеченный феномен безусловно заслуживает дальнейшего изучения.

Примечания

¹ В статье также использован материал, собранный в данном регионе М.М. Каспиной и О.В. Беловой. Автор благодарит М.М. Каспину и О.В. Белову за предоставленный материал.

² Цит. по: *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. С. 131.

³ См., напр.: *Cala A.* The Image of the Jew in Polish Folk Culture, Jerusalem, 1995.

⁴ О.В. Беловой существование подобной традиции зафиксировано в Малых Черлевах (Могилевский р-н Винницкой обл).

⁵ См. подробнее: *Белова О.В.* Указ. соч. С. 131–133.

⁶ ГРФ – Черновцы, 1932 г.р., образование: 1 год еврейской школы, во время Второй мировой войны находилась в лагере в Транснистрии, после войны работала на лакокрасочном заводе.

⁷ Материал предоставлен М.М. Каспиной и О.В. Беловой.

⁸ Материал предоставлен М.М. Каспиной и О.В. Беловой.

⁹ См. прим. 5.

¹⁰ Ноах Кофманский (главный раввин Черновицкой области). Интервью проходило в Черновцах осенью 2004 г.

¹¹ КИД – род. в Вад-Рашкове, 1931 г.р. В Черновцах живет с 1946 г., работал учителем математики, имеет высшее образование.

¹² ПАЯ – 1938 г.р., род. в Хотине.

¹³ ТЕХ – 1928 г.р., род. в Хотине, прожил всю жизнь в Хотине, во время войны был в лагере в Транснистрии, закончил хедер и румынскую школу, имеет высшее образование.

¹⁴ ШРО – 1925 г.р., род. в Хотине, во время войны была узницей в Копайгороде, после войны поселилась в Черновцах, образование среднее.

¹⁵ БПН – 1946 г.р. род. в Хотине.

¹⁶ См. *Белова О.В.* Указ. соч. С. 254; *Cala A.* Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992. S. 107.

Михаил Дмитриев (Москва)

О «магическом» и мистическом в восточнославянской православной культуре XVI в.

Цель настоящей заметки – привлечь внимание исследователей к тому факту, что в традиционной православной культуре дискурсы «магического» и мистического взаимодействуют не так, как это происходило в традиционной католической культуре, и поэтому не исключено (принимая во внимание специфику «магического» и мистического в иудейской традиции), что в этом отношении между традиционно-православной культурой восточных славян и культурой евреев Восточной Европы было много больше общего, чем обычно допускается.

Исследования по «народной магии», магии вообще, равно как по истории мистики в православной культуре византийско-славянского мира очень многочисленны. То же самое можно сказать про мир западного христианства и иудаизм.

При этом, однако, никогда или почти никогда не принимается во внимание несходство православных и западнохристианских традиций в этой области нормативной и «переживаемой» христианской культуры. Это касается и того, как воспринимаются «магия» и «мистика», в частности, связанные с землей, и представления о «святости» земли. Подразумевается обыкновенно, что и на западе и на востоке христианского мира дискурсы религиозного почитания земли были пережитками язычества, которые в православных культурах, по причине их пресловутой «отсталости», сохранились много дольше, чем на Западе, вовремя покончившем с «отсталой» народной магией и псевдо-мистикой. Но в самом ли деле мы имеем дело с одной лишь «магией» тогда, когда в Древней Руси при разрешении юридических споров, касавшихся земли, тяжущийся, положив кусок дерна со спорного поля на голову, шел по меже туда, где, по его мнению, должна пройти «честная» граница владений? А только ли магическим и языческим должно считать обычай класть дерн на голову, произнося присягу? (Гальковский 1916: 57). И остается ли этот обычай «магическим», когда на смену дерну приходит икона, и спорную землю обходят с иконой Богородицы на голове, называя все это «отводить землю по Пречистой»? С другой стороны, говоря о «сакральных» пространствах, предметах и территориях в культуре

католического Запада («святой город Рим», «Gallia sacra», «Bavaria sacra»), сакральность пространства храма или кладбища), имеем ли мы дело с таким же пониманием сакрального, с каким мы сталкиваемся в дискурсах «Святой Руси», «святоторусской земли», «святой иконы», «святого храма», «святого надгробья», «Святых Даров». Коротко говоря, понималась ли сакральность материального (в том числе земли, иконы, литургических предметов) более или менее одинаково в христианской культуре Запада и Востока, и как две христианские традиции соотносились с традициями иудаизма?

Возьмем, например, архиизвестный текст – «Просветитель» Иосифа Волоцкого (Иосиф Волоцкий 1903; см.: Лурье 1959; Лурье 1988). В шестом и седьмом разделе этого сочинения, написанного, как известно, на рубеже XV и XVI веков, мы находим текст, который представляет собой как бы «сумму» сведений о почитании икон, креста, священных сосудов и мощей (слово о том, что «подобает поклоняться иже от рук человеческих сотворенным вещем, сиречь святым иконам и честному и животворящему кресту и прочим Божественным и освященным вещем» и «сказание от божественных писаний, како и которая ради вины подобает христианом поклоняться и почитати Божественныя иконы, и честный и животворящий крест Христов... и освященные сосуды, в них же Божесвенаа таинства совершаются, и честныя святых мощи, и Божественныя церкви»). Полемизируя с новгородско-московскими диссидентами-рационалистами («жидовствующими», или, по терминологии русских источников того времени, «жидовская мудрствующими»), Иосиф противопоставляет их мнению о греховности почитания храмов и церковной утвари утверждение «... идеже Церковь Господа Бога Вседержителя – тамо и Божие пришествие» (Иосиф Волоцкий 1903: 225), и из дальнейшего хорошо видно, что имеется в виду под «пришествием Божиим»: когда Соломон построил храм, он внес туда «вся оны Божественныя и честнейшаа вещи», то есть «кыот и скрижали и стамну и прочаа», и «сими Божественными вещьми и церкви освятися, и сих ради церкви поклоняхуся» (Иосиф Волоцкий 1903: 233); и как церковь Господа честна и свята, так и «вещи, иже в честь и в славу Божию сотворены, еже сам Бог повеле их сделать, також святи суть и честни, и достоини суть почитатися и поклонятися, боги же сих не нарицати. Не все бо еже достоино есть поклонянию, сие и обожению» (Иосиф Волоцкий 1903: 242). Дальше –

больше: «Но почитаеши сия того ради, яко благодать Божия изволи теми приходити. Тем же образом и ныне благоизволи благодать Божия святых ради икон, и честнаго и животворящаго креста, и прочих божественных и освященных вещей к нам приходити» (Иосиф Волоцкий 1903: 247). Как Ною Бог «бездушною и рукотвореною векцию устрои спасение, тако и нам бездушными сими Божественными вещьми сотвори спасение» с помощью неодушевленной и рукотворной вещи – «так и нам этими неодушевленными божественными предметами подает спасение», и все это происходит «вочеловечения ради Божия Слова» (Иосиф Волоцкий 1903: 248). Уже апостолы повелели апостолу и евангелисту Луке написать пречистый образ Христа и «поклонятся обоженному Его человечеству» (Иосиф Волоцкий 1903: 248).

Ведя далее спор с «еретиком», который сомневается в необходимости почитания мощей, икон и литургической утвари, Иосиф после ряда цитат о вечной жизни праведников, констатирует: «Сего ради, аще узрим коего от святых церковь, или мал платец от ризы, в нем же подвизася Божий угодник, или кость от тела его... то всесечно и свято имамы, и с страхом покланяемся и целуим любезно, понеже и та освящена суть и (о)божена Святого Духа благодатью» (Иосиф Волоцкий 1903: 250–251). Еретик сомневается: «Како в бездушных телесех и в рукотвореных вещех Бог чюдеса творит?» Ответ Иосифа: как Бог дал чудодейственную силу жезлу Моисееву, так и в эпоху Нового Завета Иисус Христос заключил «благодать свою в святей Своей Церкви и в прочих Божественных и освященных вещех»; благодать так излилась, что не только сами святые «собою исцеления и чюдеса и знамения творяху», «но яко сень их и убрусци и от пота главоотяжца их исцеления творяху, и еже в Ветхом законе не бысть никогда ж» (Иосиф Волоцкий 1903: 152–153).

Что касается почитания креста, то, как пишет автор «Просветителя», следует поклоняться не одному только животворящему кресту, на котором распят Христос, но и всякому кресту, сотворенному по образу и подобию того Животворящего Креста Христова, «идеж бо аще вообразится крест от каковы вещи, тамо приходит благодать и освящение пригвоздившагося на кресте Христа Бога нашего» (Иосиф Волоцкий 1903: 261). Точно так же подобает почитать священные сосуды и поклоняться им, ибо в них «Божественная таинства съвершаются, понеже и ти суть обожени и освящени» (Иосиф Волоцкий 1903: 269).

И далее Иосиф предложил метафору, которая очень ярко и емко передает суть православных представлений об «обожении» материи: «аще бо огонь, железу присовокупився, преподаст ему своего существа, и черное железо и студеное бывает яко огонь – кольми паче Божественная плоть и кровь Бога же и владыкы, страшнож и неизреченно священнодействуема в священных оных сосудах, преподаст им своя благодати величество» (Иосиф Волоцкий 1903: 269). Если в Ветхом Завете, продолжает Иосиф, очень вольно пересказывая Библию (ср. Исх. 30: 25–30), Бог велит Моисею сделать блюда, лжицы и прочие предметы для жертвоприношений и велит священникам есть мясо из этих сосудов (так! – М.Д.), которыми они «освятятся» – то «кольми паче ныне освященни суть и Божественная благодати преисполнени пречестнии они и Божествении сосуди, в них же плоть и кровь Господа нашего Иисуса Христа священнодействуется за избавление всего мира» (Иосиф Волоцкий 1903: 269).

Та же логика представлений об «обоженой» материи переносится на почитание мощей («Тако же и мощи святых почитати и поклонятися им, якож самем онем и живым сущим, того ради, ибо душа праведных в руце Божии живут, яко пророк глаголет»), и речь ведется об «обожении» не только душ, но и тел умерших праведников (со ссылкой на 1 Кор. 6: 19: «не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, которого имеете вы от Бога, и вы не свои») и о том, что Бог соединился с ними как голова с членами («сие состави Себе Сам як уды главе»), и «душам их и телесем *излияся и съмесися* (курсив мой. – М.Д.) и не токмо живым, но и умерших не отстует», и поэтому и прах и кости праведников «полни суть Божественная благодати» (Иосиф Волоцкий 1903: 274). Соответственно, прах и кости праведников лишь выглядят как прах и кости, но они страшны для бесов, дают слепым прозрение, врачуют прокаженных и расслабленных. И оставаясь частью земли («аще бо и от змя быша») прах и кости угодников «небесному владыце совокупишася и в образ небесный облекошася» (Иосиф Волоцкий 1903: 275).

Таким образом, представления о святости икон, крестов, освященных предметов и мощей недвусмысленно распространяются и на святость той земли, которая смешалась с мощами праведников. При этом стоит подчеркнуть, что мы имеем дело с попыткой суммарно выразить ряд основоположений православного вероучения, и

автор этих текстов, Иосиф Волоцкий – олицетворение строго православного вероучения.

Обратимся к еще одному авторитетному и очень репрезентативному источнику приблизительно той же эпохи, сочинению Зиновия Отенского, написанному в 1560-е годы (Зиновий Отенский 1863: 354–358; см.: Буланин 1988). Святость мощей понимается Зиновием в том смысле, что Бог «вселяется» в тела усопших праведников, и именно поэтому они и святые, и «живые»: «Понеже вселится, рече, в них Господь, и того ради живи и по смерти праведнии, еже и божественный глас во евангелии рече: “аще кто любит мя, и слово мое соблюдет, и Отец мой возлюбит его, и к нему прииде и обитель в нем сотвориве”. И посему невозможно не быти живым во веки о нем, в них же вселится Бог; сего ради и радуются в веки тии, в них же вселится Бог, и не умирают»» (Зиновий Отенский 1863: 418). Утверждение о том, что праведники не умирают, имеет принципиальное, основополагающее значение для всей концепции святости, отстаиваемой Зиновием.

Ниже оно представлено в более развернутой форме: «Поистине бо праведнии не умирают, по пророку и по апостолу, но усыпают и живут в веки, и дела Господня поведуют, и не языком, и паче язык силами, и прахом бо от гробов своих исцеляюще стражующих и бесов прогоняюще, яко живи суще» (Зиновий Отенский 1863: 430–431); «видите яко святи суть мощи праведных, видите в них силу Божию, яко и мертвеца воскрешают; видите, яко Бог вселися есть во святых, живым им сущим и почившим им» (Зиновий Отенский 1863: 472).

Этот центральный для Зиновия тезис о вселении Бога в праведных, которые остаются живыми «пред Богом» развит и весьма подробно аргументирован в «Истины показании». Именно этот тезис служит главным в обосновании и защите культа святых (название раздела в сочинении Зиновия: «Яко сего ради праведни и по смерти их преславно почитаемаи, понеже вселился есть в них Бог, и пребывая в них Бог... благославил есть их во веки веком» – Зиновий Отенский 1863: 419).

Более того, Зиновий не считает невозможным назвать умерших праведников «богами». Сославшись далее на Евангелие от Иоанна (Иоанн 17: 19–23), Зиновий пишет: «Аще Христос славу свою даде своим угодником, и славу, юже сам имать, и аще Христос в них, и Бог Отец Христом в них, и угодники его совершени во едино: всяко

же о Бозе и бози будут праведнии. Не согрешат убо православнии, обоготворяюще праведных, им же осынотворившу Богу сих прежде, и моляще я молити за ся аки сыны Божия; и помощи у них просят, никакоже согрешающе в сих, ибо Христос прежде сих своею славою прославил бе» (Зиновий Отенский 1863: 446–447).

Зиновий отстаивает положение, что нет греха в *обоготворении* святых: «Аще же когда православнии и боготворят святыя Божия, ничтоже согрешают, известившеся и о сем от богопреданных словес оных, еже: “яко даст им власть чадом Божиим быти, верующим во имя его”. Аще власть прияша верующии во имя господне, еже быти чадом Божиим: всяко уже и бози будут, яко Божия чада суша» (Зиновий Отенский 1863: 445–446).

Итак, святые (угодники, праведные) – «бози», «чада Божии», в обоготворении которых нет греха. Они становятся таковыми благодаря действию Духа Святого, и именно действием Святого Духа они не умирают, а остаются живы после смерти. В обосновании этой мысли Зиновий опирается на апостола Павла. «Сказует же и апостол отшедшим святым живым быти, а не мертвым, пишет бо: “аще ли Дух воскресившаго Иисуса от мертвых живет в вас, воздвигий Христа из мертвых, оживотворит и мертвенная ваша телеса живущим его Духом в вас” (Рим. 8: 11)». Сославшись еще раз на Послание к римлянам (Рим. 8: 13–17), Зиновий заключает: «И аще таковая Павел свидетельствует быти: оживотворенным быти мертвым телесем их, и Духом Божиим сынове Божии, яви суть еще и наследницы Богу и снаследницы Христу и с ним прославляеми: что же согрешают православнии, прославляюще таковыя Божия наследники и спроставляюще их Христу, снаследников его?» (Зиновий Отенский 1863: 447–448).

Все эти мотивы вовсе не единичны и не маргинальны в сочинении Зиновия.

В контексте нашей проблематики стоит особенно отметить, что святость мощей как бы распространяется и на землю, в которой они похоронены. Комментируя тексты псалмов – «праведницы же наследят землю, и вселятся в век века на ней» (Пс. 36: 29) и «десница Господня сотвори силу; не умру, но жив буду, и повем дела господня» (Пс. 117: 16–17) – Зиновий ставит вопрос: «кою убо наследят землю праведнии и вселятся на ней в век века», и отвечает на него: «проявленно же есть се, яко святии почивше вносятся в церквах и в них

полагаемы наследят Господню землю, рекше церковь, в ней же и вселятся в век века» (Зиновий Отенский 1863: 429). Здесь они и останутся живыми, заключая в себе данную Богом чудодейственную силу, до общего воскресения: «В них же и всю волю свою Господь наш и Бог Иисус Христос удивил есть, им же яко дивен есть Бог во святых его. Лежаще же убо правденицы в церквах, яко наследивше землю Господню, исповедающесе глаголют, по писанному в законе: десница Господня сотвори силу; не умру, но жив буду и повем дела Господня» (Зиновий Отенский 1863: 430).

В том, что праведники остаются живыми «пред Богом» и «вселяются» в Царствие Божие после кончины мира «с лицом его», берет свой источник и их способность помогать обращающимся к ним с молениями. Их способность к заступничеству обусловлена тем, что они и теперь как бы присутствуют в церкви, а Господь слушает именно их и внимает именно им: «поистинне убо правденицы вселяются с лицом Господним. Ныне телеса и мощи их в церквах его; в будущий же (век) в царствии небесном, по реченному в законе: очи Господни на праведныя и уши его в молитву их. Моляще бо ся православнии в церквах святых праведник, яко в церкви очи Господни дню и нощию, по Соломону, приемлют прошения своя; и яко уши Господни в молитве праведных в церквах их и очи его на них, тем же и просящим у них в церквах их подает Бог прошения их ради просящим, по оправданию своему и по святым судьбам своим благий Господь наш» (Зиновий Отенский 1863: 431–432).

Храм и есть то место, где праведник «насладится Господеви... вселяясь с лицом Господним; понеже очи Господни дню и нощию на церкви его услышати в ней молящихся ему молитвами праведных его» (Зиновий Отенский 1863: 432–433).

Соответственно, чудодейственная сила мощей проистекает из того, что «святым, иже суть на земли его, удиви Господь всю волю свою в них» (Пс. 15: 3). Опираясь на эти слова псалма, Зиновий пишет: «Воистинну убо святии на земли Господни в церквах его положени, в них же всех удивляет вся воля Божия. Чюдо бо преславно воистинну: кости голы сухи на всякия недуги и болезни исцеления точат и бесов прогоняют» (Зиновий Отенский 1863: 426).

Добавим к мнениям Иосифа Волоцкого и Зиновия Отенского ссылку на сочинения (1560-е годы) Ермолая-Еразма (см. о нем: Дмитриева 1988), который, в частности, писал: «...крестным же древом

от века оутаенная тайна открыся, и древнее Адамова согрешения древо исцеляй, крестное древо обожи кровию своею, и сим всероднаго Адама, и роженных от него грех потреби. И вся ото ада на небеса возведе и крестное древо чювствием почте. Еже и мертвыя животворити сотвори. Сего ради превечно живоначального Божиа Сына плоть, крест обоженный животворящий радостию почитаем» (ОР РНБ: № 1296). В другом сочинении – «Слово на жиды и еретики от пророческих сказаний» – Ермолай-Еразм писал: «Глаголем же и о распятии и о кресте. Ино бо есть слово распятие и ино еже крест Его. Распятие бо есть существо самого телесе Христова, крест же существо есть древа обоженаго Христом» (ОР РНБ: 167).

Высказывания Иосифа Волоцкого, Зиновия Отенского и Ермолая-Еразма о святости материальных предметов и мошей, которые резюмируются в представлениях об обожении материи, судя по всему, не являлись ничем исключительным в русской христианской культуре XVI в. Истоки такого рода представлений, высказываний и стоящей за ними ментальности устанавливаются без большого труда. Это византийское богословское учение об обожении, по словам И.В. Попова, было «центральным пунктом религиозной жизни христианского Востока, вокруг которой вращались все вопросы догматики, этики, мистики» (Попов 1909: 51). Одна из проекций этих воззрений – византийско-православный взгляд на икону, про которую Иоанн Дамаскин писал: поклоняюсь не твари, а Создателю «снизошедшему в тварь, чтобы прославить мое естество и сделать участником в божественном естестве».

Проникали ли такие воззрения, так сказать, из теологии в культуру, в том числе в «народную» культуру?

В древнерусских проповедях встречалось осуждение привычки нарицать землю «Богом» (см.: Афанасьев 1865: 142). Новгородским еретикам-стригольникам вменялось в вину приношение покаяния земле (Казакова, Лурье 1955: 52–55). С. Герберштейн сообщал в начале XVI в.: «Кладбищ для погребения тел они не освящают, ибо говорят, что земля сама освящается помазанными и освященными телами, а не тела землей» (Герберштейн 1988: 103). В XVII в. один из москвичей, продав свой дом иностранцам, не только стер со стены икону-фреску, но и собрал и унес с собой получившуюся пыль (Орленко 2002). Хорошо известно, что в фольклоре представления о «матери сырой земле» были неотделимы от представлений о «святой

земле». Украинцы с легкостью называли землю святой, употребляли поговорку «не годен того, же го земля святая на себе носит», а в здравце могли сказать «бувай... богатая яко земля святая». В малорусской клятве «земля б ёго святая не приймала», с точки зрения православной народной культуры, не было ничего неприемлемого (Афанасьев 1865: 142). В русском языке выражения «святые горы» или «Святой Нос» (остров Колгуев в Белом море, острова в Сибири и на Байкале), «святое море» (Черное море), Святогор предполагают соединение «святого» и материально-вещественного. В некоторых старообрядческих толках было принято исповедовать грехи старообрядцев, глядя на небо или припадая к земле, а перед едой, если не было воды, мыть руки... землей. На Украине клятву скрепляли целованием земли, а новоизбранному кошевому атаману мазали голову грязью (Афанасьев 1865: 146). Еще совсем недавно в представлениях староверов Верхочамья материальный мир, в том числе и животные, мог выступать носителями «святости» (Dmitriev 2005). И подобных вполне релевантных примеров еще очень много, а упомянутый выше обряд, в котором кусок дерна на голове был замещен иконой, очень хорошо показывает, как контаминировались в этих традициях языческие и православные элементы.

Правильно ли из этого делать вывод, что мы имеем дело с пережитками язычества в христианской культуре или с полуязыческим обрядоверием? Многочисленные примеры из дохристианских культур Европы (Афанасьев 1865: 148–150) подталкивают, казалось бы, к именно такому заключению. Однако если мы примем во внимание отсутствующие в нормативном учении западной церкви и присутствующие во вполне канонических текстах православных авторов утверждения о принципиальной возможности «обожения» материи, картина взаимодействия «языческого» и «мистического» предстает в совсем ином свете. То, что было неприемлемо для западного «официального» христианства, оказывается и приемлемым, и даже необходимым для Иоанна Дамаскина, других византийских христианских авторов и их древнерусских продолжателей. Представляется, что такое же смешение «магического» и мистического было вполне приемлемо для многих течений в иудаизме, особенно – в иудейском мистицизме (Scholem 1962; Scholem 1950, рус. пер: Шолем 1989; Idel 1988).

Литература и источники

- Афанасьев 1865 – *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865.
- Булапин 1988 – *Булапин Д.М.* Зиновий Отенский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 354–358.
- Гальковский 1916 – *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1 (репринт: М., 2000).
- Герберштейн 1988 – *Герберштейн С.* Записки о Московии / Пер. А.И. Маленина и А.В. Назаренко. Вступ. ст. А.Л. Хорошкевич. Под ред. В.Л. Янина. М., 1988.
- Дмитриева 1988 – *Дмитриева Р.П.* Ермолай-Еразм // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 220–225.
- Зиновий Отенский 1863 – *Зиновий Отенский.* Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863.
- Иосиф Волоцкий 1903 – Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. 4-е изд. Казань, 1903.
- Казакова, Лурье 1955 – *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.: Л., 1955.
- Лурье 1959 – *Лурье Я.С.* Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель // Иосиф Волоцкий. Послания / Подгот. текста А.А. Зимина и Я.С. Лурье. М.: Л., 1959. С. 19–97.
- Лурье 1988 – *Лурье Я.С.* Иосиф Волоцкий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 434–439.
- Орленко 2002 – *Орленко С.П.* Выходцы из Западной Европы и русские горожане в XVII веке (по неопубликованным источникам РГАДА) // Славяноведение. 2002. № 2. С. 69–81.
- ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург), собрание Новгородско-Софийской библиотеки.
- Попов 1909 – *Попов И.В.* Идея обожения в древневосточной церкви. М., 1909.
- Шолем 1989 – *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1989. Т. 1.
- Dmitriev 2005 – *Dmitriev M.* Dans le monde enchanté des communautés de Vieux-Croyants du bassin supérieur de la Kama (Verkhokam'c) // Montagnes sacrées d'Europe. Actes du colloque «Religion et montagnes» (mai–juin 2002, Tarbes) / Textes réunis par N. Lemaître et S. Brunet. Paris, 2005. P. 339–356.
- Gross 1938 – *Gross J.* La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Paris, 1938.
- Scholem 1962 – *Scholem G.* Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala. Zürich, 1962.
- Scholem 1950 – *Scholem G.* Les grands courants de la mystique juive. Paris, 1950.
- Idel 1988 – *Idel M.* Kabbalah: New Perspectives. New Haven: London, 1988.

*Екатерина Вельмезова (Москва – Лозанна)***Текст пространства чешских народных молитв**

Исследование смысловой структуры отдельных фольклорных жанров интересно проводить параллельно с изучением семантики текстов, относящихся к другим, смежным жанрам устного народного творчества. Особенно показательным представляется сравнение *заговоров* и *народных молитв* в разных фольклорных традициях. Однозначно провести границу между заговорами и народными молитвами у славян практически невозможно, что уже неоднократно отмечалось исследователями. Мнения при этом варьируются: одни подчеркивают условность терминов *заговор* и (*народная*) *молитва* и говорят о возможности обозначать ими одни и те же тексты¹; другие настаивают на существовании «заговорно-молитвенного континуума», на противоположных полюсах которого находятся заговоры и молитвы², и т.д.³ Разделяя точку зрения А.Л. Топоркова о «заговорно-молитвенном континууме», мы считаем возможным выделить несколько признаков, по которым тот или иной текст будет в большей или меньшей степени соответствовать заговорам или народным молитвам. Не затрагивая здесь специально возможных *структурно-формальных* критериев различия заговоров и молитв, отметим следующие важные отличительные признаки, свойственные, по крайней мере, текстам, находящимся на «полюсах» «заговорно-магического континуума» в чешской традиции:

1. Разная прагматическая направленность заговоров и народных молитв. Если заговоры представляют собой скорее преследующие определенный результат способы воздействия на некое уже существующее злое начало, то молитвы – это прежде всего «профилактические», охранительные словесные тексты: «Заговор отличается <...> от молитвы, имеющей скорее профилактическую цель – предотвратить несчастье, угрожающее ее исполнителю» (Топорова 1996: 4). Правда, это отличие не абсолютно: существуют и заговоры-апотропеи, однако в численном отношении их гораздо меньше, чем соответствующих молитв.

2. Как правило, и сами тексты заговоров, и их использование гораздо чаще, чем молитвы, сохраняются в тайне от окружающих.

3. Вопрос о необходимости учитывать когнитивно-перцептивный фактор (то, как текст называется информантом) остается откры-

тым. В народной культуре сами заговоры и заклинания могут иногда называться молитвами (Белова, Левкиевская 2004: 276), проблема же различия заговоров и молитв в этом отношении в западнославянской традиции стоит особенно остро. Во-первых, «у славянокатоликов “*modlitewki*” с христианскими сюжетами обслуживают те области ритуальной жизни, которые в православных традициях заняты заговорами» (Левкиевская 2002: 246)⁴. Во-вторых, именно в западнославянской заговорной традиции – в частности, в чешских и в польских заговорах – молитвы очень часто (значительно чаще, чем у восточных славян) входили в состав заговоров, начиная или заканчивая их (Вельмезова 2002а). Как бы то ни было, следует указать на очень частую корреляцию жанрового определения текста (по крайней мере, в чешской традиции) с двумя признаками, приведенными выше: молитва, как правило, гораздо чаще превентивна и окружена меньшим ореолом таинственности, чем заговор⁵.

Именно такие превентивные тексты, называемые в чешской традиции народными молитвами (*lidové modlitby*), и послужили материалом для нашего исследования. В настоящей работе, продолжающей наши прежние исследования (Вельмезова 2007), мы проанализируем концепт ‘пространство’ в чешских народных молитвах, сопоставляя его с ‘пространством’ чешских лечебных заговоров⁶. Хотя некоторые сходства в семантической организации ‘пространства’ в текстах этих жанров очевидны, существуют и важные отличия в чешском «заговорном» и «молитвенном» *текстах пространства*.

О качественной неоднородности как пространства текста в целом, так и отдельных его составляющих можно говорить в применении как к чешским заговорам (Вельмезова 2004: 66), так и к молитвам. Особенным и сакральным смыслом наделяется здесь каждый элемент универсума (Топоров 1997: 457–458). Как мы уже писали раньше (Вельмезова 1999; 2002б; 2004: 66–70), *пространство* чешского заговорного универсума делится на две части оппозицией «свой (принадлежащий к миру человека) – иной, чужой (относящийся к миру злого начала)»: распространенным мотивом в славянской заговорной традиции (в том числе и в чешских заговорах) является такая стратегия воздействия на злое начало, как отсылка его в иной мир. В чешских заговорах он практически совпадает с миром природы – его описывают такие концепты, как ‘горы’, ‘лес’, ‘море’ и т.д.⁷

Каково же семантическое наполнение концепта ‘пространство’ в чешских народных молитвах?

‘Пространство’ многих молитв редуцировано до пространства, непосредственно окружающего субъект-объект молитвы, т.е. лицо, читающее молитву, – чаще всего, это его постель (ср. напр.: *O satanáši, nepřistupuj ke mně, k mému loži* ‘о сатана, не приближайся ко мне, к моей постели’ (Felix 1903: 219)⁸), так как подобные молитвы в основном произносились при засыпании или пробуждении⁹. В этом пространстве, по желанию и просьбе молящегося, и должны находиться святые: *Pán Bůh s námi račiž býti* ‘соблаговоли быть с нами, Господь Бог’ (Vlasáková 1903 : 35); *andělíčku, můj poslíčku, já tebe prosím, abys mi račil strážným býti, ve dne v noci při mně státi* ‘ангелочек, мой посланец, прошу тебя, охраняй меня, днем и ночью стой возле меня’ (Felix 1903: 219); *když jdu spat, nemá mi nic zlého stat. Pán Kristus mě křtil, svatej Jan při mně byl, Panninka Marjá při mně stála, ta za mě odpovídala* ‘когда я иду спать, пусть ничего плохого со мной не случится. Господь Христос меня крестил, святой Иоанн возле меня был, Дева Мария возле меня стояла, она за меня отвечала’ (там же); *milá Matičko Boží, neopouštěj nás, svatá Anno stůj při nás* ‘милая Матушка Божья, не покидай нас, святая Анна, стой возле нас’ (Vlasáková 1903: 35); *o Panenko Maria! Nedej ke mně přistoupiti, až já budu umíratí! Přistup sama s andělama, se svým synem, Hospodinem!* ‘о Дева Мария! Не позволяй (дьяволу) ко мне приближаться, до самой моей смерти! Приди сама с ангелами, со своим сыном, Господом’ (Laušman 1925: 346).

Иисус Христос при этом обычно изображается стоящим у изголовья, ангелы – по бокам («по обеим сторонам»), а Божья Мать может «стоять» и в ногах, и у изголовья (если там уже не «находится» Иисус Христос): *Už já lehám – Pána Boha v hlavách, andělíkové po stranách* ‘я уже ложусь – Господь Бог у изголовья, ангелочки по бокам (стоят)’ (Vlasáková 1903: 35); *s Pánem Ježíšem Kristem vstávám (lehám), Pán Kristus v hlavách, Panna Maria v nohách, aby d’ábel neměl moci ve dne ani v noci* ‘с Господом Иисусом Христом я встаю (ложусь), Господь Христос у изголовья, Дева Мария в ногах, чтобы у дьявола не было (на меня) силы ни днем, ни ночью’ (Felix 1903: 219); *kříž Boží nade mnou, Pán Bůh se mnou, Matička Boží v hlavách, andílkové po stranách. Všickni svatí,*

při mně stůjte, mou dušičku ochraňujte ‘крест Божий надо мной, Господь Бог со мной, Матушка Божья у изголовья, ангелочки по бокам (стоят). Все святые, стойте возле меня, охраняйте мою душу’ (Vaněk 1894: 47). Правда, иногда эта картина может зеркально меняться, и уже не святой изображается стоящим в ногах у молящегося, а сам молящийся просит защиты в ногах у святого: *Nejdobrotivější Ježíši, skrež mě v nohách svých* ‘добрейший Иисус, укрой меня в своих ногах’ (Vlasbковб 1903: 34).

Находясь возле молящегося, святые – персонажи чешских народных молитв – могут в то же время и «самостоятельно» жить в своем собственном мире. Именно наличием этого особого мира, населенного святыми персонажами, чешская народная молитва отличается от заговора. Мир святых персонажей задается здесь такими концептами, как ‘небо’, ‘сад’, ‘камень’, ‘золотой стол’ и т.д.

Так, Иисус Христос в молитвах еще может жить среди людей (речь идет о пересказе библейских сюжетов – иногда довольно вольном, связанном с апокрифической традицией): *Veliký pátek přichází, slunéčko Boží vychází; Kristus Pán kříž nese, až se pod ním celý svět třese* ‘Страстная пятница приходит, Божье солнышко выходит; Господь Христос несет крест, так, что под ним весь мир трясется’ (Laušman 1925: 346); *Pán Ježíš klečí na svém hrobě, volá hříšníky k sobě. Pojd'te, pojd'te, podívejte se na mě, jak mě katané zmrskali, korunu trnovou na hlavu vrazili* ‘Господь Иисус стоит на коленях на своем гробу, зовет к себе грешников. Подите, подите, посмотрите на меня, как меня палачи (мучители) исхлестали, венец терновый на голову надели’ (там же) и т.д.; точно так же и Мария Магдалина изображается еще живущей в пустыне, где она кается за свои грехи: *Máří Majdaléna velká hříšnice byla, ta na poušti bydlela, za své hříchy pokání činila; anděl strážce se jí zjevil a oznámil před Ježíšem Kristem* ‘Мария Магдалина была великой грешницей, она жила в пустыне, за свои грехи каялась; ангел-хранитель ей явился, рассказал (о ней) Иисусу Христу’ (Vlasáková 1903: 35).

Однако путь Иисуса может начинаться и из некоторой сакральной точки, священного локуса – ‘неба’: *Slunéčko vzhůru jde, Pán Kristus s nebe jde* ‘солнышко поднимается, Господь Иисус с небес идет’ (там же: 34). Придя с неба на землю, Иисус и останавливается в значимых, сакральных точках пространства. Это прежде всего ‘камень’: *Šel Pán Bůh s nebe, nes' svou svatou korunu v ruce, sed'*

s na kámen, ohledával své svaté rány. Přišla k němu matka, plakala ‘шел Господь Бог с небес, нес свой святой венец в руке, сел на камень, осматривал свои святые раны. Пришла к нему (его) мать, плакала’ (Felix 1903: 219). В некоторых текстах молитв Иисус изображается изначально сидящим на камне, куда к нему и приходят другие святые персонажи (например, Дева Мария): *Ježíš sedí na kamínku, přišla k němu Maria, plakala a želela, jeho rány viděla* ‘Иисус сидит на камушке, пришла к нему Мария, плакала и скорбела, его раны видела’ (Vlasáková 1903: 35). При этом в чешских заговорах, в отличие от народных молитв, ‘камень’ никогда не маркирует сакрально отмеченные локусы¹⁰.

Другими сакральными точками, отмечающими присутствие Иисуса Христа, в чешских народных молитвах являются:

– ‘золотой стол’: *V pátých dveřích zlatá stolice, zlatý stůl, za ním sedí sám Všemohoucí Bůh* ‘в пятых дверях (стоит) золотая скамья, золотой стол, за ним сидит сам Всемогуший Бог’ (Laušman 1925: 346);

– ‘сад’, куда Иисус приходит «на зеленую травку» и куда к нему могут приходиться и другие святые: *Šel Pán Ježíš do zahrádky na zelenou travičku, na studenou rosičku, naklonil svou svatou hlavičku* ‘шел Господь Иисус в садик на зеленую травку, на холодную росу, склонил свою святую головку’ (Vlasáková 1903: 34); *šel Pán Ježíš do zahrádky, naklonil svou milou hlavičku, na studenou rosičku* ‘шел Господь Иисус в садик, склонил свою милую головку на студеную росу’ (там же: 35); *šel Pán Ježíš do zahrádky, položil tam svou svatou hlavičku na zelenou travičku* ‘шел Господь Иисус в садик, положил там свою святую головку на зеленую травку’ (Vaněk 1894: 46); *šel Pán Ježíš do zahrádky, naklonil svou milou hlavičku, na studenou rosičku. Přišel k němu svatý Petr, svatý Jan* ‘шел Господь Иисус в сад, склонил свою милую головку, на студеную росу. Пришел к нему святой Петр, святой Иоанн’ (Vlasáková 1903: 35); *šel Pán Ježíš do zahrádky, položil tam svou svatou hlavičku na zelenou travičku. Přišel k němu svatý Petr* ‘шел Господь Иисус в садик, положил там свою святую головку на зеленую травку. Пришел к нему святой Петр’ (Vaněk 1894: 46). Как и ‘камень’, ‘сад’ в чешских заговорах – в отличие от текстов народных молитв – не является сакральной точкой пространства¹¹;

– ‘часовня’, куда Иисус идет на мессу: *Byla jedna kaplička, v*

ty kapličky zvoneček, tam chodíval pán Ježíšek na mši svatou ‘была одна часовенка, в этой часовенке (был) колокол, туда ходил господь Иисус на святую мессу’ (Vlasáková 1903: 34). В чешских заговорах ‘часовня’, как и ‘камень’ и ‘сад’, не упоминается как сакральная точка пространства, отмеченная присутствием Иисуса Христа¹².

На мессу в костел идет и Божья Матерь: *Vím já jeden kostelíček, v tom kostelíčku zvoneček, ten zvoneček sám zvoní, Panenka Maria na mši svatou chodí* ‘я знаю один костел, в этом костеле колокол, этот колокол сам звонит, Дева Мария на мессу святую ходит’ (Vlasáková 1903: 34)¹³. В молитвах она также изображается идущей на «Оливцевую гору» (к гробу Христа): *Slunéčko vzhůru jde, Pán Kristus s nebe jde, milá matičko Boží, kam jdeš? Na hrob na horu Olivetskou, k hrobu se potěšit* ‘солнышко поднимается, Господь Христос с небес идет, милая матушка Божья, куда ты идешь? К гробу на гору Оливцевую, к гробу (иду) возрадоваться’ (там же) – или же, напротив, идущей с горы и встречающей Христа, который несет свой крест: *Sluníčko vychází – Matička Boží s hory jde, potkala svého synáčka: «Co to neseš, můj nejmilejší synáčku?» – «Já to nesu takový kříž, na kterém já umřít mám»* ‘солнышко выходит – Матушка Божья с горы идет, встретила своего сыночка: «Что это ты несешь, мой милый сыночек?» – «Это я несу такой крест, на котором я должен умереть»’ (Vaněk 1894: 46).

Существенную роль в организации пространственного универсума чешской народной молитвы играет и движение *om* сакральных точек пространства. Так, Божья Матерь отсылается Иисусом от того камня, где он сидит, «домой», чтобы рассказать всему свету о том, что с ним произошло: *Ježíš sedí na kamínku, přišla k němu Maria, plakala a želela, jeho rány viděla. Jdi, matičko, jdi domů, oznam to všemu lidu, mladému i starému* ‘Иисус сидит на камушке, пришла к нему Мария, плакала и скорбела, его раны видела. Иди, матушка, иди домой, расскажи об этом всем людям, молодым и старым’ (Vlasáková 1903: 35); святой Петр отсылается Иисусом из сада, где он находится, ходить «по всему свету», чтобы передать людям молитву: *Šel Pán Ježíš do zahrádky, položil tam svou svatou hlavičku na zelenou travičku. Přišel k němu svatý Petr, ptal se ho: «Co ty tady, můj Pane Ježíši Kriste, děláš?» – «Počítám já své svaté rány, co mi židé dali, ruce, nohy zprobijeli <...> Jdi ty, svatě Petře, po všem svém, oznamuj to všemu lidu, jak mladému, tak starému:*

«Kdo tu modlitbičku říkat bude, tři dušičky z očistce vysvobodí: jednu tatínkovu, druhou mamínčinu, třetí mou nejmilejší dušičku» 'шел Господь Иисус в садик, положил там свою святую головку на зеленую травку. Пришел к нему святой Петр, спрашивал его: «Что ты здесь, мой Господи Иисусе Христе, делаешь?» – «Считаю я свои святые раны, которые мне жиды нанесли, руки, ноги пробили <...> Иди ты, святой Петр, по всему свету, скажи это всем людям, как молодым, так и старым: “Кто эту молитву произносить будет, три души из чистилища освободит: одну папину, другую мамину, третью мою милейшую душу”»’ (Vaněk 1894: 46); святой Петр и святой Иоанн отсылаются Иисусом «туда» (к людям), чтобы передать им молитву: *Sluníčko vychází – Matička Boží s hory jde, potkala svého synáčka: «Co to neseš, můj nejmilejší synáčku?» – «Já to nesu takový kříž, na kterém já umřít mám».* *Želel Petr, želel Jan. «Neželte mých drahých rán, jděte tam, řeknete tam: Kdo tu modlitbičku modlit se bude, než kus chleba do úst vezme, Pán Ježíš ho pekla zbaví, Matička Boží se přimluví»* 'солнышко выходит – Матушка Божья с горы идет, встретила своего сыночка: «Что ты несешь, мой милейший сыночек?» – «Это я несую такой крест, на котором я должен умереть». Скорбел Петр, скорбел Иоанн. «Не скорбите о моих дорогих ранах, идите туда, скажите там: Того, кто будет молиться этой молитвой, прежде чем возьмет в рот кусок хлеба, Господь Иисус избавит от ада, Матушка Божья замолвит за него словечко» (там же: 47).

Сам Иисус заканчивает (а иногда и начинает) свой земной путь на алтаре: *Výkvet' kvítek prostřed moře, třikrát dražší než ta růže. Panenka Maria si ho oblíbila, sedmi slovy ho obložila. Děťátko na oltářiček položila* 'расцвел цветочек посреди моря, втрое дороже, чем эта роза. Дева Мария его полюбила, семь слов о нем сказала. Ребеночка на алтарь положила' (Laušman 1925: 346); *kvete kvítek v prostřed moře, to je má nejmilejší růže. To děťátko, slovo Boží, na oltáři položeno, třemi slovy obloženo* 'цветет цветочек посреди моря, это моя милейшая роза. Этот ребеночек, слово Божье, на алтарь положен, три слова о нем сказаны' (Vaněk 1894: 46). С алтаря ангелы берут его под крылья и возносят на 'небеса': *Letěli tamtudy andělíčkové, vzali si ho pod svá křídla. Letěli s ním pod nebesa. Nebesa se otvíraly, dušičky se radovaly* 'Летели там ангелочки, взяли его под свои крылья. Летели с ним под небеса. Небеса откры-

вались, души радовались' (Laušman 1925: 346); *kvete kvítek v prostřed moře, to je má nejmilejší růže. To dět'átko, slovo Boží, na oltáři položeno, třemi slovy obloženo. Přiletěli tam dva andělkové, vzali to dět'átko pod křídélka, letěli s ním pod nebesa, nebesa se otevřely, dušičky se radovaly* 'цветет цветочек посреди моря, это моя милейшая роза. Этот ребеночек, слово Божье, на алтарь положен, три слова о нем сказаны. Прилетели туда два ангелочка, взяли этого ребеночка под крылышки, летели с ним под небеса, небеса открылись, души радовались' (Vaněk 1894: 46). Так Иисус Христос оказывается на 'небесах': *Kdo tu modlitbičku třikrát vyřiká, toho Pán Bůh po smrti do nebe povolá* 'того, кто эту молитву трижды произнесет, Господь Бог после смерти на небо позовет' (Vlasáková 1903: 34); *kdo tu modlitbičku třikrát vyřiká, toho Pán Bůh k sobě povolá* 'того, кто эту молитву трижды произнесет, Господь Бог к себе позовет' (там же). При этом воскресший Иисус должен однажды вернуться, чтобы судить живых и мертвых: *Tělo Boží, matko Boží, na oltáři položený, odtud přijde, soudit bude živé i mrtvé* 'тело Божье, мать Божья, на алтарь положено, оттуда (Бог) придет, судить будет живых и мертвых' (там же: 35).

На 'небеса' ангел возносит и души людей: *Přiletěla holubička, to nebyla holubička, to byla jedna dušička. Přišel jeden anděliček, vzal si je pod svá křídla, letěl s nima do nebička. Nebesa se otvíraly, dušičky se radovaly* 'прилетела голубка, не была это голубка, это была одна душа. Пришел один ангелочек, взял их под свои крылья, летел с ними до неба. Небеса открывались, души радовались' (там же: 34); *ó, Pane Ježíši Kriste, račiž to dáti, až se bude duše s tělem oddělovati, anděličky spolu seslati, do nebeské slávy, do nebeské radosti vznésti* 'о, Господи Ииусе Христе, изволь сделать так, когда душа будет отделяться от тела, ангелочков вместе прислать, до небесной славы, до небесной радости (ее) вознести' (там же: 35). Однако 'небеса' ограничены 'дверьми', за которые уходят грешные души: *Nebesa se otvíraly, dušičky se radovaly. Jen jedna se neraduje a za dvěře odstupuje* 'небеса открывались, души радовались. Только одна не радуется и за двери отходит' (там же: 34).

В связи с этим важное значение в чешских народных молитвах приобретает концепт 'пропасть'. 'Пропасть' здесь имеет иное семантическое наполнение, нежели в заговоре. Если в чешских заговорах (в том числе, и апотропеях) в «вечную» и «глубочайшую» 'пропасть' отсылаются болезни и там навечно пребывают злые

духи¹⁴, то в народных молитвах ‘пропасть’ – это прежде всего (временное) чистилище, куда души попадают, чтобы очистится и вознестись затем на небо: *Nebesa se otvíraly, dušičky se radovaly. Jen jedna se neraduje a za dveře odstupuje. Jak pak se mám radovati, netrestaná od své máti ani bičem, ani mečem, jen rozpuštěným jazykem. Podej, duše, pravé ruky, povedu tě skrze muky do propasti a z propasti do radosti* ‘небеса открывались, души радовались. Только одна не радуется и за двери отходит. Как же мне радоваться, не наказана я своей матерью ни бичом, ни мечом, только дерзким языком. Подай, душа, правую руку, поведу я тебя через муки в пропасть, а из пропасти к радости’ (Vlasáková 1903: 34–35); *nebesa se otvíraly, dušičky se radovaly. Jen jedna se neradovala a za dveře zastupovala. «Proč Ty se, duše hříšná, neraduješ a za dveře zastupuješ? – Proč bych já se radovala, když jsem nectila otce, ani máti. Nesekala jsem je bičem, ani mečem, ale ostrým jazykem». – «Podej, duše, pravé ruky, povedu Tě skrze muky, skrze muky do propasti a z propasti do radosti!»* ‘небеса открывались, души радовались. Только одна не радовалась и за двери отходила. «Почему ты, душа грешная, не радуешься и за двери отходишь?» – «Как же мне радоваться, когда не почитала я отца и мать. Не хлестала я их ни бичом, ни мечом, а дерзким языком». – «Подай, душа, правую руку, поведу я Тебя через муки, через муки в пропасть, а из пропасти к радости’ (Laušman 1925: 346). Лишь в отдельных народных молитвах упоминается только чистилище, без последующего вознесения души на небо. Грешная душа попадает в чистилище, где видит плоды своих злодеяний: ... *nebesa se otěvřely, dušičky se radovaly, jen jedna se neradovala. Proč se, duše, neraduješ a na stranu odstupuješ? Jak pak se mám radovati, když jsem zbila otce, máti, ne mečem, ani bičem, jen svým ostrým jazykem, Podej, duše, pravé ruky, povedu tě skrze muky do očistce, budeš vidět své rodiče, jak tam plačou, nařikají, že své dítky netrestali* ‘... небеса открылись, души радовались, только одна не радовалась. Почему ты, душа, не радуешься и в сторону отходишь? Как же мне радоваться, если я избила отца, мать, ни мечом, ни бичом, а только своим дерзким языком? Подай, душа, правую руку, поведу я тебя через муки в чистилище, увидишь своих родителей, как они там плачут, причитают, что своих детей не наказывали’ (Vaněk 1894: 46–47). Из ‘чистилища’ души могут быть и освобождены: *Kdo tu*

modlitbičku říkat bude, tři dušičky z očištěnce vysvobodí: jednu tatínkovu, druhou mamčinu, třetí mou nejmilejší dušičku ‘кто эту молитву произносить будет, три души из чистилища освободит: одну папину, другую мамину, третью мою милейшую душу’ (там же: 46).

Принципиально иное, чем в заговорах, семантическое наполнение имеет в чешских народных молитвах и концепт ‘море’. В заговорах ‘море’ – это часть иного, не-человеческого мира, отсюда приходят и куда произносящим заговор отсылаются болезни и несчастья¹⁵. Более того, именно изменение семантики чешского заговорного концепта ‘море’ в сопоставлении с обычным *морем* (*moře*) является одним из самых показательных примеров десемантизации лексем в заговорах (Вельмезова 2004: 70). Так, в отличие от обычного *моря*, заговорное ‘море’, являясь в чешской традиции своего рода квинтэссенцией всего чуждого и опасного для человека, может находиться и в лесу, и в горах, и в скалах. Отсюда и такие обращения к болезни, как: *Jdi na hory, na skaly, dříví káceti, vodu z moře pít* ‘уйди на горы, на скалы, деревья валить, воду из моря пить’ (Вельмезова 2004: 124 [№ 131]); *let'te radči do lesa, trávu trhejte, dříví štípejte, vodu z moře píte* ‘летите лучше в лес, траву дергайте, деревья щиплите, воду из моря пейте’ (Dvořák 1903: 133). В молитвах же посреди моря расцветает чудесный цветок, непосредственно связываемый с Христом, – таким образом, ‘море’ в народных молитвах относится не к миру всего опасного и чуждого для человека (и тем более не является его квинтэссенцией), но представляется важной составной частью мира святых персонажей¹⁶.

Наконец, тот «мир иной», куда отсылается злое начало в чешских заговорах, в народных молитвах почти не упоминается. Все дурное, «нечисть» помещается просто в ‘углы’, из которых зло и изгоняется: *Vystupte, d'áblové, z veškerých koutů!* ‘выйдите, черти, из всех углов!’ (Laušman 1925: 346). Единичные упоминания об ином мире, мире злого начала в народных молитвах можно, наверное, считать заимствованием из заговорных текстов: *O satanáši, nepřistupuj ke mně, k mému loži, pokud nespočteš písek v moři, drn na zemi a hvězdy na nebi* ‘о сатана, не приближайся ко мне, к моей постели, пока не сосчитаешь песок в море, глыбы на земле и звезды на небе’ (Felix 1903: 219)¹⁷. Концепт ‘небо’ имеет здесь принципиально иное семантическое наполнение, чем в описанных выше случаях (‘небо’ как локус обитания святых). Как и ‘море’ в чешских

заговорах, ‘небо’ относится здесь к чуждому для человека миру (недаром туда изгоняется злое начало). Однако такие примеры для текстов народных молитв в чешской фольклорной традиции можно считать скорее исключением.

Итак, ‘пространство’ чешской народной молитвы – это прежде всего пространство святых персонажей. Они могут находиться как в предельно редуцированном пространстве около человека (одно-временно субъекта и объекта молитвы), так и приходиться с ‘небес’ (это один из важнейших концептов народной молитвы, где не только живут святые: именно туда попадают после смерти и души многих людей) в другие сакральные точки пространства – к ‘камню’, в ‘сад’, в ‘костел’... Поэтому мир, населенный святыми персонажами в народных молитвах, оказывается гораздо шире изображаемого в этих текстах человеческого мира. В отличие от заговорных текстов, где практически неизменно присутствует мир злого начала, в народных молитвах в чешской традиции он (за единичными исключениями) отсутствует. Объяснение этому можно найти в самой прагматике текста народной молитвы. В отличие от «канонического» заговора, молитва, как правило, превентивна: зла как такового еще нет, оно существует для произносящего молитву только в потенции. Именно поэтому ему и незачем специально говорить о том «ином» мире, в котором зло обитает. Напротив, пытаясь защитить себя от зла, молящийся обращается за помощью к важным для него святым персонажам – а потому и все ‘пространство’ молитвы фактически является ‘пространством’ святых.

Примечания

¹ Так, в работе о славянских оберегах Е.Е. Левкиевская пишет: «*Молитва* как жанр славянской народной традиции не имеет четких характеристик, отграничивающих ее от заговора, и существенно отличается от молитвы в конфессиональном понимании этого термина. <...> Само народное деление текстов на “молитвы” и “заговоры” очень условно» (Левкиевская 2002: 246).

² Это, в частности, точка зрения А.Л. Топоркова: «Совокупность заговорно-магических текстов можно представить как некоторый континуум. На одном из его полюсов находятся канонические и неканонические молитвы, а на другом – фольклорно-языческие и “черные” заговоры и заклинательные формулы. Тексты, которые располагаются на полюсах этого континуума, кардинально отличаются друг от друга по своей структуре, лексике, религиозно-правственным установкам и т.д. Тем не менее пространство между полюсами имеет континуальный характер и представляет собой серию последовательных переходов между каноническими молитвами, с одной стороны, и фольклорно-магическими текстами, соотношенными

с представлениями о природных духах и способах взаимодействия с ними, – с другой» (Топорков 2005: 9).

³ О сложности терминологического порядка при изучении соответствующих текстов см. также: Аникин 1998: 5; Белова, Левкиевская 2004: 276; Кляус 1998: 38; Познанский 1995: 1; Толстая 1999: 239 и т.д.

⁴ Даже если в этом случае исследовательница, очевидно, не имела в виду каноническую чешскую заговорную традицию, одна из чешских лексем, называющих заговоры, – *zažehnávání* – восходит к глаголу *žehnatí*, означающему ‘благословлять’, ‘осенять крестом’. Сама внутренняя форма данного существительного говорит о неразрывной связи заговора, обозначаемого как *zažehnávání*, с молитвой (Вельмезова 2004: 19).

⁵ Можно ли считать это причиной того, что в чешской традиции народные молитвы (особенно детские) до сих пор широко практикуются – в отличие от заговоров, известных очень немногим людям?

⁶ Попытка определения последних приведена в нашей монографии о чешских заговорах (Вельмезова 2004: 17–21).

⁷ О представлении иного мира в чешских заговорах разной прагматической направленности см.: Вельмезова 2002б; 2004: 68–69.

⁸ Во всех приводимых в статье примерах из чешских народных молитв и заговоров мы сохраняем орфографию и пунктуацию оригинальных источников.

⁹ Молитвы часто произносились и при вечернем или утреннем умывании. См., например, следующий текст: *Já se modlím ráno, večír, myji ruce z Panny Marie studnice* ‘я молюсь утром, вечером, мою руки из колодца Девы Марии’ (Vaněk 1894: 47). Как пишут О.В. Белова и Е.Е. Левкиевская, «народная этика предписывала верующему молиться ежедневно (утром, перед едой, перед сном, перед отъездом в дорогу, перед началом любого дела и при его завершении)» (Белова, Левкиевская 2004: 276).

¹⁰ Наиболее частые и повторяющиеся контексты, в которых ‘камень’ упоминается в чешских заговорах, связаны с двумя заговорными формулами. Во-первых, «не расти, (болезнь), как не растет камень»: *Nerost', znamení, jako nerostou skaly a kamení od Syna Božího narození* ‘не расти, знамение, как не растут скалы и камни от рождения Сына Божьего’ (Вельмезова 2004: 97 [№ 46], см. также 107–108 [№ 82–84], 110–111 [№ 93–94], 112–113 [№ 101–102], 125–126 [№ 133], 128 [№ 141], 155 [№ 201] и т.д.). Другая распространенная формула – ‘сойдись, кость с костью, как камень’: *Sejdi se ta kost s kostí jako kámen* ‘сойдись, кость с костью, как камень’ (там же: 109 [№ 89]). Кроме того, ‘камень’ в чешских апотропических заговорах часто является составным элементом иного мира, куда отсылаются болезни, воров, злые духи или непогода. Недаром, например, вор в чешских заговорах должен оставаться неподвижным, стоя на одном месте до тех пор, пока не будут пересчитаны все камни на земле или в (морских) глубинах, листья на деревьях и т.д.: *A tak at' jest svázán každý, kdož mi něco ukradne, aby stál jako pařez, hleděl jako kozel s roztaženými rukama. sraženým bokem, tvář jeho budiž černá jako uhel, všechny země hroudy na něho položím, aby zloděj můj škůdce nemohl z místa se hnouti, až mi spočítá slunce, měsíc, hvězdy na trůnu nebeském, písek na břehu mořském, kamení v hloubi a všechny stormy a listí jejich* ‘и так пусть будет связан каждый, кто у меня что-нибудь украдет, чтобы стоял, как пень, глядел, как козел, с разведенными в стороны руками, с искривленным боком, чтобы лицо его было черно, как уголь, глыбы со всей земли на него положу,

чтобы вор мой вредитель не мог с места двинуться, пока не сосчитает мне солнце, месяц, звезды на престоле небесном, песок на берегу морском, камни в глубине и все деревья, и листья их' (там же: 215 [№ 333], см. также 216–217 [№ 334]).

¹¹ От фруктовых садов (*štěpnice*) (как и от полей и виноградников и т.д.) в чешских метеорологических заговорах-апоτροпсах отгоняется непогода: *Zaženiž vás, zlí duchové i s tímto povětřím a kroupami a krupobitím Svatá a blahoslavená Trojice, jenž jste svrženi od tváře Boží až do nejhlubší propasti a ještě se na tomto světě přenášíte a zlé nepočasy na zemi přinášíte a působíte: oheň, síru a krupobití přivodíte, jenžto vám jest přikázáno ústy Pána našeho Ježíše Krista, abyste více na zemi lidem, úrodám, štěpnicím ani statku (dobytku) neškodili* 'пусть прогонит вас Святая и благословенная Троица, с этим ветром и градом, злые духи, изгнанные от лица Божьего в глубочайшую пропасть, и еще на этом свете переносящиеся и злую непогоду на землю приносящие и вызывающие: огонь, серу и град приводящие. Приказано вам устами Господа нашего Иисуса Христа, чтобы вы больше на земле людям, урожаю, фруктовым садам и хозяйству (скоту) не вредили' (Вельмезова 2004: 224–225 [№ 351]); см. также 225–226 [№ 352], 227–230 [№ 355, 356]).

¹² Так, в чешских пастушеских заговорах-апоτροпсах костел (не часовня) упоминается в контексте вербальной защиты стада от хищников. Чтобы скот не отбился от пастуха, его призывают вести себя тихо, идти смиренно, как толпа, идущая из костела: *Jděte, mé stádo Boží, na to Boží pole, tak jakož zástup jdoucí z kostela* 'идите, мое стадо Божье, на это Божье поле, так, как толпа, идущая из костела' (Вельмезова 2004: 184 [№ 267]); *jděte mně, stádo Boží, na to Boží pole pohromadě, tak jakož zástup jdoucí z kostela, držte se jedni druhých* 'идите, стадо Божье, на это Божье поле (все) вместе, как народ, идущий из костела, идите вместе' (там же: 185 [№ 268]).

¹³ Из костела же, в виде голубей, вылетают и души: *Vím já jeden kostelíček, v tom kostelíčku zvoneček, ten zvoneček sám zvoní, Panenka Maria na mši svatou chodí. Vyletělo odsad pár holoubátek. To nebyla žádná holoubátka, to byly dušičky, chtějí být očištěny všecky* 'я знаю один костел, в этом костеле колокол, этот колокол сам звонит, Дева Мария на мессу святую ходит. Вылетела оттуда пара голубят, не были это никакие голубята, это были души, хотят все быть чистыми' (там же).

¹⁴ Например: *Já tě tu nátko nechci mít, ty musíš do věčné propasti pryč odjít* 'я тебя здесь, натка, не хочу иметь, ты должна в вечную пропасть прочь уйти' (Вельмезова 2004: 111 [№ 97]); *zaženiž vás, zlí duchové i s tímto povětřím a kroupami a krupobitím Svatá a blahoslavená Trojice, jenž jste svrženi od tváře Boží až do nejhlubší propasti* 'пусть прогонит вас Святая и благословенная Троица, с этим ветром и градом, злые духи, изгнанные от лица Божьего в глубочайшую пропасть' (там же: 224–225 [№ 351]).

¹⁵ Вот лишь несколько примеров: *Tak tě odřikám a odsílám na skaly, na lesy, na moře, at' tomuto N. (jméno křestní) znamená neroste!* 'так тебя отговариваю и отсылаю на скалы, в леса, в море, пусть у этого Н. (имярек) знамение не растет!' (Вельмезова 2004: 96 [№ 43]); *žehnám tě nátko, nátko, nátkice, odstup od tohoto těla. Jsi-li z lidí, jdi na luku; jsi-li z větru, jdi do lesa, jsi-li z ouřku, jdi do ohně; jsi-li z vody, jdi do moře* 'заговариваю тебя, натка, натка, натица, отойди от этого тела. Пришла ли ты от людей, уходи на луга; пришла ли ты с ветра, уходи в лес; возникла ли ты от слеза, уходи в огонь; пришла ли ты из воды, уходи в море' (там же: 115 [№ 107]) и т.д. Иногда, без специального упоминания отсылки, болезнь просто остается в 'море': *šla Škytky přes moře, potkala tam Řehoře: Řehoř se vrátil, Škytku tam ztratil* 'шла Икота

через море, встретила там Ржехоржа: Ржехорж вернулся, Икоту там потерял' (там же: 99 [№ 54]); *šla Panna Maria přes moře, nesla tři neštovice v ruce. Jedna si jí ztratila, jednu do vody pustila a jedna si ji rozplzla* 'шла Дева Мария через море, несла в руке три прыща. Один у нее исчез, один (она) в воду бросила. а один у нее расплылся' (там же: 123–124 [№ 129]) и т.д.

¹⁶ По мнению О.В. Беловой и Л.Н. Виноградовой, в славянских заговорах *море* может выступать «то как сакральное пространство, божественный локус, то как “пустое”, “безжизненное”, “нечистое” место, куда отсылаются болезни и вредоносные силы» (Белова, Виноградова 2004: 300). В чешской же традиции семантика концепта ‘море’ непосредственно связана с жанровой спецификой соответствующего текста: будучи «“пустым”, “безжизненным”, “нечистым” местом» в заговорах, в народных молитвах ‘море’ становится «сакральным пространством» и «божественным локусом».

¹⁷ Ср. с заговорными текстами: *Zažehnávám tě, nátko s růží dělaná, bředlavá, suchá, loupavá, palčivá, studená, horká, hnojivá a mořivá, po těle chodivá. Pokud nespočítáš písek v moři, hvězdy na nebi, po stromech listí, po lukach pařezy, po lukach mech, dotud toto tělo nemocné spokojem nech* ‘заговариваю тебя. патка, из рожи сделанная, парывающая, сухая, колючая, жгучая, холодная, жаркая, гнойная, мучительная, по телу ходящая. Пока не сосчитаешь песок в море, звезды на небе, на деревьях листья, в лесах пни, на лугах мох, до тех пор оставь мое больное тело в покое’ (Вельмезова 2004: 114 [№ 104]); *nátko zlá, zuřivá, Pánbu jediný, but' mi nápomocní co začne dělat, abis vistoupila, pokat nespočítáš hvězdi na nebi, listi po stromech, trávu po zemi, písek v moři, pařezi v lese* ‘патка злая, бешеная, Господь бог единый, помогай мне в том, что мы начнем делать, чтобы ты вышла (и не возвращалась) до тех пор, пока не сосчитаешь звезды на небе, листья на деревьях, траву на земле, песок в море, пни в лесу’ (там же: 116 [№ 110]) и т.д.

Литература и источники

Аникин 1998 – Аникин В.И. Магия и поэзия // Русские заговоры и заклинания. М., 1998. С. 5–36.

Белова, Виноградова 2004 – Белова О.В., Виноградова Л.Н. Море // Славянские древности. Т. 3. М., 2004. С. 299–301.

Белова, Левкиевская 2004 – Белова О.В., Левкиевская Е.Е. Молитва // Славянские древности. Т. 3. М., 2004. С. 276–280.

Вельмезова 1999 – Вельмезова Е.В. Семантика пространства лечебного заговора: к типологии формул отсылки болезни (на примере восточнославянских, чешских и французских текстов) // Вестник МГУ, серия 9: Филология. 1999. № 4. С. 50–60.

Вельмезова 2002а – Вельмезова Е.В. Начало и конец в структуре и семантике чешского заговора // Семантика начала и конца. М., 2002. С. 536–541.

Вельмезова 2002б – Вельмезова Е.В. О развитии заговорной формулы отсылки злого начала in desertum locum: чешская традиция в сопоставлении с восточнославянской // Заговорный текст: генезис и структура (материалы «круглого стола»). М., 2002. С. 8–16.

Вельмезова 2004 – Вельмезова Е.В. Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.

Вельмезова 2007 – Вельмезова Е.В. Пространство чешских заговоров и народных молитв // Terra Balkanica. Terra Slavica : Балканские чтения 9 (к юбилею Т.В. Цивьян). М., 2007. С. 118–122.

Кляус 1998 – Кляус В.Л. Что такое заговор? (к проблеме жанровой дифференциации заклинательного фольклора) // Тезисы конференции «Слово как действие». М., 1998. С. 38–40.

Левкиевская 2002 – Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.

Познанский 1995 – Познанский Н.Ф. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995 [1917].

Толстая 1999 – Толстая С.М. Заговоры // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 239–244.

Топорков 2005 – Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв. М., 2005.

Топоров 1997 – Топоров В.Н. Пространство и текст // Из работ московского семиотического круга. М., 1997. С. 455–515.

Топорова 1996 – Топорова Т.В. Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996.

Dvořák 1903 – Dvořák A. Lidová zažehnavadla z Kolínska // Český lid. 1903. № 12. S. 133.

Felix 1903 – Felix G. Lidové modlitbičky z Kolovče // Český lid. 1903. № 12. S. 219.

Laušman 1925 – Laušman J. Lidové a dětské modlitbičky z Novopacka // Český lid. 1925. № 25. S. 345–346.

Vaněk 1894 – Vaněk V. Modlitby našeho lidu // Český lid. 1894. № 3. S. 46–47.

Vlasáková 1903 – Vlasáková J. Lidové modlitby // Český lid. 1903. № 12. S. 34–35.

*Вера Сурво, Арно Сурво (Хельсинки)***«Внутренняя речь» традиции****(почитание «святых мест» в традициях вепсов, карел и русских)¹**

В восточной части бывшей Олонецкой губ. и Обонежья, сейчас разделенной между тремя субъектами Российской Федерации (Карелия, Архангельская обл. и Вологодская обл.), проживают представители разных этнических групп, среди которых являются коренными вепсы, карелы и русские. Локальные группы русских (заонежане, пудожане, водлозеры, вытегоры, каргополы) сложились в результате смешения славянского и финно-угорского автохтонного населения². При весьма различных стартовых условиях развития вепсов, карел и славян исторические обстоятельства способствовали типологическому сближению традиций, что отличалось особой интенсивностью в XVIII–XX столетиях³. По традиционному вероисповеданию и в плане самоидентификации большинство современного населения является православным. До начала XX в. крестьянство находилось под сильным влиянием старообрядчества, которое было распространено как у русских, так и у их соседей⁴.

Приобщение карел и вепсов к христианству (как считают исследователи, на довольно поверхностном уровне, при сохранении традиционных мифологических представлений) происходило не только под воздействием церковной политики государства, но и через непосредственное влияние соседнего русского населения, среди которого было много старообрядцев. О формировании общих элементов религиозно-магической практики свидетельствует материалы начала XX в.⁵ В церковной публицистике конца XIX в. отмечалось, что «карел шаток в православии, но крепок в расколе»⁶. Суть раскола с его толками и течениями была все же усвоена карелами формально⁷. В карельской среде сохранились остатки язычества, и православная обрядность представляла собой контаминацию христианства и местных обычаев, противостоять которым духовенство было не в силах (из-за отдаленности карельских деревень, низкой плотности населения и огромных размеров приходов). Кроме того, деятельность духовенства сдерживал языковой барьер, которого не было у старообрядческих наставников: постоянно контактируя с карельским населением, многие старообрядцы овладевали

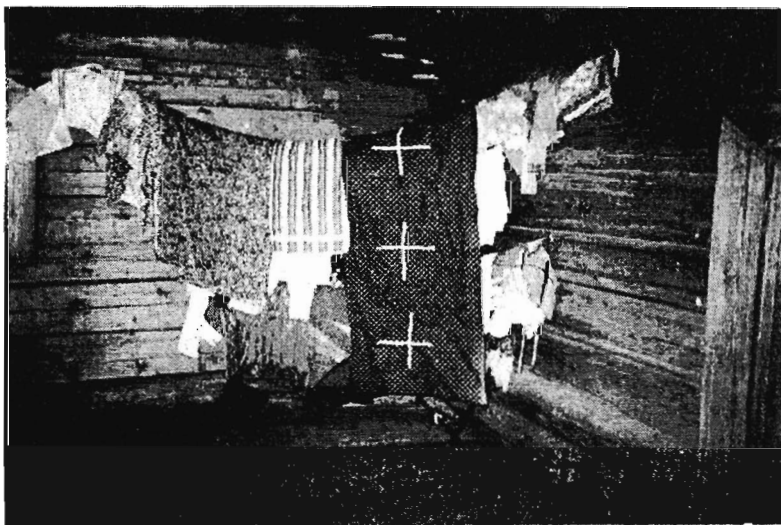
карельским языком⁸. В свою очередь в обрядности и верованиях русских Карелии прослеживалось карельское и вепсское влияние⁹. Местное русское население, которое на протяжении многих веков формировалось в условиях этнокультурного взаимодействия с карелами и вепсами, переняло от них или сохранило свои многочисленные верования. Недаром этнограф Н. Харузин в 1887 г. с удивлением отмечал в русских деревнях Пудожского уезда засилье языческих представлений и слабость православной веры. Он даже посчитал, что там проживало не русское, а какое-то «инородческое племя»¹⁰.

П.С. Ефименко, посетивший Архангельскую губ., писал в 1878 г. о приношениях в «святые места»: «в крестах <...> вырезаются изображения Распятия, а в столбах вкладываются литые, медные воздвигательные кресты, иконы задергиваются пеленами; сверху привешиваются куски разной материи, узорчатого полотна или холста, на которых вышиваются кресты»¹¹. Интересны параллели с традицией приношения заветов у сегозерских карел. Наряду с текстильными изделиями, детскими игрушками, деньгами карелы приносили в часовню (Ильинская часовня в д. Лазарево) овечью шерсть, а также в часовне хранились крылья тетерева, на которые прихожане клали руки во время молитвы¹². Кроме того, у карел до 1940-х г. сохранялся обычай жертвоприношений животных, проводившийся на пороге христианских часовен. На крыльце часовен даже делались специальные отверстия для стока крови (материалы из северо-западной Карелии, д. Суднозеро¹³). Подобные обряды у часовен не собственно карельское явление. По всему Русскому Северу известны жертвоприношения и братчины, проводившиеся по этнографическим данным XIX–XX столетий у придорожных часовен¹⁴.

На Водлозере есть и особые «метные» деревья, представляющие собой явления того же порядка, что и «карсикко» у карел и вепсов. Выделяются придорожные (на перекрестках и вдоль дорог), пограничные (на границах полей), поминальные (около или на территории кладбища), обетные деревья¹⁵. Некоторые заветные сосны, к которым приносили текстильные изделия, получили у водлозер названия «часовни» - в них имелись углубления для хранения икон и почитались они наряду с часовнями¹⁶. Иногда в Заонежье вышитые полотенца и другие ткани вешали на деревья. Большое

развитие эта традиция получила у соседнего вепсского населения, где таким «священным» деревом считался можжевельник, к которому и приносили заветы¹⁷. Можжевельник у многих народов известен как особое почитаемое дерево, которое используется в обрядах с продуцирующей, апотропейной целью. В Каргополье, как и более широко на Русском Севере, его считали «божественным» деревом¹⁸. В Заонежье священными считались можжевельник, ольха и береза, имевшие общее название «верес»: «У нас был колодец с часовней, туда заветы полагали, а кто и деньги в родник бросал. Вешали не в часовню, а поблизости – на верес кидали. Когда часовни не стало, просто на вересе висело...»; «Если что с рукой или с пальцами – болят, то белую ткань с крестом посередине надо повесить везде – и в часовне, и к можжевельнику»¹⁹.

В обрядах русских, карел и вепсов Карелии обнаруживается немало общих моментов. Особенно можно выделить использование



Интерьер заветной часовни Св. Варвары Великомученицы в Маткалахта на Волдозере. Фото В. Сурво. 2002 г.

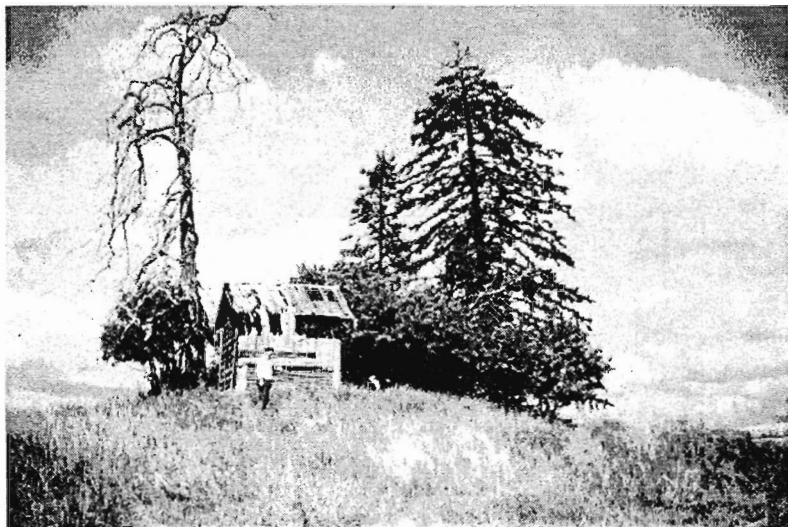
вышитых текстильных изделий в свадебном ритуале. Именно эта сторона обрядовой практики являлась сферой непосредственных контактов не только на внутриэтническом (межродовом), но и на

межэтническом уровне. Например, у русских Заонежья было принято брать в жены карелок. С учетом роли, которую вышивка играла в свадебной обрядности, несложно понять тесную переплетенность разноэтничных традиций вышивки. Начиная с 1930-х гг. традиционные свадебные церемонии зачастую вообще не проводились, утратили актуальность свадебные песни и дары. В крестьянских хозяйствах прекратилось выращивание льна, а значит и производство домотканого холста. Таким образом, исчезла сама основа вышивального рукоделия. Религиозный фактор способствовал сохранению традиции заветных текстильных приношений вплоть до сегодняшнего дня. В Заонежье умение вышивать у девушек некогда приравнивалось к знанию грамоты у парней. Потенциал исчезнувшего обрядового разнообразия сосредоточился в «женской грамоте» заветной традиции и других религиозно-магических контекстах народной религиозности.

К середине 1980-х гг. многие памятники народной культуры Русского Севера, культовые сооружения (деревянные кресты, небольшие часовни) находились на грани исчезновения. Помимо идеологических причин²⁰, этому способствовала политика укрупнения деревень, активно проводившаяся в 1960-е–1970-е гг. В заброшенных деревнях часовни разрушались, погибали от пожаров, их разбирали на бревна, местные власти могли даже подарить часовенный сруб для новостроя²¹. В жилых деревнях часовни становились складами и магазинами. Для сохранения деревянных часовен много делалось карельскими архитекторами и реставраторами²². Наиболее интересные с архитектурной точки зрения объекты были отреставрированы, некоторые перевезены в музей «Кижы». Изучение часовен велось в основном с архитектурной точки зрения. Местные святыни рассматривались как историко-культурный феномен прошлого, исчезающие памятники народной культуры²³.

Однако многие часовни Водлозерья и Кенозерья по-прежнему почитались как заветные, чему, по-видимому, способствовала их удаленность от городов и районных центров. В 1980-х гг. часовни представляли собой полусгнившие срубы с разрушавшейся кровлей, теперь они отремонтированы. Добраться до часовен Водлозерья можно по озеру из Куганаволока, самого крупного в округе населенного пункта, в который переехало население островных деревень. На островах остались могилы предков, местами сохранились и избы, в которых во время сенокоса проживают их бывшие обита-

тели. Местные бывают на островах нечасто – по завету, с оказией. Помимо постоянно проживающих местных жителей в часовнях бывают также люди, уехавшие в города в период активной урбанизации 1960-х–1970-х гг. Приезжающие посещают могилы родных, часовни, оставляют там деньги, платки. Помимо религиозного фактора, в культе часовен проявляется своеобразный возврат к родовым и этническим истокам. С начала 1990-х гг. памятные и заветные кресты появились на въезде во многие населенные пункты, на развилках дорог, на местах разрушенных церквей, у источников, а часовни и церкви отстраиваются на личные пожертвования, с участием администраций районов и Национальных парков.



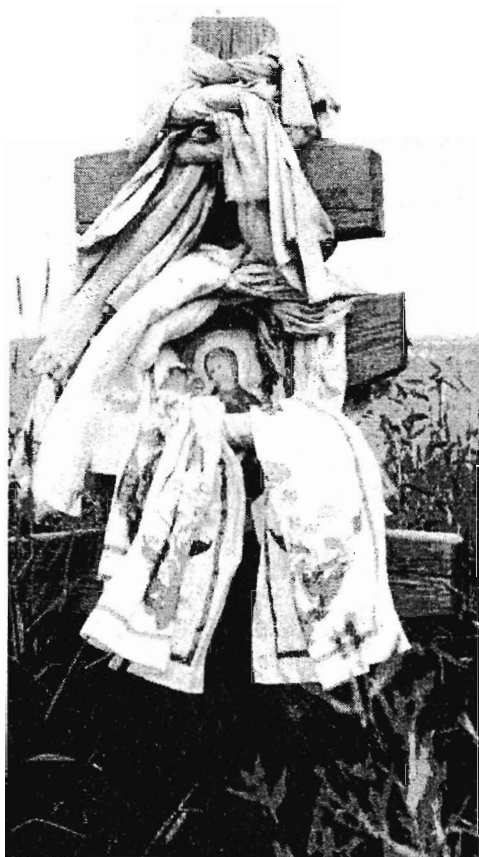
Заветная часовня в д. Кевасалма на Волдоозере Пудожского р-на Карелии. Фото В. Сурво. 1990 г.

В советский период религиозная жизнь сельской местности продолжалась в основном при отсутствии священников и превратилась в еще более скрытую сторону жизнедеятельности. Участие в церковных службах, крестных ходах, строительстве церквей и часовен, трудничество в монастырях стали довольно редким явлением, а в определенные периоды подобные публичные проявления религиозности было просто невозможно. Посещение местных

святынь приобрело особое значение в сложной для религиозной жизни атмосфере, в чем ключевая роль принадлежала женской половине деревенского социума. В немалой степени это связано с тем, что приношение заветов к источникам, крестам и в часовни всегда было по преимуществу женской сферой ритуальной практики.

Приношения в «святые места» имеют многовековую традицию и по своей ритуальной функции восходят к вотивам – металлическим,

керамическим, вышитым или деревянным изображениям человека или частей его тела, приносимым к святым местам (в храм к иконам) с целью исцеления от болезней²⁴. Домотканый декорированный текстиль («женские деньги» по образному выражению итальянского слависта Е. Гаспарини²⁵) жертвовались в случае болезни членов семьи, пропажи, эпидемии среди скота или в ритуалах профилактического характера. В начале – середине XX в. в Каргополье в случае болезни женщины выполняли «заветную» вышивку: на ткани вышивали изображение больной части тела, погрудное или в полный рост изображение самого человека и приносили такое изображение в церковь или часовню. Всего было обнаружено и опубликовано три экземпляра подобного заветного шитья. Все они выполнены золотым шить-



Поклонный крест с заветами у д. Ярчево
Нудожского р-на Карелии.
Фото В. Сурво, 1989 г.

ем на случайных небольших кусках материи. Вышивка выполнена непрофессионально, гладью и тамбуром, широко применявшимися в обычной вышивке льняными и бумажными нитями по холсту и кумачу. По времени они относятся к первому десятилетию XX в.²⁶ Приносимые в часовни, к источникам, к культовым камням и деревьям дары являются своеобразным знаком-просьбой (например, детские вещи в часовне при проблемах с деторождением) или же поминальным приношением (пелены, полотенца, платки). В качестве поминальных заветов использовались также пелены, представлявшие собой отрезы холста или любой материи с вышитым на нем или пришитым крестом контрастного цвета. Когда исчезла традиция вышивки, как приношения стали использоваться покупные полотенца, одежда, свечи, деньги. Все должно быть новым, на многих вещах в часовнях видны магазинные этикетки.

«Что болит, такую гуньку [=одежду] и оставляют. Нога – так чулок...» «Чтоб Бог помог выздороветь».

«К Трем Иванам... источнику деньги бросали, водой обдавались, воду и с собой брали, а одежду по ольшаникам развешивали».

«Если ребенок заболит, надо ополоскать в этой воде и чуню какую [=одежду] с ребеночка на березе там повесить. Ветер, дождь пусть треплет, чтоб ребенок поправился...»; «Воду каждый час Бог светит» (из записей 1980-х гг.)²⁷.

«Я первый раз забеременела, доходила уже до декрета, в декрет вышла. И пошли мы с мужем как-то на свадьбу к подруге. И там сидела бабушка, она меня все, она сзади меня села, и все время вот так меня тыкала в спину пальцем. Подруги прабабушка. Ну вот через недолго я рожала и у меня ребеночек умер через сутки. Как говорят в деревне, она что-то... она как бы колдовала, что-то вроде этого. <...> Вот она привораживала, вот всякое вот такое. Я думаю, что она тыкала, так от этого... Потом второй раз я забеременела – у меня уже выкидыш случился. И вот когда уже третий раз я забеременела, решила родить, это уже года через три. Мне потом уже бабушка моя родная посоветовала, она уже умерла два года назад – что походи в часовенку, церковь у нас тогда не работала, говорит – походи в часовню <...> ходила всю беременность, ну не каждую неделю, но часто ходила. Свечку ставила, относила детские вещи – вот я распашонки носила, платьишки детские... Там оставляла... Там ходят бабушки, вещи оставляют, иконы <...> Я девочку родила, крестила ее и сама покрестилась»²⁸.

Ситуация мало изменилась с тех пор, как Е.В. Барсов писал о жителях Олонецкой губ.: «Эти простые люди прежде чем ищут благодатного врачевания у святых, к сожалению, обращаются к разным снадобьям и наговорам знахарей, которых в Обонежье многое множество»²⁹. Знахарки и повитухи лечили травами, применяли заговоры, деревенские повитухи заговаривали новорожденным детские болезни – грыжу, «золотушку», «щетинку», «родимец». В традиционной жизни деревни почти каждый крестьянин знал и применял при необходимости религиозно-магические средства («говóрил слова»). Колдунами же считались люди, обвиненные в «порче» и, по представлению окружения, знавшие с нечистой силой, а также прошедшие особый обряд посвящения. Память о подобных случаях живет в Заонежье до сих пор³⁰. Также бытовало мнение, что инородцы-соседи обладали особыми магическими качествами. Для заонежан самыми сильными колдунами были карельские, тогда как в карельских деревнях, напротив, считалось, что в заонежских Кижях сосредоточена более мощная колдовская сила³¹. В беседах о посещении «святых мест» часто спонтанно возникает тема колдовства и целительства:

«У нас старуха была – вот тут, где Валюшка... живет дом стоял...»

«Чего она умела?»

«Ой какая была! Сначала спортит бывало чего-то, а потом ее в гости зовут... (Ой, Вы записываете, я тут такое говорю...): “Иди чай пить!” Напоят ее чаем... А мама как-то ей и говорит: “Иди, чтоб духу твоего не было, ты что людей портишь!”»

«А как догадались, что она сделала?»

«Так было и до этого... Знали... После этого, как она пришла – они с женой лягут спать, да ничего не могут... Он не может ничего, мучается...»

«И надо идти ее о чем-то просить?»

«Да, ее запросить надо: “Иди сделай хорошо... Мы тебе заплотим”. Накормят, напоят, чего-то дадут ей... Она и наладит. Может и совсем наладит, а может и не наладит, кто его знает...»³²

«Я родился здесь, карел. Родители говорили по-карельски, а вот верующие или нет... не помню. В часовню эту и в церковь я ходил – горе было большое: дочка у меня умерла в 12 лет. Часовню мы восстанавливали с братом... И есть в Марциальных водах врач, у него мать верующая. У них вера не христианская, у них другая

вера – они хохлы, не карелы. Вот они вложили деньги. Он врачом работает, дача у них в той деревне. Вложили деньги – мы крышу покрыли, поправили. Я часовню помогал восстанавливать – у меня экзема была, ходил туда, на коленки вставал, молился...»

«Вы просили о помощи?»

«Да, ходил в церковь. А потом мне предложили бабульку-карелку из Кончезера (она уже умерла, было ей 76 лет). И она мне эту экзему ничего не делавши, только жене что-то наказала, прислала... 8 лет болел, а тут 8 дней и никакой экземы».

«Так Вы верите, что умеют делать?»

«Есть что-то, конечно, слова какие... Она передала жене, правильно все. У меня в бинтах 8 лет руки были, гной тек ведрами. Экзема такая. Какими я мазями не мазался – ничего не помогало... А она делала ночью, когда я спал. Та сказала: “Делай, когда он спит...” Какие-то три слова там сказала...»

«Думаете, что именно это помогло?»

«А как же! Кто же помог, если врачи не могли ничего сделать! Я мазал этим... как летчики заправляют... И в церковь, в часовню ходил... в Утуках. А бабуля сперва жену вызвала... “Все, ей, сними, говорит, бинты... Я, говорит, осенью умру, 26 сентября картошку выкопаю и умру”. И так и получилось, день в день... Она говорит: “Ты вовремя приехал. Я 15-го сентября был... Я, говорит, 26-го умру. Через 8 дней, говорит, приезжайте – скажете результат”. Вот так все прошло через восемь лет»³³.

«Были бабушки, которые умели заговаривать. Раньше больше к бабушкам ходили, а теперь все примерли»³⁴.

В экспедиционных путешествиях собиратели часто сталкиваются с табуированностью явлений, считающихся на момент исследования неактуальными или даже вредными и опасными для обсуждения с точки зрения официальной культуры или самих собеседников. Особое значение здесь имеет тема магии³⁵. В подобном нежелании говорить о наиболее скрытых от постороннего взгляда сторонах жизнедеятельности отражены не только исторические реалии и идеологические контексты, но, прежде всего, роль религиозно-магической практики в качестве «внутренней речи» традиции. Ю.М. Лотман определил «внутреннюю речь»³⁶ как особый автокоммуникативный язык³⁷. Являясь знатоками сакральных текстов и ритуалов, специалисты религиозно-магической сферы играют ключевую роль в вербализации «внутренней речи» повсед-

невности, в переводе переплетенных в ней этнических, социальных, гендерных, религиозных, идеологических и прочих аспектов на ритуальный язык традиции³⁸: «[Когда были знахарки,] большинство к бабушкам ходило, а не в часовни с заветами»³⁹. Автокоммуникативность и семиотическая неопределенность общения с ключевыми локусами этнорелигиозного ландшафта (*тихонечко, потихоньку, своими силами, за что-то, кто чем мог*), из которого складывается их священная история, критическое отношение к новшествам, когда предпочтение отдается старой *неформленной* часовне, а не *современной*, контрастируют с атмосферой миссионерских собраний, где «внутренняя речь» наделяется гипертрофированной вокализацией:

«И там есть такой Йордан, и в этом Йордане моются – это такой источник там рядышком. Я в воскресенье ходила – в обеи часовенки. Но я как к этой привыкла – что сама строила... В эту новую уже меня не так тянет. Потому что она современная. А эта старенькая. Сходила, намылась и пришла домой тихонечко <...> Пусть пока эта [старая часовня] будет. Эта всем понравилась, и пусть она такая уж неформленная, но она удобная и тут святое место»⁴⁰.

«Хотелось бы храм поставить, людям хочется православия, но нет возможности, нет денег на это. Пришельцы всякие достают, сектанты всякие... Люди жалуются постоянно... А что в деревне? Выхода нет – пьянство вокруг в деревнях одно... Мы сами, потихоньку, своими силами».

«А часовня в Спасской?»

«Часовню в Спасской мы освящали – отец Лев приезжал. Бабушки местные прихожанки туда ходят, кто летом в своих домах живет – постоянно там молятся, им не выехать в город. Далекое, ездить туда-сюда им никак. А ставили ее туристы – цель у них была немного другая. У них там погиб один товарищ, который поставил поклонный крест; он разбился. И в честь него они поставили часовню. Он был верующий человек, я не был с ним знаком, чем он руководствовался, когда ставил крест – не знаю. Раньше же ставили кресты – у дорог, везде... Кто побогаче – ставил часовню, не мог – ставил поклонный крест с иконой... За что-то Бога благодарил, кто чем мог»⁴¹.

«Национальность-то свою восстановить надо... А то ведь ничего не останется! Вот церковь была – нету. [Беседа идет рядом с

заброшенным кладбищем, где раньше была церковь.] В церковь из Гимреки ходили, из Рыбреки... В Гимреке еще церковь осталась...»

«А вы говорите, что миссионеры из Финляндии приезжают, что они читают?»

«Вот здесь [показывает на место, где раньше была церковь] ставят шатер и по динамикам передают на всю деревню. Эстонцы еще приезжают».

«А на каком языке читают?»

«На эстонском, на карельском. Из деревни приходят, слушают – скамейки у них там... Как цирк, в общем».

«Как цирк?»

«Ну да – шатер, скамейки... <...>

«Так откуда приезжают?»

«Из Эстонии, Финляндии и из Петрозаводска. Это благотворительное... Книжки раздают... Палатка здоровая... Скамейки ставят... Газета еще выходит. Все сидят, слушают»⁴².



Новая часовня в д. Спасская губа Кондопожского р-на Карелии.
Фото В. Сурво, 2003 г.

Подчас, в часовнях рядом с современными иконами и Библией можно увидеть религиозные издания самого разного характера вплоть до «Сторожевой башни» иеговистов. Сложилось впечатление, что местные жители не придают особого значения содержанию экзотических брошюр. Идеиное формирование этого поколения пришлось на период атеистического воспитания, когда были ограничены возможности доступа к религиозной литературе. Поэтому использование печатных текстов не стало неотъемлемой составляющей обрядового поведения. Однако главная причина в том, что для сельских женщин, сохранявших связь с традицией, принесение заветов, омовения в источниках и т.п. непубличные действия являются более естественной формой ритуальной практики, чем использование «письменного» кода «внешнего языка».

Нам редко удавалось выяснить, «сектанты» какой конкретно конфессии имелись ввиду. Методы схожи, образ собирательный. Отсутствие в символическом пространстве «пограничных» знаков («церковь была – нету»; в деревне нет креста или часовни) способствуют интенсификации потоков «внешней» информации. Повседневная религиозность, имеющая приватный характер «внутренней речи» и основанная на опыте неввязывания в прямой конфликт с внешними тенденциями, не является самодостаточным участником этого процесса. Даже с учетом реального или надуманного официоза, приписываемого служителям традиционных конфессий, они играют незаменимую роль в противодействии многоуровневой экспансии «колонизирующей речи»⁴³.

В «Мифологии хантов» упоминается колоритная особенность советской повседневности. Роль шаманов, руководивших хантыйскими жертвоприношениями, подчас играли представители местной советской и партийной власти: «Отражая общую ситуацию двойного стандарта в жизни советского общества, новое поколение служителей культа у хантов иногда сочетало свои традиционные функции с руководящими постами советско-партийной системы. Нам приходилось встречать секретарей местных партийных организаций, которые одновременно исполняли роль посредников между людьми и богами на общественных жертвоприношениях. По понятиям народа, в том и другом случаях ценились умение красиво говорить, громкий голос и уверенность в себе»⁴⁴. Если в советский период повседневная религиозность занимала периферийное место по отношению к социально-идеологическим общественным тенден-

циям и служила антитезой атеистическому воспитанию, то современное почитание местных святынь играет важную роль в возрождении приходской жизни и противодействии экспансии сектантства. Изменения, происходящие в этнорелигиозном ландшафте, нередко имеют довольно противоречивый «план выражения». Представители старшего поколения еще в советский период умели совмещать активную общественную, а подчас и партийную деятельность с почитанием святых мест и религиозно-магической практикой:

«... в 83–84 году еще советская власть была, стали меня старушки просить, что ходят туда, а там крестик один стоял... туда старушки ходили и просили меня, деньги собирали – кто 2 рубля, кто – 3. Я нашла строителя, материалы отпустил Рубинский [представитель сельсовета; сама рассказчица в то время состояла в КПСС] бесплатно – благое дело. И вот мы эту часовенку построили, в общем, безо всякой схемы. И старушки стали ходить – вы посмотрите, что там только не наношено! Всего!»⁴⁵

Наряду с местными жителями, в трансляции местных традиций нередко заметную роль играют в буквальном и/или символическом смысле «пришлые люди», отражающие одновременно целый комплекс признаков «традиционного» и «нетрадиционного», «религиозного» и «нерелигиозного», «этнического» и «неэтнического»/«инакового» (недавно воцерковленные религиозные активисты, дачники, они же нередко бывшие жители этих деревень, священники, столичные туристы, приезжающие в отпуск специально на восстановление культурно-исторических памятников и храмов). Ситуативность границ между «своим» и «чужим» и наделении этих границ религиозно-магическим смыслом связаны с архаичной поведенческой моделью: «существенно, реально лишь то, что **сакрализовано**»⁴⁶. Значение современных религиозных и культурных активистов перекликается с традиционными представлениями, согласно которым внутри деревенского социума и на уровне межэтнического и межконфессионального взаимодействия инаковость наделяется специфическими «периферийными» свойствами (знахарство, колдовство и т.п.). В противоречивом взаимодействии «местного» и «пришлого» находят отражение различные аспекты современной повседневности: способы трансляции традиционного, религиозно-магической практика, межэтнические отношения, экономические изменения, конфессиональная ситуация, работа музеев и нацио-

нальных парков, задачей которых стало сбережение культурно-исторической среды и реализация экологических проектов, исследовательская деятельность отечественных и зарубежных ученых, развитие туризма, возрождение или угасание местных промыслов, проблемы трудоустройства населения. Особое значение имеют социальные, возрастные и гендерные перекодировки в ритуальной практике и нарративах о святых местах, а также роль конкретных людей в сохранении и воссоздании символического ландшафта, характер и степень их влияния в процессе формирования и передачи «внутренней речи» окружения, обычно являющегося безучастным, но наблюдательным свидетелем происходящего.

Примечания

¹ Наше исследование связано с проектом Хельсинкского университета «Recreating Belongingness: Neotraditionalism in the Multireligious Russian North» (рук. проф. А.-Л. Сиикала), в свою очередь являющегося частью международного проекта «New Religious Movements in the Russian North: Competing Uses of Religiosity after Socialism» (Boreas-проект). Помимо сведений, хранящихся в архивах и музеях, сравнительным материалом для нас служат результаты полевой работы одного из соавторов (В.С.) в Заонежье, Пудожье, Водлозерье (Карелия), Каргополье (Архангельская обл.) и Вытегорье (Вологодская обл.) в середине 1980-х – начале 1990-х гг. Совместные же экспедиционные поездки по этим территориям были проведены в 1995–2006 гг.

² *Логинов К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX – начало XX в.). СПб., 1993; *Логинов К.К.* Основные компоненты традиционной бытовой культуры русских Водлозерья // Национальный парк «Водлозерский»: природное разнообразие и культурное наследие / Под. ред. О. Червякова, В. Антипина, К. Логинова. Петрозаводск, 2001. С. 267–272.

³ *Чистов К.В.* К вопросу о типологии карело-русских этнографических и фольклорных связей // Традиционная культура: общечеловеческое и этническое. Проблемы комплексного изучения этносов Карелии. Материалы симпозиума / Отв. ред. Т.В. Краснополяская. Петрозаводск, 1993. С. 62.

⁴ Об этом см.: *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX в. Л., 1985. С. 138; *Пулькин М.В., Захарова О.А., Жуков А.Ю.* Православие в Карелии (XV – первая треть XX в.). М., 1999. С. 134.

⁵ *Сурхаско Ю.Ю.* Некоторые особенности этнокультурного взаимодействия народов Карелии // Традиционная культура: общечеловеческое и этническое. Проблемы комплексного изучения этносов Карелии. Материалы симпозиума / Отв. ред. Т.В. Краснополяская. Петрозаводск, 1993. С. 130–132.

⁶ *Пулькин М.В.* Межэтническое взаимодействие в православных приходах Олонекской епархии: пути и формы преодоления языкового барьера (XVIII – начало XX в.) // Нестор, 2000. № 1. С. 276.

⁷ *Сурхаско Ю.Ю.* Некоторые особенности этнокультурного взаимодействия народов Карелии. С. 130.

⁸ *Пулькин М.В., Захарова О.А., Жуков А.Ю.* Православие в Карелии. С. 134.

⁹ *Сурхаско Ю.Ю.* Некоторые особенности этнокультурного взаимодействия народов Карелии. С.130–132.

¹⁰ *Харузин Н.Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1894. Вып. 3. С. 302–326.

¹¹ *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. СПб., 1878. Вып. II. С. 4–8.

¹² *Конкка У.С.* Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992. С. 102.

¹³ *Конкка А.П.* Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 85.

¹⁴ Г.А. Никитин отмечает, что на исчезновение архаичных верований повлияло проникновение товарного капитала, а также влияние Соловецкого монастыря и старообрядчества на северо-востоке Карелии. У поморов-старообрядцев жертвоприношения скота не могли иметь место из-за чисто религиозных причин (*Никитин Г.А.* Жертвоприношения в Карелии (публикация О.М. Фицман) // Материалы по этнографии. Том II. Народы Прибалтики, Северо-Запада, Среднего Поволжья и Приуралья. СПб., 2004. С. 344).

¹⁵ *Логинов К.К.* Лес и «лесная сила» в современных поверьях некоторых групп русских Карелии // Человек и окружающая среда Баренц-региона в начале XXI века. Материалы международной конференции 6–11 августа 2001 г. Петрозаводск – Водлозеро – Варишпельда / Ред. кол. В.С. Куликов, В.М. Разумовский, О.В. Червяков, О.С. Кислова. Петрозаводск, 2001. С. 89; *Конкка А.* Знаки на деревьях – маркированные границы освоенного мира в таежной зоне Северной Европы // Человек и окружающая среда Баренц-региона в начале XXI века. Материалы международной конференции 6–11 августа 2001 г. Петрозаводск – Водлозеро – Варишпельда / Ред. кол. В.С. Куликов, В.М. Разумовский, О.В. Червяков, О.С. Кислова. Петрозаводск, 2001. С. 63.

¹⁶ *Червякова Н.В.* «Вера крещенная» и «заветная» земля: чему и как поклонялись водлозеры // Национальный парк «Водлозерский»: природное разнообразие и культурное наследие. Петрозаводск, 2001. С. 286.

¹⁷ *Косменко А.П.* Народное изобразительное искусство вепсов. Л., 1984. С. 43.

¹⁸ *Усачева В.В.* Можжевеловый в обычаях и обрядах славян. Из материалов к словарю «Славянские древности» // Живая старина. 2000. № 4. С. 41.

¹⁹ *Повикова В.В.* Вышитые изделия в традиционной обрядности Заонежья (по материалам экспедиций 1986–1987 гг.) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 53–64.

²⁰ На территории Карелии к началу 1930-х гг. из 594 церквей было закрыто 333, из 1724 часовен – 1708 (*Власьев Г.Е.* О деятельности союза безбожников // На фронте мирного труда. Воспоминания участников социалистического строительства в Карелии 1920–1940. Петрозаводск, 1976. С. 235).

²¹ *Костин И.* Азартная религия Заонежья // Газета «Курьер Карелии». 13.10.2006. С. 4.

²² См.: Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Карелии и сопредельных областей: Межузовский сборник. Петрозаводск,

1985–1991; Народное зодчество: Межвузовский сборник. Петрозаводск, 1992–2005.

²³ Гунн Г.П. Каргопольский озерный край. М., 1994. С. 69–124 и др. Ситуация была характерна для всего Русского Севера. Например, исследователи поморских крестов побережья Белого моря (датируемых XIX – началом XX в.) отмечали: «Памятники после середины XX в. практически отсутствуют, так как сама традиция (естественно, кроме кладбищенской) угасла» (*Овсянников О.В., Чукова Т.А.* Северные деревянные кресты (к вопросу о типологии) // Язычество восточных славян. Сборник научных трудов / Отв. ред. И. Дубов. Л., 1990. С. 62). Все же неуместно говорить об «угасании традиции», ведь смысл ее не в производстве памятников архитектуры для изучения их исследователями. Практика приношения заветов к поморским крестам жива по сей день (см.: *Кузнецова В.П.* Почитаемые места и памятники Поморья // Природное и историко-культурное наследие Северной Финноскандии. Материалы международной научно-практической конференции. Петрозаводск, 2003. С. 159–164).

²⁴ Федоринова И.Л. Бытование вотивных подвесок в Каргопольском уезде // Каргополь. Историческое и культурное наследие. Сборник трудов / Под ред. Н.И. Решетникова. Каргополь, 1996. С. 233–240.

²⁵ *Gasparini E.* Il Matriarcato slavo: Antropologia culturale dei protoslavi. Firenze, 1973 (цит. по: *Кабакова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001. С. 258).

²⁶ *Дурасов Г.П.* Каргопольское «заветное шитьё» // Этнографическое обозрение. 1977. № 1. С. 110–114.

²⁷ *Новикова В.В.* Вышитые изделия в традиционной обрядности Заонежья. С. 53–64. В 2002 г. мы вновь побывали у «Трёх Иванов». Над источником построена часовенка, внутри ее детские игрушки, свечи и иконки. Рядом с источником на деревьях развешены различные элементы одежды.

²⁸ Рогова В., 1973 г.р., д. Морщихинская Каргопольского р-на Архангельской обл., июль 2003 г.

²⁹ *Барсов Е.В.* Черты из психологии Олонцкого народа: язык, пословицы, заговоры // Олонцкие Губернские Ведомости. 1867. № 10. С. 13.

³⁰ *Логинов К.К.* Колдуны Заонежья: истинные и мнимые // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (доклады III Международной научной конференции «Рябининские чтения-99») / Ред. Р.Б. Калашникова, В.П. Кузнецова и др. Петрозаводск, 2000. С. 176–186.

³¹ *Аганитов В.* Колдуны // Земля Заонежья. № 3 / Ред. И.А. Костин, А.П. Журавлёв. Петрозаводск, 1997. С. 21.

³² Харитонова З.В., 78 лет, д. Каскесручей Прионежского р-на Карелии, июнь 2006 г.

³³ Титов Ф.И., около 60 лет, дер. Утуки Кондопожского р-на Карелии, июнь 2006 г.

³⁴ Шандыбаева З.Ф., 1928 г.р., д. Морщихинская Каргопольского р-на Архангельской обл., июнь 2006 г.

³⁵ В 1930-х гг. раздел о колдовстве и знахарстве был исключен из программы участниками фольклорной экспедиции в Заонежье. Даже в 1970-е гг. на вопрос о людях, умеющих заговаривать, в ответ могло прозвучать: «Если я Вам это расскажу... Вы меня завтра в тюрьму посадите» (*Курец Т.* Носители фольклорных традиций и индивидуальность исполнителя // Носители фольклорных традиций (Пудожский район Карелии) / Изд. подг. Т. Курец. Петрозаводск, 2003. С. 13).

³⁶ Ю.М. Лотман ссылается на дефиницию Л.С. Выготского: «Коренным отличием

внутренней речи от внешней является отсутствие вокализации. Внутренняя речь есть немая, молчаливая речь. Это – ее основное отличие. Но именно в этом направлении в смысле постепенного нарастания этого отличия и происходит эволюция эгоцентрической речи. <...> Тот факт, что этот признак развивается постепенно, что эгоцентрическая речь раньше обособляется в функциональном и структурном отношении, чем в отношении вокализации, указывает только на то, что мы положили в основу нашей гипотезы о развитии внутренней речи. – именно, что внутренняя речь развивается не путем внешнего ослабления своей звучащей стороны, переходя от речи к шепоту и от шепота к немой речи, а путем функционального и структурного обособления от внешней речи, переходя от нее к эгоцентрической и от эгоцентрической к внутренней речи» (Выготский Л.С. Мышление и речь. Психологические исследования / Ред. и вступ. ст. В. Колбановского. М.-Л., 1934. С. 285–292).

³⁷ Лотман Ю.М. О двух моделях коммуникации в системе культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т. I. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992.

³⁸ Согласно материалам начала XX в., в карельских представлениях о причинах болезней («печеловеческое») одновременно наделялось позитивными и негативными качествами, что проявлялось в самом диалого-конфликтном отношении к источникам кризисов. «Боженьки» (иконы) наделялись признаками языческих духов, бывших одновременно источником кризисов и помощью в их преодолении, а «Осица Ивановна», напротив, религиозными чертами («божья болезнь») (ср.: Дмитриева С.И. Народная медицина и врачебная практика (мировоззренческий аспект) // Русские народные традиции и современность / Отв. ред. Т.А. Листова, ред. М.М. Громыко, П.С. Полищук, М.Н. Шмелёва. М., 1995. С. 18). Ключевые религиозномагические понятия карел, маркировавшие «нижний» и «верхний» миры, являлись замещениями из русского: «Счастлив тот умирающий, момент ухода которого приходится на период между *rostuo* (рождество) и *vierissä* (крещение). В этом случае двери *išarstva* (неба) и врата *roaju* (рая) нараспашку. Тогда умершего в *oatu* (ад) не забирают. На небо также попадает умерший посреди *roatintšojen* (праздник примерно через неделю после пасхи), также и умерший при новой луне» (Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuolema. Vicnan Karjalan taroja ja uskomuksia / Toim. Pekka Laaksonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1950 (1924). (Kansanelämän kuvauksia, 41)). Амбивалентный характер верований и языковая периферийность ритуального лексикона отсылают к идее двойственного потустороннего, которое совмещает в себе черты «нижнего» и «верхнего» миров через отождествляемую с ними инаковостью.

³⁹ Шандыбасва З.Ф., 1928 г.р., д. Моршихинская Каргопольского р-на Архангельской обл., июнь 2006 г.

⁴⁰ Шандыбасва З.Ф., 1928 г.р., д. Моршихинская Каргопольского р-на Архангельской обл., июнь 2006 г.

⁴¹ О. Сергей на строительстве православного лагеря в Мунозеро; д. Мунозеро Кондопожского р-на Карелии, июнь 2006 г.

⁴² Гешадльв Б.И., около 50 лет. д. Каскесручей Прионежского р-на Карелии, июнь 2006 г. Видимо, миссионеры проповедовали на литературном финском, воспринятом жителями как «карельский».

⁴³ Tarasti E. Postkolonialistinen semiotiikka // Synteesi. 1998. № 2.

⁴⁴ Кулемзин В.М., Лукина Н.В., Молданов Т.А., Молданова Т.А. Мифология хантов / Научн. ред. В.В. Напольских. (Энциклопедия уральских мифологий. Т. 3. Ред. А.-Л. Сиикала, В.В. Напольских, М. Хоппал.) Томск, 2002. С. 29.

⁴⁵ Шандыбаева З.Ф., 1928 г.р., д. Моршихинская Каргопольского р-на Архангельской обл., июнь 2006 г.

⁴⁶ Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам, 6. Тарту, 1973. С. 114.

*Екатерина Публичук, Андрей Топорков (Москва)***Знахарка из Андомы и ее заговоры¹**

29 июня 2006 г. участницы Этнологической экспедиции Российско-французского центра исторической антропологии им. М. Блока Екатерина Публичук и Анастасия Ефремова обратились к жительнице Андомского погоста Валентине Тарасовне Киприной (1933 г.р.) с просьбой указать какую-нибудь местную знахарку, которая могла бы вылечить Екатерину Публичук от заикания. В.Т. Киприна сразу назвала имя Марии Ивановны Площицыной (1929 г.р.), проживающей в д. Андома. В.Т. Киприна была знакома с М.И. Площицыной с 1952 г., успешно лечила у нее зубы, ушиб плеча, снимала тоску, поэтому не сомневалась, что та сумеет помочь и в этом случае.

2 июля Е. Публичук и А. Ипполитова впервые пришли в дом М.И. Площицыной. Она их сразу очень приветливо встретила, без лишних вопросов провела сеанс лечения Е. Публичук, который был успешно записан на диктофон, а уже потом усадила собирателей пить чай и начала расспрашивать, откуда гости.

Биография М.И. Площицыной². Баба Маня родилась 12 мая 1929 г. в д. Марино Андомского погоста в семье Некрасовых. Отец бабы Мани Иван Алексеевич Некрасов был партийным человеком, до войны работал сначала секретарем комсомольской организации, затем первым секретарем райкома. Мать бабы Мани Александра Николаевна Некрасова (в девичестве Сенина, 1908–1992 гг.) довольно рано вышла за него замуж – в 17 лет. Существует семейная легенда, связанная с началом их знакомства. Отец бабы Мани как-то раз на танцах увидел Александру Николаевну, которая ему сразу понравилась. Он пригласил ее «на кадрили», но она отказалась. Иван Алексеевич решил не отступаться от понравившейся девушки. Перед Новым годом он гадал на суженую. Сложил из спичек колодец со словами: «Богосуженая, богоряжена, – там лёг спать и грит, – приходи-ко на мой колодец за водой». И мама пришла. Выглядел во сне. Выглядел маму: горошками кофта была и чёрна юбка³. Когда приехал свататься, она вышла к нему одетая точь-в-точь так, как во сне! Начали ее уговаривать пойти замуж, а она ни в какую! Но дедушка бабы Мани умел колдовать, он «пришел да по головушке провел вот так, и пошла [замуж]».

В годы войны отец бабы Мани погиб, уйдя на фронт добровольцем. Ее мать не имела никакого образования и всю жизнь проработала дояркой, но, по словам бабы Мани, всегда пользовалась в колхозе уважением.

Родители отца бабы Мани, Алексей Григорьевич и Татьяна Алексеевна⁴ Некрасовы, были «знающими» людьми. Алексей Григорьевич работал ветеринаром, или, как раньше говорили, коновалом.

Семья бабы Мани жила не бедно, даже в годы войны особого голода у них не было: в доме держали корову, овец. Из молока делали творог, простоквашу. А из шерсти вязали носки и посылали их на фронт. Даже в военный период в их доме находили, чем накормить гостей – ржаной кисель казался угощением.

В школьные годы баба Маня была «бедовой девкой», за это ее даже прозвали «Зажигалка». Она была красивой, умела играть на гармошке и гитаре. Сестра бабы Мани Люба училась на счетовода в Вытегре. А сама баба Маня, чтобы помочь матери, которая работала дояркой и получала немного, в 1943 г., окончив 7 классов школы, поехала в Загорск под Москвой учиться на курсы киномехаников. Когда заканчивала учебу, ездила в Москву на парад в 1944 г. и издалека видела Сталина и Калинина, о чем с гордостью вспоминает до сих пор.

До конца войны и несколько лет после нее баба Маня работала киномехаником в Вытегре. В начале 50-х гг. ее посадили в тюрьму «ни за что», «за прогулы», «не вышла на работу». Ей дали полтора или два года, но досрочно выпустили в 1952 г.

В 1958 г. после четырех лет службы из морфлота вернулся жених бабы Мани Александр Площицын (1934–2006 гг.), и они сразу поженились. У них родилась дочь. Бабе Мане пришлось сменить работу, и она в 29 лет пошла работать завскладом запчастей сельхозтехники. В дальнейшем в связи с рождением еще двух дочерей баба Маня была вынуждена часто менять профессии. Она работала в торговле и на котовальне, заведовала столовой и пекарней; одиннадцать лет была председателем месткома. За ее трудовую деятельность ей было присвоено звание труженика села. Муж бабы Мани большую часть жизни проработал шофером в сельской администрации; некоторое время был инспектором в лесхозе.

В 1991 г. произошло несчастье, которые изменило всю жизнь бабы Мани. Один из ее зятьев поссорился со своей женой и, чтобы

ей отомстить, ночью, пьяный, поджег дом, в котором, как думал, она находится. В доме в это время были баба Маня с супругом и внучкой (дочерью зятя). Все успели выбежать, а баба Маня осталась одна на втором этаже, изолированная от выхода. Призвав на помощь своих умерших бабушку, мать и свекровь: «Бабушки, помогите мне, я погибаю!» – она прыгнула со второго этажа. При падении баба Маня получила серьезные травмы: перелом позвоночника, четыре перелома на ноге, была порвана мышца на руке, шиповником расцарапано лицо. С тех пор баба Маня слепа на один глаз и плохо видит другим глазом, почти не слышит, у нее кривая спина, не действует правая рука. Хотя бабе Мане с мужем выдали новое жилье, после старого большого дома все здесь – кухня и комната – казалось очень маленьким.

Зимой 2006 г. муж бабы Мани умер, и теперь она живет одна. Иногда к ней приезжают дочери, но чаще навещают незнакомые люди, прослышавшие про бабушку-знахарку и желающие подлечиться. Постоянно помогает бабе Мане учительница Е.С. Сверчкова (1966 г.р.), проживающая по соседству. Она даже называет себя «сводной внучкой» бабы Мани.

Всех, кто приезжает, баба Маня с радостью встречает, и каждому рассказывает про «хорошую бабу Маню». Рассказ этот, как правило, очень эмоционален и может повторяться при каждом визите в ее дом, обрастая новыми подробностями, причем баба Маня раз от разу приобретает все больше положительных качеств. Себя она позиционирует исключительно как добрую, хорошую бабушку, готовую всем помочь. Она всегда подчеркивает, что никогда не откажет (хотя односельчане часто это опровергали), что в их семье «плохого» не знали, что и бабушка ее, и мама, и муж тоже были хорошими, и их за это в деревне любили, а Бог дал им за это легкую смерть. Баба Маня говорит, что вокруг много злых людей, приводя при этом в пример пожар своего дома в 1991 г., противопоставляет себя плохим людям и призывает всех быть, как она, добрыми. Она очень любит рассказывать о своих исцелениях, о том, как ее снимало вытегорское телевидение, подробно при этом описывая пирожки, которые она испекла к приходу журналистов, и внимание, оказанное ими.

С удовольствием описывая все хорошее, что у нее есть, часто баба Маня довольно неожиданно начинает плакать и переходит на подробный рассказ о своих уродствах, полученных при пожаре, о

самом пожаре и ущербе, который он нанес, о соседях-алкоголиках, об одиночестве, о низкой пенсии и о внуках, которые редко к ней заезжают. Оставшись в старости в одиночестве, баба Маня живет приездами новых больных, от них она получает внимание и тепло, в которых нуждается, и, конечно, сама помогает им, чем может: душевным разговором, горячим чаем и заговорами.

В селе к бабе Мане отношение неоднозначное. Те люди, которые у нее лечились, как правило, отзывались о бабе Мане хорошо или даже очень хорошо. Они говорили о том, что «сила» досталась ей по наследству, рекомендовали ее для лечения. Некоторые из тех, кто у нее заговаривался, параллельно обращались к врачу в больницу, поэтому не могли с уверенностью сказать, что помогла им именно баба Маня, но плохого они о ней тоже ничего не говорили. Другие односельчане относятся к бабе Мане скептически. У нее уже нет зубов, ни одна из ее дочерей не счастлива в браке – как может такая знахарка помогать другим людям? Возможно, сила у нее была, но сейчас вряд ли сохранилась, и все происходящее – не больше, чем спектакль для привлечения к себе внимания. И, наконец, есть такие, кому баба Маня отказывала в помощи. Эти люди любят о ней позлословить, распространяя о ней неприятные слухи, например, что она выпивает.

Религия. Баба Маня считает себя верующим человеком. Важными составляющими ее лечения являются обращение за помощью к Богу, молитва перед иконой Богородицы. После лечения баба Маня внушает своим «пациентам», что надо всегда просить о защите у Бога и быть добрым: «Всегда надо везде благословясь, любушки. Ай, молодёжь не верит».

В настоящее время она не ходит в церковь из-за плохого здоровья, но с восторгом рассказывает о только что отремонтированной местной церкви, рекомендует собирателям в нее сходить. Когда в деревне горел дом, баба Маня «тут дома не одну молитву прочитала дак. На коленках стояла у икон вот. Дом так потушили». А перед Ильиним днем, который славится сильными грозами, она ночью встала, «с иконкой обошла, благословила избёнку-то, к Лены [Е.С. Сверчковой] сходила, в общем, весь этот поселок» – благословила весь поселок, чтобы в нем не было пожаров.

В разговоре баба Маня любит подчеркивать две вещи, связанные с ее крещением. Первое – это то, что ее крестили дважды:

в двух разных церквах с изменением имени. Вначале девочку отнес крестить отец и взял ей имя Валерия. Дед бабы Мани такого имени не понял: «Ну, еще таку холеру в дом!» (ассоциация «Валера-холера») – и пошел крестить сам, в другую церковь, где взял ей «имя святое Мария». По церковному канону повторное крещение с изменением имени недопустимо, но баба Маня рассказывает об этом с гордостью: «Я крещённая *даже* в двух церквах». Крестным бабы Мани стал старший брат ее мамы, «дядя Ваня»; он дослужился в годы войны до сержанта и погиб под Оршей.

Кроме этого, баба Маня подчеркивает, что ее зовут так же, как Деву Марию. Она часто об этом говорит при исполнении заговоров: «прошу тебя, Мария крещёная, у меня имя святое тоже, как у тебя, я крещёная в церкви», «имя святое, как у тебя, я тебя очень прошу», «у меня пресвятое имя твоё». Баба Маня подчеркивает это при обращении к Деве Марии, надеясь при этом на большую помощь от Богородицы при заговаривании.

До пожара у бабы Мани было много старых икон. Потом все они сгорели, и сейчас у нее из предметов культа только две небольшие современные иконы и православный настенный календарь. Баба Маня очень обрадовалась богородичной иконе, подаренной собирателями, просила ее: «пособи ты всему миру, всем людям», обещала беречь ее («буду рядышком спать»).

Раньше в семье бабы Мани была старая Библия. Ее читали и мать бабы Мани, и она сама. «Надо было уметь-то на славянском языке, тоже русский язык, но маленьюшко не так, надо уметь читать было». С детства мать внушала бабе Мане христианские заповеди: «Я крещёная, мне нельзя сердиться, мне нельзя воровать, нельзя врать». Баба Маня читала про страсти Христовы: «Христа-то это... распянули да били-то ево этово... Ой, как над ним издевались! В Библии всё написано тоже».

Впрочем, по мнению бабы Мани, в Библии рассказывается и о том, как правильно обустроить могилу: «Всё так это в Библиях написано: на могилку нельзя ничего оставлять – в сторону». В Библии описываются болезни, изложены заговоры, упоминается птица-пташка: «Заговоры-то начинаются, да вот птица была упомянута, да и всё». Там же говорится про нашу планету и первобытного человека: «Что остыло всё да потом солнышко встало. Это всё-то в Библии написано. Это остыла это, планета, потом солнышко встало».

Всё, всё было написано, вся жись. От первобытного человека и... всё было написано»; «Всё написано там. Как жись-то стала, как это первы-то че... все, всё это написано было».

По мнению бабы Мани, душа умершего переселяется в ребенка: «Покойник, гряд, не видит, а далеко слышит. Не знаю, правда ли это. Вот как человек рожда... умирает, дак, ну что, душа-то выйдет ведь куда-то. Ведь умирают, так трубу откроют, так она же улетит, всё уйдёт у него, он же... всё выходит. А в Библиях-то написано, что какому надо отдать душу, так вот рождается если ребёнок, дак вот умирает этот, а эту душу Господь оставляет другому. Жись-то, она идёт и идёт, и идёт. Так, вишь, говорится-то вот: память вечная, а жись у покойника бесконечная. Идёт и идёт, переходит. Так написано, не знаю, любушка, я. У меня сгорели Библии, этака книжка была, я всё читала. Всё написано там. Как жись-то стала, как это первы-то че... все, всё это написано было».

В понимании бабы Мани Бог выполняет несколько функций. Он распределяет души: «А вот человек умирает, душа-то выйдет, родится – опять ребёнку и Господь отдаст эту душу-то. Опять и растёт. Это так идёт и идёт». Он же «налагает» судьбу: «Человек вот рождается – судьба налагается. Кому какую даст. Кому хорошую даст, а кому и всякую. Будь ты добрый – и будет всё хорошо»; «Человек рождается – судьба налагается. Это Господь дават. Как ты... Что тебе, он тебе скажет, родишься, так ты жись и построишь. И судьба и всё. Ты не знашь, как что. Что тебе на веку дано, так ты будешь и жить. Так вот. По-разному живут». Господь дает людям разные судьбы, как хорошие, так и плохие, поэтому люди тоже бывают разные: «Если Господь не уравнил людей, дак всяких есть. Одна деревня хорошая, другая худая. Так и народ». И плохая судьба принимается с покорностью: «Так у Господа Бога награждёны, дак что ты сделаешь. Всем не быть такими. Счастливыми». По прожитой жизни Бог дает и смерть: «Плохого мне знать нельзя. О-о-ой, смерти Господь не даст хорошей».

Для бабы Мани не имет большого значения, крещеный человек или нет, она одинаково готова помочь и тем, и другим. По ее мнению, Бог поможет и некрещеному, если тот об этом попросит с молитвой: «Крещёный ты или не крещёный ты, всё равно Господь берегёт за это слово».

По словам бабы Мани, она по-настоящему поверила в Бога только после того, как вылечилась после пожара. Она была на грани

смерти; и сама она, и ее мать заговаривали раны, ожоги и ушибы; в результате она очень быстро встала на ноги. С тех пор баба Маня и поверила: «Где-то что-то есть. Где оно? Где-то что-то, но где-то что-то есть».

Как и многие другие жители Андомского погоста, баба Маня верит в существование природных духов-хозяев. Она говорит, что «везде есть хозяин»: и в лесу, и в реке, и в доме. Впрочем, самой ей доводилось общаться только с лешим: «Я с ним встречаюсь тоже. Маленький росту, как борода, так по эту [показывает – ниже пояса]. А через брёвна, так щас бегом-бегом-бегом-бегом».

Заговоры и магическая практика. Знание бабы Мани наследственное, передается из поколения в поколение. По словам бабы Мани, всему, что умеет, она научилась у своей матери. Ее мать умела лечить от различных болезней; кроме того, она знала особый пастушеский «отпуск», который наговаривался на ремень. Бабушка по отцовской линии тоже лечила и людей, и коров. Дед по отцовской линии умел заговаривать зубы, заводил с заговорами коров в хлев, умел завести и людей в новый дом. Но помимо этого он знал еще и «худое». В частности, это именно он приворожил мать бабы Мани к ее отцу.

Сама баба Маня получила «слова» от своей матери записанными в тетрадке (в 1991 г. при пожаре эта тетрадка сгорела). У дочери бабы Мани был мастит, нужно было его как-то вылечить, а мать бабы Мани, которая в это время в семье заговаривала, лежала в больнице. Чтобы как-то решить проблему, Александра Николаевна записала заговоры в тетрадку, которую передала бабе Мане. Так впервые в 1987 г. в возрасте 58 лет она начала заговаривать, и первой пациенткой стала ее дочь.

В настоящее время баба Маня уже хочет отказаться от «слов»: «Да и я теперь и говорить не могу, видишь, устала говорить-то тоже, любушка, без зубов». Впрочем, по ее мнению, отсутствие зубов само по себе не является достаточным поводом для того, чтобы прекратить помогать людям. Главным условием, чтобы заговаривать, является память: «Забывать будешь – так надо отказаться».

Дочери бабы Мани боятся принимать слова, поэтому она рассматривает и варианты передачи не по родству: «Ну уж слова передать кому-нить или по наследству, или там хорошему человеку, если хороший, крещёный человек. Надо обязательно, чтобы человек

был крещённый»; «Надо человек шток был добрый, не врал никогда, не воровал никогда. Так, шток всех любил. Всех любил». Эти параметры практически не зависят от возраста и пола: «Так пусть ему, если крещённый он да слова возьмёт, примет дак надо только правильно всё знать, понять надо. Чток был хороший человек». К бабе Мане уже приходила женщина с просьбой передать слова ей, но она отказала: «Плохая женщина. Я отказала. Кому-то надо хорошему передать».

Сложно выявить список всех магических средств, которыми обладает баба Маня. По ее словам, она и ее мама «знали все болезни». Участников экспедиции она более или менее успешно лечила заговорами от ушиба ноги, от боли в спине и от заикания. Кроме этого, она снимает «призор» (сглаз, порчу), лечит от грыжи, зубной боли, ожога, золотухи, мастита, родимчика, кожных аллергий, снимает тоску (как по умершему, так и по живому человеку), дает благословения. Баба Маня умеет также «заводить свадьбу» и «заводить корову»; знает пастушеский «отпуск». В ее репертуаре есть и формулы, которые следует произносить входя в дом и в лес, а также слова на папирску. Практически всеми своими знаниями баба Маня поделилась с собирателями.

Баба Маня произносит тексты достаточно громко и вполне внятно, так чтобы их можно было разобрать. Она разъяснила нам, что считает такую манеру правильной, так как человек, на которого направлены заговоры, должен знать, что за текст она произносит: «Я этой гадости никакой не даваю. Говорю вслух. Никто не скажет, шток я шоптала там ли оплевала. Никогда. Говорю вслух. Я крещоная, я верущая». Только иногда во время массажа баба Маня что-то шепчет, но, скорее всего, это она считает 10 раз до 60-ти, так как массаж должен длиться 10 минут.

До этого мы работали с магическими специалистами в Пудожском районе Республики Карелия и нам приходилось иметь дело главным образом со знахарками, которые произносили текст так тихо, что его нельзя было разобрать. Так, например, делает известная знахарка В.И. Куроптева из д. Терёбовская. Баба Маня в этом смысле – настоящая находка для собирателей. Она не только произносила заговоры в процессе лечения таким образом, что мы могли ее записывать без особого труда, но и сама согласилась надиктовать 11 текстов. Следует также отметить, что баба Маня отно-

силась совершенно спокойно к тому, что мы производили аудио- и видеозапись сеансов лечения. Правда, этот вопрос мы с ней никогда не обсуждали, а, учитывая ее плохое зрение, трудно сказать, насколько адекватно она воспринимала происходящее.

Хотя баба Маня еще никому не передала свое знание, многим в деревне она сообщала отдельные заговоры; об этом нам рассказал, например, пастух А.Т. Ганин (1955 г.р.). Собирателям-студенткам баба Маня охотно диктовала заговоры и даже разрешала показывать их другим людям, в частности «начальству» (то есть руководителю экспедиции А.Л. Топоркову). Поначалу она собиралась передать нам лишь часть заговоров, объясняя, что остальные сообщать нельзя. Но по мере приближения нашего отъезда список продиктованных заговоров увеличивался, и в итоге в нем оказались и те, которые баба Маня изначально отказывалась сообщать: «Потому што вы уедете, так это ништо, можно слова отдать. Пригодится в жизни. Людям добро будешь делать, и тебе будет добро». Баба Маня разрешила собирателям лечить этими заговорами других людей: «Можете себя заговаривать. Кто-ни придет – попробуй. Не бойся. Всегда благодарить будут вас. Токо надо знать». Чтобы студентки научились лечить, баба Маня объясняла, какие слова помогают при какой болезни, позволяла присутствовать при массаже, говоря: «Смотри, привыкай».

Несмотря на то, что баба Маня относительно свободно рассказывает свои заговоры, она негативно относится к тем заговорам, которые печатают в книгах: «В книжке написано! Разве можно писать всем везде, чтобы все читали? Нельзя же этого! Это же всё скрытно! Говоришь одному, который болеет. Нельзя так».

Чтобы описать способ лечения бабы Мани, расскажем о том, как проходили сеансы лечения от ушиба ноги. В качестве пациента выступал А.Л. Топорков; поскольку несколько лет назад он сломал ногу, при ходьбе у него периодически начинает болеть ступня левой ноги. С этой проблемой он и обратился к знахарке.

Сеанс лечения включал две части, которые различались и по характеру действий бабы Мани, и по сопровождающим их текстам. Если первая часть имеет сугубо медицинский характер, то вторая – сугубо магический. Сначала баба Маня берет тюбик «Випросала», выдавливает мазь на левую руку и начинает массировать ногу; этот массаж длится примерно 10 минут. В это время баба Маня в

зависимости от настроения и от ситуации может вести разговор, может что-то шептать. Почувствовав вопросительный взгляд собирателя, она объяснила, что массаж должен продолжаться 10 минут, поэтому она 10 раз считает до 60-ти. Впрочем, сеанс часто длился и меньше, а баба Маня в основном переключалась на разговор с пациентом и переставала считать.

Отметим, что первая (практическая) часть лечения также могла включать магические элементы как в сфере жестикуляции, так и в сфере речевого поведения. Баба Маня время от времени делала на ноге пациента ногтем знак креста, а также произносила краткие молитвенные формулы.

По мнению бабы Мани, курс лечения от ушиба должен включать 4 сеанса, причем в ходе каждого из них нужно трижды произнести заговор, то есть всего заговор должен быть произнесен 12 раз. Впрочем, при лечении А.Л. Топоркова мы сбились со счета и провели не 4, а целых 5 сеансов.

Количество сеансов, помимо общей символической отмеченности числа 12, имеет и более частное объяснение. По мнению бабы Мани, каждая болезнь существует в 12-ти видах, и чтобы болезнь прошла, нужно каждый ее вид «выговорить», то есть произнести заговор на каждый вид болезни. Баба Маня говорит, что «глядит» (то есть лечит) за один раз 3 вида болезни, то есть трижды повторяет заговор (на самом деле, как правило, лишь 2 раза), поэтому для излечения к ней нужно прийти минимум 4 раза.

При заикании или снятии тоски баба Маня проводит длительную беседу, похожую на разговор психолога. Она настраивает больного на хороший исход, убеждает меньше думать о болезни. При ушибах или боли в спине психологического внушения гораздо меньше.

У бабы Мани нет никакого медицинского образования, хотя какие-то знания она могла получить от тети, которая раньше работала в местной больнице врачом, а сейчас живет в Кызыл-Орде в Казахстане. Тем не менее, она массирует вполне профессионально, что несомненно, дает вполне реальный результат. Это тем более поразительно, что она делает массаж одной левой рукой, поскольку правая рука у нее покалечена. За свою помощь баба Маня не берет денег. Однако она была чрезвычайно рада, когда мы подарили ей иконку с изображением Богородицы, привезенную из Москвы и освященную в Храме Христа Спасителя. Баба Маня долго целовала

иконку и восхищалась ею, а потом стала использовать ее при заговаривании болезней. В частности, она совершала с иконкой движения у ноги А.Л. Топоркова, когда произносила заговор от ушиба, и даже прикладывала иконку к ноге. У нас эти действия вызывали негативное отношение, но мы, естественно, ей об этом не сказали.

Насколько мы поняли, слабое место в лечении бабы Мани – это диагностирование. Например, когда А.Л. Топорков пожаловался ей на боль в левой ступне, она сразу предложила приступить к лечению. Только при втором или третьем сеансе она расспросила, не было ли раньше в этом месте ушиба или перелома (как мы уже упоминали, именно старый перелом и был причиной болезненных явлений).

Баба Маня при лечении пользуется серебряной вилочкой, которой она «закалывает» болезнь. Раньше у нее была золотая вилочка, которая погибла во время пожара 1991 г. После этого зять Толя купил ей в Ленинграде серебряную. Но, как полагает баба Маня, не обязательно закалывать именно вилкой, главное – чтобы это было изделие из золота или серебра, иначе ничего не получится. Приступая к чтению заговора, баба Маня вооружается вилкой и оживленно жестикулирует с нею в руках на протяжении всего магического сеанса. В частности, она крестит больного вилкой, произнося первые слова заговора: «Выстанем благословясь, перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота – эти слова говори, вилочкой крести. Это ты крестишь и просишь».

Среди жестов бабы Мани отметим следующие.

1. Когда в заговоре речь идет о том, что больной приехал в Андому, она показывает на окно и дорогу за ним.
2. Когда баба Маня говорит о тех местах, откуда пришла болезнь, и отправляет ее обратно, она тоже показывает это.
3. Когда речь идет о птице с серебряными крыльями, она показывает эти крылья у себя на плечах или на плечах у пациента. Жест может сопровождаться словами «вот они»: «А у птицы-пташки золотые перья – вот они (показывает на плечи Е. Публичук вилкой), серебряные крылья и оловянные зубы».

Заговор от одной и той же болезни баба Маня может произносить различно в зависимости от ситуации. При этом наиболее стабильной остается вводная часть текста. Последующие части могут несколько сокращаться или, наоборот, приобретать развер-

нутый характер. Создается впечатление, что баба Маня держит в голове инвариант заговора, которым может довольно свободно оперировать в процессе его исполнения. Поводом для сворачивания/разворачивания текста могут служить как внешние, так и внутренние причины: плач больного, если это ребенок, дефицит времени, неожиданный приход гостей, плохое самочувствие.

Интересно, что баба Маня сама осознает структуру заговоров; это стало понятно, когда она начала их диктовать. Каждый заговор начинается словами «Встанем благословясь, пойдем перекрестясь», далее идет формула пути и уничтожение болезни птицей-пташкой. Это своеобразное введение говорится при каждой болезни, и эту часть баба Маня собственно заговором и не считает: «Напишешь всё, что писала про птицу-то пташка, а потом начинается заговор». То есть сам заговор – это следующая часть, в которой говорится, что бабка болезнь заколола, заговорила.

Баба Маня сама указывает на то, что в заговорах повторяются одни и те же элементы: «Ну, от ожога тоже всё это же, только от ожога дак говорится “гляжу от ожога такую-то, такую-то”»; «От зубов. Тоже начинается точно так же, а потом начинаешь: такому-то – имя скажешь...»; «Это всё самое, а потом скажешь, что снимаю призор».

Баба Маня дополняет текст заговора указаниями на определенные реалии: «пойдешь сейчас на больной ноженьке», «приехал в Андому к нам». В результате события, которые описываются в заговоре, теряют свой условный характер и прикрепляются к конкретной ситуации.

Условное пространство заговора также сближается с реальным местом жительства знахарки. Сама она, оказывается, живет в том чистом поле, куда отправляется больной в поисках исцеления: «Выстанем благословясь, пойдём перекрестясь из дверей в двери, солнышко, из ворот в ворота, в чистом поле я живу, приехала-пришла ко мне. С чистого поля пойдёшь-поедешь на большую дорогу».

Исполнительница вставляет также в заговор собственные соображения о происхождении болезни, как бы высказывает мысли вслух: «может, на след на худой где-нить ступил, собаки бродят, все бродят, в лесу дак».

В текстах заговоров, как и в повседневной речи бабы Мани, часто встречаются уменьшительно-ласкательные суффиксы: «кус-

тик», «обочинка», «сердечко», «головушка», «ноженька». Она вводит в тексты ласковые обращения: «солнышко», «лапушка»; они могут быть адресованы как к пациенту, так и к сакральным персонажам заговоров (особенно к Богородице).

Обращаясь к Богородице, баба Маня подчеркивает, что и ее зовут Марией; поэтому она рассчитывает на особое ее заступничество. Баба Маня акцентирует также то, что она верующая и крещеная; это дает ей право пользоваться заговорами: «Прошу тебя, у меня имя святое, как у тебя, я Мария. Я в церкви крещёная, я крещёная, верущая».

Определенные проблемы возникают подчас, когда в текст заговора нужно подставить конкретное имя больного. В частности, баба Маня явно испытывала трудности, когда ей нужно было назвать А.Л. Топоркова. По заговорному этикету, его следовало называть просто по имени, но баба Маня ясно понимала, что он руководит студентками, поэтому его следует называть по имени-отчеству. В результате в записях пациент именуется то «Андреем», то «Андреем Львовичем», то «Андрюшенькой», то просто «лапушкой» и «солнышком».

Тексты бабы Мани отчетливо ритмизованы; время от времени в них появляется рифма. При желании обширные фрагменты можно записать как стихи, с разбивкой на строки, например:

Золотыми перьями
этот недуг с тебя
весь смахивала,
серебряными крыльями
заговаривала,
а оловянными зубами
птица-пташка
эту боль твою.
все двенадцать более
смахивала,
съедала,
закусывала
и выплёвывала на ветер.

Заговор от ушиба. В заключение приведем текст, записанный 21 июля 2006 г. от бабы Мани во время лечения ушиба. При сеансе присутствовали Е.В. Публичук, А.А. Соловьева, А.Л. Топорков и Д.М. Шлепнев. Д.М. Шлепнев производил видеосъемку, Е.В. Публи-

чук и А.А. Соловьева производили параллельно аудиозапись, А.Л. Топорков выступал в качестве пациента. Впоследствии Е.В. Публичук расписала текст с кассеты, а А.Л. Топорков дополнительно сверил его.

Сеанс длился около 20 минут и состоял из нескольких частей: 1. чтение заговора перед массажем; 2. массаж ноги в сопровождении отдельных реплик магического и бытового характера; 3. чтение заговора с параллельными манипуляциями серебряной вилочкой; 4. заключительные благословения. Учитывая большой объем текста, мы отобрали для публикации только третью часть. Она включает в себя трехкратное повторение заговора (№ 1–9) и заключительную часть (№ 10). Каждый из заговоров в свою очередь включает три части, которые мы поместили условно арабскими цифрами (№ 1–3, 4–6, 7–9).

Это был последний, 5-й сеанс лечения ноги А.Л. Топоркова; на следующий день мы уезжали. Ситуация нашла непосредственное отражение в заговоре: «Выстанем благословясь, пойдём перекрестясь из дверей в двери, из ворот в ворота, в чисто поле пришёл ко мне, приехал к нам сюда. С чистого поля поедешь завтра утром на большую дорогу». Возможно, данная ситуация стала одной из причин того, что текст, произнесенный бабой Маней в этот день, отличался значительной полнотой и ясностью. В заключение баба Маня благословила пациента и пожелала ему счастливого пути.

1. Выстанем благословясь и пойдём благословясь из дверей в двери, из ворот в ворота, в чисто поле ко мне пришёл и приехал в Андому к нам. С чистого поля встану, и поедешь вон туда на большую дорогу. На большой дороге на обочинке, солнышко, стоит ракиновый куст. У ракинова куста серый камень. Вот на этот камень прилетает эта птица-пташка (её пташкой зовут), и сидит она всегда на нём. А у птицы-пташки, солнышко, золотые перья – вот у неё золотые перья, серебряные крылья, оловянные зубы. Золотыми перьями эту боль, твой этот недуг смахивала, серебряными крыльями заговаривала, а оловянными зубами-то пташка эту боль твою, этот ушиб, все двенадцать ушибов, все двенадцать болей, все двенадцать грызей закусывала, съедала и на ветер ей – тфу – и выплёвывала.

2. Раба Божья Мария крещёная, прошу тебя, Пресвятая Дева Мария, избавь от недуга, я крещёная, у меня имя святое, как у тебя. Чтобы не болело, не кололо, не болело, не рвало, не нагрызало

ноженьку ни днём, ни ночью этот ушиб. Господи [целует икону] Боже, благослови! Заколола, заговорила все двенадцать болей, все двенадцать грызёй, все двенадцать ушибов. Чтобы не щипала ноженька, не колола, не болела, не нагрызала ноженька. Аминь, Господь. Господи Боже, благослови!

3. Не от ветра ли эта боль к тебе пришла, не ветром ли дунуло к тебе – мы ей на ветер прогоним, не от лесу ли – мы ей в лес прогоним, не от худого ли взгляда от чужого, не от худой ли думы, не от худого ли звериного и змеиного, холодного, мокрого следá. Уйди, эта болесь, в тёмны леса, в сини моря, на всех злых зверей, на всех худых и недобрых людей. От венченья от конченья, от конченья до конченья во веки веков. Аминь, Господь. Господи Боже, тебя аминь, Господь.

4. Выстанем благословясь, пойдём перекрестясь из дверей в двери, из ворот в ворота, в чисто поле пришёл ко мне, приехал к нам сюда. С чистого поля поедешь завтра утром на большую дорогу. На большой дороге, на обочинке, стоит ракиновый куст. А у ракинова куста где-то в лесочке там серый камень. Вот на этот камень прилетает эта птица-пташка, и сидит она всегда на нём. А у птицы-пташки, солнышко, золотые перья, серебряные крылья и оловянны зубы. Золотыми перьями этот ушиб твой, эту боль смахивала, серебряными крыльями заговаривала, а оловянными зубами этот ушиб закусывала, съедала и на ветер выплёвывала – иди туда, тфу, откуда пришёл.

5. Раба Божья Мария крещёная раба Божия Андрея заколола, заговорила все двенадцать болей, все двенадцать грызёй, все двенадцать ушибов. Чтобы не щипало ноженьку, не кололо, не болело, не нагрызало ни днём ни ночью этот ушиб.

6. Не от ветра ли пришёл этот ушиб – я и грю, что на ветер всё отправляла птица-пташка, на ветер уйди, не от лесу ли дунуло тебе – и в лес уйди, не от худого ли взгляда бывает – может, кто-нить поглядел не так, ехал, либо что не так, не от худого ли взгляда, не от худой ли думы, не от худого ли звериного и змеиного следá – может на след на худой где ни ступил, собаки бродят, все бродят, в лесу дак. Уйди, этот недуг, в тёмны леса, в сини моря, на всех злых зверей, на всех худых и недобрых людей. От венченья от конченья, от конченья до конченья во веки веков. Аминь, Господь. Господи Боже, благослови тебя, и всё тело и тебя.

7. Ещё раз выстанем благословясь, ещё пойдём перекрестясь из дверей в дверь, из ворот в ворота, в чисто поле. С чистого поля поедешь на большую дорогу. На большой дороге, на обочинке, солнышко, стоит ракитовый куст. А у ракитова куста где-то в лесочке там стоит серый камень. Вот на этот камень прилетает птица-пташка, и сидит она всегда на нём. А у птицы-пташки золотые перья, серебряные крылья и оловянные зубы. Золотыми перьями эту боль твою, ушиб смахивала, серебряными крыльями заговаривала, а оловянными зубами все двенадцать болей, все двенадцать ушибов закусывала, съедала и на ветер – тфу – иди на ветер, откуда пришёл.

8. Раба Божья Мария крещёная раба Божья Андрея Львовича заколола, заговорила всю щипоту́, всю ломоту́, все призоры, все оговоры, все худые думы – ничего не думай никогда, все худые взгляды чужие. Чтобы не щипал ушиб, не колол, не болел, не рвал и не нагрызал под любую погоду. Господи Боже, благослови тебя.

9. Не от ветра ли эта грязна боль-то к тебе пришла, этот ушиб – мы ей на ветер прогоним, не от лесу ли дуло – мы и в лес прогоним, не от худого ли взгляда от чужого, не от худой ли думы от твоёй, не от худого ли звериного и змеиного, мокрого, холодного, сырого следá. Уйди, эта боль, этот ушиб в тёмны леса, в сини моря, на всех злых зверей, на всех худых и недобрых людей. От венченья от конченья, от конченья до конченья во веки веков аминь Господь. Господи Боже, благослови.

10. Солнышко, я тебя благословила, я тебе двенадцать раз заколола, заговорила, все призоры с тебя сняла, все оговоры с тебя сняла. Поедешь по большой дороге – не расстраивайся. Чтобы сердечко у тебя не кололо в дороге, грудь не кололо, головушка была чистая, лучистая, светлая, здоровая, как месяц и звёзды. Господи Боже, благослови. Благослови тебя в дороженьку дальнюю. Господи Боже, благослови. Дай тебе здоровья крепкого, сна сладкого на всю жись. Аминь, Господь. Благослови тебя, Господи. Аминь. Не боли, ноженька, не коли, ноженька, не беспокой. Господи Боже, благослови. Господь. Все двенадцать болей, все двенадцать недуггов, уйдите прочь в тёмны леса, в сини моря на всех злых зверей, на всех худых и недобрых людей. От венченья от конченья, от конченья до конченья во веки веков аминь Господь. Благослови тебя Господи, солнышко. Аминь. Аминь. Благослови, любушка, тебя [целует А.Т.] за молитву данную.

Лапонька. Всё наладится. Дай тебе всего хорошего. Хорошим людям хороше и пожелаешь.

Примечания

¹ Материалы, которые положены в основу статьи, собраны в июне–июле 2006 г. в поселении Андомский погост Вытегорского р-на Вологодской обл. в ходе Этнологической экспедиции Российско-французского центра исторической антропологии им. М. Блока (Российский государственный гуманитарный университет).

² Далее мы будем называть ее бабой Мансей, как это делают местные жители.

³ Здесь и далее приводятся отрывки из рассказов М.И. Площицкой. Тексты хранятся в Этнологическом архиве Российско-французского центра исторической антропологии им. М. Блока (РГГУ).

⁴ В девичестве Гуляева.

Материал подготовлен в рамках Программы фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Русская культура в мировой истории», проект «Русский фольклор в ближайшем этническом окружении».

Татьяна Ильина (Москва)

Сакральные и магические книги на Русском Севере

В последние годы большой интерес у исследователей вызывают темы, связанные с восприятием книги в народной культуре. Появляются работы о фольклорной репрезентации книги и чтения (Мельникова 2006), о семантике слова «книга» в народной культуре (Мороз 2006). Авторы этих исследований обращаются, главным образом, к материалам конца XX в., записанным в деревнях Севера и Северо-Запада России. Е.А. Мельникова и А.Б. Мороз отмечают, что книга в сознании северорусских крестьян связана с христианством и Церковью, сакральной сферой, с письменностью, чуждой традиционной устной культуре. Это привело к формированию специфического образа книги – «старинной», «божественной», которая стала восприниматься как «сакральный предмет», имеющий самостоятельную ценность, безотносительно к содержанию (Мороз 2006).

Е.А. Мельникова анализирует представления о таких книгах, как Библия, Псалтырь, Евангелие, представления о «черной книге» и то, как описывается чтение этих книг. Например, Библию часто читают с целью получения разнообразной информации, а «черные книжки» связаны с гаданием, вызыванием чертей.

А.Б. Мороз установил, что под влиянием различных жанров фольклора, например, духовных стихов, в традиционной культуре появился концепт сакральной «книги», который существует до сих пор и воспроизводится в нарративах современных деревенских жителей.

Наши материалы в целом подтверждают наблюдения авторов, однако из бесед с теми, кто прожил большую часть жизни при советской власти, становится ясно, что многие из них вообще никогда не читали Библию и даже в глаза ее не видели. Поэтому тексты, в которых она упоминается, отражают не столько представления о ее сакральности, сколько слабую информированность. В то же время некоторые представления, связанные с книгой, сохраняются, хотя и модернизируются.

В своей работе нам хотелось бы ответить на вопрос, как воспринимают жители современной деревни Библию и что о ней знают. Особый интерес вызывают старинные книги знахарей. Также хотелось бы обратить внимание на то, как в деревне относятся к современным изданиям по магии.

Информация по этим темам целенаправленно собиралась в последние годы участниками Каргопольских и Пудожских экспедиций Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ).

Наша статья основана на материалах Каргопольского архива лаборатории фольклора РГГУ, Этнологического архива Российско-французского центра исторической антропологии им. Марка Блока (ЦМБ). В качестве контрольного материала использовались более ранние собрания этнографических данных, как опубликованные, так и архивные. Наиболее содержательным в интересующем нас отношении является собрание этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева (данные относятся к концу XIX в.). Привлекались и другие материалы.

Сакральная книга, Библия

Жители бывшей Олонецкой губернии часто упоминают, что «знающие» люди владели особыми книгами (Мороз 2006: 268–269; Мельникова 2006: 278–279). Так, карельская знахарка, Валентина Александровна Куроптева рассказывала, что у ее грамотного деда-знахаря были книги, из которых он черпал свои знания. Валентина Александровна, тогда еще маленькая девочка, читала эти книжки и запомнила, что в них было написано про «божественное». Когда она в зрелом возрасте начала помогать людям, то пожалела, что не сохранила дедовы книги, поскольку теперь они могли бы ей очень пригодиться: «(Были ли у деда книжки?) Были, дорогие, были, всё было. А если бы была я по... постарше бы што я хоть бы вот так, чтобы, чтобы знала, что это мне вот оно надо было, чтоб... такóе. Так я бы можот, я читала. Мне восемь лет было, дак я читала эти книжки, ещё в школу не ходила, читала, эти книжки. Это написано ни так что, как вот теперь вот мы пишем. Там с мягкими знаками, с этими, с твёрдыми да. Такими вот эти книжки были. Но и печатными всё буквами, печатными. Книжки, у нас стопа такая книжок была, дак. Если бы я знала, я бы их сохранила бы, если бы... знала, что я буду знать. Я читала, мне там интересно всё было такó божественное, всё интересное было» (ЭА-2004, В.А. Куроптева, 1928 г.р., зап. Т.С. Ильина, А.Л. Топорков). Рассказ Валентины Александровны мог иметь под собой реальные основания. Очевидно, у грамотного деда В.А. Куроптевой действительно хранились старинные книги. Такие книги, по свидетельству корреспондента Тенишевского бюро

А. Попова, еще в конце XIX в. были во многих домах. Их передавали из поколения в поколение как реликвию, они воспринимались как наследие предков и занимали центральное место в доме – у киота: «Во время Рождественской славы в деревнях описываемой местности (Вологодская губ., Грязовецкий уезд. – *Т.И.*) во многих домах я видел старинные книги, в древнем кожаном переплете, листы книг от времени сильно почернели <...> Оказывалось, что книги их были: или Псалтирь, или книга о вере, или же книга Кириллова (полемический сборник, изданный в Москве, в 1644 г. – *Т.И.*), а то и Катехизис – все эти книги лежат в переднем углу на полках у киотов, хотя книги старопечатные, но в приходе описываемой местности нет ни одного старовера, а хранятся эти книги как родовое наследие предков» (ТА. Ф. № 7. Оп. 1. № 204. Л. 1. 1899 г., корреспондент А. Попов, Вологодская губ., Грязовецкий уезд).

Книгой знахаря может оказаться и Библия. Летом 2006 г. жительница д. Марино Андомского погоста Мария Викторовна Перепелицына, вспоминала, что у ее знакомой знахарки была Библия. Женщина рассказала историю о том, как сглазили ее маленькую дочку. Однажды к ней домой зашла старушка, увидела ребенка и сказала: «Уй, какая головушка-то маленькая!», после этого ребенок стал плакать, не переставая. Марии Викторовне посоветовали одну бабушку, татарку. Когда она пришла к бабушке, та стала читать про себя книгу. А у татарки была «большая-большая такая Библия, книга была. Она эту Библию стала читать, и у ней, у этой бабуленьки, так слёзы текли вот <...> Она говорит: “Маруся, смотри, я, говорит, как заливаюсь слезами. У ты сглажено”. Ну и стала спрашивать, што кто был». Женщина ей все рассказала и татарка посоветовала отрезать от белья старушки, которая сглазила, кусочек материи. И, хотя Мария Викторовна постеснялась и не стала этого делать, ребенок поправился (ЭА-2006, д. Марино Андомского погоста, М.В. Перепелицына, 1941 г.р., зап. Т.С. Ильина, А.Л. Топорков). В рассказе об испорченной девочке важную роль в процессе диагностирования болезни играет книга. Однако не ясно, то ли в книге было написано про порчу, то ли обращение к тексту каким-то образом помогло татарке установить факт порчи. Этот сюжет особенно интересен тем, что здесь передается эмоциональное и физическое состояние знахарки. Она плачет, заливается слезами и не вполне понятно, что вызвало ее слезы. То ли женщина сочувствует

своей пациентке, то ли процесс диагностирования требует больших эмоциональных затрат. Вообще этот эпизод можно представить как спектакль: татарка читает книгу, у нее льются слезы – это то, что больше всего поразило рассказчицу. В дальнейшем разговоре женщина призналась, что видела Библию один раз в жизни – у этой татарки: «[Что это за книга у нее была?] Не знаю, Библия какая-то, большая така толстая книга была. Вот и она читала это... [А что ж она плакала так?] Не знаю. У ней слёзы ручьём текли. Глаза заливало аж. Ну, плачет, так глаза заливает, не знаю. [Она читала про себя или вслух?] Нет, про себя. Читала про себя, да. У ей большая-большая Библия, в общем, книга Библия была. [Еще она читала Библию? Может быть, в другой раз?] Не, я больше так к ней не обращалась. Не надо было, дак я не обращалась. [А еще где-нибудь видели вы Библию?] Нет, я больше нигде не видала». (ЭА-2006, д. Марино Андомского погоста, М.В. Перепелицына, 1941 г.р., зап. Т.С. Ильина, А.Л. Топорков). Женщина слабо представляет себе, что такое Библия, но она уверена, что видела у татарки именно эту книгу. Возможно, название подсказал ее внешний вид – «большая-большая». Такой обычно Библия представляется деревенским жителям.

В современной деревне можно услышать разные версии о том, что же написано в Библии. Часто Библия воспринимается как книга, в которой описано все на свете. Такое отношение вписывается в традицию (Мороз 2006: 270; Мельникова 2006: 279): «[А что такое Библия?] Божественная книга вся. [А что там написано?] А я не знаю. [Ну как вы думаете?] Ак, от Библии всё идёт. [Все праздники?] Праздники, не праздники – всё равно по Библии идёт всё. Вот. [А вы видели ее как-нибудь?] <...> Видала. В церкви была Библия. Там все праздники – всё описано». (ЭА-2006, д. Марино Андомского погоста, О.К. Никитина, 1924 г.р., зап. А.Б. Ипполитова, И.А. Канева).

В Андомском погосте Вологодской области нам посчастливилось беседовать со знахаркой М.И. Площицыной, которая раньше имела дома Библию, но книга погибла при пожаре. Она вспоминает, что читала там о страстях Христовых. Но, кроме традиционно библейских сюжетов в Библии, по мнению М.И. Площицыной, можно найти информацию самого разного рода. Например, Мария Ивановна считает, что в Библии написано о происхождении Земли: «Что остыло

всё да потом солнышко встало. Это всё-то в Библии написано. Это остыла это, планета, потом солнышко встало. Всё, всё было написано, вся жись. От первобытного человека и... всё было написано» (ЭА-2006, д. Андома Андомского погоста, М.И. Площицына, 1929 г.р., зап. Е.В. Публичук, А.А. Соловьева, Д.М. Шлепнев). В Библии также можно узнать о том, как правильно справлять поминки, там же записаны тексты заговоров (см. статью Е.В. Публичук, А.Л. Топоркова в этом сборнике). В рассказах М.И. Площицыной Библия выступает в роли универсальной книги, которая становится источником любого знания о мире. И, хотя женщина понимает, что Библия доступна в магазинах и библиотеках: «наверно, где-ни (где-нибудь. – *Т.И.*) в магазинах есть или в библиотеках, Библия эта. Должно где-нить быть...» (ЭА-2006, д. Андома Андомского погоста, М.И. Площицына, 1929 г.р., зап. Е.В. Публичук, А.А. Соловьева, Д.М. Шлепнев), она не спешит ее приобрести.

Иногда деревенские жители рассказывают, что в Библии содержатся предсказания о конце света. Такие представления также укоренены в традиции (Белова 2004: 389–410; Мороз 2006: 270; Мельникова 2006: 281). Однако современные рассказы о конце света изменяются под влиянием, главным образом, средств массовой информации. Происходит «актуализация библейского текста, приближение сакрального времени и пространства в современную, для носителя традиции, реальность» (Каспина 2006: 242).

Следующий текст принадлежит мальчику из Нядомы (город в Архангельской обл.), приезжающему к бабушке на лето в деревню. Его рассказ, очевидно, испытал влияние средств массовой информации и городского фольклора: «[При конце света что будет?] Там кто-то нападёт вроде, эти, инопланетяне, или там с этой столкнётся, с планетой. В Библии про это написано» (КА-1998, с. Рягово (д. Стегневская), В. Староверов, 1986 г.р., зап. М.М. Каспина, М.Д. Алексеевский).

Весьма специфичны представления о читателе сакральной книги. В современных деревнях сохраняется представление, что простой человек не сможет прочесть Священное Писание. Так, М.В. Перепелицына из Андомского погоста Вологодской области и вовсе считает, что простому человеку Библию никто не даст: «[А сами вы не читали Библию?] Нет, разве дадут, ведь не дадут же этой книги» (ЭА-2006, д. Мариино Андомского погоста, М.В. Перепелицына, 1941 г.р., зап. А.Л. Топорков, Т.С. Ильина).

Иные, прочитав Библию, признаются, что ничего не поняли в тексте: «[А не говорили, что если всю Библию от начала до конца прочесть...?] Да? И што будет? [Другим каким-то человек станет]. Ой, нать прочитать. У меня прочитано немношко, там нить страниц сорок, так я ничё не усвоила [смеется]» (КА-2001, с. Лукино, А.А. Назарова, 1934 г.р., зап. М.М. Каспина, Т. Стоянович).

Зато в деревнях часто вспоминают о «божественных» стариках и старушках, которые читали священные книги: «А у нас тётка была, дедку сестра, у нас всё ходила божественно такое делала. Чё-то отпевала она всё-от. Сама отпевала, ходили ей водили. Она божественна – дак, грамотна дак она дак нам божественное и не прочитать, а она всё прочитала про божественное» (КА-1996, с. Кречетово, О.В. Захарова, 1910 г.р., зап. Е.Е. Левкиевская, Н.В. Возякова). В данном тексте актуализируется представление, что «про божественное» может прочитать только особенный, «божественный» человек, близкий к сакральному миру.

Корреспондент Тенишевского бюро А. Аристархов вспоминает, что еще в XIX в. на Русском Севере читателями книг религиозного содержания были в основном пожилые люди: «Взрослых и стариков удивляет в духовных книгах все: достойная удивления жизнь Спасителя, Апостолов, Пророков и святых людей, их чудеса, поучения, строгая жизнь, благотворительность, страдания и, наконец, их мученическая смерть. И читают их в особенности старики, часто для того, чтобы научиться терпению и кротости...» (ТА. Ф. № 7. Оп. 1. № 123. Л. 28–29. 1899 г., Вологодская губ., Вологодский уезд, корреспондент А. Аристархов).

Тот же корреспондент в конце XIX в. зафиксировал в Вологодской обл. представление о том, что человек, прочитавший Библию до конца, сойдет с ума: «К чтению Священного Писания крестьяне относятся с большим уважением и отчасти с суеверным ужасом. От крестьян мне приходилось часто слышать такое суждение: “Кто прочитает всю Библию, тот сойдет с ума”. И эти слова они доказывают фактами. Они часто указывали на “Семёнушка”, жившего во Владимирской Заоникиевской Пустыни, который будто бы, прочитавши Библию всю с начала и до конца, сошел с ума и вследствие этого родные его поместили в вышеупомянутой Пустыни, где он вел самый странный образ жизни, то молился, то плясал, ходил даже в церковь в шапке (всему этому я сам был

свидетелем)» (ТА. Ф. № 7. Оп. 1. № 123. Л. 29. 1899 г., Вологодская губ., Вологодский уезд, корреспондент А. Аристархов).

В современной деревне эти представления сохраняются, хотя и в несколько измененном виде. Иногда жители деревни хранят Библию, но не читают ее. Про тех, кто все-таки пробовал читать Библию, рассказывают печальные и пугающие истории. Так, в 2003 г. в одной из деревень Пудожского р-на мы записали рассказ о человеке, который после прочтения Библии выколол себе глаз: «[У М.С. Семериковой есть Библия, но она ее не читает, потому что считает, что это опасно.] Он был божественный. Библию он читал и он бесперерывно читал да што-то ему ударило в голову, он себе глаз... он глаз себе выткнул. И он так сказал, што “я говорит, верю в Бога, но я больше не посоветую никому”. У него, наверно, просто знаете, у каждого своё <...> И у него было две дочки (вон Наташа [невестка М.С. Семериковой. – Т.И.] рассказывала про него), а он потом не стал читать. И он совету не дал»; «Это невестка мне рассказала. Это было на Украине. Она его знала хорошо. Да. Было у него две дочки было. И он, правда, был человек божественный. Или просто на него што-то нашло. Вы знаете, всё же она такая большая, а если он читал очень... так бесперерывно могло» (ЭА-2003, д. Куганаволок, М.С. Семерикова, 1927 г.р., зап. А.Л. Топорков).

Рассказчица явно не понимает, почему мужчина выколол себе глаз, но видно, что этот случай поразил ее воображение. Она пытается по-разному объяснить случившееся, например, мотивирует это индивидуальными особенностями психологии пострадавшего: «у него, наверно, просто знаете, у каждого своё». Одновременно она полагает, что большой объем книги мог вызвать приступ сумасшествия. Теперь рассказчица следует рекомендации героя, который никому не советует читать Библию.

Однако сам случай можно интерпретировать иначе. Верующий буквально последовал тому, что сказано в Библии: «И если глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя: лучше тебе с одним глазом войти в жизнь, нежели с двумя глазами быть ввержену в геенну огненную» (Мф. 18: 9).

В XX в., с приходом советской власти, началось уничтожение старинных книг. Эти события воспринимались простыми людьми очень драматично. Книги старались спасти, прятали по домам. Жительница д. Великодворская Пудожского р-на Мария Николаевна

Сухова вспоминает, что, когда разрушали местную часовню, книги кощунственно уничтожались, а ее отец их спасал. После смерти отца Мария Николаевна позаботилась о том, чтобы книги не пропали. Она отдавала их тем, кому они нужны: «У меня было книг у отца наоставлено полно церковных. Но вот. И как это всё-то сделалось, што переворот-то, што церков не буде, а там часовня Илья Многомилостливый есть за Якушёвой. Дак эти книги выкидали, а потом трактором поехали. А у меня отец-то брал эти книги. Но. А мне-то куда... этих книг? Дак сколько люди ездили, дак я всем наградила этих книг нанесу это, дак возьмите, увезите. Но... ведь им нужно што-то, а мне-то не нужно. По-латынски там писано, дак я и не понимаю» (ЭА-2003, с. Каршево (д. Великодворская), М.Н. Сухова, 1911 г.р., зап. А.Б. Ипполитова, И.В. Лемешкин).

Несмотря на то, что в современных деревнях довольно трудно встретить старинные книги, память о них жива, и они часто фигурируют в рассказах. Отчасти это объясняется тем, что живы те, кто видел такие книги своими глазами или держал их в руках. Традиционные представления воспроизводятся в современных нарративах, однако они изменяются под влиянием современных реалий, а также в зависимости от индивидуальных особенностей психологии рассказчика.

Рукописные тетрадки, отпуска

В современной северорусской деревне можно встретить женщин, хранящих дома рукописные тетради с заговорами. Такие тетради иногда называют книжками. Слова «книжка» и «тетradка» употребляются в одном контексте, часто используются как синонимы. По этому поводу А.Б. Мороз писал, что для традиционной культуры характерно «отсутствие привычного для носителя письменной культуры противопоставления рукописного и печатного текстов» (Мороз 2006: 268). Отчасти это объясняется тем, что еще на рубеже XIX и XX вв. в деревенских домах можно было увидеть рукописные книги.

В следующем примере женщина, говоря о том, что колдуну необходимо передать знание перед смертью, упоминает о «книжке» или тетрадке со словами, от которой также надо избавиться: «Так ведь, говорят, што тяжело умирает [колдун], надо передавать следующему человеку, кому-то. Ну, ведь любой, может, и не возьмёт. А любому, конечно, и не передаёт, какой, может, нравца да. Там

много этих слов, наверно, чё там делать, может даже книжки, тетрадки записаны. Тетрадки передают. Я слыхала, што передают, если не передашь, дак не умереть» (КА-1997, с. Лядины (д. Павлово), З.И. Еремеева, 1949 г.р., зап. М.А. Косова, А.В. Логинова). Часто рассказывают о тетрадках, которые «знающие» люди оставляют своим преемникам: «У иных целы книжки оставлены, но они не скажут»; «В тетрадки всё запишут, это было, и сейчас есть. Но не говорят» (ЭА-2006, д. Михалево Андомского погоста, Т.А. Краскова, 1931 г.р., зап. Т.С. Ильина, А.Л. Топорков). Таким образом могут осмысляться реальные тетради, в которые женщины записывают заговоры. Одновременно происходит мифологическое осмысление акта передачи магического знания: появляются рассказы о том, что у «знающих» людей есть какие-то особые книги, которые надо передать, иначе «знающий» не сможет умереть.

Специфические поверья связаны с рукописным отпуском скота – текстом заговорного характера, бытовавшим в письменной традиции и читавшимся главным образом при обходе скота в день первого выгона.

В Архангельской области и Карелии отпуском может называться весь комплекс обрядово-магических действий и атрибутов, связанных с пастушеством (Бобров, Финченко 1986: 154). В наших рассказах речь идет о рукописи с заговорами на обход скота.

Традиционно пастушеский отпуск подразделяется на «божественный» и «лесной». Если в первом случае пастух призывал в помощники Богородицу или святых, то получение «лесного» отпуска часто представлялось как заключение договора с лешим, который якобы должен был сам пасти скот, за что получал жертву (Мороз 2001: 238). Пастух часто получает отпуск от старшего пастуха. Так, пастух А.Т. Ганин из Андомского погоста владеет отпуском своего отца, «старинного» пастуха, который пас еще в XIX в.

В мифологическом плане источником отпуска могут представляться старинные книги или даже Библия. В 2006 г. в Андомском погосте пастух В.А. Калинин рассказал, что «божественный» отпуск происходит из Библии: «[Что такое отпуск? Он на бумаге написан?] Ну дак у кого как, а так да. У кого церковный есть отпуск, в кни.... [Есть церковный?] У кого есть церковный, это, в книжке есть, в церковной этой, в Библии» (ЭА-2006, В.А. Калинин, 1972 г.р., д. Кюрзино Андомского погоста, зап. Т.С. Ильина, А.Л. Топорков).

Можно найти несколько объяснений тому, что в данном рассказе источником отпуска является Библия. С одной стороны, «церковный отпуск» мог ассоциироваться с «церковным отпуском» (краткой молитвой, которой оканчивается богослужение). С другой, само название – «божественный отпуск» – могло навести на мысль, что этот текст происходит из главной церковной книги – Библии.

В одном из рассказов пастух обходил скот с какой-то книжкой; рассказчик не знает толком, что это за книжка, однако не исключает, что это как раз и была Библия: «У него такая бумажка, потом скот загонят, в тако... в одно место, берёт свечку... и вот ходит этот – вот так вот, вот божественный – ходит кругом стада и читает, и свечку жгёт <...> И вот ходит, свечку жгёт, чё тут читат, Библия-не Библия там – така, ну, божественная книжка. Читат» (ЭА-2006, д. Новая Деревня Андомского погоста, А.М. Харин, 1932 г.р., зап. С.Ю. Кукол). В данном тексте рассказчик называет отпуск то «бумажкой», то «книжкой», то «Библией». Здесь, вероятно, ассоциация с Библией возникла, потому что книжка была «божественной».

В современной деревне мы наблюдаем сохранность представлений, связанных с рукописной традицией, во многом потому, что эта традиция поддерживается жизненными реалиями: в деревне до сих пор держат скот, что делает востребованными пастушеские отпуска; люди предпочитают при болезни обращаться как в больницу, так и к знахаркам – поэтому традиция передачи знания остается вполне актуальной.

Современные книги по магии

Интересно отношение деревенских женщин, занимающихся знахарской практикой, к заговорам, которые печатают в современных книгах и газетах. Многие из них не признают этих текстов и никогда не пользуются ими, как В.А. Куроптева, которая противопоставляет современную практику использования книг по черной и белой магии своей практике заговаривания наизусть с использованием только старинных слов, которые перешли ей от других, старинных «знающих»: «Теперь ведь всё какие-то книги, магии да всяки чёрны да белы, да всяки. У меня и в уме-то не было, што... Там скажут: “Мы бы вам привезли бы эту книжку бы, вы бы почитали”. Я говорю: “И никакой книжки не надо. У меня вот тут книжка (показывает на голову). Вот тут у меня книжка что в голове. Што есть – я то и говорю, что знаю”» (ЭА-2004, д. Теребовская,

В.А. Куроптева, 1928 г.р., зап. А.Л. Топорков, Т.С. Ильина). Куроптева не принимает знание из современных книг, поскольку, с одной стороны, не видит в таком способе восприятия знания связи с традицией. Показательно выражение В.А. Куроптевой, что книжка находится у нее в голове. С одной стороны, здесь подразумевается то, что она соблюдает правила передачи знания – его устную передачу, не записывает текстов, заговаривает наизусть. С другой стороны, возможно, она имеет в виду, что держит в голове дедовы книги и других книг ей не нужно.

Хотя многие информанты, так или иначе практикующие магическое лечение, не доверяют текстам, полученным из таких источников, как современные книги, газеты, журналы, и предпочитают использовать заговоры, услышанные от старых людей, но, тем не менее, переписывают заговоры из газет в свои тетрадки. Так, А.Н. Иванова, живущая в одной из деревень Андомского погоста, показывала собирателям тетрадку, в которой были собраны заговоры. Первые 8 страниц тетрадки занимают тексты, переписанные из журнала, но она ими никогда не пользуется. На последних страницах она записала заговоры, которые надиктовала ей одна бабушка (в том числе молитву «Отче наш», которая существенно отличается от канонического варианта). А.Н. Иванова объяснила: «А теперь все заговоры, погляжу, в газетах пишут. Дак мне кажется, что они недействительны. Раньше говорили, заговор знаешь какой, то дак он, человек и хранит при себе. А как говоришь, уже он теряет силу, как говорится. А теперь всё пишут, дак я не знаю, уж этим верь заговорам али не верь» (ЭА-2006, д. Гонево Андомского погоста, А.Н. Иванова, 1935 г.р., зап. М.С. Глошкина, А.Б. Ипполитова). Таким образом, публикация заговорных текстов воспринимается как нарушение традиции, в которой тексты должны передаваться тайно и в изустной форме.

Одна женщина рассказала, что не использует заговоры, опубликованные в прессе, еще и по той причине, что в книгах не пишут, какими обрядовыми действиями должны сопровождаться слова и в какое время их следует произносить. Поэтому они, по ее мнению, не будут действовать: «[Вам доводилось с такими чернокнижниками общаться?] Ну я не старалася их слушать и внимать и... [Так-то их много вообще?] Дак есть теперь, продают вот белая-чёрная магия... Дак они изучают вот это но... Всё равно там они ничо не

могут сделать. Фактически как правильно делать – ни в одной книге не пишут. Слова написаны, а как это – в какие дни или в какие часы делается. Этого ничего не говорят. Когда и как. А если этого нет, дак – это тоже пустые слова» (ЭА-2004, д. Бураково, В.А. Анхимкова, 1931 г.р., зап. А.Л. Топорков, Т.С. Ильина).

О таком же отношении к опубликованным заговорам писала исследовательница Д. Фудзивара, побывавшая летом 2002 г. в Карелии. Она пишет, что знахарка, с которой она общалась, позволила сфотографировать тетрадку с заговорами, но дала только ту часть тетради, в которой содержались слова, выписанные из газет, которыми она не пользуется. А те слова, которые она использует в магических практиках, знахарка не показала: «Мы попросили сфотографировать заговоры из ее тетради <...> Она разрешила нам снимать только первую половину тетради. Пока я фотографировала, она все стояла возле меня, чтобы мы не смотрели вторую половину <...> Скорее всего, она показывала нам только уже опубликованные заговоры. А заговоры, переданные разными людьми, например заговоры на ссору и на раздор, – не показала. Когда она разрешила нам фотографировать заговоры из ее тетради, мой коллега предложил передать ей свою тетрадь с заговорами, записанными в экспедиции. Она согласилась, и попросила его так упаковать тетрадь, чтобы чужие глаза не видели» (Фудзивара 2004: 18).

Однако некоторые деревенские жители используют опубликованные заговоры в своих магических практиках и даже, по их словам, вполне успешно. Так, героиня следующей истории попробовала использовать заговор из журнала, и лечение прошло удачно: «Ей [женщине, больной эпилепсией] кто-то сказал, что я что-то знаю. Вроде того, что я колдунья. А щас ведь много печатают в журналах, а тогда в “Работнице” очень много печатали. И я, значит, думаю интересно, сработает или нет, вот проверить, что печатают обычно говорят, кто выдаст свои там, колдуньи, секреты, то последнее слово они не говорят, не будет помогать. Ну, думаю, скажу ей этот, я гврю [говорю]: “Ты знаешь, я вычитала в журнале, а поможет тебе или нет...”. Я прямо ей сказала. Неверно через дня три или четыре, встречаю, она говорит, что: “Помогло, всё, больше не повторяется”. И до сих пор не повторяется. Видимо помогло». (ЭА-2004, д. Авдеево, Г.М. Косырева, 1936 г.р., зап. Я.П. Толбацкий). В этом тексте очень показательно выражено отношение к заговорам,

напечатанным в журнале. Женщина считает, что эти слова не должны действовать, поскольку та «колдунья», которая сообщила эти заговоры, могла скрыть последние слова заговора – то есть исказить его. Однако женщина решает проверить, и заговор помогает. Рассказчица на время становится магическим профессионалом, хотя ей никто не передавал магического знания. И ее помощь кажется «пациентке» вполне естественной.

О включении опубликованных заговоров в традицию писала Д. Фудзивара: «...даже знахарки, посвященные в тайное знание по наследству, более или менее признают силу заговоров, опубликованных в массовых изданиях, и такие заговоры тоже передаются как часть мастерства» (Фудзивара 2004: 19).

Можно заключить, что в современных рассказах о сакральных книжках сочетаются представления, имеющий разный генезис: старинное мнение об особой сакральности Библии и в связи с этим о ее табуированности для профанов; представление о Библии как о хранилище всеобщего знания, с одной стороны, сохраняется, с другой – модернизируется. Библия предстает как своеобразный аналог энциклопедии, в которой говорится обо всем на свете; с Библией связано представление о старинных книгах с их внешней атрибутикой (большая, толстая книга). Поразительно, что мифологизированные представления о Библии в значительной мере сохраняют свою актуальность, несмотря на то что реальная Библия перестала быть запретной и доступна в книжных магазинах, в церковных лавочках и в сельских библиотеках.

Представления о книжках «знающих» людей получают воплощение как в старинных книгах, бытовавших в XIX в., так и – в тетрадочках с заговорами, которые «знающие» люди оставляют своим преемникам.

Сам принцип возведения поверья к авторитетному письменному источнику все еще остается вполне дееспособным.

Литература и источники

КЛ – Каргопольский архив лаборатории фольклора РГГУ (Каргопольский р-н Архангельской обл.).

Каспина 2006 – *Каспина М.М.* Феномен смещения различных традиций, возникающий при пересказах информантами библейских сюжетов // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Папченко. С.А. Штыркова. СПб., 2006. С. 226–243.

Мельникова 2006 – *Мельникова Е.А.* Книга и чтение в устных свидетельствах

крестьян Северо-Запада России // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Папченко, С.А. Штыркова. СПб., 2006. С. 277–289.

Мороз 2001 – *Мороз А.Б.* Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001. С. 232–258.

Мороз 2006 – *Мороз А.Б.* К семантике слова «книга» в народной культуре: Книга как сакральный предмет // Сны Богородицы. Исследование по антропологии религии / Под ред. Ж.В.Корминой, А.А. Папченко, С.А. Штыркова. СПб., 2006. С. 267–276.

ТА – Архив этнографического бюро кн. Тенишева (Российский этнографический музей, Санкт-Петербург).

Бобров, Финченко 1986 – *Боборов А.Г., Финченко А.Е.* Рукописный отпуск в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII–начало XX в.) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 135–164.

Фудзивара 2004 – *Фудзивара Д.* «Настоящее» и «ненастоящее» в русской магической традиции. Пересмотр фольклорной практики // Живая старина. 2004. № 2. С. 16–22.

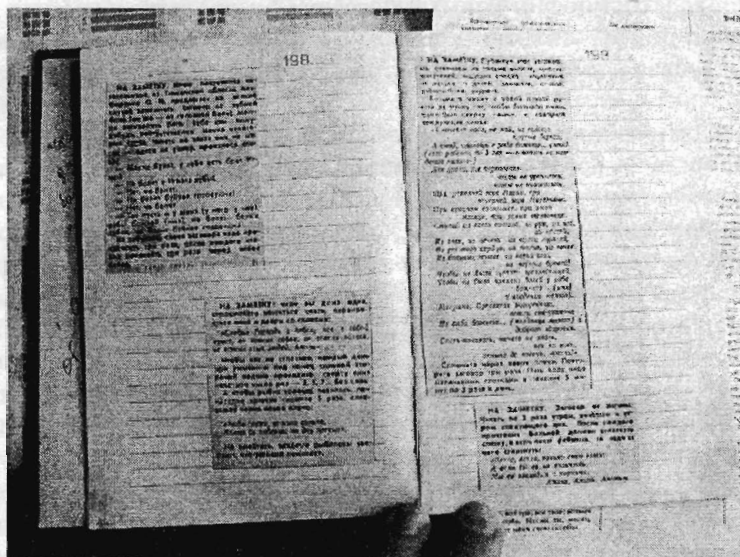
ЭЛ – Этнологический архив Российско-французского центра исторической антропологии им. Марка Блока (ЦМБ).



И.А. Егорина, воспитатель детского дома, владелица тетрадей с заговорами.
Фото А.Л. Топоркова



Знахарка К.М. Устинова читает одну из своих рукописных тетрадей.
Фото А.Л. Топоркова



Страница из принадлежащей И.А. Егориной тетради с заговорами и лечебными средствами из местных газет. Фото А.Л. Топоркова

*Александр Чувьоров (Санкт-Петербург)***«Отсылка болезни» в лечебно-профилактических обрядах коми-зырян: слово и ритуал**

В статье рассматриваются формулы отсылки болезни в коми заговорных текстах, а также связанные с ними магически-ритуальные действия.

Анализ этнографических и фольклорных материалов позволяет выявить существование у коми различных представлений об этиологии заболеваний. Причины травматических (ожоги, порезы, ушибы) и простудных заболеваний многие информанты объясняют исключительно рационально: неосторожностью, отсутствием практического навыка при домашних и сельскохозяйственных работах, особенностями психического склада пострадавшего (рассеянный, неуклюжий). Так же рационально пытаются объяснить болезни пожилых людей («Уже возраст такой, вот часто и болеют»).

Некоторые заболевания связываются с действиями колдунов (*тшыкцудысь, еретник*). Информанты различают порчу (*тшыкоддом, йорём*) и сглаз (*вомидз*)¹. Современные информанты склонны объяснять порчей и сглазом многие хронические, трудно поддающиеся лечению заболевания, вплоть до алкоголизма и сексуальной невоздержанности.

Среди болезней, насылаемых колдунами, чаще всего называется *шева* – нечистый дух, который поселяется в человеке и вызывает различные психические и физические расстройства². В некоторых быличках отмечается, что *шева* (в виде мышей и ящериц) содержалась колдуном в специальном туесочке (*шева-чуман*) и затем насылалась на людей. Проникнув в человека с пищей, водой или по воздуху, она поселяется в человеческом организме и вызывает различные заболевания. Традиционно главным проявлением присутствия *шевы* считались изнуряющие истерические припадки, а также несвойственные ранее человеку поступки или разговоры, нередко раздвоение сознания (особенно ярко проявляющегося во время припадков: женщина начинает говорить мужским голосом, при этом, когда речь идет о ней самой, *шева* называет ее в третьем лице – «она»).

Согласно народным представлениям, *шева* оставалась в пострадавшем человеке до конца его жизни. Так, некоторые инфор-

манты отмечают, что после смерти больного, одержимого *шевой*, она усаживается на косяк входной двери и остается в доме покойного до его похорон. Если какой-нибудь человек, переступая через порог, допускает инвективные выражения или же какое-либо злобное высказывание, то *шева* вселяется в него³. Отмечается также, что чаще всего этой болезни были подвержены женщины.

Как отмечают информанты, для совершения своих действий колдуны нередко превращаются в различные предметы (в метлу – *гöлик*) и животных (чаще всего называются ящерица, лягушка, собака). Также подчеркивается, что даже после смерти колдуны могут совершать различные вредоносные действия, поэтому, чтобы обезопасить себя от них, колдунов следовало хоронить на левом боку (если лицом вверх (на спине), то они будут выходить из могилы и беспокоить живущих, если лицом вниз – то будут тревожить души умерших)⁴.

Информанты отмечают, что не всегда порча действует непосредственно на того человека, на которого она была послана, а может воздействовать на кого-то из ближайших родственников, внутренне гораздо более расположенных к порче. Так, одна из информантов, рассказывая о болезни своей мамы, сообщила, что причиной ее тяжелого недужного состояния явилась порча. При этом информант добавила, что порча была послана не на ее маму, а на ее тетю, за то что она встречалась с женатым мужчиной⁵.

Существовали различные обереги от колдунов: при встрече с ним (ней) надо было незаметно взять в рот щепку или медный пятак или гривенник. В качестве оберега использовали также булавку, которую носили на тыльной стороне лямки сарафана или на нижней рубаше с левой стороны. Некоторые информанты отмечают, что деревянная щепка в качестве оберега является более эффективной, чем булавка или медные деньги. Так, одна из информантов сообщила, что среди коми-ижемцев бытуют мнения, что колдовство наиболее сильно распространено среди устьцилемов⁶. При встрече с устьцилемами, по ее словам, следует взять в рот щепку или спиченку, так как прочие обереги (булавка, медные деньги) в этих случаях неэффективны.

В качестве оберега использовали также высушенную щучью голову (или щучьи зубы) или ветки можжевельника, которые клали над дверным косяком, чтобы «бес не вошел и колдун не зашел».

Для этой же цели в коридоре, в бревенчатую щель (над косяком или рядом с ним), втыкали иголку с обломанным ушком острием наружу. Обережной силой, по мнению информантов, наряду с иконами, обладают также религиозные книги⁷. На Верхней Вычегде, где существовала рукописная традиция коми православного движения *бурсьылысьяс* (певцы добра), многие информанты продолжают хранить рукописные сборники, оставшиеся от их родственников, так как, по бытующим в этой местности воззрениям, такие тетради с религиозными текстами могут уберечь от различной напасти (пожар или какое-нибудь стихийное бедствие): *Порысь йӧз тай висьталӧны, мый татшӧм гижӧдьясис неумучаьсь видзӧ* («Пожилые люди говорят, что такие тетрадки спасают от напастей»)⁸. Особое место среди этих сборников занимают тетради с текстами «Сна Богородицы».

Существовали и отводящие заговоры от колдунов. Проходя мимо человека, которого подозревали в колдовстве, следовало три раза через левую руку плюнуть ему вслед и при этом сказать: *Мый тэ гӧран-кӧдзан, да думайтан, мед ставыс аслыд лӧӧ* («Что ты вспахала да посеяла, о чем думала, все тебе самой да вернется»). Укороченный вариант этого заговора: *мый тэ гӧран-кӧдзан, мэд тэ ачыд вундан* («что пасешь-сеешь – сама да пожнешь»). Еще один вариант заговора такой: *Аслыд пым пиджӧга да, пым сьӧлӧм, из пшьад и сир пшь горшад* («Щучий зуб тебе в горло, камни в зубы, жар в сердце и за пазуху»).

Если порча всегда представляет целенаправленное действие колдуна, то источником сглаза (*вомидз*) могут быть люди, не имеющие определенных колдовских знаний, равно как и непосредственно не желающие причинить зло или урон человеку, подвергнувшемуся в результате их действия каким-то неприятностям. Источником сглаза, по мнению информантов, является зависть. Поэтому слишком явный интерес к чужим успехам или же неумеренное восхваление чьих-то достоинств считаются дурным тоном и многими воспринимаются как скрытое желание нанести ущерб, сглазить. Для того чтобы не давать окружающим повода для таких дурных побуждений, стараются о своих успехах говорить только в кругу близких людей. Разумеется, не всякая похвала окружающих воспринимается информантами как попытка сглаза. Неодобрение вызывают лишь те высказывания, в которых явно

преувеличиваются благополучие и достоинства того или иного человека. Сдержанные замечания относительно других людей в целом не вызывают опасения. Бытует мнение, что отмечать в человеке какие-либо достоинства или говорить о его благополучии могут только его родственники. Так, один из информантов отметил следующее: *Висьталёны, мый если бёкёвёй морт ошкё, то вермас вомдзоны, а если кё ошкё аслад родвужыд, то сылён кылён он вомдзась* («Говорят, что если похвалит чужой, то этим он может сглазить, а если же похвалит родственник, то от его слов не должно быть сглаза»). По мнению информантов, есть определенные люди, которые от природы имеют дурной глаз (*лек синма/чорыд съёлёма* – с дурным глазом/с жестким сердцем). При этом их воздействие касается не только людей, но и животных и растений. Широко распространены рассказы о людях с дурным глазом, которым стоит посмотреть на пышное, раскидистое дерево, как дерево спустя некоторое время высыхает. Подобные действия происходят и с людьми, и с животными: стоит человеку с дурным глазом (*лек синма*) похвалить удои той или иной коровы, как спустя некоторое время удои значительно снижаются.

Чтобы уберечь человека или животное от сглаза, то стараются в разговоре нейтрализовать то или иное хвалебное высказывание собеседника. У евреев, по замечанию С.А. Ан-ского, в подобных случаях похвалу заменяли противоположными эпитетами: вместо «какой умный, красивый ребенок», иронически говорили – «какой глупый и уродливый» и т.п.⁹ У коми считается, что как неумеренное восхваление чьих-то достоинств способно нанести ему вред, так и сознательное принижение качеств также может навредить. В этом случае (если в разговоре специально оговаривают человека, преуменьшая его достоинства и благополучие) можно наоборот накликать беду (*тунавны*). Нейтрализуя те или иные высказывания, важно, по мнению информантов, соблюсти меру. Так, если хвалят надои коровы, то следует сказать, что надои такие же, как и у других деревенских коров и т.д. Точно так же следует поступать, когда, например, хвалят ребенка: в этом случае в ответ говорят, что ребенок как ребенок, ничего особенного нет; или же на похвалу отвечают репликой, что в чужом огороде всегда картошка кажется более крупной и сочной.

Наиболее уязвимыми для сглаза считаются дети (не обладающие достаточным количеством присущих взрослому человеку

защитных сил) и женщины в период беременности и в течение нескольких недель после родов (период очищения и восстановления после родов¹⁰). При этом некоторыми информантами подчеркивается, что порче больше подвержены светловолосые дети¹¹.

Существовали различные предписания, посредством которых пытались уберечь ребенка или беременную от нежелательного контакта. Круг запретов, связанных с отношением к будущей роженице, все больше расширялся по мере того, как проявлялись признаки беременности. В поздний период роженице запрещалось посещение людных мест, чтобы исключить возможность порчи или сглаза. В качестве оберега на Печоре беременные женщины-старообрядки носили пояс на голом теле, который по технике вязки не отличался от традиционного для старообрядцев *вõньди* (нательный пояс из льняной перекрученной нити, аналогичный гайтану – шнуру для нательного креста)¹². Следует отметить, что нательный пояс на голом теле в повседневной жизни старообрядки носили только в дни постов и исповеди¹³. Старались также уберечь ребенка от дурного глаза, для чего зыбку занавешивали пологом (тканью или женским сарафаном).

Если ребенок начинал непрерывно плакать, и никто не мог его успокоить, считалось, что его кто-то сглазил. В этом случае над ним производили ряд ритуальных действий: набрав из ковша полный рот холодной воды, опрыскивали лицо младенца так, чтобы он вздрогнул от неожиданности. После этого воду, оставшуюся в ковше, выливали через порог наотмашь от себя (*кибарйо*)¹⁴, одновременно произнося заговор: *Мун висьõмõй гõра вывтї, керка боктї. Код мый висьõмсõ ыстїс, кеймїс мед аслыс сьõлõм шõрас лоас* («Иди, болезнь по горам мимо дома, кто послал эту болезнь, тому она да вернется»).

Следует подчеркнуть, что знание этих простейших действий и текстов, не ограничивалось кругом знахарей, ими, как и на Русском Севере, владели многие женщины.

Большинство коми заговорных текстов (*нимкыв*), как отмечают исследователи, представляют собой краткие высказывания, состоящие из одного-двух предложений. Они, как правило, не имеют традиционной формы русских заговоров (текстов с развернутой структурой): в них отсутствует вступление (зачин), нет перечисления болезней (как правило, недуг указывается в обобщенной форме –

висьём (болезнь)), нет развернутой формы отсыла, характерной для многосоставных заговоров. В коми заговоре выражается иногда образно лишь простое пожелание (*сийём*). По своей структуре они близки к простейшим русским заговорным текстам, которые в литературе обозначают термином приговоры. Как отмечал А.С. Сидоров, коми заговоры чаще всего заимствованы и, из-за плохого знания русского языка, бывают искажены в лексическом и грамматическом отношении до неузнаваемости. При этом он подчеркивает, что в некоторых местах (в частности, по Локчиму) коми текст считается сильнее русского¹⁵.

Если же те или иные средства лечения оказывались неэффективными, то обращались к знахарям (по местной терминологии – *тöдысь*, от глагола *тöдны* – ‘знать, узнать, отгадать’).

Отношение к *тöдысь* среди различных конфессиональных групп коми было неодинаковым. Так, по представлениям коми старообрядцев-странников, в случае болезни необходимо обращаться к Богу с усиленной молитвой, а не к различного рода портунам и знахарям. Ворожба, по их представлениям, один из тяжчайших грехов – она равносильна сознательному отречению от Бога¹⁶. Отмечается, что спасение и помощь в случае болезни могут прийти только от молитвы «Истинно православных христиан» (бегунов), которым заказывали молебен.

Негативное отношение к *тöдысь* в среде старообрядцев достаточно отчетливо прослеживается в апокрифическом рассказе о жизни праведного Иова, записанном нами в 1996 г. в пос. Подчерье: «Нельзя обращаться к знахарям (*тöдысь*) – грех. Жил такой человек, звали его Иов. Тридцать лет он болел тяжелой болезнью – проказой. Тридцать лет болел, но к врачам не обращался и к волхвам не ходил. А был Иов весьма богат. И все свое имение раздал нищим. Ничего не осталось, все раздал. И вот приходит некто и просит, чтобы и для него Иов оказал благодеяние. Но нечего дать Иову для этого просителя. Тогда Иов взял черепок, соскоблил проказу и передал просителю. Видать, гораздо нужнее нас жил этот проситель, коль принял от Иова проказу. Взял проситель проказу, положил в миску и превратилась проказа в серебро и золото. Вот после этого, после того, как Иов передал просителю проказу с собственного тела, он и исцелился. И прожил Иов еще долгую жизнь. Вот такой был человек: с надеждой на Бога жил и на Него уповал. Как бы ни было

тяжело Иову, к никому не обращался. Знал: есть Бог, который силен снять с него проказу. Вот так и говорил Иов: “Если суждено мне умереть, – умру, а к этим Божиим противникам не пойду”. Этим волхвов так и называют “враги Бога”¹⁷.

Собранные нами полевые материалы показывают, что несмотря на столь негативную оценку деятельности *тöдысь*, обращения к ним среди старообрядцев не были такой уж редкостью. Данное противоречие между религиозной нормой и повседневной практикой можно объяснить тем, что религиозная практика далеко не всегда была эффективной (случаи исцеления больных после совершения молебнов старообрядческими наставниками среди наших полевых материалов единичны).

Лечебная практика знахарей (*тöдысь*, *пывьсöдчысь*), как отмечает А.С. Сидоров, представляла собой комплекс магически-ритуальных действий, которые регламентировали время и место проведения обряда, сценарий поведения каждого из его участников.

Обряд лечения проводился в бане. Баню топили ночью, непосредственно перед каким-нибудь церковным праздником, при этом важно было то, чтобы об этих приготовлениях к обряду никто за исключением непосредственных участников не знал. Регламентировалось также количество поленьев, необходимых для растопки: их должно было быть ровно 27, три раза по девять (*куим öкмыс*). После этого готовили воду для обряда: сосуд с водой ставили у дымохода, в самом начале растопки бани. Эту воду пропускали через камни, чтобы узнать болезнь от людей (порча или сглаз) или же она не связана с колдовством. Количество камней для этого ритуала также регламентировалось: брали три камня – с улицы, из избы и из бани; иногда 27 камней с трех озимых полей, невидимых друг от друга, с каждого поля по 9 камней. После обмывания водой камни выбрасывались. «Чтобы болезнь не бросилась внутрь», давали воду попить больному, обмывали его водой и опрыскивали. После этого больного начинали парить, используя для этого три веника. Прежде чем начать паренье, веник некоторое время держали вверх концами и смотрели: высохнет конец или нет; если высохнет – то больного сглазили. В этом случае *пывьсöдчысь* открывал двери и плевал на улицу. Затем он брал по три веточки от каждого из трех веников, принесенных от трех берез, которые не видны друг от друга, и начинал парить больного. Для обряда лечения знахарь приглашал помощника, который в течение всего лечебного ритуала находился

в предбаннике. Как только знахарь начинал парить больного, между ним и его помощником начинался диалог, во время которого знахарь объяснял ему суть производимых им действий: он изгоняет болезнь, избавляет пострадавшего от порчи и сглаза. Знахарь парил веником последовательно по всем частям тела, начиная с кончиков пальцев рук и кончая пальцами ног. Во время этой процедуры он произносил заговор: «Выходи ты, болезнь, с промежутка каждой волосинки, с промежутка каждой косточки, с промежутка каждого мускула, промежутка каждого мозга. Выходи ты, *вомидз* и болезнь, на большое открытое место, на широкое поле, туда, где нога человеческая не бывала, что глаза человеческие не видали, что ухо человеческое не слыхало. Уходи ты, *вомидз* и болезнь, туда, куда ни ворона, ни сорока, куда ни черный ворон никогда не залетали, уходите, притча и болезнь, урок и *вомидз*, к нему, кто худое замыслил – щучий зуб ему в горло, коми окунь в задницу. Свою... если сможет лизнуть, сможет этого человека взять! Уходи! Уходи! К незамужней девице, к неженившемуся (неженатому) парню, к скверной блохе, курицам и кошкам... Уходи!»⁸ Далее назывались имена местных нищих-бобылей и холостяков, которым и отсылалась эта болезнь. В некоторых местах, как отмечает А.С. Сидоров, болезнь отсылалась попадьё⁹.

Топографический локус, куда отправляются болезни в коми заговорах, – это темные, мрачные места, леса, болота, широкие поля, дикие места, куда не ступает нога человека. Сходные по конструкции формулы отсылки болезней встречаются в восточнославянских и восточнороманских заговорах²⁰. В одном из заговорных текстов, записанных С.А. Ан-ским среди еврейского населения Российской империи, также приводится подобная формула отсылки. Данный заговор произносили при лечении от сглаза. Начинался заговор с символического отплевывания: «Тьфу, тьфу, тьфу». Затем произносился сам текст заговора, как отмечает С.А. Ан-ский, на разговорно-еврейском языке: «Имяреку сглаз да сгинет, имяреку сглаз сгинул. Три женщины сидят на камне. Одна говорит: имярека сглазили, другая говорит: нет, третья говорит: откуда она (болезнь) пришла, туда пусть уйдет. На всех пустых полях, во всех глухих лесах, где люди не ходят, где ноги не ступают, где хлеба не растет, где дикие звери водятся, – там пусть останется, а от имярека пусть отступит и не нарушает его покоя. В добрый, счастливый час мы тебя заговорили»²¹.

В простых лаконичных коми приговорах недуг отсылается на человека (в некоторых случаях усиленный экспрессивными словесными формулами – «щучий зуб в горло, скверную нечистоту в рот, раскаленный камень в сердце, ерша в задницу»), который навел порчу или слаз. В одном из верхневычегодских текстов болезнь отправляется к *йӧгра-яран* (подобным термином в архаичных фольклорных текстах обозначают обских угров, с которыми у коми в средневековье происходили военные столкновения).

В лечебных обрядах коми болезнь также передавалась деревьям, так как, по бытующим среди коми представлениям, деревья обладают свойством вбирать человеческие болезни, грехи, различные душевные недуги²².

У верхневычегодских коми при физических и душевных недугах было принято ходить в лес и там перед деревьями читали молитву. Процедура лечения и исповеди заключалась в следующем: человек подходил к дереву, обнимал ствол руками и обращался к дереву с просьбой снять (принять на себя) и удалить от человека болезнь. По словам некоторых информантов, в случае болезни для лечения следует ходить к ели, а во время различных душевных травм (смерть близких, какие-то личные переживания и др.) исповедываться березе: «Береза, говорят, доброе дерево. Если скорбь на сердце, то можно березе об этом рассказать. Что есть на сердце, то и говори. При людях это не нужно делать, а так тайком, чтобы никто не видел. Исповедуются же тайком. Говорят, что то, что говоришь ты березе, это же самое, если бы ты к священнику пошел на исповедь, – грехи твои тогда снимаются. А к ели нужно при болезнях ходить, лечиться. Болезнь, чтобы скинуть, чтобы ель взяла твою болезнь. Так же как человеку, так и обращаешься к березе: Береза, береза, возьми мои согрешения, что есть во мне плохого. Очисти всего меня. Вот так и говорим. А при болезни обращаются к ели, но я сама обычно это не делаю. А вот к березе иногда обращаюсь. В лес когда соберешься, по грибы когда идешь. Бывает скорбь на сердце, вот тогда и молишься и говоришь, что тяготит. Осенью себя крестным знаменем, трижды прочитаю Иисусову молитву и постою поплачу и все что наболело рассказываю березе. Обниму березу и скорбь свою рассказываю. Вот, когда сын мой Гриша умер. Полтора года ему было. Тогда я много плакала. Ходила к березам и там плакала»²³.

В то же время некоторые информанты подчеркивают, что противопоставление ель–береза определялось не типом недуга, а

признаком мужское–женское (мужчины – ель, сосна; женщины – береза). На Удоре (д. Коптюга) исповедь дереву проходила следующим образом: исповедующий обхватывал ель, произносил заговор, затем разжимал руки и встряхивал их, тем самым отбрасывая от себя душевную скорбь и согрешения.

Некоторые информанты отмечают, что душевные горести можно передавать реке и таким образом получать избавление от душевной тяжести: «Во время сенокоса сяду, бывало, возле реки и говорю: Господи, Вычегда, матушка-река возьми скорбь мою и унеси по своему течению»²⁴.

По представлениям печорских коми старообрядцев в определенных экстремальных случаях (тяжелая болезнь, угроза смерти), при отсутствии в данной местности своего единоверца (старообрядца), способного принять исповедь, «можно исповедоваться дереву (высокой ели)²⁵, и такая исповедь будет считаться полноценной»²⁶. Своеобразный вариант исповеди колдунов была зафиксирована исследователями среди верхневычегодских коми: колдуну приносили елочку, которую после исповеди высаживали на прежнее место²⁷.

В этом отношении любопытными представляются «покаянные молитвы» печорских коми старообрядцев. Они читаются на коми языке утром, после пробуждения, и вечером, перед сном. В начале перед иконами совершается молитвенное «начало»: краткий текст с поклонами. Затем, выйдя во двор и, повернувшись лицом на восток, произносят *Исусову молитву* в старообрядческом варианте. По совершении крестного знамения и поясного поклона обращаются к окружающей природе, перечисляя (в общей форме) свои прегрешения и прося о прощении: «Солнце и Печора-матушка, леса и реки, звезды и луна, простите и помилуйте, и благословите. Истинный Бог прости грехи мои и нечестивые помыслы, от юности до старости. Прости всякое злое деяние, всякий грех, излишество в пище и питии, праздное любопытство. Прости, что праздно проводим время у телевизора и радио. Всякий содеянный грех прости нам Истинный Христос, многомилостивый и долготерпеливый. Прости и помилуй. Небесный Бог прости и благослови. Сохрани и защити от порчи и сглаза. От воды и огня, от грома и молнии, от различных природных стихий. Прости и благослови»²⁸.

Всего за время экспедиций записано пять вариантов таких неканонических молитв, бытующих в устной традиции. Повторные записи текстов от одних и тех информантов показали, что ситуация

с данными устными молитвами во многом близка к импровизационным жанрам (причитаниям): тексты различаются не только у отдельных исполнителей, но и варьируются в зависимости от личных обстоятельств информанта (общее настроение, физическое состояние). Локально данные тексты ограничены сс. Кожва, Соколово (Печорский р-н). В других населенных пунктах, где проживают коми старообрядцы-беспоповцы (Печорский, Вуктыльский, Троицко-Печорский р-н) они не зафиксированы.

Чаще всего в этих молитвах обращения к деревьям производятся через собирательные образы *вөр-пу* (леса-деревья), *вөр-бадь* (леса-кустарники), *вөр* (лес). Обращения к рябине, ели и черемухе зафиксировано по одному разу. При этом рябина в молитве названа *душа-спасительц* (душой-спасительницей) и *спаситель пу* (спаситель-дерево). В двух молитвах встречается именное обращение к березе.

По содержанию и характеру исполнения данные неканонические молитвы близки «покаянным стихам», распространенным в прошлом среди некоторых групп русских старообрядцев, в частности нетовцев, и исполнявшимся перед исповедью в своеобразном обряде покаяния, – «прощания с землей» (один из таких обрядов был записан в начале XX в. священником А.Н. Соболевым в Судогодском уезде Владимирской губернии²⁹). Типологические близкие молитвы зафиксированы исследователями и среди современного русского старообрядческого населения Нижней Печоры (Усть-Цилемский р-н Республики Коми)³⁰.

Таким образом, формулы отсылки болезней в коми заговорах и связанные с ними ритуальные действия находят достаточно широкие этнографические параллели (индоевропейские, семитские и т.д.). Данный факт можно объяснить тем, что в основе этих словесных формул лежат архаичные представления о месте обитания болезней³¹ – в темных мрачных местах, лесах и пустынях, в чужом мире, неосвоенном и противопоставленном человеком освоенному миру.

Примечания

¹ Помимо вышеописанных представлений о причинах заболеланий, встречаются также объяснения религиозного характера – болезнь рассматривается как следствие отступления от тех или иных предписаний (наказание за грех). При этом указывается, что данное наказание (болезнь) посылается, чтобы отвратить человека от незаконных поступков и привести его к покаянию (М.Г. Мартюшева, 1909 г.р., пос. Подчерье, Вуктыльский р-н).

² Для обозначения аналогичного заболевания у русских использовался термин *икота* (в некоторых локальных группах коми, в частности, на Средней Печоре (Печорский район), одержимость нечистым духом также обозначалась этим термином).

³ А. Т. Картавина, 1918 г.р., д. Концебор, Печорский р-н, Республика Коми. Запись 1994 г.

⁴ М. К. Яблонская, 1924 г.р., д. Аранец, Печорский р-н, Республика Коми. Запись 1994 г.

⁵ П. К. Каисва, 1914 г.р., с. Соколово, Печорский р-н, Республика Коми. Запись 1994 г.

⁶ Этнографическая группа русских, проживающая в бассейне Нижней Печоры. Основная часть населения старообрядцы (беспоповцы, поморского согласия). Коми-ижемцы, в большей части, являлись сторонниками официального православия. Между этими двумя этнографическими, этноконфессиональными группами русских и коми, проживающих по соседству, существовали напряженные отношения (в силу этнических и конфессиональных различий). Положение усугублялось и столкновением их хозяйственных интересов: те и другие занимались оленеводством, охотой и рыболовством, отчасти также торговлей и извозом и в этих сферах хозяйственно-экономической деятельности между ними постоянно происходили столкновения.

⁷ Аналогичные воззрения бытовали также среди еврейского населения, проживающего на территории Российской империи. Как отмечает С. Ал-ский, среди евреев Северо-Западного края бытовали представления, что способностью охранять от дурного глаза обладают всякие священные книги (преимущественно, Пятикнижие), которые клались в изголовье ребенка (*Ал-ский С.* Заговоры от дурного глаза, болезней и несчастных случаев (*Obsprechsniss, Verreidung*) среди евреев Северо-Западного края // *Еврейская старина*. 1909. Т. I. С. 73).

⁸ А. С. Першин, 1952 г.р., с. Керчомья Усть-Куломского р-на, Республика Коми. Запись 2001 г.

⁹ *Ал-ский С.* Указ. соч. С. 73.

¹⁰ Среди старообрядцев период очищения женщины после родов продолжался сорок дней. В течение этого времени роженице воспрещалось посещать старообрядческие службы, поскольку она в этот период считалась нечистой. Информанты также отмечают, что первые сорок дней после родов нельзя оставлять без присмотра ребенка (особенно, если ребенок еще не окрещен), так как существует опасность, что младенец может унести домовую или подменить его. Все это время кто-нибудь обязательно должен находиться и рядом с роженицей, чтобы «с ней не случилось какой-нибудь беды».

¹¹ М. В. Хозяинова, 1930 г.р., с. Соколово, Печорский р-н, Республика Коми. Запись 1994 г. Среди коми (за исключением удорских коми) преобладают брютеты.

¹² Е. С. Пастухова, 1941 г.р., с. Соколово, Печорский р-н, Республика Коми. Запись 1993 г.

¹³ *Гагарин Ю. В.* Старообрядцы. Сыктывкар, 1973. С. 91.

¹⁴ У евреев, как отмечает С. Ал-ский, типологически близкие действия совершались, если существовало опасение, что ребенка сглазили. В этом случае после ухода человека, от которого предположительно могла исходить угроза сглаза, кидали за ним через порог уголь или бросали на его след горсть соли: при этом ребенку умывали лицо холодной водой (*Ал-ский С.* Указ. соч. С. 73).

¹⁵ *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928. С. 66.

- ¹⁶ Е.А. Бажукова, 1924 г.р., д. Возино, Вуктыльский р-н, Республика Коми. Запись 1996 г.
- ¹⁷ М.Г. Мартюшева, 1909 г.р., пос. Подчерье, Вуктыльский р-н, Республика Коми. Запись 1996 г.
- ¹⁸ Сидоров А.С. Указ. соч. С. 108–109.
- ¹⁹ Там же. С. 109.
- ²⁰ Агапкина Т.А. Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте // Славянский и балканский фольклор. М., 2006. С. 29; Савишникова Т.Н. Формулы отсылки болезни в восточнопороманских заговорных текстах // Славянское и Балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 160–163; Усачева В.В. Словесные формулы в народной медицине славян // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 163–170.
- ²¹ Ли-ский С. Указ. соч. С. 77.
- ²² Налимов В.П. Загробный мир по верованиям зырян // Этнографическое обозрение. 1907. № 1–2. С. 23
- ²³ П.Г. Логинова, 1943 г.р., д. Дзоль, Усть-Куломский р-н, Республика Коми. Запись 2001 г.
- ²⁴ Е.А. Шахова, 1932 г.р., с. Кекур, Усть-Куломский р-н, Республика Коми. Запись 2001 г.
- ²⁵ Аналогичные варианты исповеди бытуют и среди русских старообрядцев Пермской области, у которых также допускается возможность исповеди дереву (ель, береза – см.: Куликова И.С. Память смерти. Размышления староверов-беспоповцев Верхоямья (фрагменты встреч 1995–2001 гг.) // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения. Материалы научной конференции. Пермь, 2001. С. 47–48).
- ²⁶ А.С. Пастухова, 1920 г.р., с. Соколово, Печорский р-н, Республика Коми. Запись 1995 г.
- ²⁷ Семенов В.А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера: к реконструкции мифопоэтических представлений коми (зырян). СПб., 1992. С. 16; Ильина И.В. Коми-карельские параллели в религиозно-магических представлениях о ели // Карелы: этнос, язык, культура, экономика. Проблемы и пути развития в условиях совершенствования межнациональных отношений в СССР (Тезисы докладов) / Отв. ред. Ю.А. Савватsev, Г.М. Керг. Петрозаводск, 1989. С. 53.
- ²⁸ И.А. Столицына, 1922 г.р., с. Соколово, Печорский р-н, Республика Коми. Запись 1997 г.
- ²⁹ Соболев А.И. Обряд прощания с землей перед исповедью. Заговоры и духовные стихи // Труды Владимирской архивной комиссии. Книга XVI. Владимир, 1914. С. 1–40.
- ³⁰ Дронова Т.И. Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы: Конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX–XX вв.). Сыктывкар, 2002. С. 101–102.
- ³¹ В евангельском тексте о нечистом духе, изгнанном из человека, говорится, что «нечистый дух выйдя из человека, бродит по безводным местам, ища себе покоя» (Мат. 12: 43); больной, одержимый нечистым духом, живет в гробах (пещерах) (Лк. 8: 43); нечистые духи из одержимого изгоняются в свиней, вместе с которыми бросаются в озеро (Лк. 8: 32–33).

Галина Любан (Екатеринбург)

Амулеты из знаменитой коллекции

В 1787 г. императрица Екатерина Великая приобрела в Париже у короля Луи-Филиппа полторы тысячи гемм¹ из знаменитой коллекции, принадлежавшей семье герцога Орлеанского, всего же за время ее правления было приобретено около десяти тысяч гемм (Неверов 1983). Благодаря этим покупкам, Эрмитаж стал обладателем одной из лучших коллекций глиптики² в мире. Особое место в нашей истории занимает отдел Сасанидских³ печатей, т.к. там находятся несколько печатей, по всей видимости, использовавшихся как амулеты или обереги (рис. 1, 2).

Прежде всего, поражает сказочность и разнообразие изображаемых камнерезами мотивов. На первый взгляд, кажется, что фантазия мастеров безудержна: мы видим божества с тремя головами, двуглавых горных козлов (ибисов), сцены королевской охоты с телами львов, перевернутых в прыжке (рис. 3а, б, в). В знаменитых сценах охоты мастера стараются тонко передать реальные детали: у львов обозначены ребра, завитки гривы, такими мы видим львов и в сцене «Даниил во рву» (рис. 2).

Однако воображение резчиков все-таки ограничено, прежде всего, миниатюрными размерами изделий (20x10 мм в среднем) и трудностью работы с материалом. Изображения на сердолике, яшме, ониксе и других полудрагоценных камнях вырезались железными дисковыми резцами и трубчатыми сверлами. Особая задача состояла в том, что на печатях требовалось вырезать обратное (зеркальное) изображение. По-видимому, надписи на этих миниатюрных предметах редко встречаются как элемент, не отвечающий принципам вынужденного минимализма.

В этом кажущемся разнообразии нужно отметить повторяемость группы сюжетов. Эта тематическая повторяемость заметна не только при сравнении каталогов ведущих коллекций гемм в Лондоне, Париже и Берлине (см. Bivar 1969, Chabouillet 1858, Gobl 1973).

В уникальном Эрмитажном каталоге, составленном В. Лукониным и А. Борисовым, мы также замечаем эти повторы. На страницах каталогов, посвященных резным камням, главное внимание обычно уделяется их классификации и датировке, нас же

интересует происхождение иконографических образов и предназначение печатей (Borisov, Lukonin 1963).

В ведущих коллекциях Европы – в Британском музее, Кабинете медалей Национальной библиотеки Парижа и в Эрмитаже мы находим группы печатей на сюжеты «Жертвоприношение Авраама» и «Даниил во рву со львами» (рис. 1, 2).

Эти сюжеты приобрели популярность в эпоху поздней античности. Их символизм обрел особый смысл после разрушения Храма в 70 г. Спасение по воле и с помощью Всевышнего тех, кто обращается к нему с верой и молитвой, поддерживали надежду снова обрести родину с помощью мессии – посланника Всевышнего, который соберет народ Израиля с четырех концов земли. Эти сюжеты мы также встречаем в росписях стен древних синагог в Дур-Европос (на территории современной Сирии, рис. 4а) и в мозаиках синагог, Израиля – в Галилее и на Голанах (рис. 4б, 2в, 2г).

Астральные знаки или кресты?

Сюжеты «Жертвоприношение Авраама» и «Даниил во рву со львами» перенимались ранним христианским искусством на ранней стадии его развития. Согласно христианской интерпретации, Исаак – прообраз Иисуса Христа: «Isaac ergo Cristi passuri est typus» (см. Namenyi 1956). На рисунках 5 (а–в) представлены примеры использования сюжетов в ранне-христианском искусстве. А. Смит отмечает характерные отличия: в христианской иконографии принято изображение коленноприклоненного Исаака или распростертого на дровах, уложенных на алтаре (Smith 1922). Иногда дрова, как символ креста, Исаак несет, поднимаясь на гору Мория (рис. 5г). В коптском варианте (рис. 5б) эту роль играет деревянная лестница. В равенской мозаике (рис. 5в) деревянные брусья за спиной Исаака, поставленные вертикально, означают дальнейшие поиски собственно христианской иконографии, увенчавшиеся символикой креста и распятия, оказавшей влияние в дальнейшем на западноевропейскую традицию в иконографии «Жертвоприношения Авраама» (рис. 5д).

Изображения на Сасанидских печатях отличаются не только в силу природы материала и техники работы по камню; важную роль играет древнее месопотамское иконографическое наследие с характерными элементами, такими как астральные знаки, фронтальность фигур, развернутых в профиль, одежда, прически (перетянутые валиком волосы), причудливые изображения животных.

Астральные знаки (рис. 1, 2) иногда принимались за христианскую символику креста и приводили исследователей в тупик, так как изображение креста в это время в Персии, где жили несторианцы-иконокласты (противники изображений) не было принято нигде, кроме входа в церкви. Крестики появились в сирийских общинах; на геммах их изображение сочеталось с соответствующей надписью: «Слуга Иисуса» и изображениями Рыбы или Доброго пастыря, наиболее известными символами Христа в раннем христианстве.

Астральные знаки (рис. 7 а, б) – древнейшие символы времени и вечности. Они изображались в дворцовых барельефах Вавилона и Ниневии. Они придавали парадное значение портретам царей. Астрология считалась важнейшей наукой древнего мира; и первый еврей, вавилонянин Авраам, считался великим астрологом на своей родине.

Кто были эти мастера-резчики по камню, создававшие печати? Как связаны эти мотивы с тем, что обнаружено в ранних синагогах? Их повторяемость и, по-видимому, массовое копирование предполагают коллективный труд гильдии, а сюжеты указывают на то, что этой работой занимались еврейские ремесленники, может быть в сотрудничестве с нееврейскими коллегами.

Вавилонский Талмуд и община

Известный российский специалист по иранской истории и искусству В. Луконин, так же как израильские библейские исследователи приходит к выводу, что важнейшим историческим источником этой эпохи является Вавилонский Талмуд, созданный в III–VI веках в академиях Вавилонии⁴ (Луконин 1983).

Талмуд признается в еврейском мире как вершина еврейской письменной традиции, наиболее авторитетный компендиум легальных установлений и правил, не потерявший актуальность в течение 1500 лет. В нем же мы также находим бесценные сведения о повседневной жизни евреев в Вавилонии (Персии) II–V вв., об их отношениях с нееврейскими соседями и уставах цехов ремесленников.

Обратимся же к Талмуду и к тем историческим сведениям, которые ученые нашли в его текстах. В Талмуде спрашивается: «Почему евреи оказались в изгнании в Вавилонии?» и там же дается ответ: «Потому что он (Бог) послал их в родительский дом. С чем это можно сравнить? С женой рассердившей своего мужа. Куда он ее отсылает, как не в дом матери ее» (ВТ Песахим 87:6). В типичной для Талмуда форме мудрецы напоминают, что здесь родились предки – Авраам и Сара.

Прошлое, для еврейской истории – знак для грядущих поколений.

Через пророка Бог призывает свой народ «найти родину за границей» – прибежище и комфорт между реками Вавилона (Книга пророка Иеремии).

Еврейская община Персии, современного Ирана, одна из наиболее древних общин Диаспоры. Ее корни восходят к VI в. до н.э., последнему периоду существования первого Храма. История евреев Персии неразрывно связана с соседней общиной Вавилона, и часто их объединяют одним названием «евреи Вавилонии».

Это название шире, чем географическое пространство между великими реками Тигром и Евфратом. С VI в. до н.э. по VII в.н.э. Персидская империя обладала огромной территорией: собственно Персия (Иран), Мидия, Элам, Халдея, Вавилон, Ассирия, горные области Армении, Бактрия, северо-восточная Аравия, Египет. В библейских книгах (Есфирь 1:1, Даниил 6) сказано, что это была империя, которая тянулась от Индии до Эфиопии и насчитывала 127 провинций. В Нижней Месопотамии несколько городов были полностью населены евреями, рассеянными также и по другим областям (см. Луконин 1983).

Историки приписывают начало существования персидского государства правлению Кира Великого (550–529 в. до н.э.). Кир, основатель династии Ахменидов поклонялся вавилонским богам, начиная с эпохи правления его сына Дария, основной религией персидской империи становится зороастризм.

«Резчики по дереву и камню, изготовители печатей...»

По социальному положению евреи принадлежали к четвертому сословию – сословию народных масс (Gafni 2002). С ростом урбанизации к этому сословию наряду с земледельцами примкнули ремесленники и торговцы, среди которых было немало евреев, традиционно занимавшихся этой деятельностью.

Среди евреев, переселенных в Вавилон, были ремесленники и кузнецы. Они особо упоминаются в книге пророка Иеремии среди избранных Навуходоносором для переселения в Вавилон: «... после того как вышли из Иерусалима царь Йехония и мать царя, и придворные сановники Иудеи и Иерусалима, ремесленники и кузнецы...» (Иеремия 29: 3).

Многие амморай⁵ занимались ремеслами и торговлей предметами прикладного искусства. В Талмуде приводится пример: Рава,

известный своей ученостью, не советовал своим детям заниматься сельским хозяйством, но советовал заниматься коммерцией и ремеслами (см. Neusner 1986).

В. Луконин объясняет склонность евреев к занятиям торговлей и ремеслами, прежде всего тем, что евреи жили в городах. Он считает, что евреи, как впрочем, и другие меньшинства (христиане, манихеи), предпочитали обзаводиться скорее движимым, чем недвижимым имуществом на случай необходимости покинуть место из-за возможных гонений. Поэтому они составляли в значительной части ремесленное и торговое население.

На основании сведений о городской жизни Сасанидского Ирана, почерпнутых из Талмуда, В. Луконин представляет следующую структуру деятельности ремесленников. Каждый цех (гильдия) подчинялся своему главе: главе ювелиров, главе серебряников, старшине торговцев и т.д., отвечавших за сбор налогов и качество продукции. Такие корпорации существовали у христиан, иудеев и манихейцев. Они объединялись в общее собрание ремесленников города или провинции, глава которого, независимо от вероисповедания, был ответственен перед специальным государственным чиновником – главой ремесленников.

В Талмуде непосредственно упоминаются главы художественных ремесленных объединений «Рошей Оманут» (Сота 48а), что свидетельствует о существовании профессиональных еврейских объединений, явлении невиданном в средневековой Европе, где евреи не принимались в гильдии художников и ремесленников и не имели права образовывать свои корпорации.

Статус резчика по камню в своей четвертой, «народной» категории предположительно был достаточно высок с коммерческой точки зрения (высоким спросом диктовалось массовое производство гемм) и в еврейском самосознании. Доказательством служат широко известный апокриф «Мудрость Иисуса бен Сиры», где автор рассказывает о мастерах: «Резчики по дереву и камню, изготовители печатей и кузнецы, те чье искусство многообразно подражает действительности – все они умелы и мудры в делах своих, где бы они ни жили, голод им не страшен, без них не стоят города» (Бен Сира 38: 22).

Из Талмуда мы узнаем многое о повседневной жизни рядовых членов еврейской общины, их отношениях с неевреями, их социальных контактах, связанных с работой и, в частности, с занятиями ремес-

лами. Несомненно, евреи общались в ежедневной жизни с представителями других конфессий, более того – жили с ними бок о бок. И Гафни приводит примеры, когда еврейские семьи занимали верхние этажи над иранскими соседями и занимались вместе торговлей (Гафнии 2003).

Создается впечатление, что мастера работали в общих цехах, и иконография интересующих нас печатей складывалась под влиянием нескольких факторов: прежде всего проникновением мессианских еврейских мотивов, популярных и в других частях огромной империи, например, в Сирии и в Палестине, как наиболее близких настроениям еврейского народа после потери Храма и государства.

Вероятно, сюжеты «Даниил во рву со львами» и «Жертвоприношение Авраама» использовались христианами и манихейцами как элементы символики, перенятые у евреев и выражающие близкие им идеи спасения и веры. В проповедях пророка Мани упоминается Страшный суд и спасение души. Нет необходимости говорить, что для зороастрийцев, знакомых с еврейской традицией, Авраам и Даниил были великими мудрецами, а значит, астрологами (гадателями) и магами. С другой стороны, сравнение печатей в Эрмитаже показывает, что для иранских и еврейских мотивов использовались те же компоненты композиции: огненные алтари, фигуры жреца (в иранском варианте) и Авраама (в еврейском), астральные знаки (рис. 1, 1а)

Иконография

Иконография и метод выемчато-штриховой резьбы печати «Жертвоприношение Авраама» из Кабинета медалей Национальной библиотеки Парижа (рис. 1б) не оставляет сомнений в ее Сасанидском происхождении. Е. Наменный идентифицирует ее как работу еврейских мастеров III–IV вв., т.е. времени появления первых росписей в синагоге Дура-Европос (рис. 4а) (Namenyi 1956).

Он полагает, что эта печать имеет сходство с точки зрения символики с иконографией первых синагог, например: (яад) рука, единственный символ Б-га, встречавшийся в еврейской изобразительной традиции. Е. Наменный отмечает, однако, что этот же символ – рука, указующая с небес, – использовался и в антиохийской иконографии и означал сирийского бога Хадада. С нашей точки зрения это свидетельство взаимных иконографических влияний на Ближнем Востоке.

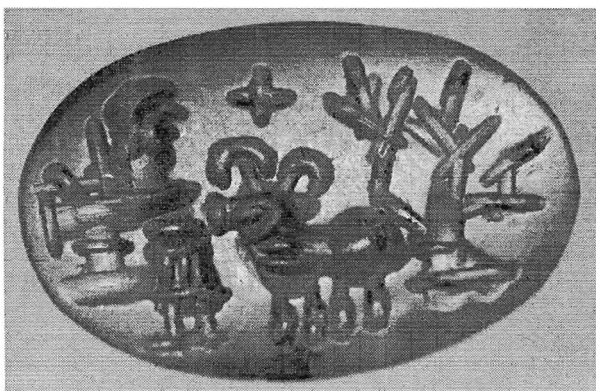


Рис. 1. *Жертвоприношение Авраама*. Инвент. номер: гл. 326. Сердолик оранжево-красный полупрозрачный. Размеры: 1,3 x 1,1 (см). Выемчато-штриховая манера. Государственный Эрмитаж



Рис. 1а. *Маг и огненный алтарь*. В руках у мужчины ветви растения, используемого в зороастрийских ритуалах для кропления. Инв. номер: гл. 825. Сердолик оранжевый полупрозрачный. Размеры: 1,2 x 0,9 (см). Выемчато-штриховая манера. Государственный Эрмитаж



Рис. 1б. *Жертвоприношение Авраама*. Инв. номер: Д3729. Агат.
Размеры: 2,0 x 2,0. Кабинет медалей Национальная библиотека, Париж



Рис. 2. *Даниил во рву львином*. Инвент. номер: гл. 933. Альмандин.
Размеры: 1,3 x 1,2 (см). Глубокая объемно-выемчатая и штриховая манера.
Государственный Эрмитаж



Рис. 2в. Даниил во рву львином. Резьба на базальтовом блоке, служившем подставкой для свитка Торы. III–IV вв. н.э. Раскопки в Эйн Сасам, Голаны, Израиль. Археологический музей Кацрин, Израиль



Рис. 2г. Даниил во рву львином. Мозаика с остатками надписи; сохранились слова: «Даниил... шалом». V–VI вв. н.э. Синагога в Наране, Галилея, Израиль. Управление национальными парками Израйля



Рис. 3а. Божество с тремя головами



Рис. 3б. Двуглавые ибисы. Прорисовка



Рис. 3в. Львы, королевская охота. Блюдо, IV в. Сасанидское серебро, диаметр 28,5 см. Прорисовка

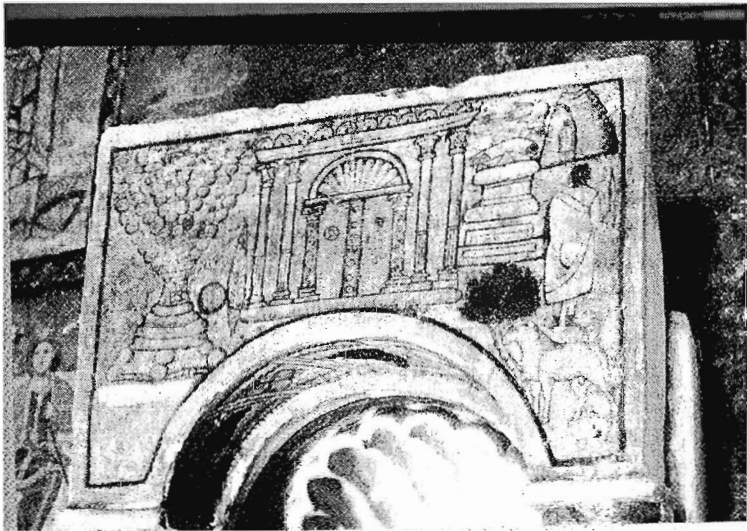


Рис. 4а. Синагога Дура-Европос. Жертвоприношение Авраама. Роспись в нише синагоги, III в.н.э.

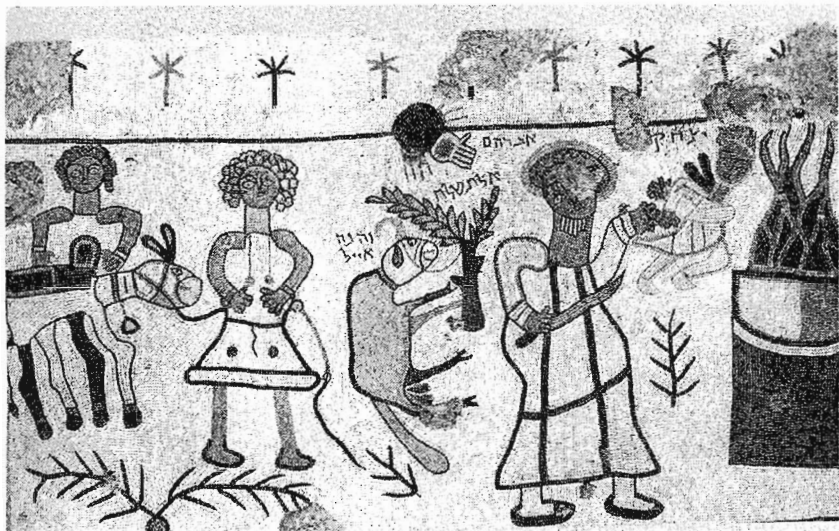


Рис. 46. Синагога Бейт-Альфа. Жертвоприношение Авраама. Мозаика на полу синагоги, VI в. н.э. Управление национальными парками Израиля



Рис. 5а. Фреска катакомбы S.S.Pietro Marcelino, Рим, III в.



Рис. 5б. Равенна, собор св. Виталия, фрагмент фрески портика – *Жертвоприношение Авраама*



Рис. 5в. Эчмиадзинское евангелие. Палестинско-коптский стиль, VI в.



Рис. 5г. М. Волгемут. *Жертвоприношение Авраама*. XV в. Резьба по дереву. Нюрнберг



Рис. 5д. Рембрандт. *Жертвоприношение Авраама*. 1638 г. Холст, масло.
Государственный. Эрмитаж

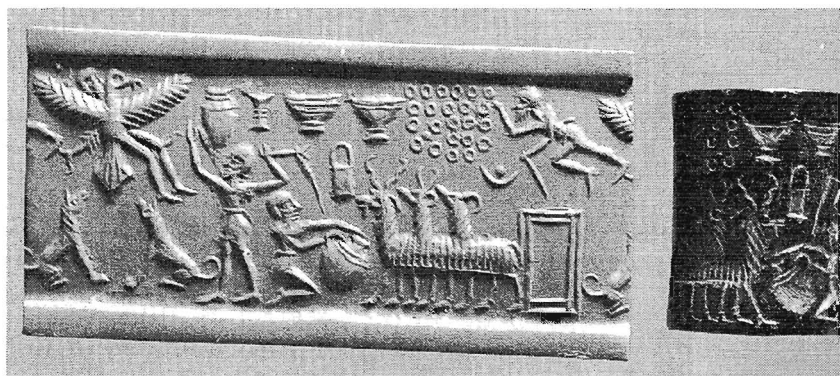


Рис. 6а. Духи и божества. Цилиндрическая печать, Месопотамия, ок. 2200 г.
до н.э. Музей библейских стран, Иерусалим, Израиль



Рис. 6б. Личная печать повитухи дочери важной особы.
 Цилиндрическая печать ок. 2300г. до н.э. Музей библейских стран,
 Иерусалим, Израиль



Рис. 7а. Представление верующего
 верховному богу. Месопотамия,
 цилиндрическая печать, ок. 2112–2004
 до н.э. Пьер-Понт Морган Библиотека



Рис. 7б. Месопотамская булла,
 найденная в Израиле,
 с изображениями соляных знаков

Стилистика изображения распостертого тела Исаака на интэли в Парижской библиотеке указывает на иконографическое сходство с росписью в синагоге Дура-Европос (рис. 4а) (см. Natchen 1956) и, по-видимому, свидетельствует о влиянии эллинистической традиции за пределами Палестины в этот период. Экспансии эллинизма способствовали войны и завоевания, в данном случае, парфянское вторжение в Иудею в 40 г до н.э. и возникновение государства Селевкидов (общего для Палестины и Вавилонии). Стилистика мозаики Бейт Альфа отличается более ориентальным характером, типичным для стран восточного Средиземноморья и Северной Африки (рис. 4б и 4в) и имеющим общие черты с персидским искусством того же периода (VI–VII вв. н.э.)

Культурный синкретизм

Сильнейшим фактором влияния является культурный синкретизм, общее явление для раннего средневековья и столь характерный для жизни евреев в Вавилонии. Евреи делили с местными жителями их увлечения такими науками, как астрология, магия и медицина. Об этом красноречиво рассказывается в апокрифической Книге Товита. Как в еврейской литературе того времени появляются ангелы и демоны, духи добрые и злые, народные средства борьбы со злом, такие как желчный пузырь, печень и сердце рыбы (Товит 6: 8, 9), так и в художественном творчестве используются местные черты: амулеты, астральные знаки, огненные алтары.

Не удивительно, что духи и демоны, магия и заговоры проникли со страниц иранского эпоса (Neusner 1986a) и народных поверий в Талмуд (BT Псахим, Шаббат).

Абба Бенъамин сказал: «Если бы наш глаз способен был их (демонов и духов) видеть, то мы бы не выдержали этого зрелища» (BT, Брахот 6а).

Рав Аббайа сказал: «Их гораздо больше, чем нас, они окружают нас, как изгородь в поле».

Рав Хуна сказал: «Каждый из нас имеет на левой руке тысячу (духов), а на правой руке десять тысяч».

В этой ученой беседе даже дается рецепт, как сделать демонов видимыми: посыпать вокруг кровати просеянную золу, чтобы утром увидеть следы. В книге И. Гафни приводится пример такой встречи с нечистой силой: Рав Аха в чужом городе вынужден был провести ночь в школе, и ему явился демон с семью головами (Гафни 2003).

Взглянем на рисунок 3а, и станет понятно, откуда «прилетел» этот демон: из далекого месопотамского прошлого. Рав спасся молитвами: после каждой молитвы отваливалась одна голова (ВТ Кидушин 29б). Как астрология, так и магия были почитаемыми науками времени Талмуда, и раввины не пренебрегали этими знаниями.

Для чего предназначались печати

Для чего предназначались печати? Следует различать цилиндрические печати, наиболее древние, к ним относятся месопотамские печати II в. до н.э. (рис. 6а, 6б). Цилиндрические печати использовались для идентификации, например, на рис. 6а изображена личная печать акушерки, жившей приблизительно 2300 лет тому назад. Они прикреплялись к ожерелью или одежде, их также использовали на алтарях в качестве жертвоприношений (Jaffe 1997: 50). Их стиль и элементы иконографии унаследованы в плоских печатях-геммах, сменивших цилиндрические в начале эпохи Ахменидов (VI–IV вв. до н.э.). Геммы вырезаются с поверхностью выпуклой (камеи) или врезной (инталия). В нашем случае печати относятся к типу инталия и выполнены в выемчато-штриховой манере. Эти печати могли также использоваться для удостоверения личности владельца (рис. 8), подобно сигнетам (перстням), упоминающимся в Танахе (Бытие 38: 18, 25; Книга Есфирь 3: 10, 8: 2). В то же время, их, возможно, использовали в качестве амулетов, учитывая их широкое распространение в Вавилонии и интерес евреев к такого рода оберегам.

Трудно, если не невозможно, представить использование печатей на библейские темы «Даниил во рву со львами» и «Жертвоприношение Авраама» в ритуальных целях евреями. Принцип, выдвинутый рабаном Гамлиелем в Вавилонском Талмуде по отношению к изображениям, гласил: «Все то, чему поклоняются, словно Б-гу, запрещено. То, чему не поклоняются (что служит эстетическим целям – Г.Л.) – разрешено (ВТ Авода Зара 44б).

Само понятие печати связано с символикой определенности, постоянства и сохранения в памяти:

«Положи меня печатью на сердце твое, печатью на руку твою,
ибо сильна как смерть любовь»

(Песнь Песней 8: 6а).

Мы находим созвучие между этими строками, полными страстной любви, которую комментаторы Библии трактуют как аллгорию отношений между Богом и народом Израиля, и словами знаменитого Псалма, где продолжается любовное признание народа, находящегося в изгнании, к Израилю и Иерусалиму:

При реках Вавилонских – там сидели мы и плакали,
 Когда вспоминали Цион.
 Если я забуду тебя Иерушалаим, пусть забудет меня десница
 моя.
 Да прилипнет язык мой к небу моему, если не буду помнить
 тебя,
 Если не вознесу Йерушалаим на вершину веселья моего.
 (Псалом 136)

Распространение печатей с сюжетами мессианского характера «Жертвоприношение Авраама» и «Даниил во рву со львами», изготовленных в VI–VII вв. н.э. означает, что мессианские надежды сохранялись несмотря ни на что: ни на еврейские гонения V–VI вв., ни на достижение поразительной культурной автономии в Вавилонии. Своеобразные амулеты стали своего рода библейской метафорой непоколебимой веры, запечатленной в камне.

Еврейская традиция построена на умении помнить, и часть ее запечатлена в знаменитой коллекции Сасанидских печатей Эрмитажа.

Примечания

¹ Гемма (лат. глазок) – драгоценный или полудрагоценный камень с врезным (ингалия) или выпуклым (камья) изображением.

² Глиптика – искусство художественной резьбы по драгоценным или полудрагоценным камням.

³ Сасанидские – относящиеся к эпохе правления династии Сасанидов (226–42 до н.э.)

⁴ Йешивы Суры, Пумпедигы и других вавилонских городов, известных еврейской ученостью.

⁵ Амморай – толкователи Мишны и Талмуда периода IV–VI в.в.

Литература

Гафни 2003 – *Гафни И.* Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху. Иерусалим, 2003.

Луконин 1983 – *Луконин В.* Сасанидская держава в III–V веках в Истории Древнего Мира / Под ред. И. Дьяконова. М., 1983.

Неверов 1983 – *Неверов О.* Геммы античного мира. М., 1983.

Bivar 1969 – *Bivar A.D.H.* Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British

Museum, Stamp Seals II The Sasanian Dynasty / Published by the Trustees of the British Museum. London, 1969.

Borisov, Lukonin 1963 – *Borisov A., Lukonin V.* Sasanian Gems. The State Hermitage Publications. 1963.

Chabouillet 1858 – *Chabouillet M.* Catalogue general et raisonne des camees et pierres graves la Bibliotheque Imperiale. Paris, 1858.

Gafni 2002 – *Gafni I.* Babylonian Rabbinic Culture in Cultures of the Jews // Ed. D. Biale. New York: Schocken Books, 2002. P. 223–265.

Gobl 1973 – *Gobl R.* Der Sasanidische Seigeldanon. Klinkhardg& Biermann Brunschweig, 1973.

Jaffe 1997 – *Jaffe M.* Early Judaism. New Jersey: Simon & Schuster, 1997.

Namenyi 1956 – *Namenyi E.* The Essence of Jewish Art. London – New York: Thomas Yoseloff, 1956.

Neusner 1986 – *Neusner J.* Israel and Iran in Talmudic Times. University Press of America, 1986.

Neusner 1986a – *Neusner J.* Israel Politics in Sasanian Iran. University Press of America, 1986.

Smith 1922 – *Smith A.M.* The Iconography of the Sacrifice of Isaac // Early Christian Art in American Journal of Archeology. Apr.–Jun. 1922. Vol. 26. No. 2. P. 159–173.

Contents

Foreword	7
<i>Vladimir Petrukhin (Moscow)</i> What was the Beginning of «Judaizers' Heresy»?	11
<i>Elena Smorgunova (Moscow)</i> Slavic Handwritten «Medical Gardens»: Books of Recipes, Healing Prescriptions and “Spiritual” Drugstore	20
<i>Simcha Fishbane (New York)</i> Voodoo or Judaism? – The Ritual of Kapparot	32
<i>Elena Fedotova (Moscow)</i> Enigmatic Murder Attempt by Night: Interpretation of Exod. 4: 24–26	59
<i>Hanna Węgrzynek (Warsaw)</i> Medical Knowledge and the Sources of «Blood Libel» in Old Poland	81
<i>Victoria Mochalova (Moscow)</i> Healing, Rescue, Redemption in Jewish Tradition and Magical Practice	89
<i>Olga Belova (Moscow)</i> Folk Magic in Regions of Ethnic-Cultural Contacts of Slavs and Jews	110
<i>Natalia Kireeva (Moscow)</i> The Appel to the «Alien's» Righteous Person with Magic Purposes	137
<i>Mikhail Dmitriev (Moscow)</i> About the «Magical» and Mystical in the East-Slavic XVI Century Christian Orthodox Culture	145
<i>Ekaterina Velmezova (Moscow – Losanne)</i> «Text of Space » in Czech Popular Prayers	155
<i>Vera Survo, Arno Survo (Helsinki)</i> «Internal Speech» of Tradition	170
<i>Ekaterina Publichuk, Andrey Toporkov (Moscow)</i> The Andoma Healer and Her Spells	188
<i>Tatjana Ilyina (Moscow)</i> Sacred and Magic Books in Russian North	205
<i>Alexander Tchuvyurov (St. Petersbourg)</i> «Sending an Illness Away» in Treatment and Prophylactic Ceremonies of Komi-Zyryan: the Word and the Ritual	221
<i>Galina Lyuban (Ekaterinbourg-Jerusalem)</i> Amulets from the Famous Collection	234



Амулет, защищающий дом от напастей.
Еврейская энциклопедия (СПб., 1908–1913).

В рамках международного проекта «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» вышли следующие издания:

- 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).



Анатолий Каплан. Свадьба нищих. Из серии «Менделе Мойхер-Сфорим. Фишка Хромой». Офорт. 1976.

Из книги: Анатолий Каплан. Из коллекции Людмилы и Исаака Кушнир. Русский музей. Palaces Edition. 2007. С. 194

Заповуа мегузуа и мачуа